

КОНТРОВЕРСІЙНА РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ПУБЛІЧНОМУ ПРОСТОРИ

Статтю присвячено проблемі відродження публічного релігійного дискурсу в контексті соціокультурних змін, яких західноєвропейське суспільство зазнало наприкінці ХХ століття. Науковці на чисталт Юргена Габермаса й Крейга Келгуна, котрі ще пів століття тому захищали тезу про неминучість секуляризації і занепад публічної ролі релігії, змушені визнати, що їхні прогнози не лише не справдилися, а й прямо протилежні до сучасних світових тенденцій. Релігія набула глобального геополітичного значення. Утім, на неї не слід дивитися як на важку «неминучість», з якою доводиться мати справу в багатокультурному світі. Релігійні традиції можуть послужити для утвердження ціннісних орієнтирів, морального оновлення ліберальної демократії та створення того, що Чарльз Тейлор назвав «спільним простором ідентичности».

Ключові слова: секуляризм, постсекуляризм, релігія, публічний простір, спільний простір ідентичности, глобалізація.

У післямові до своєї недавньої книжки «Сила релігії в публічній сфері» Крейг Келгун зауважує: «Навіть в Європі секуляризація публічних політичних дискусій стала явною допіру після Другої світової війни».¹ І це може здатися дивним, адже ідея усунення релігії з публічного простору виникла ще два століття тому, в епоху Просвітництва, і в результаті американської, французької, а згодом і російської революцій була закріплена в конституціях кількох провідних держав світу. Відокремлення Церкви від держави – «стіна розмежування» в Америці або система *laïcité* у Франції –

¹ Craig Calhoun. Afterword: Religion's Many Powers // Udi Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West. *The Power of Religion in the Public Square* / ред. E. Mendieta, J. VanAntwerpen. New York 2011, с. 126.

стало відповіддю на довгу історію європейських спільнот як на заході, так і на сході континенту, протягом якої панівна релігія схильна була глибоко інтегруватися в централізовані владні структури: американці хотіли забезпечити свободу релігії від втручання держави, тоді як французи хотіли захистити світську республіку від впливу французької Католицької Церкви, що її Революція так і не змогла остаточно добити. Марксизм також сподівався смерті релігії, а коли вона відмовилася вмирати, радянська Росія після 1917 року і держави радянського блоку після 1945-го суворо обмежили її права навіть на рівні приватного визнання віри. Утім, навіть у соціалістичному таборі держава подекуди вступала в змову з панівною релігією: відкрито, як-от у Румунії, а частіше приховано – щоб зміцнити контроль влади над людністю або з націоналістичних міркувань, щоб усунути «чужі», конкуруючі релігійні групи.

Після розпаду Радянського Союзу й поновного утворення східноєвропейських національних держав у регіоні почалося відродження традиційних національних релігій, а також поширення новіших, здебільшого протестантських, релігійних течій. У конституціях східноєвропейських держав, ухвалених після 1989 року, переважно стверджується принцип релігійної терпимости, а марксистська антирелігійна риторика втратила офіційний статус і маргіналізувалася. Однак певна схильність до фаворизування «традиційних» або «національних» релігій набрала нових форм, і якщо індивідуальне право практикувати свою релігію, як правило, не порушується, то колективні права Церков та релігійних громад у публічній сфері часто обмежуються або стають приводом для невдоволення політиків. Мало того, з'явилися й нові застереження проти присутності релігії в публічному просторі, і ці застереження відображають аргументи, що звучать у Західній Європі вже протягом кількох десятиліть.

Згідно з цими аргументами, релігія – непозбутня «проблема» для демократії. Виходячи з принципу «секулярної» держави, держава не повинна ідентифікувати себе з жодною офіційною релігією, а тому має зберігати «нейтральність» у справах релігії. Обмеження ролі релігії в публічному просторі трактується як конечне з *погляду демократії*, хоч є різні думки щодо того, як далеко має сягати це обмеження і які саме конституційні уклади найкраще забезпечують демократію та релігійну свободу. У країнах, де свого часу були офіційні, державні Церкви, проблему вбачають у їхніх залишкових політичних і культурних привілеях або в гаданих теократичних претензіях цих Церков, а в суспільствах, історично розділених на ґрунті релігії, проблема полягає в забезпеченні рівних прав і можливостей для всіх релігійних груп і для громадян, що не визнають ніякої релігії. Вплив цих ідей у Західній Європі багато в чому зумовлений секуляризацією культури та інституціонального життя, особливо з кінця 1960-х,

