

Едемський сад: вигнання та повернення

Віктор Єленський

1

Десь і колись траплялося мені читати про мужніх фізиків (хіміків), які, присвятивши кілька років проведенню наукового експерименту, чесно повідомляли колегам: не вдалося, мовляв, не шукайте тут, пані й панове, цей шлях – хибний. Але щоби визнанням помилковості головних праць свого академічного життя відзначив золотий вік кар'єри професор суспільних наук – це річ нечувана. А тимчасом професора цього звали Пітер Людвіг Бергер, і він належить до тієї невеликої когорти (п'ять-шість імен), представників якої вважають класиками посткласичної соціології релігії, чії книги регулярно перевидаються, рясно цитують і вважають обов'язковими для студентів, які вивчають релігію та соціологію. Й ось Бергер у розвідці «Десекуляризація світу. Глобальний огляд» дає цим книгам безжалюну оцінку:

Весь той корпус літератури, який створили фахівці з історії та соціальних наук і неохайно означили як «теорію секуляризації», є сутнісно помилковим. У своїх ранніх працях я долучився до цієї літератури. Я був у гарній компанії – більшість соціологів релігії мали спільні погляди, і в нас були непогані підстави дотримуватися їх.

До Бергерових зізнань ще повернемося, але наразі про те, на що він наміслився зазіхнути. Хосе Казанова в праці «Публічні релігії в модерному світі» якось зауважив, що теорію секуляризації можна вважати чи не єдиною теорією, яка виявилася здатною досягти справді парадигмального статусу в новочасних соціальних науках. У тій чи тій формі її визнавали такі постаті, як Карл Маркс, Джон Міл, Еміль Дюркгайм, Макс Вебер, Зигмунд Фрейд, Джеймс Джордж Фрезер, Огюст Конт, Герберт Спенсер та інші.

Згідно з чим не найуживанішим визначенням секуляризації, котре належить тому ж таки Бергеру, вона є «процесом, завдяки якому окремі сфери суспільства виходять із-під панування релігійних символів та інституцій». На цьому треба особливо наголосити – ніхто з серйозних науковців другої половини XX століття не очікував «зникнення релігії» й не тлумачив секуляризацію в такий спосіб. «Під терміном секуляризація», – писав колись Браян Вілсон у книзі «Релігія в соціологічній перспективі», – я розумію процес, у перебігу якого релігійні інституції, дії, свідомість утрачають соціальну значущість. Чого ця дефініція не означає, так це того, що всі люди мають набути секуляризованої свідомості. Це навіть не означає, що більшість індивідів мають полишити будь-який інтерес до релігії, хоча це й можливо». Тобто релігія мала не остаточно зникнути, а під впливом модернізації, яка звільняє світ від домінування священного (що доводив, зокрема, Талкотт Парсонс), полишити публічну арену й залишитися хіба що у приватній сфері.

2

Першими почали підточувати струнку будову теорії секуляризації американ-

ські соціологи-емпірики. Спочатку Гергард Ленскі в «Релігійному чинникові» (1961), спираючись на солідну емпіричну базу, довів реальність релігійного відродження, яке пережили Сполучені Штати після Другої світової війни. Чотири роки по тому Чарлз Глюк обережно зазначив, що жодне з досліджень стану релігійності в Америці не відповідає мінімальним вимогам до наукової праці та що з емпірії, якою оперує сучасна соціологія релігії, годі зробити висновок про те, чи підриває модернізм релігію, чи ні. А 1985 року Джордж Геламолудний писав із нагоди п'ятдесятиріччя від початку наукових опитувань, що найвідповіднішим словом, яке характеризує релігійні настанови нації впродовж останнього півстоліття, є «стабільність». Серед чинників стабільності він виокремив дуже незначні зміни у рівнях маніфестації віри в Бога, належності до контоїсії із церков, відвідин богослужінь, особистій побожності, а також залученості до добродійних і волонтерських організацій, яка в США подосі є найвищою в світі. При цьому 1982 року американці складали пожертви на церкву в перерахуванні на одну особу на 20% більше, ніж 1962 року.

Із чималого масиву емпіричних даних стає очевидним, що немає надійних свідчень про лінійний занепад церковної участі. Навіть більше, на ранніх стадіях модернізації вона часом не була такою тотальною, як це уявляється нині, й зовсім не обов'язково перевищувала сучасні параметри. Скажімо, 1800 року, за свідченнями соціологів, тільки 20% населення США регулярно відвідували богослужіння, і саме впродовж XX століття американська релігійна активність і залученість у справи церков дуже зросли. Емет Ларкін у книзі «Побожна революція в Ірландії: 1850–1875 роки» вказує на те, що серед ірландців, які наприкінці XX століття посідали одне з перших місць у світі за послідовністю релігійної поведінки, в 1840 році лише третина відвідувала меси. Зміни, які Ларкін називає «побожною революцією», відбулися в Ірландії впродовж третьої чверті XIX століття.

