

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

2 2012
[30]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Издательский дом «Дело»
Москва, 2012

И.О. ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА *Дмитрий Узланер*
РЕДАКЦИЯ *Александр Агаджанян, Алексей Апполонов,*
Александр Кырлежев
ИДЕЯ ОБЛОЖКИ *Екатерины Трушиной*
МАКЕТ ЖУРНАЛА *Сергея Зиновьева*
ВЕРСТКА *Анастасии Акимовой*

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Белов А.Л., канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук;
Васильева О.Ю., д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук;
Верховский А.М.; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук;
Гусейнов Г.Ч., д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук;
Лункин Р.Н., канд. филос. наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук;
Павлов А.В., канд. юрид. наук; *Панченко А.А.*, д-р филолог. наук;
Рашковский Е.Б., д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук;
Синелина Ю.Ю., д-р соц. наук; *Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук;
Токарева Е.С., д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук;
Шабуров Н.В., канд. культ. наук; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

П. Бергер (США); *М. Благович* (Сербия); *Т. Бремер* (Германия);
Р. Бхаргава (Индия); *Ж.-П. Виллэм* (Франция);
Г. Дэйви (Великобритания); *В. Еленский* (Украина); *Р. Инглхарт* (США);
В. Макридес (Германия); *Д. Мартин* (Великобритания);
А. Пабст (Великобритания); *М. Розати* (Италия); *К. Русселе* (Франция);
Дж. Саттон (Великобритания); *Е. Федякова* (Чили);
А. Филоненко (Украина); *Э. ван дер Зверде* (Голландия);
Д. Чидестер (ЮАР); *К. Штекль* (Австрия); *М. Эпштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: www.religion.rane.ru
religion@rane.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, Церкви в России и за рубежом»

**Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции**

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:

38 685 – для физических лиц,

38 689 – для юридических лиц

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Ходит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

ОТ РЕДАКЦИИ 5

Главная тема:

Религия в постсекулярном контексте

- ПИТЕР БЕРГЕР. Фальсифицированная секуляризация. 8
- БРАЙАН ТЕРНЕР. Религия в постсекулярном обществе 21
- АЛЕКСАНДР КЫРЛЕЖЕВ. Постсекулярная концептуализация
религии. 52
- ЭВЕРТ ВАН ДЕР ЗВЕЕРДЕ. Осмысливая «секулярность». 69
- ВЯЧЕСЛАВ КАРПОВ. Концептуальные основы теории
десекуляризации 114
- АНДРЕЙ ШИШКОВ. Некоторые аспекты десекуляризации
в постсоветской России. 165
- БРАЙАН ТРЕЙНОР. Теоретизируя на тему постсекулярного
общества 178

Academia

- АЛЕКСЕЙ АППОЛОНОВ. Карл Барт о религии
и откровении. 214
- КАРЛ БАРТ. Церковная догматика (I, 2, §17).
Откровение Божие как «снятие» религии 233

Методы

- ЕЛЕНА ПРУЦКОВА. Операционализация понятия
«религиозность» в эмпирических исследованиях 268

Рецензии

- Exploring the Postsecular: the Religious, the Political
and the Urban / Eds. Arie Molendijk, Justin Beaumont
and Christoph Jedan. Leiden, Boston: Brill, 2010 294

The Post-secular in Question / Eds. Philip S. Gorski, John Torpey and David Kyuman Kim. New York, London: New York University Press, 2012. Rethinking Secularism / Eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. New York: Oxford University Press, 2011301
<i>Bruce S.</i> Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford University Press, 2011.314
Православная церковь при новом патриархе / Под ред. С. Филатова и А. Малашенко. М.: Московский Центр Карнеги, 2011318
Свои и чужие: журнал Tartaria Magna	325

Справочная информация

Авторы331
Аннотации	333

Reference Information

Authors337
Summaries	339
About the journal	343



РЕДАКЦИЯ журнала рада представить вашему вниманию наш второй номер за 2012 год. Данный выпуск, как и предыдущий, будет посвящен в основном современным религиозным процессам и их отражению в мировой и отечественной науке. И вновь мы попытались привлечь к обсуждению затрагиваемых проблем самый широкий круг как отечественных, так и иностранных авторов. В частности, хотелось бы поблагодарить наших коллег Эверта ван дер Звеезде (Голландия) и Вячеслава Карпова (США) за предоставление своих статей, а некоторые зарубежные издания — за предоставления прав на перевод и публикацию.

В качестве главной темы этого выпуска мы выбрали проблему «религии в постсекулярном контексте». В самом общем виде этот постсекулярный контекст можно охарактеризовать как ситуацию возвращения религии в политику, экономику, культуру, публичное пространство, которое, в свою очередь, накладывается на реальность, сложившуюся в результате масштабных процессов секуляризации. В результате получаются достаточно причудливые сочетания, меняющие наши стандартные представления о «религиозном» и «светском», что, в свою очередь, требует от ученых уточнения и даже переосмысления традиционного исследовательского концептуального аппарата.

Мы не случайно выбрали именно эту тему, ведь проблематика постсекулярного в последние годы становится одной из наиболее обсуждаемых не только среди исследователей религии, но и в более широком публичном пространстве. Фразы о том, что мы живем в постсекулярном обществе/городе/мире, уже давно стали расхожими и иногда едва ли не превращаются в банальность из обихода журналистов и «говорящих голов». Однако «постсекулярное» и смежные концепции (например, «десекуляризация») по-прежнему нуждаются в теоретическом прояснении и эмпирическом подтверждении: ведь, говоря о постсекулярном, мы имеем дело с новой социальной реальностью, которая еще только находится в процессе формирования. Поэтому собранные в данном выпуске статьи преследуют своей целью не столько даже исчер-

пывающе описать весь постсекулярный ландшафт, что на данный момент просто невозможно в силу текучести и изменчивости происходящего, сколько дать срез актуальных дискуссий, идущих в современной науке.

Открывает номер статья Питера Бергера, знаковой фигуры для современных дискуссий о (де)секуляризации, в которой он предлагает панораму «религиозного возрождения», наблюдаемого по всему миру; особое внимание Бергер уделяет исламу и евангелическому протестантизму. Материал австралийского социолога Брайана Тернера ставит целью прояснить тезис о начале «постсекулярной эпохи» через призму социологических и антропологических подходов; он полагает, что до сих пор этот тезис развивался только философами и социальными теоретиками, нередко игнорирующими актуальные эмпирические исследования. Далее следуют несколько теоретических текстов, призванных внести концептуальную ясность в рассматриваемую проблематику. В частности, статья Александра Кырлежева посвящена вопросу выработки новой концепции *религии* в постсекулярной ситуации, которая отличается и от секулярной модели религии, характерной для эпохи модерна, и от досекулярного понимания религии/религиозности.

Эверт ван дер Зверде в своем материале углубляется в прояснение того, что такое «секулярность», ведь говорить о том, что следует *после* секулярного можно лишь при условии четкого понимания того, что же именно преодолевается или «снимается» в этом «пост-». Далее идут две статьи, посвященные еще одному связанному с данной темой понятию: речь идет о «десекуляризации». Так, в частности, в номере публикуется программная статья Вячеслава Карпова, представляющая собой первую попытку всестороннего теоретического анализа десекуляризации как серьезного социологического концепта. Следующая за ней статья Андрея Шишкова, опираясь на теоретические наработки профессора Карпова, рассматривает десекуляризацию на материале постсоветской России.

Наконец, закрывает рубрику статья Брайана Трейнора, посвященная критическому анализу концепции «постсекулярного общества» в том ее виде, как она была сформулирована в работах Джона Ролза и Юргена Хабермаса.

В уже традиционной рубрике «Academia» Алексей Апполонов продолжает начатую в первом номере ревизию ключевых текстов, посвященных понятию «религия». На этот раз блок материалов посвящен наследию швейцарского теолога Карла Барта. В част-

ности, публикуется перевод программного фрагмента из «Церковной догматики» Барта, посвященный критическому взгляду на сам феномен религии, который, по мнению Барта, должен быть снят божественным откровением.

В рубрике «Методы», которая, как мы надеемся, станет постоянной, Елена Пруцкова рассматривает основные способы операционализации понятия «религиозность» в количественных эмпирических исследованиях сначала в историческом разрезе, а потом уже на примерах четырех крупнейших, продолжающихся в течение десятилетий, международных кросскультурных исследовательских проектов, затрагивающих религиозные сюжеты. Хочется надеяться, что данная публикация поможет методологическому развитию современных российских конкретно-социологических исследований, которым нередко не хватает теоретической основательности.

Наконец, завершает выпуск подборка рецензий, причем некоторые из них касаются нескольких ключевых работ последних лет, посвященных главной теме номера. В частности, мы выбрали для обзора три сборника, представляющих собой наиболее обстоятельные на сегодняшний день издания, затрагивающие проблематику «постсекулярного»: «Исследуя постсекулярное: религиозный, политический и городской контексты» (2010), «Пересмысливая секуляризм» (2011) и «Обсуждая постсекулярное: религия в современном обществе» (2012). Также, в номере рецензия на последнюю работу Стива Брюса, одного из сторонников тезиса о продолжающейся секуляризации. Кроме того, мы публикуем рецензии на достаточно злободневное издание Московского Центра Карнеги, посвященное Православной церкви при новом патриархе, и на новый интересный журнал *Tartaria Magna*, выпускаемый Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии в Улан-Удэ.

Мы очень надеемся, что наше издание стимулирует интерес к академическому изучению религии и, в частности, заставит исследователей обратить особое внимание на современные религиозные процессы, которые все чаще вторгаются в нашу жизнь — будь то скандал вокруг «Pussy riot» или же очередные тревожные новости с Северного Кавказа (если ограничиться только российскими примерами). Мы призываем наших коллег и читателей к дискуссии вокруг проблем, поднимаемых на страницах издания, и ждем от них содержательных откликов, которые могут найти место на страницах нашего журнала.



ПИТЕР БЕРГЕР

Фальсифицированная секуляризация

ПРОШЛО более ста лет с тех пор, как Ницше провозгласил смерть Бога. И те, кто приветствовал это пророчество, и те, кто сожалел о нем, сошлись во мнении, что оно указывает на некий предполагаемый факт: рост неверия (в религиозном смысле). Однако на протяжении всего XX столетия справедливость этого представления становилась все более сомнительной, а в начале XXI-го оно оказалось весьма сомнительным в качестве описания текущих процессов. Религия не пришла в упадок. Напротив, во многих регионах мира наблюдается настоящий всплеск религиозной веры.

Еще со времен Просвещения интеллектуалы всех мастей думали, что неизбежным результатом эпохи модерна будет упадок религии. Предполагалось, что прогресс науки и сопутствующая ей рациональность вытеснят предрассудки и иррациональность религии. Так думал не только Ницше, но и другие выдающиеся мыслители эпохи модерна — особенно Маркс (религия как опиум народа) и Фрейд (религия как иллюзия).