а також секуляристськими переконаннями дедалі більшої частини впливових еліт. Крім того, – і це дуже важливо, – такі ідеї стали відповіддю на вплив до Європи іммігрантів-нехристиян, головню з колишніх колоніальних володінь, який почався після 1945 року. Далі я хотіла б докладніше застановитися над походженням цих характерних для сучасної західної думки аргументів і поглянути, як вони пов'язані з повоєнними перемінами у світі, такими як глобалізація, мобільність населення, різні форми релігійного або й етнічного плюралізму, а також із новою геополітичною реакцією на войовничий іслам і відродження націоналізму.

Хресним батьком аргументу про потребу обмежити публічну роль релігії був німецький філософ і соціолог Юрген Габермас. Його вплив видно вже з того факту, що папа Бенедикт XVI – а тоді ще тільки кардинал Ратцінгер – у 2004 році мав із ним публічні дебати на цю тему в баварській Католицькій академії.² Габермасові добре продумані секуляристські аргументи в логічно послідовному вигляді виражають погляди, що вважаються за самозрозумілі в широких колах світської громадськості й звучать також у засобах масової інформації. Габермас переконаний: сучасна демократична держава повинна бути секулярною, щоб мати змогу забезпечити рівність усіх своїх громадян; він навіть стверджує, що «секуляризація державної влади – осердя всього процесу секуляризації».³

Габермас був одним із наймолодших представників Франкфуртської школи, яка в післявоєнний період виступала з неомарксистською критикою капіталізму. По завершенні Другої світової війни Габермас, тоді ще підліток, був глибоко вражений тим, що вийшло на яв у ході Нюрнберзького процесу. Він дійшов переконання, що запобігти появі нових ірраціональних, але емоційно потужних рухів на зразок націонал-соціалістичного, здатних вкинути континент у жахливу руїну, можна тільки шляхом очищення політичних дискусій від усього позараціонального. Відтак працею Габермасового життя стала теорія «комунікативної компетенції», яка формулювала принципи раціональної політичної аргументації. Він переконаний, що кінцевою умовою демократії є готовність усіх громадян брати участь у публічних дебатах у рамках громадянського суспільства, що ведуться згідно із загальнодоступними принципами розумування.

Саме Габермаса вважають автором терміна «публічна сфера». Ще 1953 року, дорікаючи Гайдеггерові за те, що той ніколи не критикував

² Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Freiburg – Basel – Vienna 2005.

³ A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society: Interview with Jürgen Habermas by Eduardo Mendieta <<http://blogs.ssrc.org/tiff/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf>>.

нацизм, Габермас трактував інтелектуальну дискусію як ключовий елемент політичного життя. На основі такого переконання, а також відчуття, що в нацистський період німецька філософія не впоралася зі своїм обов'язком – критикою дійсності, якраз і сформувалася його концепція публічної сфери. Генезу «буржуазного публічного простору» Габермас простежує аж до характерних для епохи Просвітництва памфлетів і бесід у салонах та кав'ярнях.⁴ Цей простір він розглядає як арену строго раціонального політичного змагання, де важить тільки сила аргументів, а не статус того чи іншого учасника. Правда, тепер Габермас визнає, що не взяв був до уваги ще ранішого етапу формування публічного простору, а саме релігійних памфлетів, проповідей і дебатів XVI-XVII століть, тобто періоду Реформації в Європі. А це значить, що раціональна публічна дискусія мала все-таки релігійні, а не світські корені.⁵

Ранні форми «публічної сфери» існували в державах, якими правили монархи та спадкові еліти, тоді як народні маси не брали жодної або майже жодної участі в управлінні. Справді, поява публічної сфери як засобу чинення впливу на політичний процес була частиною повільного й нерівномірного процесу демократизації сучасної національної держави. У сучасних демократичних державах, де всі громадяни мають рівне право голосу, і навіть у тих державах, де формальні демократичні вибори до певної міри легітимізують олігархічний режим, публічна сфера дещо відрізняється від тієї, що була властива для ранньомодерних держав. Важливий момент полягає в тому, що сьогодні в публічній сфері присутні широкі народні маси, а не тільки привілейовані й освічені верстви, які цю сферу свого часу й створили. Сучасні мас-медія (а особливо інтернет з його радикально демократичним режимом участі й глобальним засягом) значно збільшили значення й потенціальну силу публічної сфери, але водночас зробили її ще більш залежною від форм комунікації, що дуже далекі від стандарту раціональної дискусії. Ми вже мали змогу побачити всю могутність цієї «постінтернетівської» публічної сфери на прикладі низки північноафриканських і близькосхідних країн олігархічної «демократії», де ця сфера була чинником мобілізації протестних елементів. Ми бачимо також, як важко владі контролювати комунікацію, коли високі технології на зразок інтернету доступні практично кожному.