Але найбільшого удару по теорії секуляризації завдали події, що відбулися у світі в останню чверть XX століття. Всі великі світові релігії вибухнули потужними повстаннями. Майже одночасно світ став свідком ісламської революції в Ірані й могутньої консервативної хвилі у світовому протестантизмі, яка справила та справляє вплив на політику не лише у США, але й у країнах Латинської Америки й Африки; фундаменталістських «заколотів» проти модерності» в іудаїзмі, буддизмі, сикхізмі та юдаїзмі, вибуху народного, спрямованого проти привабливих режимів католицизму в Південній і Центральній Америці, Польщі, на Філіпінах й у Південній Африці та стрімкого поширення новітніх релігійних рухів у Північній Америці та Західній Європі.

Виключно побожний Роналд Рейган і аятола Рухола Хомейні, невгамовний лідер «Моральної більшості» Джері Фолувел і сальвадорський архієпископ-мученик Оскар Арнульфо Ромеро, папа Кароль Войтила та реформатський пастор Ласло Токеш, через якого почалася революція в Румунії, – от хто стали героями 1980-х.



Мазачо. Вигнання з Раю (фреска з капели Бранкачі, церква Санта Марія дель Карміне, Флоренція; 1424–1428)

«Сучасний світ, – висновок нарешті Бергер, – за кількома винятками <...> є так само несамоовитим релігійним, яким і був завжди». Він називає два винятки. Перший – це інтернаціональна субкультура, яку творять західні інтелектуали – представники переважно гуманітарних і соціальних наук, що є головними агентами поглядів і цінностей просвітництва. Цей прошарок є дуже вузьким, але дуже впливовим, оскільки саме він контролює інституції, що формують «офіційні» дефініції реальності, тобто системи освіти, масової комунікації, вищі ешелони правової системи. Другий виняток – це Європа, точніше Європа на Захід від того, що звалось колись «залізною завісою».

3

Про цю «винятковість» Західної Європи говорилося й говориться дуже багато. Тривалі масштабні дослідження свідчать про зниження показників, які характеризують персональні вірування європейців, їхню релігійну поведінку та

церковну належність. Саме ці європейські процеси були (та є) найпоживнішим ґрунтом для уявлень про загальний занепад релігії та про незворотність підриву позицій релігії модерністю. Американський соціолог Хосе Казанова у зв'язку з цим картає європейців за те, що вони розглядають вітальність релігії у США як девіацію, відхилення від нормального, «базового» європейського взірця. Але й Грейс Деві – надзвичайно цікава англійська дослідниця з виразною європейською ідентичністю – в праці «Виняток, який доводить правило?» погоджується з тим, що європейці схильні поширювати процеси, які відбуваються на Старому Континенті, на весь світ, якому ще нібито доведеться повторити європейський досвід, і відмовляються визнати, що винятком є саме Європа, а не решта світу. «Якщо модернізація та раціоналізм підважують релігію, чому це не відбувається в США? – запитує Деві. – Чому бачимо, що релігія є напрочуд життєздатною в Латинській Америці, яка, рухаючися шляхом модернізації, більше скидається на Сполучені Штати, аніж на Латинську Європу?».

Але цю соціологію релігії пристали були на тезу про «західноєвропейський виняток» зі світового правила, як виявилось, що вона зусібіч уразлива. Передовсім, навіть на карті Західної Європи дуже виразно прочитуються «релігійні субконтиненти». На кожному з них модернізація призвела до надзвичайно серйозних наслідків, скрізь дуже своєрідних, і ці розбіжності між західноєвропейськими країнами набагато істотніші, ніж відмінності в рівнях економічного та суспільно-політичного розвитку. Величезну різницю між такими країнами одного типу релігійної культури, як-от Франція та Ірландія, неможливо зрозуміти, не зваживши на характер цієї культури, що, однак, потребує розгляду, відповідно, історії кожної з цих країн. А звернувшись до історії, мусимо ввести велику кількість додаткових змінних: ідеться про роль релігії та церкви в націєтворенні, питання, чи була церква державною, чи, навпаки, слугувала інтегративним інститутом для бездержавної спільноти, роль церкви у процесі демократичних перетворень, її позицію стосовно тоталітарних і авторитарних режимів тощо. За таких умов множина моделей (дуже близьких), створених, аби з'ясувати взаємодію релігії з сучасністю, стає пропорційною до кількості досліджуваних країн, і вже можна говорити про «двадцять чотири Європи» – саме стільки європейських країн розташовано на захід від колишньої «залізної завіси».

Хоча, можливо, суттєвіше інше: докладніший розгляд західноєвропейського винятка виявляє власні доволі істотні винятки, й до того ж сам він дуже часто виявляється не надзвичайним.

Почнімо з того, що, згідно з оприлюдненим у цьогорічному березнево-квітневому числі «Foreign Policy» світовим індексом глобалізації, найлоббалізованішою країною світу втретє поспіль визнано Ірландію. Водночас, нагадаю, ірландці демонструють найпослідовнішу релігійну поведінку в усій Європі: 1990 року богослужіння щотижня відвідували 80% ірландців і, для порівняння, 40% італійців, третина іс-

панців, кожен п'ятий голандець та кожен десятий швед.