Так же считали два великих представителя классической социологии. Для Эмиля Дюркгейма религия — не что иное, как метафора социального порядка. Макс Вебер считал, что «рационализация» — то есть растущее господство научного мыш-

Эта статья, в несколько иной форме, была представлена на Лекциях памяти Вильяма Филлипса в Новой школе социальных исследований 10 октября 2007 года. (William Phillips Memorial Lecture at the New School for Social Research on October 10, 2007). Оригинал см.: *Berger P. Secularization falsified // First Things. February, 2008. P. 23–27.*

ления — уничтожит «волшебный сад» досовременных мировоззрений. Конечно, они по-разному относились к этой интуиции. Просвещенческий атеист Дюркгейм рассматривал секулярность модерна как прогресс. Вебер, напротив, не был в восторге от того, что видел: казалось, современный человек становится пленником в «железной клетке» рациональности. Но оба сходились — с оптимизмом или с ностальгией — в своем представлении о том, что, на их взгляд, происходило.

Говоря откровенно, они ошибались. Сама по себе современность (*modernity*) не порождает секуляризацию, хотя в отдельных случаях это имело место (один из них, как я скоро покажу, является очень значимым для феномена секуляризма).

На мой взгляд, эту ошибку можно описать как смешение понятий: современность не обязательно секуляризирует; но она обязательно порождает *плюрализм*. Эпоха модерна характеризуется растущей множественностью, в рамках одного общества, разных убеждений, ценностей и мировоззрений. И эта множественность, безусловно, бросает вызов всем религиозным традициям, каждая из которых должна теперь иметь дело с тем фактом, что «все эти другие» живут не где-то в дальних странах, а по соседству. Однако теория секуляризации говорит не об *этом* вызове.

Если смотреть в мировом масштабе, существуют два мощных религиозных всплеска — возрождающийся ислам и динамичный протестантизм евангелического толка. Пассионарные исламские движения сейчас на подъеме по всему мусульманскому миру от Атлантического океана до Китайского моря, в том числе и в мусульманской диаспоре на Западе. Рост евангелического протестантизма в меньшей мере привлекает внимание интеллектуалов, средств массовой информации и широкой общественности в западных странах, и это происходит отчасти потому, что он нигде не был связан с насилием, а отчасти потому, что он более непосредственно вступает в противоречие с устоявшимися представлениями элит: ведущий британский социолог религии Дэвид Мартин назвал это «революцией, которой никто не ожидал». Тем не менее он распространился быстрее и на гораздо большей в географическом отношении территории, чем возрождающийся ислам. Кроме того, рост ислама наблюдался по большей мере среди населения, которое всегда было мусульманским — здесь речь идет скорее о возрождении, чем об обращении. Евангелический протестантизм, напротив, проник в те части мира, в которых эта форма религии была раньше неизвестна. И здесь мы имеем дело с массовыми обращениями.

Самым многочисленным и динамичным сегментом того, что я называю евангелическим распространением (*evangelical diffusion*), стало пятидесятничество. Оно появилось почти сто лет назад в ряде мест в Соединенных Штатах в виде маленьких групп людей, начавших говорить на языках и переживать чудесные исцеления. С самого начала пятидесятничество занималось активным прозелитизмом — преимущественно в Америке (хотя у него рано появились свои форпосты за границей, даже, как ни странно, в Швеции). Но бурное развитие пятидесятничества началось в 1950-е годы, главным образом в развивающихся странах, и оно продолжается до сих пор. Границы пятидесятничества до некоторой степени размыты. Оно представляет собой многомерное явление, включающее в себя чисто пятидесятнические деноминации, пятидесятнические общины без конфессиональной принадлежности и пятидесятнические течения внутри основных протестантских церквей, а также Римско-католической церкви. Все эти группы известны под общим названием *харизматов*. По данным исследования, недавно проведенного организацией *Pew Research Center*, в мире насчитывается 400 млн харизматов.

Религиозный динамизм не ограничивается исламом и пятидесятничеством. Так, например, Римско-католическая церковь переживает трудности в Европе, но прекрасно себя чувствует на Глобальном Юге. Возрождается Православная церковь в России. Ортодоксальный иудаизм стремительно развивается в Америке и Израиле. Индуизм и буддизм переживают возрождение, а последний достиг некоторых успехов на ниве прозелитизма в Америке и Европе.

Проще говоря, для современности характерно не отсутствие Бога, а присутствие множества богов — с двумя исключениями в этой общей картине яростно религиозного мира. Одно из них географическое: это Западная и Центральная Европа. Причины и современная форма того, что мы можем назвать евросекулярностью, представляют собой одну из наиболее интересных проблем в социологии современной религии. Другое исключение, пожалуй, еще более важно, когда мы обсуждаем секуляризацию: это международная культурная элита, которая, по сути, является расширением просвещенческой европейской интеллигенции до мирового масштаба. Она везде в меньшинстве, но весьма влиятельна.

Таким образом, секуляризм обнаруживает себя в глобальном контексте динамичной религиозности, что означает, что он стал

квивается с серьезными вызовами. Можно выделить три варианта секуляризма.

Во-первых, этот термин может указывать на признание тех последствий для религии, которые имеет институциональная дифференциация, являющаяся ключевой характеристикой современности. Социальная деятельность, которая в досовременных обществах осуществлялась в рамках единого институционального контекста, теперь рассеяна между различными институтами.

Например, воспитание детей ранее целиком находилось в ведении семьи или племени, а теперь им занимаются специализированные институты. Воспитатели, которыми раньше были члены семьи, не имевшие особой подготовки, теперь, прежде чем выполнять свои задачи, проходят особую подготовку в педагогических учебных заведениях, которые, в свою очередь, порождают другие институты, такие как государственные аттестационные органы и союзы учителей.

Религия прошла через схожий процесс дифференциации: то, что некогда было делом всего общества, теперь относится к компетенции специальных институтов. Христианская церковь задолго до наступления эпохи модерна явила прообраз религиозной специализации, отделив область кесаря от области Бога. Современность лишь расширила и распространила эту дифференциацию.

Одним из примеров того, к чему этот процесс привел, является характерная для американской религии деноминационная система — со множеством различных религиозных институтов, действующих в условиях свободного рынка. Пример Америки ясно показывает, что секуляризм как идеология, которая признает институциональную специализацию религии, не обязательно подразумевает враждебное к ней отношение. Это умеренное отношение к религии затем выражается в умеренном понимании принципа разделения церкви и государства. Государство не враждует с религией, но воздерживается от прямого участия в религиозных делах и признает автономию религиозных институтов.

Однако второй тип секуляризма характеризуется именно враждебным отношением к религии, по крайней мере, когда это касается ее публичной роли. Французское понимание государства возникло в борьбе континентального Просвещения с христианством и политически оформилось благодаря Французской революции.

Этот второй тип секуляризма, в рамках которого религия рассматривается как строго частное дело, может быть относительно

мягким, как это наблюдается в современной Франции. Религиозные символы или действия неукоснительно исключаются из политической жизни, но приватизированная религиозность охраняется законом.

Третий тип секуляризма совсем не столь благодушен, что видно из практики Советского Союза и других коммунистических режимов. Но как мягкую, так и жесткую версии *laïcité* (светскости) характеризует то, что религия изымается из публичной жизни и заключается в приватное пространство. Тенденции, восходящие к французской версии секуляризма, существуют и в Америке; они проявляются в деятельности таких групп, как «Американский союз гражданских свобод» (*American Civil Liberties Union — ACLU*) или «Союз американцев за отделение церкви от государства» (*Americans United for the Separation of Church and State*). То, что можно назвать точкой зрения ACLU, хорошо подмечено в одном старом еврейском анекдоте. Мужчина пытается попасть в синагогу во время великого праздника. Привратник останавливает его и говорит, что войти внутрь могут только люди, зарезервировавшие места. «Но это вопрос жизни и смерти, — говорит мужчина. — Я должен поговорить с мистером Шапиро — его жену увезли в больницу». «Хорошо, — говорит привратник. — Вы можете войти, но не дай Бог, если я увижу, что вы молитесь». Последняя фраза очень точно описывает позицию ACLU по предоставлению общественных услуг религиозным институтам (от школьных автобусов до медицинского обеспечения).

Любые типологии, конечно, слишком упрощают социальную реальность, однако полезно иметь в виду весь спектр существующих секуляризов. Во-первых, существует умеренный вариант, характерный для традиционного американского взгляда на разделение церкви и государства. Затем существует более радикальный вариант, представленный французской *laïcité*, а позднее позицией ACLU, в котором религия одновременно ограничивается приватной сферой и защищается законодательством о религиозной свободе. И, наконец, существует секуляризм (как в советской ситуации), который приватизирует религию и стремится ее подавить; и его приверженцы могут быть столь же фанатичными, как и религиозные фундаменталисты.

Все эти типы секуляризма в настоящее время активно оспариваются. Даже умеренный вариант секуляризма, который воплощен в американском понимании разделения церкви и государства, сталкивается с вызовом современных религиозных

движений, которые отвергают дифференциацию между религиозными институтами и остальной частью общества. Их альтернатива — господство религии во всех сферах человеческой жизни.

По понятным причинам сейчас самое большое внимание уделяется вызову радикального ислама. Этот вызов представлен идеалом шариатского государства — общества, в котором все аспекты публичной и частной жизни подчинены исламскому праву. Сами мусульмане расходятся во мнении, связан ли такой взгляд с существом веры, провозглашенной в Коране, или же это позднейшее добавление, которое может быть изменено. Как бы то ни было, призыв к всеобъемлющему исламскому государству находит мощный отклик среди современных мусульман. Он никоим образом не ограничивается джихадистами, которые стремятся создать такое государство насильственным путем. Многие мусульмане, не имеющие склонности к терроризму или священной войне, придерживаются схожих взглядов.

Представление о том, что религия должна господствовать во всем обществе, свойственно далеко не только мусульманам. Идеал шариатского государства очень похож на идеал галахического государства, пропагандируемый в Израиле некоторыми группами ортодоксальных иудеев. Схожие амбиции имеет идеология хиндутва в Индии, а влиятельные круги в Русской церкви призывают к «монолитному единству церкви и государства» (выражение, которое недавно употребил один из высокопоставленных представителей Московского Патриархата). Ко всем этим случаям применим термин *фундаментализм*.

В прогрессивных кругах Америки аналогичные амбиции часто приписывают протестантам-евангеликам и католикам. Но эмпирически это неправильно. Лишь очень малая часть евангеликов в Соединенных Штатах и иных местах стремится к созданию христианского государства.

Что касается Католической церкви, то ее последняя попытка создать католическое государство имела место во время гражданской войны в Испании, когда она поддержала националистов. После Второго Ватиканского собора такая позиция стала немыслимой. Действительно, как заметил Самуэль Хантингтон, Католическая церковь стала важным фактором демократизации, особенно в Восточной Европе, Латинской Америке и на Филиппинах.

Следует проводить важное различие между движениями, которые воодушевляются подлинно религиозными мотивами, и теми

движениями, в которых к нерелигиозным устремлениям приклеиваются религиозные ярлыки.

Конечно, совсем непросто определить, какие мотивы являются подлинно религиозными, а какие — нет. Однако существуют вполне очевидные примеры того и другого. Вполне можно доверять словам террориста-смертника на Ближнем Востоке, когда он говорит, что его деяние призвано свидетельствовать о величии Бога. Социологи (большинство из которых придерживается вполне секулярных взглядов) склонны считать, что религиозная мотивация подозрительна, что она используется для легитимации «подлинных причин», лежащих в основе конфликта. Это — предубеждение, препятствующее пониманию движущей силы религиозной веры.