Розробляючи свою теорію «комунікативної компетенції», Габермас протягом кількох десятиліть зовсім не зважав на релігію, вважаючи разом

⁴ Див.: Jürgen Habermas. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA 1989 (перше нім. вид.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied 1962).

⁵ Див.: Jürgen Habermas. *Further Reflections on the Public Sphere // Habermas and the Public Sphere* / ред. C. Calhoun. Cambridge, MA 1992, с. 421-461.

з іншими інтелектуалами, що секуляризація – неминучий продукт нової епохи. Відродження релігії після краху комунізму в Східній Європі, а також масові рухи «пробудження» в протестантському християнстві та в ісламі на «глобальному Півдні» розбили в друзки секуляристську ілюзію, навіть попри те, що в Західній Європі процес занепаду інституційного християнства триває й далі. Поява в європейських містах етноконфесійних (здебільшого нехристиянських) діаспор перетворила навіть ті європейські держави, котрі досі відзначалися найбільшою етнічною та релігійною однорідністю, у релігійно й етнічно плюралістичні суспільства, які тепер вчаться уживатися з численними «іншими», що живуть на їхній території та в рамках їхніх правової і політичної систем.

Останнім часом, звернувши увагу на цю ситуацію, Габермас збагнув, що релігія надто важлива, щоб цілковито вилучати її з демократичного процесу, – хоч би з огляду на те, що вона може створювати проблеми для «світських» держав. Він мав на думці передовсім іслам після терактів 11 вересня 2001 року, американський «фундаменталізм» як опору для політики Джорджа Буша в Іраку (сам Габермас цієї політики категорично не схвалював), а також кампанію Католицької Церкви проти абортів та дослідження стовбурових клітин (більша частина світських еліт вважала законним і одне, й друге). У результаті Габермас запровадив сумнівний термін «постсекулярність» на означення нової ситуації, коли глобальне й геополітичне значення релігії доводиться визнавати навіть у зсекуляризованій Західній Європі.

Габермаса непокоїть, що релігійні форми соціальних зв'язків і релігійні способи вираження не відповідають його ідеалові раціонально-критичної дискусії, коли всі учасники мають бути готові поступитися перед ґрунтовнішими й логічнішими аргументами. Натомість віра й одкровення не піддаються такому спростуванню, а релігійні ідеї не мають жодної ваги для людей, які заздалегідь не переконані в їхній істинності. Спершу філософ спробував розв'язати цю проблему, запропонувавши, щоб віруючі громадяни «перекладали» свою аргументацію мовою світських категорій, не залежних від релігійного способу вираження чи одкровення. Невіруючі громадяни, своєю чергою, теж повинні пробувати зрозуміти релігійні аргументи тою мірою, якою це можливо. Та після дискусії зі своїми критиками, а передовсім після дебатів із кардиналом Ратцінґером, Габермас зробив дві суттєві поступки. По-перше, він визнав, що пост-осьові релігії започаткували традицію опори на розум у богословських дискусіях; по-друге, він визнав важливу роль релігії у формулюванні та обстоюванні моральних позицій.⁶ Відчуття, що ліберальні демократії потребують

⁶ Jürgen Habermas. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge 2008 (нім. вид.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main 2005).