Вже те, що населення найглобалізованішої країни планети засвідчує чи не найвищу релігійність не тільки в Європі, а й у цілому світі, спонукає по-іншому трактувати взаємодію модерності з релігією трохи інакше, ніж це пропонує теорія секуляризації.

Хоча, звісно, є країни, здатні правити за незмірно вагоміший доказ на користь цієї теорії, як-от, скажімо,

йому процесіями, статуями й культом у більшості західноєвропейських країн уже не існує. Але те, що виникає натомість, не дає підстав стверджувати ні зникнення релігії, ні її вигнання з публічної арени.

У деяких країнах спадкоємцем парафіяльної цивілізації стало своєрідне етичне середовище, яке пропонує мінімальний набір спільних цінностей і з якого виростає суголосна сучасній індивідуалістичній культурі релігій-

водночас більшості із них усе ще вважають себе за католиків («Франція – секулярна країна католицької культури», – виснував Жан-Поль Вільямс).

Ще одна особливість ситуації, що заступає парафіяльну цивілізацію, – наявність виразних ножиць між релігійними віруваннями, потребою особи в духовному досвіді та переживаннях, стрімким падінням відвідувань церкви й участі в інституційованій релігійній діяльності. Цей стан, який Грейс Деві назвала «вірою без належності», мав би свідчити на користь зведення релігії до приватної сфери та втрати соціальної значущості. Насправді різні дослідження засвідчують зацікавленість, скажімо, англіїців або голандців різноманітними духовними практиками (наприклад, у Нідерландах доволі популярними стали індивідуальні медитації), інтерес європейців до східних релігій (1990 року європейців, які вірять у реінкарнацію, було не набагато менше за тих, хто вірить у воскресіння, – 22% проти 33%) та до східного християнства; а водночас – дуже суттєву втрату зв'язку із церквою. Тріюмфальний наступ індивідуалізму піддає владу інституційованих церков авторитарно приписувати форми та зміст релігійних вірувань: індивід конструює приватний набір вірувань та релігії за власним вибором. Ця конструкція робить європейців не менш релігійними, але релігійними *інакше*, ніж мешканці інших континентів. Результати Європейської програми з вивчення цінностей (EVS) свідчать, що західноєвропейці є радше «нецерковними», ніж секулярними. 60% європейців повідомляють про свій паранормальний досвід, про вихід душ із тіл, про духів і видіння; питома вага тих, хто так чи так виявляється залученим до альтернативних релігійних практик, виглядає досить істотною.

Утім, навіть про розцерковлення Європи треба говорити дуже обережно. Якщо потрактувати кризу як ситуацію, коли старі стратегії себе не виправдовують і той чи інший суспільний інститут опиняється перед доконечною потребою шукати нові шляхи, то в сучасній Європі криза спіткала не лише Церкву, але й політичні партії, профспілки, школу, сім'ю. В успішних демократіях Західної Європи Церква перебуває в принципово інакшій ситуації порівняно з минулими століттями. По-перше, вона більше не володіє монополією, по-друге, вже не може діяти, вдаючися до примусу. По-третє, значну кількість функцій, закріплених за Церквою, перебрали на себе держава й інституції громадянського суспільства, хоча первісно, по правді кажучи, вони також не були суто церковними (скажімо, утримання притулків, сиротинців, кладовищ, запис актів громадянського стану тощо).

Отож знову повертаємося до питання про те, чи релігія в Європі таки стала справою абсолютно приватною, полишивши публічну сферу?

Масштабне дослідження Тилбурзького (Нідерланди) та Упсальського (Швеція) університетів, матеріалом для якого стала емпірична база п'яти західноєвропейських країн – «старих федеральних земель»: Німеччини, Нідерландів, Іспанії, Швеції та Ірландії – дало абсолютно несподівані результати. Гіпотеза, згідно з якою в країнах



Мазачо та Мазоліно. Хрещення неофітів (фреска з капели Бранкачі, церква Санта Марія дель Карміне, Флоренція; 1424–1428)

Франція, котру вже давно не вважають «старшою донькою» Католицької Церкви. Буквально за двадцять повоєнних років французькі парафії залишилися без парафіян, чимало церков перетворилися з сакральних об'єктів на культурні; модерність підважила традиційний, «літургійний» плин часу; статус священика перестав різнитися від статусу вчителя, соціального чи культурного працівника. Або Італія, яку після культурної кризи 1960-х, завершення «економічного чуда», після робітничих страйків і студентських рухів, зародження фемінізму та низки внутрішньоцерковних змін перестали сприймати як географічний центр католицького світу. Або, ще краще, скандинавські країни, які з огляду на відвідування церков і приватні зв'язки громадян із церквами виглядають, імовірно, найбільше знебоженим кутком планети.

