

# Социальные проблемы зарубежных стран

© 1992 г.

Л.Д. НЕЛЬСОН

## СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ АСПЕКТЕ

---

*НЕЛЬСОН Линн Д. — доктор философских наук. Сотрудник факультета социологии и антропологии Университета содружества Вирджинии (США). В нашем журнале опубликовал статью в соавторстве (1992, N 5).*

---

### Секуляризация как предмет исследования

Влияние христианства на общественную и частную жизнь народов западных стран значительно снизилось в настоящее время. Люсьен Февр, размышляя о взаимоотношениях религии и политики в XVI веке, отмечал, что лидеры того времени, «как только они начинали размышлять над политическими проблемами, тут же оказывались во власти естественного стремления создавать теократические теории». Как в католических, так и в протестантских странах, «хотя варианты могли существенно отличаться друг от друга, мы видели все то же тесное взаимодействие светской и церковной властей в жизни государства... Церковь принимала участие во всем» [1]. Та же тесная взаимосвязь видна и на уровне человеческих взаимоотношений. Для обычного человека XVI века «церковь была сердцевиной того, что происходило между людьми, того, что связывало людей вместе, неизменно присутствовала как в сильных страстях, так и в мелких заботах, была основой их надежд и мечтаний». Возможно, наиболее характерной чертой религии в средние века было то, что «все происходило само собой, вопрос о том, что можно сделать по-другому, даже не приходил никому в голову» [1].

Тот факт, что в последнее время «лицо» религии сильно изменилось, не вызывает сомнений, а ее новые внешние проявления не всегда очевидны. Как пишет Эйлин Баркер: «Нет сомнений в том, что в последние десятилетия появилось немало новых форм проявления святого, но вызывает сомнение святость некоторых форм. Точно также мы можем сказать, что появилось немало новых образований в светской жизни, и некоторые из них не совсем отделены от религии» [2]. Иными словами, перемены в общественной жизни, происшедшие в последнее время, неоднозначны, и необходим тщательный анализ для определения роли религии в современном обществе.

Тем не менее, большинство научных и общественных дискуссий о роли религии в сегодняшнем обществе, не отвечают строгим правилам и требованию объективности, присущим истинно научному исследованию. В обсуждениях новой роли религии доминировали импрессионистские взгляды и данные. Таким образом, не удивителен тот факт, что взгляды ученых на жизнеспособность религии значительно отличаются друг от друга. С одной стороны, социологи и теологи зачастую не согласны между собой в оценках роли религии в мире. Когда американский теолог Харвей Кокс написал в 1965 г. свою книгу «Религия в светском городе», процесс потери религией своего влияния казался ему не вызывающим сомнений, но уже в 1984 г. Кокс говорит о более поздней тенденции «возрождения религии и возвращении людей к вере». По его

мнению, этот поворот произошел в 70-х — начале 80-х годов [3]. Кокс связывает его с такими историческими событиями, как визит Папы Иоанна Павла II в Мексико Сити и заметное участие религиозных деятелей в движении за разоружение. Социолог Питер Бергер также говорит о «десекуляризации» в Советском Союзе и других странах, не исследуя, однако, культурные и временные предпосылки этого процесса.

С другой стороны, британский социолог Брайан Уилсон считает, что процесс секуляризации также развивается и, таким образом, современные западные общества проживают «взятый взаймы капитал» — взятый взаймы религиозный капитал, — нажитый в прошлом [4]. Уилсона беспокоит, что светская рациональность не всегда добродетельна, автор предполагает, что рациональность эта необходима для выживания, «но одного только выживания может быть недостаточно» [Op. cit.]. Он не уверен в том, что «система» всегда может дать людям ту «уверенность», которую они пытаются найти. Она не может сформировать «позитивные ценности» [Op. cit.]. Уилсон даже находит какие-то не совсем ясные связи между процессом отхода от религии и «забастовками и прогулами в самом широком масштабе», «вандализмом и хулиганством», «черствостью по отношению к тем, кто плохо приспособлен к жизни или находится в невыгодном положении», «снижением чувства собственного достоинства в широком смысле слова... невниманием к внешнему виду и архитектуре городов, невниманием к состоянию природы» [Op. cit.]. Дэниэл Белл согласен с Уилсоном в том, что секуляризация является отличительной чертой нашего времени, но он уверен в том, что непременно будет «поворот к религии» [5], ибо она жизненно необходима обществу.

В целом социология религии в западных странах характеризуется склонностью к религии, ярко выраженной в работах Белла, что позволяет объяснить готовность многих социологов к интерпретации религиозных явлений и все новые проявления религиозности как знаки широкого общественного процесса десекуляризации. Типичным является отношение к секуляризации как к фактору, дестабилизирующему общество. Роберт Нисбет подчеркивает эту доминирующую точку зрения в своих комментариях по поводу рассуждения Георга Зиммеля о благочестии: «Без благочестия и без религиозной веры, вызываемой чувством благочестия, общество невозможно. В этом Зиммель твердо придерживается основной традиции социологии» [6]. Толкотт Парсонс [7], в свою очередь, настаивает на той точке зрения, что «интернационализация религиозных ценностей способствует укреплению характера»<sup>1</sup>. Антрополог Роберт Лоуи считает, что когда уходит религия, «то общество лишается и сопутствующих ей этических ценностей, и гражданин оказывается один на один с обществом, лишенным не только религии, но и каких бы то ни было сдерживающих факторов» [8]. Роберт Бэлла таким образом суммирует эту поддержку религии со стороны социологов:

«Это одно из устоявшихся социологических обобщений, что любое разумное и жизнеспособное общество основывается на определенном комплексе моральных понятий о добре и зле, истинном и ложном, существующих как в личности отдельно взятого человека, так и в социальной действительности. Почти также широко признан тот факт, что этот комплекс моральных понятий в свою очередь основывается на комплексе религиозных понятий, которые помогают построить цельную картину мироздания и в свете которых моральные понятия становятся логичными» [9].

Однако ни Нисбет, ни Парсонс, ни Бэлла не смогли предоставить доказательств того, что религия действительно играет ту важную роль в общественной жизни, которую они приписывают ей. Парсонс никогда не изучал систематически гипотетическое влияние религии. Нисбет полагается на мнение специалиста — Зиммеля, в то время как сам Зиммель признавал, что «до настоящего времени никто не шел дальше изучения влияния религиозной веры на внутренний мир отдельного человека... никто не изучал ее социальное значение» [10]. Лоуи изучал жизнь племенных обществ, в которых религия была, по его словам, «всеохватывающей». Его зловещие предсказания о будущем общества, не имеющем религии, были не более, чем спекуляция от имени науки. Работы Бэлла в значительной степени теоретичны и иллюстративны. И хотя основополагающие работы Белла, Уилсона и Бергера способствовали появлению дальнейших исследований, ни один из них не подверг свои основные базовые положения о важности религии для жизни общества систематической эмпирической проверке.