Но есть также и очевидные примеры того, как религиозные ярлыки приклеиваются к устремлениям, имеющим вполне материальную природу. Одним из таких примеров является боснийский конфликт, в ходе которого религиозно маркировались столкновения политических и этнических интересов. Как однажды заметил П. Дж. О'Рурк, в боснийском конфликте были три группы участников; они были похожи и говорили на одном языке; их разделяла только религия, в которую никто не верил. Другой случай — это Северная Ирландия. И опять же его лучше всего иллюстрирует шутка. Боевик выпрыгивает из дверного проема, приставляет пистолет к голове какого-то человека и спрашивает: «Ты католик или протестант?» — «На самом деле, — говорит этот человек, — я атеист». — «Ах, да, — отвечает боевик, — но ты католический атеист или протестантский?»

Страной, в которой именно сейчас брошен политический вызов секуляризму, является Турция. Турецкая республика основана в 1923 году Ататюрком, который был решительно настроен против ислама и, вероятно, против религии вообще. Он хотел «цивилизовать» Турцию, а под цивилизацией понимал секулярную культуру Европы. Он придерживался французской политической модели: публичная жизнь должна быть, так сказать, антисептически свободной от религиозных символов и религиозного поведения. Так, Ататюрк запретил мужчинам носить на голове традиционные фески, настояв на том, чтобы турки надели европейские шляпы и кепи. (Кстати, это имело явно антиисламский смысл: в головном уборе с козырьком трудно касаться лбом земли при обязательных поклонах во время мусульманской молитвы.)

Секуляристская идеология прочно закрепилась в крупных секторах турецкого общества, в частности, в среде кемалистской по-

литической и военной элиты. Она доминировала в городском среднем классе. А мусульманская культура продолжала существовать в анатолийской глубинке среди тех, кто на словах придерживался кемалистской идеологии, но в то же время пассивно ей сопротивлялся в семейной и общественной жизни.

В последние годы это сопротивление стало политически активным. Некоторые откровенно исламские партии включились в политический процесс, бросив вызов кемалистской ортодоксии. Некоторое время военные старались воспрепятствовать таким партиям прийти к власти. Но сдерживать их стало все труднее. Одной из причин является массовая миграция в города носителей мусульманской культуры из анатолийской глубинки. Другая причина заключается в том, что Турция становится более демократичной (что отчасти объясняется желанием элиты добиться присоединения страны к Европейскому Союзу), и в результате все эти непросвещенные люди начинают участвовать в выборах. И еще одна причина — в том, что некоторые представители элиты усомнились в старой секуляристской ортодоксии и стали более умеренными в своем противостоянии политическому исламу.

В настоящее время у власти находится исламистская партия. Ее лидеры говорят, что у них нет желания свергнуть светскую республику или создать шариатское государство. Военные пока не вмешивались, ограничив свое недовольство угрозами. Наиболее заметным вызовом со стороны религии стало настойчивое требование многих мусульманских женщин дать им право носить хиджаб, символ исламского благочестия, в публичных местах, что до сих пор запрещено. (Интересно, как часто головной убор становится камнем преткновения в конфликте между секуляристами и правоверными мусульманами — от мужской фески до хиджаба.)

Результаты этих турецких дискуссий имеют немалое значение и за пределами Турции. Режим Пехлеви в Иране сознательно пытался подражать светскому государству Ататюрка. Опять глубоко религиозное население заняло позицию пассивного сопротивления и, в конце концов, добилось власти. Но разница между двумя путями достижения власти ясно показывает, что вызов секуляризму может принимать очень разные формы. В Иране исламское государство было создано в результате революции, и оно характеризуется жестокой диктатурой при гегемонии шиитского духовенства. В Турции исламская партия пришла к власти путем демократических выборов, и до сих пор (хотя кемалисты и отно-

сятся к этому с подозрением) она не только соблюдала принципы светского государства, но и действительно делала его более демократичным.

Общим в данном случае является неспособность просвещенческой интеллигенции видеть, что на самом деле происходит. Я был в Иране только один раз — в 1976-м, за два года до Исламской революции. Все интеллектуалы, с которыми я встречался, за единственным исключением, находились в оппозиции к шаху, и большинство из них ожидало революции. Однако никто из них не думал, что революция действительно случится, и я ни разу не слышал от них об аятолле Хомейни. Примерно в то же время моя жена читала лекции в Турции. Проезжая через Стамбул, она заметила зеленые флаги (символы ислама), висящие на домах и витринах магазинов. Она спросила принимавшего ее университетского профессора (просвещенческих убеждений), не означают ли эти флаги возрождения ислама. «Нисколько, — ответил профессор. — Их вывесили приезжие из провинции — невежественные люди, которые никогда не будут иметь большого влияния».

Спустя долгое время и я побывал в Турции, где имел опыт, который может служить метафорой религиозного вызова секуляризму не только в Турции, но и повсеместно. Главной туристической достопримечательностью Анкары (едва ли не единственной) является мавзолей Кемалья Ататюрка. Это внушительное здание на холме, с которого открывается панорама города. Во время моей поездки в центре города была только одна большая мечеть (ее совсем недавно построили саудиты). Таким образом, центр столицы Ататюрка буквально представлял собой публичное пространство, очищенное от религиозной символики. Но с 1920 года Анкара сильно разрослась, и сейчас ее центр окружен большим количеством новых городских районов. Насколько можно видеть, в каждом из них есть мечеть. Так ислам осадил столицу кемалистского секуляризма не только политически, но и физически.

Двумя другими поучительными примерами того, как светская элита оказывается перед вызовом народной религии, являются Индия и Израиль. Когда Индия в 1947 году стала независимой — и Неру произнес свою знаменитую речь, прославлявшую «встречу Индии со своей судьбой», — статус нового государства был четко определен как светская республика. В этом выражении не было ничего враждебного по отношению к религии, индуистам или другим верующим. Все-таки Ганди служил (и до сих

пор служит) национальной иконой. В основном это было сделано для того, чтобы противопоставить Индию ставшему в то же самое время независимым Пакистану, который позиционировал себя как государство для мусульман. Индия же в отличие от него понималась как государство, в котором все религиозные общины чувствуют себя как дома — индуисты, мусульмане, сикхи, джайны и христиане.

Сегодня Индия по конституции все еще остается светской республикой в смысле нейтралитета по отношению ко всем религиозным общинам. Но по существу она является одной из самых религиозных стран мира, где более 80% населения исповедует индуизм. Безусловно, это имеет политические последствия. На протяжении последних десятилетий Партия конгресса, которая правила с момента основания независимого государства, продолжает придерживаться светского идеала (по этой причине мусульмане голосуют в основном за нее). Но в качестве ее главного конкурента выступает партия, которая активно апеллирует к индуизму, считая его ядром индийской цивилизации. И эта партия, которая сейчас называется БДП (Бхаратия джаната парти), периодически приходит к власти — как в некоторых штатах, так и в центральном правительстве.

Ситуация в Израиле удивительно похожа на индийскую по своей секулярной и религиозной динамике. Это государство объявило о своей независимости на год позже Индии. Оно идентифицировало себя как еврейское государство, но это никоим образом не означало, что иудаизм должен был стать государственной религией. Как и Индия, Израиль с самого начала был демократической страной, и предполагалось, что нееврейские меньшинства мусульман и христиан станут его полноправными гражданами.

Как оказалось, в двойной идентичности Израиля присутствовало напряжение между демократическим и еврейским государством, особенно после присоединения палестинских территорий в ходе войны 1967 года. Неудивительно, что в результате этого напряжения арабские граждане Израиля оказались в неудобном положении. Но непосредственно важно для нашей темы другое — то, что многие религиозные евреи чувствуют себя неудобно в светском, религиозно нейтральном по своему характеру государстве.

Долгое время политическая и культурная элита была преимущественно светской. В Израиле нет точного эквивалента ин-

дийской БДП, но главная оппозиционная партия Ликуд набрала силу в основном за счет голосов тех евреев, которые недовольны светской элитой (конечно, благодаря целому ряду причин, а не только из-за ее светскости). И опять же неудивительно, что многие арабские граждане голосуют за Аводу (Израильскую партию труда).

Еще одним показательным примером являются Соединенные Штаты. Религиозный вызов секуляризму был важным аспектом американской культуры и политики в последние сорок лет или около того. В отличие от Турции, Индии и Израиля, американская республика создавалась не под секуляристскими лозунгами. Американское Просвещение сильно отличалось от французского, и отцы-основатели не были настроены против религии, хотя некоторых из них нельзя назвать особо благочестивыми христианами. Равным образом Первая поправка не имеет секуляристского смысла и была принята скорее ради сохранения мира между различными деноминациями тогда еще в основном протестантской нации.

Долгое время этот механизм исправно работал. И область веротерпимости неуклонно расширялась: от различных протестантских деноминаций до католиков и иудеев и, наконец, практически до всех религиозных общин, которые не занимаются противозаконной или явно недопустимой деятельностью.

Изменения, которые произошли позднее (я предполагаю, начиная с 1930-х годов), можно назвать европеизацией культурной элиты. Эта элита становилась все более секулярной, а ее политика — все более секуляристской (это была, если угодно, своего рода кемализация). Хотя население в целом на протяжении всего этого времени оставалось вполне религиозным.

Эта религиозность, особенно в ее евангелическом варианте, презиралась элитой. Такое отношение элиты к евангелистам прекрасно отражено в статьях Г.Л. Менкена (особенно в его описании т.н. дейтонского «обезьяньего процесса»), и поныне сохраняющих в этом смысле свою актуальность. Быть прогрессивным стало означать быть секулярным. Однако Соединенные Штаты по всем меркам остаются самым религиозным обществом западного мира. Рано или поздно эта ситуация должна была привести к политическому столкновению. Так же как и в Турции, Индии и Израиле, непрогрессивное население было готово восстать против элиты, используя для этого демократические механизмы.

Имели место две главные вспышки этого восстания — обе связанные с Верховным судом, наименее демократичным институтом из трех ветвей власти: речь идет о запрете молитвы в государственных школах в 1963 году и о запрете принимать законы против аборт в 1973 году. В результате произошла курьезная рокировка двух основных партий: республиканцы получили поддержку религиозных бунтовщиков, а демократы оказались выразителями секуляристских настроений элиты. А на недавних выборах степень религиозной приверженности — протестантов, католиков или иудеев — была единственным и наилучшим показателем того, как люди собираются проголосовать.

Я думаю, такое позиционирование двух партий было случайным; с той же вероятностью оно могло бы быть и обратным. Но как только установилась дихотомическая идентификация, и секуляристы, и верующие избиратели стали важными элементами обеих партий. Они поставляли активистов — людей, которые выписывали чеки, участвовали в кампаниях как добровольцы, стучали в двери и писали адреса на конвертах.

Все это завораживает любого социолога, пытающегося понять современные культурные и политические процессы. Вопрос: должно ли это беспокоить кого-то еще? Ответ «да», если этот кто-то заботится о будущем демократии в современном мире.