Безсумнівно, парафіяльної цивілізації зі священником – монополюючим осередком духовних благ, із рясними чернечими покликаннями, зі святым покровителем села та присвяченими

ність. Вона фокусується радше на персональному запиті, ніж на пасивному повторюванні ортодоксальних істин слідом за церквою. Наголос на персональному духовному досвіді й суб'єктивному емоційному залученні став особливо виразним у католицькому харизматичному оновленні. Воно розпочалося у Франції на початку 1970-х і до середини 1990-х нараховувало від 1800 до 2000 молитовних груп, які часто належали до значно численніших спільнот (L'Emmanuel, Le Lion de Juda, Le Chemin Neuf, тощо). Ці спільноти вийшли за межі Франції та утворили загальноєвропейську мережу, яка маніфестує себе в так званій «святкувальній релігійності», з її велелюдними мітингами й фестивалями, Всесвітніми днями молоді, що збирають відусіль мільйони католиків, і, водночас, із її дерегуляцією релігійних виявів. Простіше кажучи, дехто часом поєднує з католицизмом вірування (не кажучи вже про практики), яких аж ніяк не назвеш католицькими: скажімо, до 25% французів заявляють про свою віру в «універсальну реінкарнацію», і



Peter Török
Hungarian Church-State Relationships
Budapest, 2003

У праці, яку опублікував Угорський інститут соціології релігії, автор, розширивши дисертаційне дослідження, пропонує соціально-історичний аналіз стосунків між державою та церквою, а точніше – різними релігійними конфесіями в тисячолітній історії Угорщини. Виділивши чотири хронологічні відтинки (від хрещення Угорщини до Компромісу з Габсбургами; від Компромісу до кінця Другої світової війни; часи комунізму; посткомуністичний період), він намагається проаналізувати різноманітні аспекти відносин держави та церкви, зокрема пов'язаних із процесами секуляризації, націєтворення та глобалізації. Останні розділи книжки спіраються, серед іншого, на інформацію, яку автор отримав в інтерв'ю з лідерами зареєстрованих в Угорщині церков та нехристиянських конфесій. У книжці також уміщено статистичні дані та результати соціологічних опитувань.

Софія Грачова



Теофан Затворник
Про покайання, причастя
св. Христових тайнств
і виправлення життя
Львів: Свічадо, 2004

Вперше побачили світ українською мовою слова-проповіді Теофана Затворника (XIX століття), виголошувані під час Великого посту, або Чотирнадцятниці, а наразі доступні й для приватного читання. Написані в різні роки, ці слова доповнюють одне одного, тож на кожну неділю подано декілька проповідей, у яких зосереджено увагу на різних аспектах Євангельського читання.

У збірці послідовно вміщено слова на кожну неділю, яка готує людину до Великого посту, а це неділя митаря і фарисея, блудного сина, м'ясопущна неділя, сиропущна, а вже відтак автор подає слова-роздумування над неділями євангеліями Чотирнадцятниці та слова на служби першого тижня посту. Завершується книжка словами на Страшний тиждень, під час якого весь християнський світ повертається думками до Христової викупної жертви, значення тайни Євхаристії – спогаду історичні реалії двотисячолітньої давності й співпереживає їх сьогодні.

Богдана Матіяш



**Вибрані документи
Католицької Церкви
про шлюб та сім'ю**
Від Лева XIII
до Івана Павла II
Том II

Львів: Видавництво ЛБА, 2002

Другий том видання містить документи, що не лише безпосередньо стосуються шлюбу та родини, а й визначають формування людського уявлення про своє місце в світі, так зване «цілісне бачення» самого себе в соціумі. Цільними питаннями, що їх порушено в папських енцикліках та інших документах, є, передовсім, роль Церкви у контролюванні чи втручанні в світське життя мирян, наука, яку дають духовні особи про зміст та завдання передавання життя, покладеного на подружжя. Церква наголошує на відповідальності батьківства та збереженні подружньої любові й звертається не лише до осіб, які брали шлюб, але й до органів державної влади та науковців, лікарів і духовних осіб, усім відводячи важливу роль у зміцненні християнського подружжя.

Особливу увагу звернено на персоналізм вчення Івана Павла II про передавання життя, який переглянув чимало доктринальних постанов Церкви щодо специфіки подружжя. З належною увагою висвітлено ставлення Церкви до тілесності, окреслене в папських енцикліках і проповідях у XX столітті.

У виданні вміщено «Декларацію про скоєння абортів», в котрій наголошено дар життя як найбільшу цінність, що її дано людині; розглянуто ставлення світської влади до штучного переривання вагітності та задекларовано право кожної людської особи на життя, яке ніхто не має права насильно відібрати. Увагу читачів можуть привернути викладене отцем Полом Ф. Делядоранте католицьке біомедичне вчення та його роздуми над сучасною біоетичною ситуацією, а також документи, що їх видала Папська рада у справах сім'ї. Вони стосуються основних родинних цінностей та найважливіших моментів співжиття в сім'ї: центральними тут є проблеми любові та покликання до подружжя або до монашого стану, методи виховання та навічання, довіри й дружніх стосунків у родині.

Видання демонструє зміни, що відбулися в ставленні Церкви до ролі та змісту подружжя, і розраховує на відгук та співпрацю християнських родин.