«Основная традиция» социологии, о которой пишет Нисбет, имеет не такую уж долгую историю. В действительности, тезис о том, что общество невозможно без религии, получил широкое распространение именно благодаря современным исследователям. Эта точка зрения демонстрирует резкий и непонятный разрыв с классической традицией социологии религии, самыми известными представителями которой были Э. Дюркгейм и М.Вебер. Вызывает недоумение тот факт, что теория Дюркгейма о функциональной необходимости религии неверно излагается именно теми людьми, которым следовало бы ее знать глубже<sup>2</sup>, а сопоставительное изучение религии Вебером — его лучшая работа в этой области — зачастую просто игнорируется.

В ранних работах Дюркгейма прослеживается мысль о том, что религия жизненно необходима для сплочения общества, и секуляризация может привести к его заболеванию<sup>3</sup>. Однако по мере исследований в области морали точка зрения Дюркгейма значительно изменилась — вплоть до того, что он стал выступать против сверхъестественного:

«Нам следует найти не моральные силы человека, о которых вплоть до самого последнего времени говорили только при помощи религиозных аллегорий. Мы должны отделить их от символов, их выражающих, и посмотреть на них с точки зрения голый рациональности, если можно так сказать, и найти возможность сделать так, чтобы даже ребенок почувствовал их реальность, не прибегая к помощи мифологических объяснений» [13].

Суммируя, можно сказать, что Дюркгейм пришел к убеждению в необходимости найти функциональные эквиваленты тех религиозных постулатов и предвидений, которые помогли поддержать процесс социальной интеграции на первом этапе развития человеческого общества.

Прогноз Уилсона находится в полном соответствии с мнением Вебера, который также говорит о широком распространении секуляризации и утверждает, что «все явления, которые своим происхождением связаны с религиозными концепциями, уступают место» [14] секуляризации. Но Вебер видит в этом процессе не социальную дезинтеграцию общества, а эволюционное развитие, ведущее к созданию нового, более рационального общества [15]. Но не все происходящие перемены позитивны. Вебер в открытую сожалеет об исчезающих «чувстве личной привязанности... милосердии и благодарности», которые были характерны скорее для «старого порядка» [14]. В то же время он отмечает и негативные последствия для личности консенсуса ценностей, которые навязывала религиозная власть<sup>4</sup>.

Некоторые последние теоретические разработки также идут вразрез с традиционной трактовкой роли религии в жизни общества. Никлас Льюэн — один из тех исследователей, которые не согласны с точкой зрения религиозных апологетов о том, что единство ценностей является решающим фактором для установления социального порядка [17]. Как сказал об этом Карэл Доббелэр, «единство ценностей в разнородном обществе является одним из механизмов, способствующим интеграции, и при этом не самым важным». Говоря словами Дюркгейма, современные общества интегрированы, но они не монолитны, продолжает свою мысль Доббелэр<sup>5</sup> [18]. Эта двусмысленность может сделать традиционные власти, включая лидеров церкви, очень влиятельными. Как замечает Льюэн, формы являются более «простыми парадоксами» для восприятия человеческим мозгом, чем абстрактные концептуализации. Но как Льюэн, так и Доббелэр едины в том, что религиозная тенденция к всеобщей централизации становится все более тангенциальной к процессу интеграции общества.

Как мне кажется, наиболее достоверные факты говорят о том, что религия продолжает оказывать влияние как на сознание простых смертных, так и на принятие политических решений в современном обществе, и в настоящее время нельзя говорить о том, что процесс секуляризации серьезно поколебал влияние религии. В данной статье я делаю попытку анализа вовлеченности религии в дела современного общества, а также даю обзор наиболее существенных исследований в области религиозности и секуляризации. Если процесс секуляризации действительно идет со все большим размахом, вопрос о том, к каким последствиям он приведет, становится все более насущным. Этот вопрос будет рассмотрен более подробно в конце статьи.

## Современные тенденции во влиянии религии

В 1929 г. на основании исследования, проведенного в городе Манси, штат Индиана, Роберт и Хелен Линд пришли к выводу о том, что «религиозная жизнь, представленная церковью, не является такой всепроникающей, как для прошлого поколения» [20]. Та же мысль вскоре появилась и в других исследованиях. Бронислав Малиновский начинает свою работу, написанную в 1936 г., со следующего вопроса о религии:

«Падает ли ее влияние сегодня? Покинуло ли оно нас, скажем, во время последней войны и восстановления мира? Уменьшается ли то влияние, которое она должна бы оказывать на нашу общественную и частную жизнь?» [21].

Через несколько лет, в 1944 г., Дитрих Бонхеффер писал в нацистской тюрьме: «Мы идем к обществу без религии... Как можем мы говорить о Боге без религии?... Как можем мы говорить о Боге светскими словами?» [22]. Он продолжает спрашивать: «Какова значимость церкви... в обществе без религии?»<sup>6</sup> [23]. Через два десятилетия после того, как Бонхеффер был казнен за измену, и угроза гитлеризма постепенно отступила, роль религии оставалась все такой же нечеткой. Теолог Харвей Кокс, продолжая мысль Бонхеффера, заявил: «Нынешний век — век светского города». Для Кокса это означало тогда (в 60-е), что влияние религии на общество постоянно падало.

Для некоторых религия стала хобби, для других — знаком национальной или этнической принадлежности, кому-то она доставляла эстетическое наслаждение. И лишь для немногих она является всеобъемлющей руководящей системой, включающей в себя как личностные, так и вселенские ценности и объяснения [23].

Тем не менее, некоторые исследователи продолжали утверждать, что процесс секуляризации не является всеобъемлющим, и его развитие идет не так быстро, как об этом говорили Бонхеффер и Кокс. В своей работе «Религиозный человек», написанной в 1972 г., Грили утверждает, что «нет единого направленного эволюционного движения от религии к светскому обществу» [25], и «произошедшие перемены делают религиозные вопросы более острыми в современном обществе, а не наоборот» [26]. Говоря о тезисе «светского города» Кокса, Грили склонен считать, что город этот «скорее похож на Камелот, который... был мифическим местом как во времена Короля Артура, так и в 60-е годы нашего столетия» [Op. cit.]. Социолог Франко Ферраротти и теолог Лэнгдон Гилки также полагают, что религия не исчезла из жизни современного общества и играет в нем достаточно важную роль. Гилки считает религию центром культуры [27], а для Ферраротти это важная альтернатива бюрократической рациональности — как в Европе, так и в остальных частях света [28]. Харвей Кокс тоже изменил свое мнение о светском городе к этому времени (1984 г.), и в работе «Религия в светском городе» пишет, что современный этап характеризуется не «быстрым развитием процесса секуляризации и падением роли религии», а, скорее, «возрождением религии и возвратом к святыням» [3].