Есть общее мнение, что фундаментализм вреден для демократии, поскольку он препятствует умеренности и готовности к компромиссу, которые делают демократию возможной. Согласен. Но очень важно понимать, что существуют секуляристы, которые ведут себя так же, как религиозные фундаменталисты: и те, и другие не желают подвергать сомнению собственные представления, они воинственны, агрессивны, презирают тех, кто от них отличается. Г.Л. Менкен был таким же фундаменталистом, как и Уильям Дженнингс Брайан (хотя Менкен был остроумнее). Есть такие фундаменталисты, которые считают, что религиозная тирания подступает со всех сторон, если в общественном месте поставили рождественскую елку. И есть другие фундаменталисты, которым кажется, что нация погрузится в моральную анархию, если из зала суда будут убраны Десять заповедей.

Говоря простым языком, фундаменталисты — это фанатики. А у фанатиков есть внутреннее преимущество перед умеренными людьми: *фанатикам нечего больше делать* — у них нет жизни вне своего дела. У остальных из нас есть другие интересы: семья, работа, хобби, вредные привычки. Однако мы тоже

обязаны активно защищать основные ценности нашей цивилизации и политической системы. Мне кажется, что очень важной задачей нашего времени (а может быть, и любого времени) является активная защита умеренности. Это задача трудная, но не невыполнимая.

Перевод с английского Андрея Шишкова

БРАЙАН ТЕРНЕР

Религия в постсекулярном обществе

Введение: аргументация

ПОНЯТИЕ «постсекулярное общество» пришло в социологическую дискуссию из преимущественно философского обсуждения работы Юргена Хабермаса¹, посвященной рациональности и религии в современном обществе. Философская дискуссия о религии в современный (*modern*) период оказала большое влияние на то, как социологи мыслят предмет своего изучения. Конечно, порой трудно провести четкую границу, разделяющую социальную теорию и социальную философию, а потому всегда существует некоторое наложение друг на друга социологии и философии религии. В прошлом среди участников этого взаимодействия философии и социологии были значимые фигуры — такие как Аласдер Макинтайр, Эрнест Геллнер и Питер Уинч, — которые, так сказать, принадлежали к обоим лагерям. В дискуссиях последнего времени о роли религии в публичной жизни параметры обсуждения вопроса о будущем религии задавали не социологи, а философы и теологи. Я имею в виду, помимо Хабермаса, вклад Ричарда Рорти, Чарльза Тейлора, Джанни Ваттимо и Жака Деррида. Хотя именно философы подняли главные вопросы, касающиеся места религии в явно секулярных обществах, я займу критическую позицию по отношению к тому, как они характеризуют религию, имея при этом в виду игнорирова-

Оригинал см.: *Turner B.S. Religion in a Post-secular Society // The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / Turner B.S. (ed.). Wiley-Blackwell, 2010.* Права на перевод и русское издание предоставлены издательством Blackwell Publishing Ltd.

1. *Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14 (1). P. 1–25 [Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141].*

ние ими сравнительных эмпирических данных, которые представляют антропологи и социологи. Короче говоря, если философы и задают рамки обсуждения, им самим часто недостает того материала для дискуссии и такого ее качества, которые связаны с результатами полевых исследований антропологов и социологов. Речь в данном случае идет собственно о характере секулярного общества, а поэтому мы должны дать ответ или, по крайней мере, со всей серьезностью отреагировать на вопрос, поставленный Хабермасом: живем ли мы в постсекулярном обществе?

В этой статье я выскажу несколько критических соображений, касающихся анализа религии в нынешней социологии, не забывая при этом и о современной философии. Далее, когда я буду говорить о «философии», речь пойдет именно о «социальной философии». Мои критические замечания касаются нескольких моментов. Философы склонны — что является неизбежным следствием их профессиональной подготовки — концентрировать внимание на религиозных верованиях, а не на практике, и они почти никогда не обращают внимания на религиозные объекты. Но даже отсылка к «религиозным верованиям» в данном случае, возможно, является слишком общей, так как дискуссия в основном касается того факта, что в современных публичных обсуждениях формальная теология не обладает авторитетом. Ясно, что в официальных теологиях основные религии провозглашают свои важнейшие истины, но когда речь заходит о роли религии в повседневной жизни, то на первый план выходит практика.

Если мы имеем в виду религиозные верования, то мы более серьезно должны осмысливать эти верования как часть габитуса индивидов и обращать больше внимания на религию и тело, или, точнее, на религиозный габитус и воплощенность (*embodiment*)². Нам следует более систематично использовать в современном изучении публичной религии работы Пьера Бурдьё³. И если при изучении религии тело игнорируется, то же самое можно сказать и об эмоциях. В последние годы социология эмоций получила развитие и стала важной областью современных исследований⁴, но она не нашла своего места в новейших философских дискуссиях. Конечно, работа Уильяма Джеймса «Многообразие религиоз-

2. Turner B.S. *The Body and Society*. L.: Sage, 2008.

3. Rey T. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. L.: Equinox, 2007.

4. Barbalet J.M. *Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ного опыта» имела основополагающее значение для развития социологии (например, в творчестве Эмиля Дюркгейма), но сегодня мало внимания уделяют эмоциональным аспектам нынешней религиозности. Наконец, по причине сохраняющей силу тенденции обращаться к формальным теологиям, официальным заявлениям и формальным институтам имеет место параллельная тенденция пренебрегать такими важными чертами современной религиозности, как рост «постинституциональной духовности», развитие всевозможных форм популярной религии и активизация ривайвелистской или фундаменталистской религии — пятидесятничества и харизматических движений.

Возможно, главной проблемой является именно недостаточное внимание со стороны философов к эмпирическим социологическим исследованиям. Философское обсуждение кризиса религиозной веры и авторитета слишком часто игнорирует эмпирические данные, выявленные социальной наукой. Абстрактные спекуляции редко подкрепляются действительными результатами научно-исследовательской работы. Хотя Чарльз Тейлор в своей работе «Секулярный век»⁵ цитирует Уильяма Джеймса и Эмиля Дюркгейма, у него почти нет систематического освоения нынешних достижений ученых. Это невнимание к выводам современной социологии, сделанным на основе эмпирических исследований, сочетается с отсутствием интереса к сравнительной социологии. Большинство западных философов мало что могут сказать о религии за пределами Северной Европы и Соединенных Штатов. Это создает проблему, потому что целью дискуссии о постсекулярном отчасти было осознание особенностей европейского опыта секуляризации, с одной стороны, и американского исключительного случая, с другой. Другими словами, очень трудно делать какие-либо обобщения, опираясь на европейский опыт, в соответствии с которым разделение государства и церкви в условиях вестфальской системы предполагало историю конфессиональной политики, — то есть такие обобщения, которые имели бы смысл применительно к современному периоду и к религиям, не относящимся к авраамической традиции иудаизма, христианства и ислама. И наоборот, нынешние антропологические и социологические исследования ясно указывают на жизненную силу религии в остальном мире, особенно в форме современных паломничеств, религиозного ривайвелизма в Азии и пятидесятнических и харизматических движений в Южной Аме-

5. Taylor C. *The Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2007.

рике и Африке. Когда западные философы обращаются к религиозным движениям за пределами Запада, они уделяют слишком много внимания фундаментализму вообще и радикальному исламу в частности⁶. Но есть немало форм ривайвализма и примеров роста религиозной активности по ту сторону проявлений радикальной или политической религии. Большинство мусульман, живущих в столь отдаленных друг от друга странах, как Сингапур и Соединенные Штаты, очень хорошо интегрированы в современное мультикультурное общество⁷. Более внимательное отношение к историческому и сравнительному изучению религии не только улучшило бы наше понимание недавней истории мусульманской иммиграции, но также способствовало бы осознанию сложности процессов секуляризации и постсекуляризации.

Как показывает этот сборник⁸, сегодня среди социологов существует общее согласие относительно того, что т. н. тезис о секуляризации 1960–70-х годов был слишком узко сконцентрирован на Северной Европе, и если и проливал некоторый свет на постхристианское общество развитых индустриальных стран, то имел мало отношения к тому, что происходило за пределами этого европейского контекста. Существует альтернатива простому представлению о секуляризации как о сокращении церковного членства и падении социальной значимости религии. В современных обществах религия одновременно демократизировалась и коммерциализировалась — вместе с ростом т. н. мегацерквей, телеэвангелизмом, исповедями, совершаемыми «не выходя из автомобиля» (*drive-in confessions*) и заказом молитвы на расстоянии (*buy-a-prayer*), религиозным туризмом и тем, что я называю «религией слабой интенсивности»⁹ (*low intensity religion*). Религия выжила не столько как рефлексивная вера, говоря словами Канта, сколько в форме культов здоровья и благополучия (*health and wealth cults*), предлагающих целый спектр услуг для удовлетворения многообразных посюсторонних человеческих потребностей. Религия вполне совместима с секулярным консюмеризмом,

6. Juergensmeyer M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2000.

7. Pew Research Center. *Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream*. Washington, DC, 2007.

8. *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* / Ed. Bryan S. Turner. Wiley-Blackwell, 2010.

9. Turner B.S. *Religious Speech: the Ineffable Nature of Religious Communication in the Information Age* // *Theory, Culture & Society*. 2009. Vol. 25. No. 7–8. P. 219–35.

о чем свидетельствуют религиозные рынки, предлагающие в широком смысле духовные, а не только узко церковные услуги. Некоторые историки утверждают, что ничего и не изменилось в том смысле, что мировые религии всегда удовлетворяли такого рода материальные интересы, продавая амулеты или устраивая паломничества к гробницам святых. Я же утверждаю, что в религии всегда был элемент сакральности, в котором присутствовала невыразимая природа божественного или святого. С моей точки зрения, таков был взгляд Рудольфа Отто, когда тот, в 1917 году, говорил о «нуминозном» в своей работе «Священное»¹⁰. Бог не может быть познан как таковой, и священное проявляется через посредников — пророков, ангелов, мистических существ, через ландшафты или через духов, тогда как сама сущность священного остается невыразимой. В современном мире, с развитием, например, Интернета, роль этих традиционных посредников снижается и невыразимая иерархия сущего демократизируется посредством популярных проявлений религии. Ныне священное — выразимо.

Политическое и социальное

Я считаю, что дискуссия о секуляризации может стать концептуально более строгой и более соответствующей действительности только в том случае, если мы будем различать то, что я называю «политической секуляризацией» и «социальной секуляризацией». Первая относится конкретно к общественным институтам и политическим образованиям, то есть к тому, что касается исторического разделения церкви и государства, тогда как вторая — к вопросам, касающимся ценностей, культуры и соответствующих отношений. Политическое измерение — по преимуществу институциональное и формальное, социальное же — неформальное, имеющее отношение к обычаям. Политическая секуляризация была, по существу, краеугольным камнем либерального представления о толерантности, согласно которому нам дана свобода иметь частные верования при том условии, что они не будут оказывать негативного воздействия на общественную жизнь. На Западе такое либеральное решение было связано с англиканским контекстом и именами Ричарда Хукера и Джона Локка. Первоначально это было локальное политическое решение, призванное

10. *Otto R. The Idea of the Holy. Oxford: Oxford University Press, 1923 [Оммо Р. Священное. СПб, 2007].*

положить конец конфликту между католиками и протестантами. Общеизвестно, что этот путь завел в тупик или испытывает сильное социальное давление, поскольку современные общества становятся все более мультикультурными и мультирелигиозными. В ситуации XVII века нельзя было предвидеть мультикультурные общества со многими соперничающими и противоречащими друг другу религиозными традициями. Поскольку в современных обществах религия часто определяет идентичность, трудно сохранять простое разделение публичного и частного. Более того, эти идентичности являются, как правило, транснациональными и потому не могут быть ограничены национально-государственными границами. Можно сказать, что публичное пространство сакрализовано постольку, поскольку публичные религии играют важную роль в политической жизни. Секулярные институты западного гражданства вступают в напряженные отношения с этими новыми процессами, так как гражданство в XIX веке стало пониматься исключительно как принадлежность к политической нации.