Богдана Мамілія

з низькими рівнями релігійних самоідентифікацій, участі в богослужіннях, церковної залученості тощо релігія не впливає на родинні цінності, приватну сферу та політичні орієнтації, не підтвердилася. Аксиоматичне дотоді уявлення, буцімто тільки в тих країнах, де ці рівні високі, вплив релігії на суспільне життя є вагомим, а там, де середні чи низькі, він зберігається лише у приватній сфері, також не справдилося. Ба більше, не підтвердилося нібито цілком очевидне припущення про те, що в країнах, де показники релігійності й церковної залученості найбільше знижуються, вплив релігії на різні сфери життя зменшився дужче, ніж у країнах, де ці показники спадають не так швидко.

І вже зовсім неймовірно: хоча в усіх п'яти країнах, окрім Західної Німеччини, релігійні цінності слабо позначаються на трудовій етиці, вплив релігії на політику для голандців виявився таким самим сильним, як і для ірландців та іспанців.

І навіть у Скандинавії, найбільш секулярному кутку цілої планети, де всі «класичні» показники релігійності є найнижчими на континенті й надалі спадають, більшість населення виразно вказує на релігійну ідентичність як на складову самоусвідомлення, ким вони є і чим вирізняються з довколишнього світу. Кожен шостий із семи шведів вважає за необхідне платити церковний податок (віднедавна він зветься церковним внеском, що підкреслює його добровільний характер); кожного четвертого з п'яти новонароджених хрещують, дві третини беруть церковний шлюб, половині віділяють конфірмацію.

Соціологічні дослідження показують, що в Данському королівстві Національна Церква ховає 92% померлих, майже половина данців вважають «обряди переходу» за головне, чого вони потребують від церкви, і майже 40% дорослого населення країни відвідують Різдва відправу. Церква пропонує данцям «прихисток» – широкий соціальний простір для спілкування та ствердження власної ідентичності. І хоча фізично в цьому просторі щотижня «обертаються» приблизно 12% населення країни, його культурне й символічне значення данці оцінюють дуже високо.

Скандинавську релігійність часом називають «належністю без віри» – на противагу згадуваній британській (але не тільки) моделі «віри без належності». Але це не зовсім точно. грейс Деві в контексті цих країн говорить про «заміщувальну релігію», тобто про ситуацію, коли активна меншість маніфестує релігійність, а більшість не просто ставиться до цього з розумінням, але й однозначно підтримує дії меншості.

Ще одна очевидна обставина, яка ставить під сумнів тезу про те, що релігія більше не має нічого спільного з публічною сферою життя в північно-європейських країнах, – це масові надзвичайно експресивні вияви жалоби, які незмінно супроводжувалися колективним зверненням до Церкви й набирили традиційних літургійних форм. Соціологи, антропологи та культурологи не могли не оцінити суспільної реакції на вбивство шведського прем'єр-міністра Улофа Пальме, трагедію

в шотландському містечку Данблані (березень 1996 року), коли було вбито шістнадцятьох школярів та вчителя; катастрофу естонського парому, загибель принцеси Даяни або падіння літака на передмісті Амстердама в жовтні 1992 року – вшанувати загиблих зібралися 40 тисяч людей, і відправа, що мала мультирелігійний характер (серед загиблих було чимало недавніх іммігрантів із колишніх голандських колоній), виразно демонструвала не лише безмірний сум, але й єдність полікультурного й поліетнічного суспільства.

Про незнищенність релігії в Західній Європі свідчить і піднесення радикального й навіть войовничого секуляризму, для якого релігія є відвертим конкурентом, тож він безтямно намагається приховати видимі ознаки її вітальності. (Особисто в мене вправи з мусульманськими хустками чи впертим силкуванням викреслити християнську спадщину з європейської конституції викликають асоціації з провінційним радянським райкомом, який загорджував храми парканами гігантських розмірів і пильнував, щоби «районка» не проходила словом «Бог», хай навіть і з малою літерою.)

Очевидно, слід пристати до думки Хосе Казанови, який виокремлює в теорії секуляризації три дуже відмінні складники: секуляризацію як відмежування світських сфер від релігійних інституцій і норм; секуляризацію як занепад релігійних вірувань і практик та секуляризацію як маргіналізацію релігії в суто приватній сфері. На п'яти прикладах – Іспанії, Польщі, Бразилії, католицизму та євангелічного протестантизму в США – він доводить, що секуляризація як диференціація є невіддільною рисою модерності. Але модерність зовсім не означає ні стрімкого спаду релігійності, ні зведення релігії до суто приватної сфери.