## Секуляризация или возрождение религии?

### Основное направление согласно Коксу и Бергеру

Харвей Кокс является одним из наиболее известных западных сторонников тезиса о том, что более ранняя тенденция к секуляризации сменилась неожиданным поворотом к возрождению религии. «Я почувствовал, как что-то новое появилось в том месте», — писал он, — «когда присутствовал в Мексико-сити в 1979 г.». Коксу пришла мысль, что Мексико-сити «все-таки сохранил артезианскую скважину святости, несмотря на официальное прикрытие секуляризацией». Подобные факты, наряду со все увеличивающейся политической активностью разнообразных религиозных групп, причем таких разнообразных, как «Белые Мусульмане», «Моральное Большинство», «Датский Межцерковный Конгресс за Мир» — убедили Кокса в том, что процесс возвращения религии «охватил весь мир» [Op. cit.]. Кокс предвидит «новые изменения», однако приз-

нает, что его доказательства не очень убедительны, и знаки грядущего обновления заметны скорее «в области культурной и интеллектуальной жизни» [Op. cit.].

Кокс — теолог, а не социолог. Но некоторых современных социологов нимало не смущает некоторая неубедительность доказательств, которые они используют, давая оценку современному развитию религии, но, в отличие от Кокса, они не хотят признать схематичность своих доводов. Например, Бергер в 1967 г. был уверен, что Христианство «само вырыло себе могилу». Однако позже он стал сторонником той точки зрения, что «спад в участии религии в общественной жизни, наступивший в конце 50-х годов», останавливается или даже поворачивается вспять [29], и налицо явный «кризис секуляризации», так как люди стремятся «к религиозной стабильности» [30]. Аргументы Бергера становятся убедительными только благодаря его стилю. К сожалению, в большинстве случаев он просит поверить ему на слово.

Бергер говорит о «повороте» в спаде религиозности, но не приводит ни одного доказательства в пользу того, что это действительно произошло. Наиболее «важным доказательством» его вывода о том, что основы секуляризации были подорваны религией, является «взрыв религиозных движений в странах Третьего мира... Сегодня очень трудно, — настаивает Бергер, — наблюдать за странами Третьего мира и делать вывод о том, что модернизация ведет к снижению роли религии» [Op. cit.]. «Еще одним доказательством возвращения к религии, — продолжает Бергер, — является ее возрождение в Советском Союзе» [Op. cit.]. Поддерживая точку зрения многих других, Бергер также пишет о «возрождении» Евангелистского Протестантизма среди западных наций, что, по его мнению, есть «яркий контраст по сравнению с анемичным состоянием основной линии Протестантизма и теми сложностями, с которыми столкнулся Романский Католицизм со времен Второго Ватикана» [Op. cit.]. Кроме того, Бергер уверен, что возрождение Ислама «скорее всего останется» «влиятельной силой» в течение долгого времени [Op. cit.].

В то же время религиозные движения в Советском Союзе, странах Третьего мира и у исламских народов нельзя рассматривать вне общего контекста, а Бергер не подводит достаточно убедительной базы под свои выводы. Далее, если предположить, что евангелистский Протестантизм процветает и действительно «возродился» в разных странах, этому должны быть более весомые доказательства, чем заявление лидеров сект о том, что число членов их групп постоянно растет. Бергер признает, что процесс секуляризации в одних странах идет быстрее, в других медленнее, однако главенствующей тенденцией, по его мнению, является десекуляризация. Он описывает «непоколебимое влияние» секуляризации в Швеции как «замерзшую картину Просвещенного утопизма» и сетует, как приходский священник, на нарушение моральной гармонии, произошедшее вследствие секуляризации. И в конце концов он приходит к любимой теме противников секуляризации. «У человека есть глубоко укоренившееся стремление к спокойствию и вере», убеждает ок нас, «и беспредельную открытость плюрализма... бывает трудно вынести» [Op. cit.]. Для Бергера возможно это и так, но для всего человечества, это, безусловно, неверно. Теперь у нас есть достаточно информации о мнении людей по этому вопросу, и мы видим всю ошибочность подобных аргументов. По данным. Гэллупского Международного исследовательского института (ГМИИ), около четверти французов, датчан и шведов ответили, что Бог не играет «абсолютно никакой» роли в их жизни, а более половины респондентов в этих странах отрицательно ответили на вопрос «Находите ли Вы успокоение и силы в религии?»<sup>7</sup>. Это позволяет думать: то, что верно для «человека» в понимании Бергера, оказывается совершенно неверно для большинства населения наиболее плюралистически открытых стран Христианского мира.

## Религиозность в Советском Союзе и Восточной Европе

Несерьезность доводов Бергера ярче всего видна в его рассуждениях о «возрождении религии» в Советском Союзе, из-за которого «встают серьезные проблемы в теории секуляризации», поскольку именно в этой стране, «более чем в какой-либо другой,

можно было ожидать доказательства этой теории». Бергеру следовало бы знать, что, как постоянно демонстрируют эти социологические исследования, идеологические перспективы центральных властей далеко не точно копируются на более низких организационных уровнях. И ведь в этом случае религиозные убеждения могут быть просто способом выражения инакомыслия.

Алан Скарф замечает, что в ряде мест «у Церкви есть огромные возможности по увеличению связей с народом в том случае, если она будет защищать их протест против репрессий и несправедливостей режима», а свидетельства приспособленческой реакции Христианства на политическую оппозицию позволяют ему сделать вывод о том, что «в настоящий момент секуляризация оказала гораздо меньшее влияние на церкви Восточной Европы, чем на церкви Западной Европы... И через несколько десятков лет может случиться так, что церкви Западных демократических стран не смогут выжить, в отличие от гонимых церковью Восточной Европы» [32].

Педро Рамет располагает весьма ценной информацией, касающейся изучения жителей Загреба. Он ссылается на опрос, в процессе которого большинство респондентов «заявили, что они являются католиками, говоря о Церкви как о некоем институте», нежели связывая свои убеждения с верой в Бога, — прекрасное доказательство того, что влияние Церкви не всегда таково, каким его хотят видеть<sup>8</sup>. Нетрудно найти и другие доказательства этого постулата. Давид Ковалевски, например, заметил, что большинство новообращенных в Христианство в Советском Союзе не являются выходцами из тех слоев общества, где религиозный дух традиционен (дети верующих родителей, сельские жители, малообразованные и престарелые). «В действительности, — продолжает он, — мы наблюдаем прямо противоположную картину»; а затем добавляет, что по наблюдению одного из исследователей, религия представляет сейчас ббльший интерес для советской интеллигенции, чем для царской интеллигенции «на протяжении всей ее истории» [34, 35].

Более убедительным доказательством теории секуляризации является тот факт, что секуляризация получила широкое распространение даже в Швеции — где, несмотря на известную свободу религии, лишь небольшая часть населения регулярно посещает церковь, и только один гражданин из пяти верит в своего собственного Бога. Советские исследователи гордятся тем, что лишь от 15 до 20 советских граждан верующие, а в Швеции, по данным исследований, верит в Бога лишь каждый пятый. Это свидетельствует скорее об ограниченности политической социализации. Обновленный интерес к религии в Советском Союзе и большинстве государств Восточной Европы говорит о том, что народы этих стран начали догонять жителей западноевропейских стран в экономической и интеллектуальной областях, а также о продвижении процесса секуляризации, достигшего определенных успехов в Западной Европе. В этом нельзя быть полностью уверенным, но такой вариант исключить нельзя [36—42].