морального оновлення, підштовхнуло його до думки, що релігія теж могла би причинитися до цієї справи. Проте Габермас і далі ставиться до релігії з великою осторогою та схильний розглядати так звані «фундаменталістські» рухи як антимодерні й небезпечні для демократії. Він поділяє основоположне переконання більшості тих, хто коментує релігійні теми у світських мас-медіа, і теж вважає, що «релігія завжди несе в собі потенціал насильства».⁷

Не можна не відзначити певної утопічності засновків, на яких побудована Габермасова модель раціональної політичної дискусії. Будь-який політолог чи політик-практик, та й будь-який простий громадянин, що напередодні демократичних виборів стає мішенню політичної агітації й реклами, чудово знає, що на ділі політика працює зовсім не так, як описує Габермас. В основі цінностей і програм, що їх обстоюють політичні партії та «групи за інтересами», також лежить певний субстрат віри й об'явлення, а емоції та позараціональна прив'язаність відіграє в політиці не меншу роль, ніж у релігійних спільнотах.⁸ Апелювання до розуму й громадського добра давно стало розхожим риторичним прийомом, а методи політичного маніпулювання громадською думкою та загравання з егоїстичними інтересами різних соціальних груп – уже звичні інструменти в руках експертів-маркетологів, які за допомогою мас-медіа вправно використовують своє «темне мистецтво переконування». Словом, реальна арена політичних дебатів у публічному просторі не є й ніколи не могла бути хоч трохи схожа на Габермасів ідеал публічного розумування. Чарльз Тейлор, скажімо, вказував на те, що Габермасів ідеал взорується на дуже вузькому понятті наукового методу, характерному для ньютонівської фізики, і нагадує студентський семінар із філософії, учасникам якого йдеться виключно про істинність чи хибність певних тверджень, а не про пошук практичних способів забезпечити співжиття різних людей на засадах бодай мінімальної гармонії та спільності цілей.⁹ Тейлор уцент розкритикував філософські підвалини того, що він називає «солодкими ілюзіями самодостатнього розуму», – тобто й підвалини Габермасової теорії. Керуючись самим тільки розумом, доводить він, узагалі неможливо зайняти яку-небудь моральну позицію. Крім того, Габермас недобачає, що пози-

⁷ Jürgen Habermas. Notes on a Post-Secular Society // *Signandsight.com: Let's talk European* (18/06/2008) <<http://www.signandsight.com/features/1714.html>> (лекція в Тільберзькому університеті 15 березня 2007 р.; опублікована також по-німецьки: *Die Dialektik der Säkularisierung // Blätter für deutsche und internationale Politik* (2008/4) 33-46).

⁸ Про це див.: Ole Riis, Linda Woodhead. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford 2010, особливо «Вступ».

⁹ Charles Taylor. *Die Blossse Vernunft // його ж. Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, MA – London 2011, с. 326-346.

ція всіх без винятку учасників публічної сфери характеризується певною культурною обумовленістю, і припускає, що тільки релігійні громадяни не здатні пройти тест на «об'єктивність».¹⁰

Сама абсурдність уявлення про раціональну й об'єктивно-безпристрасну публічну сферу – зрештою, ще Макіявеллі розповів нам про справжню природу влади, та й ми самі добре бачимо *реальну політику* навколо нас – спонукає задатися питанням, чому ця ідея набула такої популярності в політичних і конституційних дебатах (поза тою очевидною причиною, що люди схильні видавати бажане за дійсне). Відповідь полягає почасти в тому, що Чарльз Тейлор у «Секулярній епосі» назвав «іманентною рамкою», «натуралістичною» перспективою, яка виключає трансцендентне і яка стала для сучасного західного світу своєрідним стандартом, «позицією за умовчанням».¹¹ Деяко по-інакшому про це говорять Девід Мартін¹² та Хосе Касанова¹³, який, скажімо, доводить, що в соціальних науках і мисленні державотворчих еліт домінує «когнітивний режим секуляризму». І соціологи, і політики було повірили в теорію секуляризації й навіть переконали себе в тому, що релігія звелася до суто приватної справи, аж доки поява «фундаменталістів» та ісламських джихадистів на «постсекулярній» політичній арені не провістила «повернення Бога». На ділі, як показав Касанова та інші, навіть у найсекуляризованіших регіонах Європи релігія не замикалась остаточно в приватній сфері, а завжди зберігала певний публічний голос і публічну роль.¹⁴ Твердження Крега Келгуна, яким я розпочала цю статтю, аж ніяк не безсуперечне. Добровільні релігійні об'єднання і те, що тепер називають «основаними на вірі організаціями» (faith based organizations), відіграли й далі відіграють важливу роль, скажімо, в становленні та функціонуванні сучасних систем соціальної опіки: навіть секулярна влада республіканської Франції зберігає в штаті в'язниць посаду капелана. У Західній Європі та Америці «приватизація релігії»

¹⁰ Там само, с. 346. Див. також: Charles Taylor. What Does Secularism Mean? // його ж. *Dilemmas and Connections*, с. 303-25; його ж. Why We Need a Radical New Definition of Secularism // *The Power of Religion*, с. 34-59; інтерв'ю Крейга Келгуна з Чарльзом Тейлором та Юргеном Габермасом (Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor // там само, с. 60-69).