4

Яким може бути внесок у дебати довкола теорії секуляризації країн, які пройшли через насильницьку секуляризацію, взагалі та України зокрема? Очевидно, що одні типи релігійної культури виявилися дуже вразливими до квазіатеїстичного експерименту, тоді як інші – цілком непроникними. Всі «народні демократії» почали з однакових жорстоких, у ленінському стилі, атак на релігію, але закінчити вимушені були по-різному: від того, що Енвер Ходжа закрив 2169 мечетей та церков й оголосив Албанію першою в світі атеїстичною державою, до урядових консультацій з церквою стосовно запровадження військового стану в Польщі; від болгарської «Народно-Республіканської Церкви» до східнонімецької «Церкви в соціалізмі»; від офіційної присяги «захистити Румунську Народну Республіку від усіх внутрішніх і зовнішніх ворогів» до листа литовських священників до Брежнєва з відмовою виконувати «антиєвангеліське законодавство». І, знов-таки, з'ясування причин, чому після 1965 року наклад Біблії в Югославії перевищив наклад класиків марксизму, а в «найвсеселішому» в усьому соцтаборі угорському бараці кардинал Йозеф Прем Міндсенті й далі переховувався в американському посольстві; чому католицькі храми в Словенії були напівпорожні, а в сусідній Хорватії – переповнені, – все це спричиняється до теоретичних спроб сконструювати глибоко закорінені в національних історіях моделі, кількість яких, зрештою, виявляється не меншою за кількість країн на схід від «залізної завіси». Вона навіть більша. Звернімо увагу хоча б на таке: неартикульовано й неофіційно Москва, зрештою, так визнала нерелігійність провадження уніфікованої релігійної політики щодо, скажімо, Литви та Росії; так і не викоринила калім, кровну помсту й практично стовідсоткове обрізання підлітків. До речі, вона змусила змиритися з тим, що не в змозі чинити в Галичині так само, як чинила в Криму. Під час хрущовської антирелігійної кампанії влада, наприклад, виявилася нездатною виконати «план» із закриття храмів у Західній Україні. Зустрівши відчайдушний спротив, вона змогла закрити, за даними Центрального державного архіву вищих органів влади і управління України, «всього-на-всього» 36% чинних православних храмів у Тернопільській області, 27% – у Чернівецькій і 16,7% – у Закарпатській областях, тоді як на Київщині закрили 67% храмів, у Криму – 70%, в Одеській області – 71%, у Дніпропетровській – 85%, у Запорізькій – 91%.

Іншими словами, навіть у Радянському Союзі, який «централізовано» боровся з релігією та зробив викоринення релігійності складовою формули державної політики, стан релігійних інституцій і релігійно-суспільний розвиток, а також перебіг секуляризаційних процесів вирішальною мірою врешті-решт визначався характером релігійних культур, які формувалися століттями, а не безжалістю/поблажливістю політичних режимів.

Що відбувається з цими культурами після падіння комунізму? Вони відновлюються (на якомусь іншому рівні та, можливо, з новими конотаціями, але це окрема тема) і шукають природних для себе ніш. Якщо звернутися до результатів Європейської програми з дослідження цінностей, побачимо, що, за головними індикаторами релігійної поведінки, Словаччина виявляється ближчою до Австрії, ніж до Чехії, з якою раніше входила до складу однієї держави; Хорватія – до Польщі, ніж до Словенії, а Румунія – до Греції, ніж до сусідньої Болгарії.

Тепер про Україну, де, на думку Хосе Казанови, склався найплуралістичніший і найконкурентніший релігійний ринок в усій Східній Європі. Справді, жодна з церков тут не об'єднує, хай навіть номінально, більше ніж третину населення. На релігійному полі країни конкурують три Православні та Греко-Католицька Церква; традиційно суттєву підтримку в деяких регіонах має Римо-Католицька Церква; дедалі потужнішою та різноманітнішою стає присутність протестантів; неопротестантів; помітним складником релігійного життя є мусульманські та юдейські спільноти. Але те, наскільки це релігійне розмаїття (його не дуже коректно визначають як плуралізм) сприяє вищому рівневі релігійної участі та особистості релігійності й що Україна може додати до дискусії навколо секуляризації, лишається, зрозуміло, дуже непростою питанням.

Україні кінця 1990-х – початку 2000-х років були притаманні бурхливі церковно-інституційний розвиток та дедалі очевидніше зростання самодеклараций релігійності (що засвідчують понад дві третини опитаних) при водночас куди скромнішому зростанні показників, які характеризують послідовність релігійної поведінки; високий рівень ідентифікацій із «Православ'ям узагалі» як із культурним простором, де певною мірою знімається питання про остаточну ідентичність та один із найнижчих серед посткомуністичних країн рівень участі у житті тієї чи іншої церковної спільноти.

Хоча стосовно України складно говорити про єдиний тип релігійної культури, бо ж у ній виразно засвідчують про себе досить відмінні субкультури, однак певні спільні риси релігійно-культурної атмосфери в суспільстві все-таки існують. У цій атмосфері «церковність» отримує помітне громадське заохочення та навіть свідчить про респектабельність: політичний, культурний істеблішмент, зірки спорту й естради незмінно акцентують на власній релігійності.