Политическая секуляризация — это исторический процесс, в ходе которого место религии в общественной жизни обычно определялось и регулировалось государством. Таким образом, разделение религии и государства не означало равных отношений. Одно из таких событий произошло, когда ассамблея Виргинии прекратила выплачивать жалование англиканскому духовенству из фондов, поддерживаемых налогами; а затем, после жарких дебатов, появилась и так называемая Первая поправка (*First Amendment*), устанавливающая религиозную свободу. Право на свободу совести было тесно связано с представлениями о приватности, а потому религиозная свобода стала одной из главных составляющих политического либерализма и современности¹¹. Хотя эти изменения часто рассматриваются как следствие установления новых идеалов, вполне можно утверждать и то, что религиозная свобода стала практическим следствием политических процессов. В американских колониях неуклонный рост религиозного плюрализма, нужда в привлечении большего количества мигрантов и стремление коммерсантов к развитию торговли между колониями были материальными основаниями либерализма и индивидуализма¹². В недав-

11. Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

12. Abercrombie N., Hill S., Turner B.S. *Sovereign Individuals of Capitalism*. L.: Allen & Unwin, 1986.

нем исследовании, использующем идею соревнования на религиозных рынках, утверждается, что «религиозная свобода подлежит регулированию со стороны правительства»¹³. Это предположение возникает из аргументации Энтони Джила, который в своей работе «Политические истоки религиозной свободы»¹⁴ утверждает, что если доминирующие религиозные группы хотят, чтобы государство регулировало малые религии, тогда религиозная свобода становится политической целью маргинализированных религиозных движений и групп, представляющих меньшинства. С точки зрения политической жизни, этот подход приводит к неувидительному, но важному заключению, что «политики стремятся минимизировать цену правления»¹⁵. Ясно, что управление гораздо более проблематично в плюралистическом контексте, где достаточно пространства для религиозного соперничества и конфликтов. Поскольку практически все современные общества являются мультикультурными и мультирасовыми, «управление религией» — это обязательный компонент политической секуляризации¹⁶. Другими словами, парадокс состоит в том, что именно потому, что религия значима в современной жизни как носитель идентичности, государство должно ее контролировать, чтобы минимизировать издержки управления. Как мы увидим, Хабермас называет эту ситуацию постсекулярной, потому что для того, чтобы защитить публичную коммуникативную рациональность, важно, чтобы имел место открытый диалог с религией и между религиями. Неудача такого диалога по всей вероятности приведет к политическому конфликту.

Социальная секуляризация, в свою очередь, касается социальных ценностей, практик и обычаев, а именно повседневной жизни или того, что можно назвать социальной сферой. Это тот набор ритуалов, практик и мест, которые связаны с религиозной практикой. Мы можем описывать эту сферу с помощью обычных социологических характеристик уровня религиозности: членство в церкви, вера в Бога, религиозный опыт, молитва и другие виды благочестия. Это социальное пространство включает в себя мно-

13. Gill A. *The Political Origins of Religious Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 47.

14. Ibid.

15. Ibid. P. 47.

16. Turner B.S. *Managing religions: state responses to religious diversity // Contemporary Islam*. 2007. Vol. 1. No. 2. P. 123–37.

жество неоднородных элементов: популярные религиозные представления, суеверия, магические обряды, равно как и элементы, восходящие к более формальным мировым религиям. Эта религиозная сфера, без всякого сомнения, процветает как в формальном, так и в неформальном измерениях. В данном случае почти ничто не свидетельствует о формальном религиозном упадке за пределами Северной Европы, и традиционное представление о секуляризации следует или серьезно скорректировать, или вообще отбросить. В отношении именно этого религиозного пространства сохраняет всю свою значимость выражение Грейс Дэви — *believing but not belonging* (вера без принадлежности [к религиозной общине]). Однако на самом деле секуляризация на социальном уровне — довольно сложное явление. Если взглянуть за пределы Европы, то станет вполне очевидным факт всемирного возрождения религии, которое описывают или термином фундаментализм, или термином пиетизация (*pietization*). Есть свидетельства о возрождении традиционных религий в Азии, таких как одержимость духами (*spirit possession*) во Вьетнаме, ислам в Юго-Восточной Азии, синтоизм в Японии и даосизм в Китае.

Все эти аргументы создают концептуально плодотворный контраст между ролью религии в публично-политической сфере и ее ролью в социальном пространстве гражданского общества. Такое разделение важно потому, что если государству довольно легко создать условия для юридического регулирования религии в политической сфере, то над социальными функциями религии государству весьма нелегко осуществлять успешный контроль. Если взять посткоммунистический мир (например, Польшу, Вьетнам и Китай), то теперь, в ретроспективе, ясно, что хотя политическая секуляризация там была довольно успешной, религия так никогда и не была искоренена из жизненного мира, если использовать терминологию Хабермаса. Можно предположить, что предпринимаемые в нынешнем Китае попытки подавить Фалуныгун на уровне повседневной жизни и в долгосрочной перспективе ни к чему не приведут¹⁷. Быть может, еще более характерным примером такого различия между политическим и социальным является история Русской православной церкви в ее отношениях с обществом и государством. Хотя церковь испытала жесткие репрессии в первые годы после русской революции, тесная связь правосла-

17. Goldman M. From Comrade to Citizen: The Struggle for Political Rights in China. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

вия и национализма означала, что христианство может играть полезную роль в российской политике. После падения советского режима православная Церковь смогла возродиться под умелым политическим руководством патриарха Алексия II, который вступил в тесный союз как с Владимиром Путиным, так и с Дмитрием Медведевым¹⁸. В 1982 году Пимену удалось добиться возвращения Церкви Даниловского монастыря в центре Москвы. В 1991 году он восстановил почитание св. Серафима Саровского, который умер в 1833 году и был канонизирован царем Николаем II. Мощи святого возвратились в собор Сарова. В 1997 году закон о религиозной свободе поставил православие в привилегированное положение, тогда как католицизм был политически маргинализирован. В путинской России православие продолжает процветать как официальная религия, придавая некоторую степень духовной и национальной легитимности партии и государству. Существует также тесная связь между армией и церковью, проявляющаяся в том, что иконы используются для благословения военных кораблей, а патриарх совершает благодарственную службу в годовщину создания советского ядерного арсенала. Хотя публичная роль православия была в значительной степени восстановлена, влияние церкви по большей части основывается на культурном национализме, а не на духовном авторитете. Так, если «православными» называют себя 80% россиян, то «верующими» — лишь около 40%. Это соотношение политического и социального позволяет нам сказать, что если православие является влиятельной публичной религией, а публичное пространство отчасти ресакрализовано, все же российское общество остается секулярным. Наследие атеизма и секуляризма прошлого сохраняет свое влияние на повседневный социальный мир, даже если религия сегодня и играет значимую роль в национальном возрождении. Поэтому всякий раз, когда употребляется выражение «постсекулярное общество», мы должны выяснять, идет ли речь о той секуляризации, которая касается формальных институтов на политическом уровне, или же о той, которая относится к живой религии на уровне социальном. По моему мнению, философский анализ роли религии в культуре общества очень важен, однако из него мы мало узнаем о том, как религия проявляется в обществе в целом.

18. *Garrad J., Garrad C. Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia. Princeton: Princeton University Press, 2009.*

Возвращение религии

Большинство нынешних социологов и политологов пришли к выводу, что в дискуссиях о публичной сфере религию следует принимать всерьез, чего никак нельзя сказать о крупнейших послевоенных теоретиках — Луи Альтюссере, Пьере Бурдьё, Ральфе Дарендорфе, Норберте Элиасе, Никосе Пуланцесе и других. Что же изменилось? Очевидный ответ состоит в том, что произошли различные трансформации социальной и политической жизни, которые поставили религию как институт в центр современного общества. Я сконцентрируюсь на нескольких макросоциальных факторах, который смогут объяснить это преобладание религии в современном мире. По необходимости это будет лишь беглый очерк, ориентированный на понимание постсекуляризма.

Крах организованного коммунизма и упадок марксистско-ленинской идеологии позволили религии возродиться в Европе и особенно в Польше, Украине и бывшей Югославии. Как мы видели, Православная церковь оказалась в тесной связке с русским национализмом, а во Вьетнаме, хотя коммунистические партии и не исчезли, период восстановления дал место возврату религии в публичную жизнь — католицизму на Юге и протестантским сектам среди этнических меньшинств. А вера в духов привлекает бизнесменов из растущего капиталистического сектора¹⁹. В различных частях мира, оказавшихся под влиянием коммунизма — от Кубы до Камбоджи, — в 1990-е годы имело место общественное разочарование организованным коммунизмом и доктринами марксизма-ленинизма. Глобализация и Интернет создали новые возможности для евангелизма даже в тех обществах, где Партия до сих пор старается регулировать или подавлять поток информации и религиозной кооперации. В Китае «Хартия 08»²⁰ призывает, среди прочего, к свободе религиозных собраний и религиозной практики. Хотя эти диссидентские движения вряд ли поколеблют контроль Партии или ее авторитарные реакции на религиозное возрождение, процессы такого рода, судя по всему, обнаруживают значительный рост религиозной ак-

19. *Taylor P.* (ed.) *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS, 2007.

20. «Хартия 08» — манифест, подписанный представителями интеллигенции Китая в 2008 году, который содержит призыв к политическим реформам и демократизации КНР. Был опубликован 10 декабря 2008 года, в день 60-летия со дня подписания Всеобщей декларации прав человека — *Прим. пер.*

тивности как в ныне еще коммунистических, так и в посткоммунистических странах.

Другой чертой глобализации был рост миграции и укоренения мигрантов на новых местах, что по всему миру привело к возникновению диаспоральных общин в обществах с растущей экономикой. Эти диаспоральные общины обычно создаются на базе религиозных верований и практик, так что в современных обществах проведение различия между этнической принадлежностью и религией уже не имеет смысла. Действительно, турки в Германии стали мусульманами, а китайские меньшинства по всему миру нередко становятся буддистскими. В Малайзии люди китайского происхождения автоматически считаются «буддистами». В результате религия стала главным участником «политики идентичности». Религия становится местом этнического и культурного соперничества, а потому государства вовлекаются в управление религиями и тем самым неизбежно отходят от традиционного для либерального подхода разделения государства и религии. Парадоксальным образом государство, принимаясь регулировать религию в публичном пространстве, делает ее более значимой и заметной. В столь разных странах, как Соединенные Штаты и Сингапур, государство начинает регулировать ислам для того, чтобы инкорпорировать в общество «умеренных мусульман»²¹. По всему миру происходит сложное взаимодействие религии и национальной идентичности — от индуизма в Индии до католицизма в Польше и синтоизма в Японии, и таким образом религия становится частью внутренней структуры публичной сферы.