## Вопрос об Исламе

Иран часто занимает центральное место в дискуссиях о возрождении религии. Но большая часть из того, что было сказано социологами по этому поводу — довольно поверхностна. В «Обзоре Ислама» Эдвард Сэд исследует высказывание прессы и точки зрения «экспертов» и приходит к выводу, что значительная доля доступной информации об исламском мире расплывчата и недостоверна. К его осторожным выводам следует прислушаться.

«Я чувствую себя спокойнее, если не использую слова „ислам" и „исламский" без крайней необходимости и с множеством оговорок, особенно потому, что в большинстве мусульманских обществ и государств, включая, без сомнения, западные, „ислам" стал политическим прикрытием для многих вещей, не имеющих никакого отношения к религии» [43].

Сэд не уверен в существовании чего-то, что можно «назвать историей ислама» [Op. cit.], не говоря уже о возрождении его. Как подчеркивает автор, «в тех обществах, где

господствует ислам, экономическую жизнь невозможно объяснить только с позиций веры или закона» [Op. cit.]. Во всех дискуссиях об исламе, которые ведутся жителями западных стран, наиболее грубая ошибка возникает тогда, когда речь заходит о «возрождении ислама» [44]. Кемал Фаруки поддерживает эту идею: «Постоянные перемены в Иране позволяют хотя бы примерно определить направление развития очень опасных явлений. В 1979 г., совершенно неожиданно, на смену Шаху, стоявшему за западный путь развития, пришел яростный борец за исламизацию» [45]. Частью проблемы, как в аналитическом, так и в политическом аспектах, является сохранение разнообразия во всех сферах социальной жизни. Эту точку зрения поддерживает П.Дж. Ватикотис, выдвинувший идею о том, что нестабильность в исламском мире является всего лишь «поиском... возможности сосуществования» традиционного образа жизни, «который безвозвратно разрушен, смещен со своих позиций и подавлен», с современностью, «которая наступает со всех сторон» [46].

То душевное напряжение, которое сопровождает модернизацию и культурную переориентацию этих наций, только в том случае можно назвать «возрождением религиозности», если деревенская жизнь была более светской для новых горожан, старающихся теперь представить свое существование полным религиозного смысла перед скептически настроенными представителями прессы. Я вижу немного доказательств того, что процесс «возрождения» религии действительно происходит. Скорее история Ислама доказывает, что эта религия труднее, чем какая-либо другая приспосабливается к изменениям современного мира. Из-за глобальной политики, а также использования новых технологий, Ислам столкнулся с такими проблемами, которые, до недавнего времени могло избежать большинство истинных мусульман. Социологические факторы, более, чем идеологические, явились причиной того, что теперь происходит на Ближнем Востоке и называется возрождением религии.

Сейчас действует много факторов. Пайпс оспаривает мнение, что «единственным и самым значительным» был нефтяной бум. Он пишет: «Утверждение, что возрождение Ислама имело своей причиной нефтяной бум, неверно». Пайпс приписывает возрождение Ислама «непредвиденным, случайным обстоятельствам, но никак не деятельности мусульман», и считает, что «в ретроспективе оно будет рассматриваться как некое отклонение» [47]. Если национальные элиты повернулись в сторону фундаментализма, то разумно будет усомниться в том, что это произошло из-за усиления давления снизу. Мое мнение созвучно выводу Альберта Урани: «То, что называют возрождением Ислама» до известной степени... является иллюзией: то, что произошло — это не изменение чувств и верований людей, но расширение сферы политических дискуссий и политической деятельности». До определенной степени, считает Урани, мусульмане видят кричащие противоречия между требованиями современной жизни и устоями шариата. Безусловно, это говорит о том, что «влияние шариата на жизнь общества значительно ослабло» [48].

Для традиционного мусульманства безболезненное приспособление к западному образу жизни было бы невозможно. Мусульманские традиции являют собой полную противоположность западному образу жизни, который становится все более рационалистическим, относительным и индивидуалистическим. Мусульмане, в соответствии с их религией, должны не соглашаться, но подчиняться. Основная обязанность — говорить: «Я слушаю и подчиняюсь». Главенство групповых интересов — вот основная черта большинства ритуалов. Индивидуальные размышления «подчинены социальной деятельности, направленной на благо мусульманской общины» [49].

То внимание, которое Ислам уделяет обществу, превышает аналогичный интерес как у протестантов, так и у католиков. Католик Томас Мертон пишет, что «наше путешествие по жизни носит внутренний характер, оно заключается в росте, углублении, и все более полном подчинении деятельному чувству любви и благодарности, заключенному в нашем сердце» [50], Мухаммеду же приписывают следующие слова: «Лучше пойти и помочь своему собрату-верующему, который в этом нуждается, чем провести месяц в молитвах в своей келье» [49]. Серагелдин так описывает влияние этого основного постулата Ислама: «Молодой араб-мусульманин, воспитанный в таком духе, не может

с легкостью принять современное социальное общество, основанное на индивидуалистическом подходе» [Op. cit.]. По мере того, как различие в культурах все сильнее давит на жителей Ближнего Востока, а проторенные пути спасения от подавляющего господства Запада закрываются, религиозные символы принимают на себя роль «культурных отличий». Таким образом, секуляризация проходит здесь под знаменем возрождения религии.

Заявлению Бергера о том, что Ислам будет оставаться «влиятельной силой» еще в течение долгого времени, можно противопоставить свидетельство других народов, которые уже прошли критическую фазу перехода от традиционных форм жизни к современным. Срджан Вркан пишет о том, что после Второй мировой войны в Югославии католицизм играл роль «вдохновителя общего сопротивления модернизации общества». Но это продолжалось недолго. Вркан продолжает: «Урбанизация и индустриализация общества приобрели необратимый характер» [51]. Точно также «религиозное пробуждение» в XIX веке в Скандинавии сопровождалось всеохватывающим процессом секуляризации, одним из самых заметных в истории. Учитывая скорости нашего электронного века, можно говорить, что сегодняшний разговор о всемирном возрождении религии вскоре станет лишь неясным воспоминанием.

## Религиозность в Соединенных Штатах

Мнение Теодора Кэпlou о том, что «сегодня Америка гораздо более религиозна, чем два поколения назад» [52], близко по духу к заявлению Бергера о религиозном возрождении в Советском Союзе и мусульманских странах. Однако точка зрения Кэпlou идет вразрез с последними доступными данными исследований о религиозном поведении в Соединенных Штатах. Данные Отдела Общих Социальных Исследований Национального Центра Изучения общественного мнения, (исследования проводятся ежегодно, начиная с 1972 г.) показывают, что теперь американцы посещают церковь гораздо реже, чем их родители. Среди мужчин — участников опросов только четверть посещают церковь еженедельно, но по их же ответам 40% отцов поступали именно так. Эта же тенденция — снижение посещаемости церкви среди более молодого поколения — замечена и у женской половины респондентов. Если среди представительниц старшего поколения еженедельно посещали храм более половины, то среди их дочерей показатель снизился до 1/3. Возраст в данном вопросе мешает нарисовать верную картину, так как связывается с посещением церкви. Однако не было ни одной возрастной категории, респонденты которой не отметили бы, что родители были более ревностными прихожанами.