¹¹ Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge, MA – London 2007.

¹² David Martin. Towards Eliminating the Concept of Secularisation // *Penguin Survey of the Social Science* / ред. J. Gould. Harmondsworth 1965, с. 169-182.

¹³ José Casanova. Religion, European Secular Identities and European Integration // *Religion in an Expanding Europe* / ред. T. Byrnes, P. Katzenstein. Cambridge 2006, с. 65-92.

¹⁴ José Casanova. *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994; James A. Beckford. The Uses of Religion in Public Institutions: The Case of Prisons // *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban* / ред. Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan [=International Studies in Religion and Society, 13]. Leiden – Boston 2010, с. 381-401.

завжди була міфом, хоча на Сході ця концепція – силою державного примусу – певний час була дуже близька до реальності.

Ще одна причина надзвичайної впливовості габермасівських аргументів може полягати в тому, що вони стосуються проблеми водночас і реальної, і фіктивної. Населення країн Заходу стає дедалі менш однорідним, бо ж сьогодні люди часто переселяються з одного краю землі на інший, кордони національних держав стають дедалі прозорішими, а ідентичність людей – дедалі множиннішою. Глобалізація дає поштовх процесам детериторіалізації та демократизації, а глобальна динаміка змушує різні релігійні традиції реагувати одна на одну й достосовуватися одна до одної та до секуляризму. Це значить, що в межах будь-якої нації існує багато відмінностей, і деякі з них не менш глибокі, ніж відмінність між віруючими і невіруючими.

І Юрген Габермас, і Чарльз Тейлор наголошують, що демократична національна держава – це різновид народоправства, коли врядування потребує згоди з боку мас. Як доводить Тейлор, у додемократичній державі окремих індивідів був пов'язаний із суспільством через приналежність до певної його субодиниці: класу, стану, Церкви чи міста, що займала певне місце у вертикальній ієрархії, а сучасний «соціальний імажинарій» – це горизонтальна структура рівноправних громадян. Сучасне демократичне суспільство відзначається високим рівнем однорідності й спільності цінностей та інтересів. Проте в глобалізованому світі все змінюється. Чарльз Тейлор формулює реальну проблему так:

Сучасна демократична держава потребує «народу» із сильною колективною ідетичністю. Демократія зобов'язує нас виявляти в нашому спільному політичному проєкті набагато більше солідарності й сумлінності в ставленні один до одного, ніж цього вимагали ієрархічні й авторитарні суспільства минулого. За добрих старих часів Австро-Угорської імперії польський селянин у Галичині міг геть чисто не зважати на існування угорського поміщика, празького міщанина чи віденського робітника, і це нітрохи не загрожувало стабільності держави. [Демократичні ж держави, навпаки], дуже вразливі на такий чинник, як недовіра громадян одне до одного, коли одні підозрюють других у невиконанні своїх суспільних зобов'язань. [...] Постійна й повсякчас поновлювана взаємна сумлінність є основоположною передумовою будь-яких заходів, націлених на відновлення цієї довіри.¹⁵

Тейлор переконаний, що габермасівська раціональна дискусія – не найліпший спосіб забезпечити таку довіру. Треба визнати, що публічна

¹⁵ Charles Taylor. What Does Secularization Mean? // його ж. *Dilemmas and Connections*, с. 316.

сфера – це місце, де громадяни зустрічаються один з одним як багатомірні людські істоти з усіма їхніми позараціональними людськими властивостями, такими як емпатія, уява, творчий хист тощо, і ці істоти попри всю свою нераціональність можуть знаходити спільні цілі та цінності, шанувати переконання й прив'язаності інших, виробляти певні способи співжиття. Звісно, усе це непросто, і не завжди все виходить гладко. Тейлор також відзначає дедалі більше поширення того, що він називає «категоріальними ідентичностями», коли один пласт ідентичності – зазвичай, це ідентичність жертви, що виростає з відчуття втрати гідності, як-от у випадку мусульманина чи націоналіста – притлумлює всі інші й виявляється в безкомпромисних, ба навіть насильницьких формах.¹⁶ Знову ж таки, було б секуляристською помилкою вважати, що проблемна ідентичність – це завжди й тільки ідентичність релігійна.