То же самое можно сказать и о национализме. В послевоенный период национализм стал набирать силу в связке с антиколониализмом. В арабском мире это часто сочеталось с панарабизмом. Такого рода секулярные движения в Северной Африке и на Ближнем Востоке добились некоторого политического успеха после Суэцкого кризиса, и Насер смог получить поддержку своему видению постколониального и в основном секулярного арабского мира. Если политический активизм стал нарастать в 1940-е годы вместе с эволюцией «Братьев-мусульман» в Египте, то дальнейшие радикальные процессы имели место после арабского поражения в войне с Израилем 1967 года. Однако кри-

21. *Kamaludeen M. N., Pereira A., Turner B. S. Muslims in Singapore: Piety, Politics and Policies. L.: Routledge, 2009.*

тическим событием современной истории стала Иранская революция 1978–1979 годов. Падение светского государства, которое продвигало националистическое видение общества в противовес традиционному исламскому видению, стало для всего мира примером духовной революции. Это был единственный пример мобилизации масс во имя религиозного обновления. Послание иранского интеллектуала Али Шариати против того, что он называл «*Westoxification*»²², было воспринято самыми разными религиозными движениями за пределами специфического иранского контекста²³.

В нынешних дискуссиях о постсекуляризме ключевым вопросом, часто лишь подразумеваемым и не обозначаемым прямо, является вопрос о том, возможно ли успешно инкорпорировать радикальные формы ислама посредством диалога в демократическую и по преимуществу либеральную среду. Где корни исламского радикализма? Одним из этих вопросов является трудноразрешимая проблема статуса Палестины и ее конфликта с государством Израиль. Однако в более широкой исторической перспективе палестинский вопрос, возможно, был единственным и наиболее важным вопросом, питавшим политический ислам, потому что он питал «масштабное коллективное чувство несправедливости, продолжавшее нависать над нашими жизнями с неумолимой тяжестью»²⁴. В социополитических терминах радикальный ислам XX века интерпретировали как результат социальной фрустрации тех социальных страт (плохо оплачиваемые социальные работники, переутомленные учителя, не вполне востребованные инженеры и отчужденные преподаватели колледжей), интересы которых в должной мере не учитывались и устремления которых не вполне совпадали ни с постколониальным секулярным национализмом таких лидеров, как Насер, Сухарто или Саддам Хусейн, ни с неолиберальной политикой «открытых дверей» Анвара Садата в Египте или Шадли Бенджедида в Алжире. Социальная дислокация, ставшая следствием современной гло-

22. *Westoxification* (на фарси *gharbzadegi*) — «озападничество», финансовая, культурная или военная ориентация на Запад со стороны незападных обществ. — *Прим. пер.*

23. Akbarzadeh S., Mansouri F. (eds.) *Islam and Political Violence. Muslim Diaspora and Radicalism in the West*. L.: Tauris, 2007.

24. Said E. W. Afterword: The consequences of 1948 // *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948* / Eds. Rogan E. and Shlaim A. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 248–61.

бальной экономики, создала идеальные условия для внешней западной поддержки тех секулярных элит в арабском мире, которые получали значительные нефтяные доходы. Экономический рост посредством ренты, извлекаемой из добычи и продажи нефти, породил бюрократический авторитаризм почти на всем ближневосточном пространстве. Кратко говоря, религиозный радикализм можно рассматривать как следствие религиозного кризиса власти, ошибок авторитарных националистических правительств и социоэкономическими разделениями, которые были обострены экономическими стратегиями неолиберальной глобализации.

Дискуссия об исламском радикализме в большой степени определяется работами Жиля Кепеля, такими как книга «Джихад»²⁵, которая была впервые опубликована по-французски в 2000 году; это влиятельная, но при этом крайне противоречивая книга. Ее тезис сравнительно прост и заключается в том, что последние три десятилетия обнаружили как внушительный подъем «исламизма», так и его политический провал. В 1970-е годы, когда социологи считали, что модернизация означает секуляризацию, неожиданный всплеск политического ислама (особенно значимость шиитской теологии для народных протестов в Иране) воспринимался как вызов доминирующим представлениям о современности (*modernity*). Религиозные движения в Иране, особенно когда они заставили женщин носить *chador* (чадру) и исключили их из публичной сферы, первоначально определялись левыми интеллектуалами как форма религиозного фашизма. Требование носить головной платок до сих пор вызывает феминистскую критику положения женщин в современном Иране²⁶. Однако с течением времени марксисты стали понимать, что исламизм имел массовую базу и был внушительной силой в борьбе против западного влияния, а западные консерваторы были привлечены исламской проповедью морального порядка, послушания Богу и ненависти к секулярным материалистам, то есть к коммунистам и социалистам. Западные правительства были готовы поддержать как суннитские, так и шиитские группы сопротивления советскому вторжению в Афганистан после 1979 года, несмотря на их связи с радикальными группами в Пакистане и Иране.

Эти религиозные движения, в конце концов, заполнили политический вакуум, возникший в результате провала арабского на-

25. *Kepel G. Jihad: The Trail of Political Islam. L.: I. B. Taurus, 2002.*

26. *Nafisi A. Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books. N.Y.: Random House, 2008.*

ционализма, который определял антизападную политику после Суэцкого кризиса. По словам Кепеля, исламизм — это продукт одновременно и поколенческого давления, и классовой структуры. Религиозный радикализм привлек молодые поколения в городах, которые были результатом послевоенного демографического взрыва в развивающихся странах и, как следствие, массового исхода молодых людей из сельской местности. Это поколение было довольно бедным, несмотря на относительно высокий уровень грамотности и доступ к среднему образованию. Низшие классы в больших городах стали одним из источников рекрутирования сторонников религиозно-политического радикализма. Однако такие сторонники рекрутировались и из средних классов — из потомков торговых семей с базаров, отброшенных процессами деколонизации, а также врачей, инженеров и предпринимателей, которые хотя и были довольны зарплатами, ставшими возможными благодаря росту цен на нефть, но в то же время были отчуждены от политической власти. Идеологическими двигателями исламизма на локальном уровне были «молодые интеллектуалы, недавние выпускники технических и иных факультетов, которые сами вдохновлялись идеологами 1960-х»²⁷. Традиционные исламские темы справедливости и равенства были развернуты против тех режимов, которые воспринимались как коррумпированные, обанкротившиеся и авторитарные, и особенно тех, которые в период холодной войны и противостояния с Советской империей поддерживал Запад.

Подъем исламизма следует рассматривать в контексте этих международных конфликтов 1980-х. Главным фактором в этот период была борьба радикального шиитского режима Хомейни и консервативной суннитской монархии в Саудовской Аравии. Если Тегеран пытался экспортировать свою революцию за границу, то консервативные правительства в Египте, Пакистане, странах Персидского залива и Малайзии часто поддерживали исламских радикалов в их борьбе с коммунизмом. Эти правительства, в частности в Малайзии, часто были готовы сдерживать исламизм посредством кооптации и уступок, прежде всего в вопросе о роли исламского права (шариата). Главная цель исламизма состоит в том, чтобы противостоять вытеснению религиозного права в приватную сферу и, соответственно, в том, чтобы вернуть шариат в публичное пространство — на подходящее ему место. По мнению Кепеля, политический успех исламизма достиг выс-

27. *Kepele G. Jihad: The Trail of Political Islam. P. 6.*

шей точки в 1989 году, когда во время палестинской интифады у Организации освобождения Палестины (ООП) возникла угроза в лице Хамас (исламистского движения сопротивления), а в Алжире *Front Islamique du Salut* (Исламский фронт спасения) одержал убедительную победу на первых после обретения независимости свободных выборах. В том же году в Судане в результате военного переворота к власти пришел исламистский идеолог Хасан Аль-Тураби, Хомейни символически и противоречиво распространил сферу действия шариата, издав фетву о «Сатанинских стихах» Салмана Рушди, а советская армия, в конце концов, была выведена из Афганистана, ничего там не добившись. Разрушение Берлинской стены стало мощным импульсом к окончательному падению Советского Союза в 1991 году, и исламизм в конечном счете стал заполнять политическую и идеологическую брешь в международной системе, образовавшуюся в результате краха организованного коммунизма и марксизма-ленинизма как его теоретического обоснования.

Однако Кепель считает, что, начиная с 1989 года, политический ислам пошел на спад, несмотря на драматическую и весьма результативную атаку Аль-Каиды в Нью-Йорке в 2001-м, а позднее в Лондоне и Мадриде. Политические оппоненты радикального ислама смогли использовать разделенность классовой основы движения. Например, хрупкий классовый альянс бедной городской молодежи, религиозно ориентированных средних классов и отчужденных интеллектуалов означал, что исламизм неподготовлен к тому, чтобы иметь дело с долгосрочным и систематическим противодействием со стороны властей. Со временем правительства нашли способы разделить эти социальные классы и расстроить планы создания исламского государства, в котором будет действовать только мусульманское право — шариат. С точки зрения Кепеля, крайние и агрессивные проявления исламизма — вооруженная исламистская группа в Алжире, Талибан в Афганистане и сетевая организация Усамы бен Ладена Аль-Каида — свидетельствуют о его политической дезинтеграции и несостоятельности. Поимка в мае 2009 года Маса Селамата Кастари, индонезийца сингапурского происхождения, который якобы планировал атаку на Международный аэропорт имени Индиры Ганди, положила конец угрозе террористических атак в Сингапуре, которую связывали с деятельностью организации Джемаа Исламия.

Однако противостояние Западу — это лишь один и в долгосрочной перспективе, возможно, не самый важный аспект нынешнего

исламского возрождения. Гораздо более устойчивый аспект может быть связан с личным благочестием. Так, например, современные религиозные движения, судя по всему, весьма привлекательны для женщин²⁸. Саба Махмуд в своей книге «Политика благочестия»²⁹ использовала основные понятия социологии Бурдьё для того, чтобы исследовать рост и следствия мусульманского габитуса у благочестивых женщин в современном Египте. Ее этнографическое исследование Каира создает плодотворную основу для размышлений об исламском обновлении в большем масштабе. Конечно, в Египте мусульмане практикуют свою религию в контексте доминирующей исламской культуры, в котором другие группы, например копты, являются меньшинствами. Потребность в религиозном обновлении становится более острой тогда, когда мусульмане оказываются меньшинством в более широком и разнообразном сообществе и когда, поэтому, гораздо более велики искушения секуляризацией и ассимиляцией. Необходимость установления особых групповых норм более настоятельна в таких обстоятельствах, когда религиозная община представляет собой меньшинство или же большинство чувствует угрозу со стороны меньшинства, которое доминирует, например, экономически или политически. Тогда повседневные нормы религиозной практики становятся особенно важными для определения религиозных различий. Там, где мусульмане не составляют подавляющего большинства, актуальным становится вопрос о том, как социальные группы должны взаимодействовать, не погрешая против свойственных им требований благочестия. Характерным примером в данном случае является пищевой кодекс, поскольку в аспекте определения социальных связей благочестие предполагает прежде всего определенные телесные практики, обладающие некоторой мерой интимности. В подобных ситуациях акты благочестия могут приводить к трениям и конфликтам с другими социальными группами. С ростом мусульманских диаспор эти движения обновления могут возникать все чаще и становиться все более заметными, так как от них зависит выживание группы, и в этом смысле дебаты во Франции о головных платках, по существу, стали отражением общих проблем современной мультикультурной политики.