Граждане Соединенных Штатов не только реже посещают церковь, но и в целом меньше получают от религии. В 1947 г. участники опроса Гэллэпа (81%) ответили, что «религия в состоянии решить почти все современные проблемы». Этот показатель снизился на 20% в середине 1980-х годов — во время религиозного возрождения, по словам Бергера и Кокса, в 1985 г. до 65%. В то время, как в 1957 г. всего 7% считали, что «религия во многом устарела и вышла из моды», в 1985 г. этой точки зрения придерживались 22% [53]. Количество тех, кто ответил, что «религия играет очень важную роль в их жизни», снизилось на 25% с 1952 по 1984 гг. Эти важные перемены заметны среди всех опрошенных слоев населения — католиков, протестантов всех направлений, женщин и мужчин. [Op.cit.]. Во время Гэллэпского опроса, проводившегося среди 13 наций, большинство участников сказали, что снижение влияния религии представляется им неизбежным в течение долгого времени. На вопрос о роли религии в будущем примерно равные группы людей ответили «менее значительна» (34%) и «такая же, как сейчас» (36%), и только 19% европейцев, участвовавших в опросе, считают, что влияние религии возрастет в будущем.

Показатели посещения церквей и синагог жителями Соединенных Штатов остаются приблизительно одинаковыми с 30-х годов, когда начались исследования на основе вероятностных моделей. Пик посещаемости пришелся на середину и конец 50-х годов, когда 49% взрослого населения посещали церковь в среднем раз в неделю. В пе-

риод между 1972 и 1984 гг. эта цифра колебалась от 40 до 41%; примерно такие же показатели были в начале исследований, в 1939 г. [53]. (при Гэллапском опросе в это число входят как те, кто регулярно посещает церковь каждую неделю, так и те, кто был там в воскресенье, предшествующее опросу). Другие данные также свидетельствуют о небольших изменениях среди приверженцев христианства в тот период, когда, по мнению Харвея Кокса, «наступил решительный переворот» [3]. В 1944 г. 76% участников Гэллапского опроса ответили утвердительно на вопрос о возможности загробной жизни. В конце 80-х этого мнения придерживались лишь около 70% участников. Гэллапский опрос 1965 г. выявил, что 41% респондентов молятся по крайней мере дважды в день. Через 20 лет этот показатель упал на 10%. Данные Гэллапа о количестве приверженцев церкви показывают, что число их постоянно снижается — с 76% в 1947 г., когда был пик, до 68% в 1984 г.

Данные исследований не дают никаких доказательств заявлению о том, что в западных странах идет процесс возрождения религии, эти данные также заставляют сомневаться в том, что возрождение религии оказывает серьезное влияние на культурные процессы в Советском Союзе и исламских странах. Более вероятной представляется та точка зрения, что религия все меньше влияет на личную жизнь людей в XX веке. И истоки этого восходят к XVI столетию. Еще один важный вывод: данные исследований говорят о том, что вопрос об индивидуальной религиозности менее существенен, чем проблема функциональной значимости религии на более высоком уровне — проблема, к которой я теперь перехожу.

## **Социальное обеспечение как форма социальной интеграции. Секуляризация и благосостояние человека.**

В Европе XVI века, до того, как государство взяло на себя заботу о благосостоянии человека [54], не было выгодно быть бедным<sup>10</sup>. Ситуация в Шампани является хорошим примером. А.Н. Галперн приходит к выводу о том, что «пособие для бедных в Шампани значительно отставало от жестокой реальности, которая все ухудшалась вследствие роста населения. За небольшими исключениями, мы находим очень мало свидетельств о благотворительности на самом низком уровне, то есть о пособии беднякам» [55]. Фернанд Бродель так описывает опасности, которым подвергались несчастные. В старые времена нищий, постучавшийся в дом богача, считался посланцем Бога, если не самим Христом в изгнании. Но чувства уважения и сострадания постепенно уходили в прошлое. Ни на что не способные бездельники, опасные для общества, — таковым стало мнение общества, напуганного ростом числа попрошаек и нищих, о тех, кто ничего не имеет. Постоянно принимались меры против попрошайничества в общественных местах, а также против бродяжничества, которое рассматривалось как преступление. Бродяг арестовывали, и «палачи избивали их», головы их были выбриты наголо, им выжигали каленым железом клейма и предупреждали, что если они еще раз будут пойманы за бродяжничество, то их «повесят прямо на месте без суда» или сошлют на галеры, где многие бродяги заканчивали свой жизненный путь [56].

Те, кто за нищенство были наказаны только избиением и клеймом, были счастливыми. В Англии в 1547 г. парламент одобрил закон о превращении бродяг в рабов", а в Генуе в 1710 г. «все исправительные дома должны были быть закрыты, так как в них было слишком много трупов» [Op. cit. p. 509]. И если эпоха Просвещения не привела к распространению гуманизма, то, по крайней мере, европейские государства приняли участие в разрешении проблемы бедности [57]<sup>12</sup>. В противоборстве новых свободных идей со старыми экклезиастическими запретами сформировалась новая общественная мораль. Произошло это в течение двух последних столетий [58]. Но если она и вышла из христианской этики, то достижения ее отразили скорее резкий разрыв с организованной религией, нежели продолжение исторических традиций Христианства.

Ключом к радикальным социальным изменениям в ряде европейских стран явилось вовлечение рабочих в политическую жизнь — а секуляризация была к тому предпосылкой. Социальная демократия — это прежде всего, рабочее движение, и исторически большинство церковных деятелей (хотя, конечно, не все) препятствовали этому. Вальтер Корпи замечает, что «в период своего формирования рабочее движение пришло к убеждению, что триединство „трона, алтаря и кошелька“ является их основным противником» [59]. Эти основные идеи сохранили свою актуальность до настоящего времени. В развитых странах рыночной экономики члены профсоюзных движений отрицательно относятся к религии [60].

## Дальнейшие направления развития западных наций

Налоговая система является основным механизмом, позволяющим перераспределять налоги и финансировать социальные программы, то есть осуществлять интеграцию полярных слоев общества с его «серединой». Жизненный успех для многих исчисляется в долларах и центах. Выплаты из государственных и частных фондов — для миллионов единственная возможность вырваться из тех нищенских условий, в которых они были рождены, вести нормальную жизнь, а для кого-то — единственный источник, позволяющий не умереть с голоду. Политический плюрализм западных демократий привел к тому, что налоговые системы в разных странах сильно различаются. Налоги в Соединенных Штатах, по сравнению с налогами в большинстве европейских стран, были и остаются низкими. Среди развитых государств рыночной экономики только Испания установила такой же низкий, как в США, налог по отношению к валовому национальному продукту. В Швеции самые высокие налоги — в 1984 г. они были на 74% выше, чем в Соединенных Штатах. Налоги на персональные доходы выше на 90%, поэтому не удивительно, что затраты на личные нужды в Соединенных Штатах на 27% выше, чем в Швеции (относительно валового национального продукта):

Уровень доходов, получаемых государством от налогов, является определяющим для социального обеспечения населения, так как именно из этих доходов финансируются программы, расширяющие масштаб социального гражданства или «права граждан получать преимущества своего статуса гражданина страны» [61]. Права предоставляются гражданам без просьбы с их стороны. Это преимущества гражданства. Социальные затраты на здравоохранение и образование являются основными составляющими программ социального обеспечения в современных индустриальных странах.