Чарльз Тейлор робить висновок, що реальних розбіжностей і незгод – як історично зумовлених, так і нових – у глобальному суспільстві годі уникнути. Ми досягли «фази такої широкої різноманітності базових переконань, – як релігійних, так і арелігійних, – що тільки чітка націленість на потребу збалансовувати свободу сумління і рівну повагу до всіх і кожного дасть нам змогу опанувати ситуацію». Він закликає не фетишизувати ті конституційні уклади, що – як-от французька система *laïcité* – виникли колись задля розв'язання певних проблем давнішої епохи, а натомість поновому обмірковувати сучасне становище і знайти нові шляхи для «плюралізації» суспільства. Для цього, вважає Тейлор, треба створювати «спільний простір ідентичності», щоб відмінності не призводили до вилучення певних груп із плідного громадянського життя й не позбавляли їх почуття приналежності.¹⁷

Як соціолог я відчуваю характерний для моєї науки песимізм навіть щодо опертих на здоровому глузді й моральному реалізмі аргументів Тейлора. І він, і Габермас – це філософи, що затратили чимало інтелектуальних зусиль на теоретичні дискусії в інтелігентських колах. Однак добре відомо, що публічні інтелектуали безсильні перед лицем суспільних і політичних процесів, що відбуваються на «низовому рівні» в реальному суспільстві: люди, які відчувають загрозу власній ідентичності, далеко не такі відкриті на раціональні аргументи, як публічні інтелектуали, хай навіть ці інтелектуали займають у філософському й політичному спектрі

¹⁶ Див.: Charles Taylor. Nationalism and Modernity // його ж. *Dilemmas and Connections*, с. 81-123.

¹⁷ Див.: Charles Taylor. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // його ж. *Dilemmas and Connections*, с. 103-123; його ж. *Democratic Exclusion (and its Remedies)* // там само, с. 124-145.

діаметрально протилежні позиції. Приміром, з рекомендацією створювати «спільний простір ідентичности» можуть легко погодитися – на рівні теорії – люди доброї волі з числа філософів, але простим громадянам, глибоко розділеним різними суперечностями, далеко не так просто зреалізувати її на практиці. Мало того, на практиці нема жодної гарантії, що сучасна держава справді зберігатиме щодо всіх соціальних груп і верств той демократичний нейтралітет, на першорядному значенні якого так наголошують філософи.

І все ж нема якоїсь *поважної* підстави, щоб вилучати релігію з демократичної дискусії в публічному просторі, а є натомість усі підстави сподіватися, що багаті ресурси – і не в останню чергу моральні інтуїції наших релігійних традицій – зможуть причинитися до прояснення й навіть розв'язання наших спільних проблем. Наостанок хочу повторити впевнену заяву Хосе Касанови – у надії, що його оптимізм виправдається: «Часи, коли секулярний світ міг сам визначати місце релігії, закінчилися. Тепер не обійтися без діалогу, хай навіть він буде пов'язаний з конфліктами»¹⁸.

Переклала з англійської мови Галина Пастушок.

Bernice Martin

**WHY SHOULD THE ROLE OF RELIGION IN THE PUBLIC SPACE
BE REGARDED AS CONTROVERSIAL?**

The article discusses the revival of the public religious discourse in the context of social and cultural changes in the European society of the late 20th century. The scholars who – like Jürgen Habermas or Craig Calhoun – declared the imminence of secularization and the decline of public religion have now been forced to admit that the current global trends are, indeed, quite contrary to what they predicted. Religion has acquired global geopolitical significance. This, however, should not be viewed as an inevitable evil we have to face in the multicultural world. Religious traditions may help strengthen value orientations, foster the moral rehabilitation of liberal democracy, and promote what Charles Taylor calls “shared identity space.”

Keywords: secularization, postsecularism, religion, public space, shared identity space, globalization.

¹⁸ Розмова Хосе Касанови з Мирославом Вольфом у Єльському університеті (2009 рік) (Miroslav Volf Interviews Jose Casanova <www.youtube.com/watch?v=SnNAc3hGgc>).