28. *Tong J. K.-C., Turner B. S. Women, Piety and Practice: a Study of Women and Religious Practice in Malaya // Contemporary Islam. 2008. Vol. 2. P. 41–59.*

29. *Mahmood S. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.*

Вера и практика в постсекулярном обществе

Если возвратиться к нашей дискуссии о перспективах постсекулярного общества, то, как я уже говорил, в ней первую скрипку играли философы, которые, обсуждая место религии в современном обществе, в основном игнорировали антропологическое и социологическое изучение религии. Эти философы — Хабермас, Рорти, Тейлор, Ваттимо — не чувствуют этнографического характера тех описаний религии, которые дает современная социальная наука. В частности, они пренебрегают религиозной практикой в пользу идеи о том, что современная проблема религии связана с вопросом веры. В результате, когда читаешь их работы, не возникает никакого представления о действительном характере повседневной религии, поскольку речь идет о системах верований. Вслед за Дюркгеймом и Витгенштейном нужно сказать, что главный дефект такого подхода — это сосредоточение внимания на верованиях в ущерб религиозной практике; жизненная сила религии необходимо связана с практикой. Вера сохраняется лишь тогда, когда она воплощена в практике. Здесь очень уместно понятие Бурдые о габитусе. Можно понять значимость религии в повседневной жизни, увидев, насколько глубоко следование религиозным предписаниям связано с габитусом социальной группы.

Этот аргумент, апеллирующий к практической природе религии в этом мире, мне представляется главным аргументом антропологии XX века, особенно социальной антропологии Мэри Дуглас. Религия в западном обществе слаба не потому, что она философски непоследовательна, а потому, что она оказалась де-ритуализированной, оторванной от религиозного календаря и отрезанной как от жизненного цикла человека, так и от годового сельскохозяйственного круга. На Западе один из немногих оставшихся религиозных праздников (а именно — Рождество) является ежегодным коммерческим событием, теперь часто соединенным со светским празднованием Нового года. Кант в своей работе «Религия в пределах только разума»³⁰, возможно, был прав, говоря, что христианство (по существу, лютеранство) было своим собственным могильщиком, потому что в качестве отрефлексированной веры оно не нуждалось в практике, которую Кант связывал с «культовой религией». Немецкий протестантизм фактически лишен ритуальных практик как таковых.

30. Kant I. Religion within the Limits of Pure Reason. N.Y.: Harper & Row, 1960.

В последнее время было много написано об ограниченности традиционной теории секуляризации и, соответственно, много мыслей было высказано об идее постсекулярного мира³¹. Хотя я выражал неудовлетворение по поводу ограниченности западного мышления о религии, возможна альтернативная защита тезиса о секуляризации, а именно указание на рост религиозных рынков. Процесс глобального превращения современных религий в товар позволяет совсем по-другому взглянуть на секуляризацию. Если религия — это система верований и практик, основанных на невыразимой природе религиозной коммуникации, то современные либеральные общества демократизировали религию и превратили ее в выразимую систему, которая вполне совместима с современным миром. Эту «выразимость» теперь можно продавать как товар и как услугу на религиозных рынках.

Многое из того, что Хабермас пишет об идее постсекулярного общества, отсылает к исследованиям и аргументам, которые довольно близки социологам религии. Так, например, он утверждает, что тезис о секуляризации опирается на представление о том, что расколдованный мир (судя по всему, ссылка на Макса Вебера) соотносится с научным взглядом на мир, согласно которому все явления могут быть объяснены научно. Также имела место дифференциация общества на специализированные функции (судя по всему, ссылка на Никласа Лумана), в процессе которой религия все больше становилась частным делом. Наконец, трансформация общества и преодоление аграрной фазы повысили жизненные стандарты и снизили риски, освободив индивидов от чувства зависимости от сверхъестественных сил и от потребности в соответствующей помощи.

Хабермас справедливо замечает, что такой подход опирается на узко европейскую точку зрения. В противовес этому Америка остается вполне религиозной и представляет собой общество, в котором религия, процветание и модернизация идут рука об руку. Имея в виду глобальный контекст, Хабермас обращает внимание на распространение фундаментализма, рост радикальных исламистских группировок и присутствие религиозных вопросов в публичной сфере. Возникает потребность в том, чтобы

31. *Habermas J., Mendieta E. Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity.* Cambridge, MA: MIT Press, 2002; *Habermas J., Ratzinger J. The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion.* San Francisco: Ignatius, 2006 [Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006].

переосмыслить локковский либерализм, так как курс на приватизацию религии больше не может быть жизнеспособной стратегией, опирающейся на разделение государства и религии. Решение, которое предлагает Хабермас для преодоления конфликта радикального мультикультурализма и радикального секуляризма, состоит в том, чтобы вести диалог ради включения малых иностранных культур в гражданское общество, с одной стороны, и чтобы открыть субкультуры в направлении государства ради побуждения их членов к активному участию в политической жизни, с другой.

Наверное, наиболее интересной или, по крайней мере, в некоторых отношениях характерной является дискуссия Хабермаса о дополитических основаниях либерального государства с Йозефом Ратцингером (Папой Бенедиктом XVI) в Баварской католической академии 19 января 2008 года. Оба участника были настроены примирительно. Хабермас признал, что религия сохранила ценности и идеи, утраченные за ее границами, и что важнейшее понятие о фундаментальном равенстве всех людей унаследовано от христианской веры. Ответ Хабермаса Папе можно понять, если иметь в виду феномен *Kulturprotestantismus* («культурного протестантизма»), которому свойственно уважение к религии и в рамках которого религия занимает гораздо более значимое место в публичной жизни, чем в британском контексте. Ответ Хабермаса вполне благодушен, но он опирается на идею, что политика (государство) не может функционировать без здорового гражданского общества или набора всеми разделяемых ценностей. Роль религии — во многом вопреки критической теории и в противовес тезису о секуляризации — может быть позитивной, поскольку она обеспечивает необходимую поддержку общественной жизни как таковой.

У Хабермаса и Ратцингера есть один важный общий момент: они оба противостоят релятивизму, который рассматривают как весьма деструктивную силу. Хабермас особенно неприязненно относится к постмодернистской версии релятивизма. Его подход к религии, по крайней мере вначале, отличается от подхода Рорти и Ваттимо. В данном случае я имею в виду прежде всего то, что сказано последними в книге «Будущее религии»³². Релятивизм Рорти представляет собой смесь буржуазного постмодернизма и прагматизма, которую он называет «постмодерным бур-

32. Zabala S. (ed.) *The Future of Religion*. N.Y.: Columbia University Press, 2005.

жуазным либерализмом»³³, и потому мы вполне можем поставить его позицию в один ряд со «слабой мыслью» Ваттимо. Оба философа согласны с тем, что «фактов нет, есть только интерпретации». Они различаются только по своему отношению к религии, поскольку Ваттимо — практикующий католик, тогда как Рорти принадлежит к секулярной социалистической традиции. Последний в работе «Следствия прагматизма»³⁴ утверждает, что роль философии состоит не в том, чтобы полагать вечные основания Истины, а в том, чтобы быть голосом, который, подобно литературе и искусству, наставляет человечество. Философский прогресс обнаруживается не той философией, которая «становится более строгой», а той, которая «становится более имагинативной»³⁵. Поскольку Рорти был озабочен установлением пределов философского знания в нестабильном, изменчивом и небезопасном мире, его философская критика имеет много общего с постмодернизмом. Если Ж.-Ф. Лиотар определил постмодернизм как «недоверие к метанарративам»³⁶, то Рорти в одной из своих наиболее влиятельных статей — «Приватная ирония и либеральная надежда» (*Private irony and liberal hope*) — говорит об ироничном человеке как о таком, у которого имеются «радикальные и постоянные сомнения относительно окончательности словаря, которым он в настоящий момент пользуется»³⁷. Постпрофессиональная философия Рорти стремится примирить прагматизм Дьюи и деконструктивистские подходы континентальной философии. В работе «Обретая нашу страну»³⁸ Рорти старается показать, что наследие Дьюи все еще весьма актуально для прогрессивных усилий по реализации эмансипаторского духа «американского символа веры».

В своих текстах о будущем религии Рорти и Ваттимо поддерживают идею о том, что вера, надежда и любовь (*charity*) — на-

33. Rorty R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 199.

34. Rorty R. *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

35. Rorty R. *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 9.

36. Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998.

37. Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 73.

38. Rorty R. *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*.

следие новозаветного христианства — образуют ценностную рамку современного общества. Они отвергают авторитет Церкви вообще и папский авторитет, в частности. Они также считают, что учение Церкви о гендерных и сексуальных отношениях безнадежно устарело и представляет собой эссенциалистскую редукцию женщины к природе (если не к анатомии). Если Церковь откажется от своих иерархических и антидемократических структур и приверженности к жреческому пониманию священства, то она сможет служить нуждам современного общества — или, по крайней мере, будет лучше приспособлена к такому служению. Так что в целом их взгляды близки примирительной позиции Хабермаса, согласно которой христианское наследие во многом является основой современной западной цивилизации.

Эти философские дискуссии в основном касаются политической секуляризации, то есть возможной роли религии в общественной жизни, когда речь идет о женщинах, справедливости и власти, но они имеют гораздо меньшее значение для анализа повседневной религии, в которой воплощены практики, далекие от философских спекуляций.

Глобализация и религия

Одно из критических замечаний в адрес современных философских истолкований религии, заключается в том, что они страдают упрощенностью. Хабермас считает, что религия сегодня заметна в силу миссионерской работы, религиозного соперничества и проявлений фундаментализма. При этом не замечаются другие факты, а именно глобализация религиозного благочестия, превращение религии в товар и возникновение (в основном на Западе) того, что социологи называют духовностью (*spirituality*). Мы можем обобщить эти проявления религиозности, утверждая, что глобализация религии принимает три формы. Так, имеет место глобальный ривайвализм, для которого, как правило, сохраняют значение представление об институциональной религии и приверженность ей (будь то церковь, мечеть, храм или монастырь), равно как и акцент на ортодоксальных верованиях, блюстителем которых в некоторой степени является институциональный авторитет. В рамках ривайвализма существуют традиционные формы фундаментализма, но также и пятидесятнические и харизматические церкви. Затем, продолжают сохраняться различные формы народной и традиционной религии, которой привержены в ос-

новном малообразованные люди, ищущие в такого рода религиозных практиках исцеления, утешения и обретения различных благ. Такая религия имеет мало отношения к смыслу и идентичности и вместо этого предназначена для того, чтобы давать некое утешение тем, кто лишен средств для достойного существования. Наконец, наблюдается распространение новой духовности, которая представляет собой гетеродоксальные, урбанизированные, коммерциализированные формы религиозности, обычно существующие за пределами традиционных церквей.