Скандинавские страны наименее религиозны в западном мире. Так, около 30% шведов и датчан верят в загробную жизнь, и лишь незначительное число еженедельно посещают церковь. В то же время, как доказано многочисленными исследованиями, уровень социальной интеграции, определенный социальным обеспечением, в скандинавских странах гораздо выше. Законы о социальном обеспечении там являются образцовыми. Швеция, Дания и Норвегия получают наибольшую прибыль от сбора налогов по сравнению с другими странами-членами Организации Экономического сотрудничества и Развития (ОЭСР) [60], но их затраты на социальное обеспечение также весьма высоки. Исключительно важно, что понятие ответственности государства в скандинавских странах не ограничивается внутренним благополучием. Развитые северные страны вносят самый большой по отношению к валовому национальному продукту вклад в международную помощь [62].

Было бы ошибкой навязывать нереалистичные сравнения между скандинавскими странами и странами с более высоким уровнем религиозности, например, Соединенными Штатами, где 69% населения верят в загробную жизнь, и гораздо более высокий, чем в Скандинавии, процент населения регулярно посещает церковь. Тем не менее, очевиден факт, что социальному обеспечению граждан уделяется гораздо больше внимания в скандинавских странах — как со стороны государства, так и со стороны частных лиц. Иногда большие затраты Соединенных Штатов приводят как причину того, что здесь тратится меньше средств на социальные программы, чем в Скандинавии. И хотя верно, что расходы США на военные нужды на душу населения выше, чем в Скандинавии,

суммарные расходы на военные нужды и социальные программы составляют в Скандинавии больший процент от валового национального продукта, чем в Соединенных Штатах — в Дании и Швеции почти в два раза [60]. Расходы на одни социальные программы (социальное обеспечение, здравоохранение и страхование) в процентах по отношению к валовому национальному продукту более чем вдвое выше в Дании и Швеции по сравнению с Соединенными Штатами [63].

## Исторические корни Скандинавского феномена

В начале нашего столетия немногие смогли бы догадаться, что Швеция станет прототипом общественной интеграции. Простые люди страдали так же, как и везде, профсоюзы действовали очень неактивно, государственная церковь была настроена реакционно, сдержанность стала национальной чертой. В 1899 г. правительство приняло закон, защищающий штрейкбрехеров, и работодатели получили право увольнять членов профсоюзов. Во время добровольного опроса 1909 г. 99% населения высказались за сухой закон, но против было государство, которое получало немалый доход от высоких пошлин на спиртные напитки. Если все это не было знаками скорого изменения направления развития, то события следующих лет показали, что в обществе уже зрели глубинные процессы.

Посла подавления всеобщей забастовки в 1909 г. и массового выхода из профсоюзов как до, так и во время этой конфронтации, лидеры профессиональных союзов доказали, что они потерпели серьезное поражение, но не сломлены. Конфедерация шведских профсоюзов — более известная под названием ЛО — была образована в 1898 г. с целью координации лидеров национальных союзов. С этого момента возник вопрос о необходимости связи ЛО с социал-демократической партией (САП), которая была образована в 1889 г., и к 1909 г. стало ясно, что формальная связь между этими организациями не нужна. Начиная с этого момента, в стране существовала уже не одна партия рабочего класса, и было заявлено, что социал-демократическая партия является не единственным выразителем интересов рабочих на политической арене.

Несмотря ни на что, исход Великой Забастовки усилил общую решимость как профсоюзов, так и социал-демократической партии, и вскоре число их членов стало постепенно расти. Социал-демократы получили более 1/3 голосов избирателей в 1914 г., а после 1932 г. получают не менее 40% от общего числа избирателей. САП была самой влиятельной партией на протяжении полувека, и в 1982 г. вновь обрела позиции, потерянные на выборах 1976 г. Положение социал-демократов в Дании и Норвегии примерно такое же, и сегодня это партии наиболее состоятельных слоев общества<sup>13</sup>.

Пути к демократии и устойчивому благосостоянию не были одинаковы для трех скандинавских стран, но слабое влияние религии во всех этих государствах, возможно, объясняет их социал-демократические традиции. Социал-демократия уходит в марксистскую идеологию, и большинство религиозных деятелей были ее яростными противниками. Но взгляды священников низшего звена, несмотря на их количественное преимущество, не стали преобладающими. В Скандинавии Церковь никогда не пользовалась таким влиянием, как в Соединенных Штатах, и особенно государственная Церковь не пользовалась доверием рабочего класса из-за своих традиционных связей с высшими слоями общества. Низкая репутация Церкви упростила путь таким деятелям, как Маркус Трейн, основатель социального движения в Норвегии. Трейн был редактором профсоюзной газеты, в которой так отзывался о священниках: «Они заставляют крестьянина снять с себя и куртку, и плащ, а сами присваивают себе и то, и другое»; он также писал о министрах: «они настойчиво указывают страдающим массам путь в рай, но при этом так заботятся о своем материальном положении, словно никогда и не слышали, что после смерти может быть что-то лучше» [Цит. по: 61].

Антиклерикализм распространился из многих источников: профсоюзы были одним

из наиболее последовательных противников Церкви. Плохая репутация Церкви в Скандинавии в XIX веке может быть замечена и в отзывах о ней выдающихся ученых, например. Серена Кьеркегора, который считал, что «практическая деятельность священников только мешает людям попасть к царство рая» [Op. cit., p. 254]. После изучения ряда работ того времени Фредерик Хейл пришел к выводу о том, что «благодаря широкой и часто преувеличенной критике Лютеранства, даже сторонники Христианства невольно помогали норвежцам стать более восприимчивыми к постоянным нападкам со стороны последовательных врагов веры» [Op. cit., p. 261]. Подобная же тенденция была налицо в Дании времен Кьеркегора и в Швеции [65, 66].

Если Французская революция показала власть секуляризации для свержения власти элиты, то социальная демократия в скандинавских странах показала ее пользу для поборников равноправия. Основой радикальных социальных реформ в ряде европейских стран стало вовлечение рабочих масс в политическую жизнь — достижение, предпосылкой которого была секуляризация. Фермеры также сыграли важную роль в победе социал-демократии в Скандинавии, и именно «красно-зеленый» союз помог социал-демократам получить необходимое большинство [67]. Социал-демократические партии по-прежнему пользуются широкой популярностью среди рабочих, а провозглашенные ими социальные программы оказали огромное влияние на культурные преобразования.