Зрештою, ця атмосфера виходить за межі окремих деномінацій і перетинає їхні кордони; ідеється радше про певний набір цінностей, фрагментів історичної пам'яті, символів, моделей поведінки, звичаїв і ритуалів, які не збігаються з інституційною релігійністю. Церква – Церква *per se*, а не конкретна релігійна організація – посідає в цьому просторі особливе місце; як ідеальний тип і незапливчана субстанція вона незмінно має найвищий рівень довіри, порівняно з будь-якою іншою суспільною інституцією. Цей простір артикулюється в офіційному дискурсі через різного роду «нашу духовність», «берегиню», «незакаламутнені витоки», «невмирущий дух». Зрозуміло, що його також наповнюють суттєві риси традиційної аграрної культури, які виходять далеко за межі відтворення етнографічних деталей. Ідеється про те, що Церкву патронують носії влади, котрі дедалі частіше виступають як ктиторі: будівництво храмів у своїх рідних селах спонсорували і президент України, і глава його адміністрації, і голова Верховної Ради, і прем'єр-міністри, і низка міністрів та депутатів. Істеблішмент вчасно вітає в медіях співвітчизників із найбільшими релігійними святами, звернення до церкви представників влади або їхніх дітей для звершення обрядів переходу стають важливими інформаційними приводами, що їх демонструють громадськості, а бізнесмени вважають за необхідне між Тайландом і Канарами відвідати й Гріб Господній.

Хоча попередження Кена Йовіта в розвідці «Ленінська спадщина» стосовно того, що ідентичність Східної Європи після падіння комунізму визначається демагогією, священники й полковники, схоже, не справжуються, однак говорити про те, що релігія в Україні приватизується та зміщується у сферу особистих значень, теж не доводиться. Ба більше, вона й далі є серйозним чинником політичної мобілізації: політичні переваги вірних різних церков в Україні доволі виразно узгоджуються з їхньою церковною належністю.

5

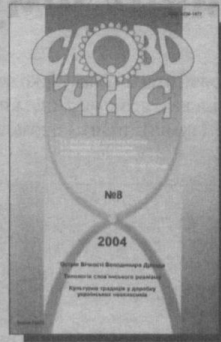
Отже, позірною Україна підтверджує слова одного з найпослідовніших захисників теорії секуляризації Стіва Брюса. Модерність, як стверджує він у книзі «Релігія в модерному світі: від соборів до культів», підважує релігію, за винятком тих випадків, коли та, окрім поєднання природного та надприродного світів, виконує ще й важливі соціальні функції. Він також говорить про життєздатність релігії там, де націєтворення ще триває, суверенітет перебуває під загрозою, а релігія відіграє головну роль у збереженні колективної ідентичності.

Але ці та інші винятки, які припускає Брюс, є дуже прикметними й такими, що практично заперечують можливість звести релігію до приватного. Адже вона ніколи не поставала в дистильованому вигляді та її не можна розглядати в однофункційному вимірі лише як індивідуальний інструмент поєднання іманентності й трансцендентності. Власне, в Едемському саду, про який Брюс метафорично згадує в дослідженні «Вибір та релігія: критика раціонального вибору» (ми, тобто людство, вигнані з Едемського саду й вороття сюди неможливе), цей «інструмент» уже відігравав і соціально регулятивну функцію.

При цьому багато хто схильний прогнозувати радше посилення публічної ролі релігії, ніж її послаблення. Адже глобалізація, яка повалює кордони й бар'єри в політиці та культурі, дає могутній поштовх рухам, спрямованим на підтвердження та перепідтвердження ідентичностей. Саме у спротиві уніфікації та знеособленні знаходять поживний ґрунт фундаменталістські заколоти, які спалахують по всьому світі. Хосе Казанова доводить, що глобалізація, підживляючи гегемоністський проєкт Заходу й децентралізуючи світовий устрій, сприяє поверненню старих цивілізацій і світових релігій не лише як аналітичних одиниць, але й як значущих культурних систем і уявних спільнот. Тобто нації й надалі залишатимуться дієвими уявними спільнотами та носіями колективних ідентичностей у глобальному просторі, але локальні й транснаціональні ідентичності можуть виявитися з часом куди важливішими. І коли ці ідентичності з'являтимуться, вони, найвірогідніше, будуть пов'язані з релігіями.

Полішаючи сцену, теорія секуляризації не називає спадкоємця: в соціології релігії немає теорії, здатної скласти їй бодай подобу конкуренції. Можливо, це нарешті спричиниться до серйозного вивчення релігії за участі соціальних наук, що завжди були схильні вбачати в ній спадний феномен, і навіть до виникнення якоїсь генеральної теорії релігії. Адже великі теорії релігії, як проголосили свого часу Родні Старк і Вільям Бейдбрідж, насправді не є великими. Нічого на кшталт економічної теорії Сміта або теорії революції Маркса в релігії створено не було. Теоретичні виклади, які подає Дюркгайм у «Елементарних формах релігійного життя» або Джеймс у «Розмаїтті релігійного досвіду», можна викласти на кількох друкованих аркушах; все решта – ілюстрації та відхилення від теми.

Щоправда, теорію раціонального вибору самих Старка та Бейдбріджа, з її 7 аксіомами, 104 дефініціями та 344 тезами, поки що не визнано ані генеральною, ані великою... □



2004, № 8

Восьме число цього річної «СіЧі» приверне увагу, найперше, тих, хто поцінує доробок Дмитра Чижевського: в рубриці «Написане лишається» вміщено переклад його німецькомовної праці «Слов'янський реалізм» (перекладач – М. Ігнатенко); підсумовано погляди знаного науковця односторінковою реплікою професора Михайла Наєнка. Стаття Чижевського є безперечним центром всього числа, попри те, що позиція її автора щодо реалістичного мистецтва викликала й дотепер викликає чимало суперечок.