## Ограниченность христианского предвидения

Теолог Пауль Тиллих нашел в Библии только один этический абсолют — предписание любить ближнего своего. Джозеф Флетчер, писатель, занимавшийся популяризацией «ситуативной этики», писал, что «Иисус Христос... является мерой всех вещей». Епископ Джон Спонг хотел бы видеть в Церкви борца против реакции и несправедливости, но единственный путь к достижению этой цели он усматривал через безграничную тайну Бога. Такие теологические высказывания только затемняют идею Дюркгейма о том, что «религиозные силы... есть человеческие силы, моральные силы». Формулировка Дюркгейма никогда не потеряет своей актуальности: и исторический анализ, и социальные предвидения, и данные последних исследований находятся в полном соответствии с ней. Общества создают значимые системы потому, что те им необходимы для выживания — а не благодаря учениям религиозных лидеров, набирающихся вдохновения их священных текстов. Все это ничуть не принадевает этические, художественные и социальные функции в обществе. Но для доказательства того, что религия жизненно необходима для социальной интеграции общества, нужны лучшие аргументы, чем те, которые обычно приводят их сторонники.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Парсонс пишет не просто об общих социальных ценностях, которые отделены от религиозных институтов. Его следующее предложение таково: «Но нельзя сказать, что средний ранний христианин был абсолютно защищен от мирских соблазнов, независим от взаимных обязательств с другими христианами как в Церкви, так и вне ее».

<sup>2</sup> В своей известной работе «Религиозный фактор» Герхард Ленски заявил, что Дюркгейм считает «религиозные институты неотъемлемой и обязательной частью любого стабильного социального коллектива» [11].

<sup>3</sup> Он заявляет в «Самоубийстве»: «... религиозное общество не может существовать без коллективного кредо, и чем оно обширнее, тем более едино и крепко общество» [12].

<sup>4</sup> «Полностью развитая Церковь... не может допустить свободы совести, — продолжает он свою идею, — и если она просит этой свободы, то только потому, что, отказавшись от этого требования, она окажется в меньшинстве, и поэтому просит то, чего сама не может предоставить другим.» Затем он с сарказмом цитирует другого писателя: «Католическая свобода совести заключается в том, чтобы быть свободным для подчинения попу», и добавляет, что то же самое можно сказать и о лютеранах, и о баптистах. Квакеры, продолжает он, известны как борцы за свободу совести — но только потому, что их секта немногочисленна, и свобода совести необходима им для усиления своего влияния [16].

- <sup>5</sup> Ричард Фенн еще более радикально отходит от традиционного социологического взгляда на религию как необходимую часть процесса ценностной интеграции. «Руководящие силы всегда будут, — пишет он, — но в свободном обществе власть не мистифицирована, не централизована, не обросла большим количеством институтов, не требует интеллектуальных, материальных жертв или отказа от своей воли. В истинно секулярном обществе власть будет существовать исключительно для функциональной деятельности.» [19].
- <sup>6</sup> Но будет большой ошибкой характеризовать и поздние мысли Бонхеффера в духе этой цитаты. Мое чтение Писем и воспоминаний из тюрьмы, например, привело к мысли, что идеи его в этот период постоянно менялись. Его глубокое убеждение в необходимости дисциплины можно увидеть во всех работах (см., например, р. 211), но его теологические воззрения на ряд вопросов постоянно менялись. В определенный период его взгляды были весьма консервативны, а затем он делал следующее заявление: «Еще несколько слов о „безрелигиозности“. Я надеюсь, Вы помните эссе Бульмена о „демифологизации“ Нового Завета? Сегодня я могу сказать следующее: он не то, что зашел слишком далеко, как думают некоторые, а наоборот, не дошел до конца.» [24]. Конечно, мы не можем узнать, как изменились бы взгляды еще более позднего Бонхеффера, но я считаю, что дихотомия «святое—светское» для него была близка к разрешению.
- 7 Вопрос о роли Бога в жизни людей имел 10 вариантов ответа. «Абсолютно никакой» был крайним выражением отрицания [31].
- 8 Процентное соотношение составляет соответственно 93,4 и 80,1 [33].
- 9 Платонов считает, что 8—10% от числа взрослых городских жителей являются активными верующими, и добавляет: «в сельских районах этот процент гораздо выше» [42].
- 10 Эти события происходили на нескольких этапах в разное время, в разных странах [55].
- 11 Бродель отмечает, что эта мера была отменена через два года, так как парламент не мог решить, кто именно — государство или частные лица должны пользоваться результатами труда бедняков [56].
- 12 Хотя некоторые меры, принятые в начале XVII века, были излишне суровы и жестоки, следует отметить, что в целом государство взяло на себя ответственность за бедных.
- 13 Датой образования социал-демократической партии Дании можно считать основание еженедельной газеты «Социалистен» в 1871 г., а Трудовая партия Норвегии была образована в 1887 г.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Febvre L.* The problem of unbelief in the sixteenth century: The religion of Rabalais. Cambridge, Mass.: Harvard university press, 1982. P. 348—349.
2. *Barker E.* New religious movements: Yet another great awakening? // The Sacred in a secular age: Toward revision in the scientific study of religion. Berkeley: University of California Press, 1985. p. 45—46.
3. *Cox H.* Religion in the secular city: Toward a postmodern theology. New York: Simon and Schuster, 1984. P. 20.
4. *Wilson B.* Religion in sociological perspective. New York: Oxford University press, 1982. P. 182. See also P. 50—52, 176—178.
5. *Bell D.* The winding passage: Essays and sociological journeys 1960—1980. Cambridge, Mass.: ABT Books, 1980. p. 347, 352—353.
6. *Nisbet R.A.* The sociological tradition. New York: Basic Books, 1966. P. 263.
7. *Parsons T.* Sociological theory and modern society. New York: Free Press, 1987. P. 417.
8. *Lowie R.H.* Religion in human life// Reader in comparative religion: An anthropological approach. New York: Harper and Row, 1965. P. 139.
9. *Bellah R.N.* The broken covenant: American civil religion in time of trial. New York: Sea burg, 1975. P. IX.
10. *Simmel G.* Sociology of religion. New York: The wisdom library, 1959. P. 33.
11. *Lenski G.* The religious factor: A sociological study of religion's impact on politics, economics and family life. Garden City, New York: Anchor Books, 1963. P. 4.
12. *Durkheim E.* Suicide: A study in sociology. New York: Free Press, 1951. P. 159.
13. *Durkheim E.* Moral education: A study in the theory and application of the sociology of education. New York: Free Press, 1973. P. 11.
14. From Max Weber: Essays in sociology. New York: Oxford university press, 1946. P. 307.
15. Max Weber: On charisma and institution building. Chicago: University of Chicago press, 1968. P. 67—125.
16. *Weber M.* Economy and society: An outline of interpretive sociology. Berkeley: University of California Press, 1978. P. 1209.
17. *Luhman N.* Religious dogmatics and the evolution of societies. New York: Edwin Mellen Press, 1984. P. 96—100.
18. *Dobbelaere K.* Secularization theories and sociological paradigms: A reformulation of the private-public dichotomy and the problem of societal integration // Sociological analysis. 1985. V. 48. Winter. P. 384.

19. *Fenn R.K.* Malaise in the sociology of religion: A prescription // Sociological analysis. 1985. V. 48. Winter. P. 409.
20. *Lynd R.S., Lynd H.M.* Middletown: A study in American Culture. New York: Harcourt, Brace, 1929. P. 407.
21. *Malinowski B.* The foundations of faith and morals. London: Oxford University press, 1936. P. VII.
22. *Bonhoeffer D.* Prisoner for God. New York: Macmillan, 1959. P. 123.
23. *Godsey J.D.* The theology of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia: Westminster, 1960. P. 123.
24. *Bonhoeffer D.* Letters and papers from prison. New York: Macmillan, 1967. P. 156.
25. *Greeley A.M.* Unsecular Man: The persistence of religion. New York: Schocken, 1972. P. 262.
26. *Greeley A.M.* The denominational society: A sociological approach to religion in America. Glenview, 111; Scott, Foresman, 1972. P. 127—155.
27. *Gilkey L.* Society and the sacred: Toward a theology of culture in decline. New York: Crossroad, 1981. p. 109—118.
28. *Ferraro F.* Le destin de la raison et le paradoxe du sacre // Social Compass. 1984. V. 31. P. 155.
29. *Berger P.L., Neuhaus R.J.* To empower people: The role of the mediating structures in public policy. Washington, D.C.: American enterprise Institute for Public Policy Research, 1977. P. 27.
30. *Berger P.L.* From the crises of religion to the crises of secularity // Religion and America: Spiritual life in a secular age. Boston: Beacon Press, 1983. P. 14—24.
31. Social surveys (Gallup Poll) Limited, Values: 13 Country Marginals. London: Gallup Report, 1983. P. 17—20.
32. *Scarfe A.* National consciousness and Christianity in eastern Europe // Religion and nationalism in Soviet and East European Politics. Durham (N.C.): Duce univ. press, 1984. P. 31—38.
33. *Ramet P.* Factionalism in church-state interaction: The creation catholic church in the 1980s // Slavic review. 1985. V. 44. P. 300—301.
34. *Kowalewski D.* Protest for religious rights in the USSR: Characteristics and consequences // The Russian review. 1980. V. 39. P. 428—429.
35. *Kowalewski D.* A comparison of religious and nonreligious protest in the Soviet Union // Conflict. 1982. V. 3. P. 267—282.
36. *Lane C.* The new religious life in the Soviet Union: How and why does it differ? // International journal of sociology and social policy. 1982. V. 2. P. 44—57.
37. *Pospelovsky D.* Some remarks on the contemporary russian nationalism and religious revival // Canadian review of studies in nationalism. 1984. V. 11. P. 71—85.
38. *Rillensporn G.* Believers in the USSR: Some data and trends // Telos. 1984. V. 17. P. 144—152.
39. *Korlias T.S.* Religious behavior and religious persistence in Soviet Russia // International behavioural scientist. 1980. V. 12. P. 39—68.
40. *Lane C.* Christian religion in the Soviet Union: A sociological study. London: George Allen and Unwin, 1978.
41. *Kobelski V.D.* Study of the processes of overcoming religiosity and of the dissemination of atheism. P. I // Soviet sociology. 1980. V. 18. P. 98.
42. *Platonov R.* Questions of theory: Increasing the effectiveness of atheistic propaganda // The current digest of the Soviet press. 1985. V. 37. N 38. P. I. '
43. *Said E.W.* Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world. New York: Pantheon, 1981. P. 53.
44. *Mehden F.R. von der.* American perceptions of Islam // Voices of resurgent Islam. New York: Oxford University Press, 1983.
45. *Faruki K.A.* The islamic resurgence: Prospects and implications // Voices of resurgent Islam. P. 280, 278.
46. *Vatikiotis P.J.* Islamic resurgence: A critical view // Islam and power. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981. P. 194.
47. *Pipes D.* In the path of God: Islam a. potit. power. N.Y.: Basic books. 1983. P. 330, 331, 333, 334.
48. *Hourani A.* The emergence of the Middle East. London: Macmillan, 1981. P. 189.
49. *Serageldin I.* Individual identity, group dynamics, and islamic resurgence // Islamic resurgence in the Arab world. New York: Praeger, 1982. P. 54.
50. *Merton T.* September 1968 circular letter to friends // The Asian journal of Thomas Merton. New York: New directions, 1975. P. XXIX.
51. *Vrcan S.* Changing functions of religion in a socialist society: The case of Catholicism in Yugoslavia // Social compass. 1982. V. 28. P. 59.
52. *Caplow T.* Contrasting trends in European and American religion // Sociological analysis. 1985. V. 46. P. 103.
53. *Gallup C.Jr.* Religion in America: 50 years: 1935—1985. Princeton, New York: The Gallup Report N 236, 1985.
54. *Woolf S.* The poor in Western Europe in the eighteenth and nineteenth centuries. London: Methuen, 1986. P. 20—23.
55. *Galpern A.N.* The religions of the people in sixteenth-century Champagne. Cambridge: Harvard University Press, 1976. P. 98.
56. *Braudel F.* Civilization and capitalism 15th-18th century. V. II: The wheels of commerce. New York: Harper and Row, 1982. P. 508.

57. *Ingram M.* Religion, communities and moral discipline in late sixteenth- and early seventeenth-century England: Case studies. // Religion and society in early Modern Europe 1500—1800. Boston: George Allen and Unwin, 1984. P. 184—185.
58. *Chadwick O.* The secularization of the European mind in the nineteenth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 229—249.
59. *Korpi W.* The democratic class struggle. London: Routledge & Kegan Paul, 1983. P. 219.
60. *Nelson L.D.* Religion and the public interest (under review for publication).
61. *Korpi W.* Power, politics, and state autonomy in the development of social citizenship: Social rights during sickness in eighteen OECD countries since 1930 // American sociological review. 1989. V. 54. P. 314.
62. *Hoist J.J.* The pattern of nordic security // Daedalus. 1984. V. 113. P. 214.
63. Statistical office of the European Community. Basic statistics of the Community: Comparison with some European countries, Canada, the USA, Japan and the USSR. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 1985. P. 129.
64. *Hale F.* Anticlericalism and Norwegian society before the breakthrough of modernity // Scandinavian studies. 1980. V. 52, P. 254.
65. *Plekon M.* Kierkegaard, the Church and theology of Golden-age Denmark // Journal of ecclesiastical history. 1983. V. 34. P. 245—266.
66. *Eklund E.E.* The Scottish Free Church and its relation to nineteenth-century Swedish and Swedish-American Lutheranism // Church history. 1982. V. 51. P. 405—418.
67. *Esping-Andersen G.* Citizenship and socialism: De-commodification and solidarity in the welfare state // Stagnation and renewal in social policy. The rise and fall of policy regimes. Armonk, New York: M.E. Sharp. 1987. P. 93.