Ще один вагомий блок часописного простору присвячено осмисленню творчості Володимира Дрозда: його складають статті-репліки Миколи Жулинського, Валентини Соболь, Віри Сулими, які об'єднують цілісна традиціоналістська риторика. Змістом і стилі-

Хоч як це дивно прозвучить, проте смисловим і емоційним центром дев'ятого числа часопису «СіЧ» для мене став «Відкритий лист головному редактору газети «Критика»» від Михайла Наєнка. Розгніваний професор ображається не так на закиди, що прозвучали на сторінках 12 числа «Критики» за 2003 рік стосовно його статті «Модернізм: декларації, маніфести і реальність», як метає громи в примарних рецензентів, котрі не вважали за потрібне під своїми репліками підписатися. Чи зважиться хтось полемізувати з цього та інших приводів з паном професором, наразі не відомо.

Тим часом це число «СіЧі» розпочинають дві ювілейні статті. Стефан Козак із Варшави подає доволі програмну статтю про Михайла Максимовича, а Василь Будний докладно та натхненно розгортає перед читачем творчий шлях львівського професора Миколи Ільницького. Дивує лише заголовок останнього розділу цього нариса: «Шістдесятник у добу постмодернізму» – надто вже однозначно іменуються в ньому і наша «доба», і сам професор, якому в рамках самого лиш шістдесятництва, вочевидь, було б затісно.

Децю несподіванку після більш передбачуваної статті Ярослави Вільної про реценсію прози Григорія Квітки-Осно-в'яненка є розвідка Олександра Брайка «Екзистенціальне бажання й дискурс культури в малій прозі Євгена Гребінки» – обидві вміщені в традиційній рубриці «Ad fontes». У статті про Гребінку вироблений механізм застосування психоаналітичного інструментарію виглядає трохи натягнутим, однак сам його вибір є сміливим і плідним кроком.

Надзвичайно цікаве враження справляє цикл інтерпретацій Ігоря Маленького «Основа мит світотворення в українських поетичних книжках», в якому автор робить доволі вдалі спроби тлумачити символи та архетипи поезії Василя Голобородька, Олега Лишеги, Василя

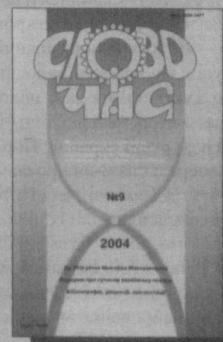


2004, № 9

стикою тяжіє до них і стаття Антоніни Гурбанської про повість Анатолія Дімарова «Тридцять...».

В рубриці «Ad fontes» менш зацікавлює розвідка Юрія Клим'юка «Особливості формування жанрової системи лірики Івана Франка»; куди цікавіше й корисніше для всіх, хто займається медієвістикою, знайомитися зі статтю Юрія Пелешенка про середньовічну літературу «ожидовілих». В «Дебюті» – традиційніша робота О. Червченка про генетичні зв'язки поезії неокласиків і більш незвична розвідка Івана Зимоміри про психологію кризових станів персонажів Емми Андіївської.

Рецензію на нову книжку про Валерія Шевчука цілком закономірно пропонує Сергій Яковенко, а професор Микола Ільницький проникливо та цікаво аналізує монографію Наталі Шумило «Під знаком національної самобутності: українська художня проза і літературна критика к. XIX – поч. XX ст.». В «Наших презентаціях» – короткі відгуки на дві книжки про Дмитра Чижевського, відому книжку моголянської професорки Лариси Масенко «Мова і суспільство: постколоніальний вимір», найновіші збірники наукових праць і числа журналів «Сучасність», «Всесвіт», «Кур'єр Кривбасу», «Київ» та п'яте число «Критики».



Герасим'юка. Доповнює розділ інтерпретації Інни Кошової, присвячена збірці Валентини Коваленко «Вісь».

У цьому числі багато довідкового матеріалу: в рубриці «Осередки філології» про історію катедри української літератури НПУ ім. М. Драгоманова розповідає Володимир Погребенник, ще далі вміщено першу частину бібліографії найновіших праць співробітників, докторантів, аспірантів, пошуківачів Інституту літератури НАН України; серед рецензій цього числа репліка Павла Михеда на книжку Л. Фризмана та С. Лахно про Михайла Максимовича та відгук на вже доволі відому розвідку Євгена Нахліка «Доля – Los – Судьба: Шевченко і польські та російські романтики», яку рецензент Сергій Яковенко по-хуліганськи назвав «Компаративістика forever». Завершують число короткі презентації книг Миколи Мушніки та Юрія Коваліва, антології поезії Нью-Йоркської групи та празької поетичної школи, упорядниками яких є Олександр Астаф'єв і Анатолій Дністровий; анотації часописів «Київ», «Кур'єр Кривбасу» та «Критика».

P. C.