Следствием всех этих процессов является все большее разделение между «религией» и «духовностью»³⁹. Таким образом, глобализация способствует распространению личной духовности, и такая духовность обычно не столько является руководством в повседневной жизни, сколько обладает субъективным, персонализированным значением. Такие религиозные феномены также могут включать терапевтические или оздоровительные аспекты, либо обещание личностного роста посредством медитации. Если фундаменталистские нормы личной дисциплины адресованы тем социальным группам, которые социально мобильны, как низшие слои среднего класса и образованные пары, то духовность — это городской феномен, более тесно связанный с одинокими представителями среднего класса, которые находятся под сильным влиянием западных потребительских ценностей.

Если традиционные верующие находят смысл в существующих основных направлениях христианства, то сторонники «духовности», согласно Кортни Бендер⁴⁰, «строят и создают свои собственные религии, используя рынок духовности, намеренно избегая приверженности традиционным религиозным общинам, идентичностям и теологиям». Новые религии также тесно связаны с темами терапии, мира (*peace*) и самопомощи. Конечно, представление о том, что религия, особенно на Западе, была приватизирована, — это совсем не новая идея в социологии религии⁴¹. Однако эти новые формы приватной религиозности больше не имеют отношения к протестантизму или американским средним классам; сегодня они обрели глобальный характер.

39. *Hunt S.* Religion and Everyday Life. London: Routledge, 2005.

40. *Bender C.* Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver. Chicago and London: University of Chicago Press, 2003. P. 69.

41. *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. N. Y.: Macmillan, 1967.

Эти популярные и неформальные религиозные течения перестали быть локальными, и в данном случае речь идет о разрастании глобальных популярных религий, связанных с Интернетом, кинематографией, рок-музыкой, популярными телевизионными шоу и бульварным чтивом. О них также можно говорить как о «самодельных» религиях (*DIY religions* = «*do it yourself*» religions), потому что их адепты беспорядочно заимствуют самые разные религиозные верования и практики. Поэтому эти формы духовности не ограничиваются Западом, но подпитываются азиатскими кинофильмами, такими как *Hidden Tiger, Crouching Dragon* и *House of Flying Daggers* («Крадущийся тигр, затаившийся дракон» и «Дом летающих кинжалов»). И все это связано с новой технологической магией, с наполненными спецэффектами блокбастерами. Такие феномены рассматривались как элементы «новых религиозных движений», которые, как мы видели, являются продуктами новых духовных рынков. Подобные формы религии крайне индивидуалистичны; они неортодоксальны в том смысле, что не соответствуют никаким официальным теологическим доктринам, но характеризуются синкретизмом; и у них очень слабые связи — или их вообще нет — с такими публичными институтами, как церкви, мечети или храмы. Они постинституциональны и в этом смысле вполне могут быть названы постмодерными религиями. Если глобальный фундаментализм предполагает модернизацию посредством личной дисциплины, то глобальные постинституциональные религии являются типичными проявлениями постмодернизации.

Среда, в которой мы живем, все больше становится коммуникационной, то есть такой, где важную роль играют образы и символы, а не письменное слово. В отличие от мира письменного языка, этот визуальный мир — иконичен, и он требует новой искусности и экспертных иерархий, которые не дублируют иерархии писаного слова. Это также и новый экспериментальный контекст, в котором иконическое может стать иконоборческим, как в случае с Мадонной в ее посткатолический период, когда она превратилась в Рахиль и некоторое время изучала каббалу⁴². Такое сочетание самопомощи, субъективности, смены авторитетов, иконических дискурсов и персональной теологии является при-

42. *Hulsether M.D. Like a Sermon: Popular Religion in Madonna Videos // Religion and Popular Culture/Eds. B. D. Forbes and J. H. Mahan. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 77–100.*

мером религии низкой интенсивности (*low intensity religion*). Это мобильная религиозность, которая может передаваться по всему миру мобильными людьми в новые места, где они могут смешивать свои религиозные потребности, практически не затрагивая иерархические авторитеты и не испытывая давления с их стороны. Это низко эмоциональная религия, поскольку современные обращения скорее похожи на смену потребительских брендов, чем на результат глубоких духовных поисков. Если новые религиозные образы жизни и вызывают вообще какие-либо эмоции, то упакованы они таким образом, что их можно с легкостью потребить, а затем отбросить. Верность и приверженность бренду со стороны потребителей религий низкой интенсивности также минимальны. В знаменитой статье о «религиозной эволюции», опубликованной в 1964 году в *American Sociological Review*, Роберт Белла развивал ставшую влиятельной модель религиозных изменений — от примитивной религии к архаичной, затем к исторической, к раннесовременной и, наконец, к современной. Принципиальными характеристиками религии в современном обществе являются индивидуализм, упадок авторитета традиционных институтов (церкви и священства), готовность к экспериментированию с различными религиозными идиомами и осознание того, что религиозные символы являются конструктами. Предсказания Беллы относительно современности вполне оправдались в виде роста популярных, деинституциализированных, коммерциализированных и в основном постхристианских религий.

На дифференцированном глобальном религиозном рынке его сегменты соревнуются друг с другом и накладываются друг на друга. Новая духовность — это поистине коньюмеристская религия, и если фундаментализм бросает вызов потребительским (западным) ценностям, то она фактически продает образ жизни, основанный на особых диетах, альтернативном воспитании, режимах здоровья, различных практиках, связанных с молитвой и медитацией, а также с техниками работы над собой. Все три формы религии эпохи глобализации являются в какой-то степени коньюмеристскими, но они также и весьма различны, и здесь гендер выступает как главная черта новой потребительской религиозности, ибо женщины все больше доминируют в сфере новой духовности. Как в развитых, так и в развивающихся странах женщины обладают новыми возможностями для получения образования и все меньше рожают детей, а потому располагают свободным временем, которое могут посвятить религиозной активности;

и они станут, а в некоторой степени уже стали, «законодателями моды» на возникающем глобальном духовном рынке.

Если теория глобализации склонна подчеркивать триумф современного фундаментализма (как критики традиционной и популярной религиозности), то действительное следствие глобализации, возможно, состоит в триумфе гетеродоксальной, коммерческой, синкретической популярной религии над ортодоксальными, официальными, профессиональными версиями духовной жизни. Идеологическое воздействие этих новых религий не может быть поставлено под контроль религиозных авторитетов, и это воздействие имеет больший эффект, чем официальные заявления. В терминах Вебера, это триумф массовой религиозности над виртуозной. Габитус современной религии в основном совместим с образом жизни коммерческого мира, в котором движущей силой экономики является потребление. В урбанистическом окружении глобального общества потребления мегацеркви используют торговые стратегии позднего капитализма, чтобы их послание достигло публики. Учитывая все это, я бы сказал, что современные религии подвергаются риску, так как утрачивается напряжение между миром и религией. Мы можем назвать это социальной секуляризацией, но, парадоксальным образом, религия может также сохранять свое влияние на политическом уровне в силу того, что она выполняет функцию транснационального носителя публичных идентичностей.

Подводя итоги, следует сказать, что религия играет важную роль в публичном пространстве и что во многих обществах либеральная модель секуляризации, предполагающая разделение церкви и государства, больше не работает. Религия часто действует в публичной сфере как глубинное обоснование национализма, либо она может служить главным носителем этнической идентичности для меньшинств в диаспоральном мультикультурном обществе. Эти соображения по большей части совпадают с тем, что первоначально сказал Хосе Казанова в своей книге «Публичные религии в современном мире»⁴³. В этом смысле не приходится говорить о значительной политической секуляризации. В политическом контексте понятие постсекуляризма указывает на космополитизм и этику признания (*recognition ethics*). Оно предполагает рациональные нормы публичного дискурса, в котором религиозные утверждения больше не отбрасываются как иррациональные, но принимаются как законные компоненты

43. Casanova J. Public Religions in the Modern World.

публичного диалога. Религиозная эволюция в социальной сфере также дает мало ясных свидетельств секуляризации. Мировые религии растут, а новые религиозные феномены умножаются. Однако имеет место и глобальное превращение религии в товар, что делает ее верования и практику совместимыми с секулярным капитализмом. Напряжение между религиозным и секулярным начинает исчезать вследствие включения религии в современный консюмеризм. Сможет ли сакральное выжить в контексте этого глубоко секулярного процесса «коммодификации»?

Что поставлено на карту? Публичные религии и «социальное»

Во вступительной статье к этому сборнику⁴⁴ я говорил, что если мы хотим серьезно отнестись к идее «социального», то нам нужно изучать религию. В этой заключительной главе я возвращаюсь к Дюркгейму и утверждаю, что в современном мире социальное хрупко и раздроблено и что эрозия социального имеет серьезные следствия для выживания «сакрального». Поэтому вернемся еще раз к формулировкам Дюркгейма, касающимся общества.

Дюркгейм сформулировал теорию солидарности, говоря об обществе, основанном на общности, коллективных ритуалах и разделенных эмоциях⁴⁵, однако социальный мир, возникший после Второй мировой войны, породил совсем иные образы и теории социального. С ростом всемирной урбанизации и с возникновением глобальных мегаполисов общественная жизнь стала восприниматься как все более фрагментированная, порождающая городские гетто и субкультуры. Идея «одинокой толпы» дает образ пассивных и обособленных жителей города, приклеившихся к своим телевизорам. Кроме того, говорилось, что после 1950 года складываются новые молодежные субкультуры, связанные с растущим консюмеризмом. Этан Уоттерс в книге «Городские племена»⁴⁶ утверждает, что эти новые социальные группы составляли «никогда не бывшие в браке» люди в возрасте между 25 и 45 года-

44. Речь идет об изданном под редакцией Брайана Тернера сборнике «The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion» (ed. Bryan S. Turner), Wiley-Blackwell, 2010, перевод заключительной главы которой и предлагается здесь вниманию читателей. — Прим. ред.

45. Durkheim É. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y.: Free Press, 1995.

46. Watter E. Urban Tribes: A Generation Redefines Friendship, Family, and Commitment. N.Y.: Bloomsbury, 2003.

ми, которые образовывали общественные, но эфемерные группы по интересам. Их новые стили жизни всегда представляли собой подвижные формы идентификации с этими разрозненными группами. Дик Хебдидж дал классическое описание этих феноменов в своей книге «Субкультура. Смысл стиля»⁴⁷, где рассказал об оппозиционных движениях последователей рок-н-рола, а именно панков, готов и других представителей рейв-культуры.

Эти образы современного трайбализма нашли ясное и творческое социологическое выражение в работе Мишеля Маффесоли «Время племен»⁴⁸. Подзаголовок этой работы в английском переводе 1988 года был таким: «Упадок индивидуализма в массовом обществе». Маффесоли утверждает, что в современном обществе возникло множество микрогрупп, которые представляют собой примеры общей, но поверхностной и преходящей культуры. Хотя жизнь этих «племен» скоротечна, их члены соединены общими эмоциональными узами, которые сильно отличаются от холодных бюрократических связей, характерных для формальных организаций. Панки были, наверное, классическим примером такого рода молодежных групп. В 1967 году Ги Дебор опубликовал книгу «Общество спектакля»⁴⁹, в которой развивал марксистскую теорию экономического отчуждения, чтобы показать, что современное общество стало еще более отчужденным благодаря воздействию массмедиа. Повседневная жизнь поглощена производством товаров, тем, что Маркс называл товарным фетишизмом. Мы можем переживать наш мир лишь с помощью такого посредничества, и в этом отчужденном мире наше бытие становится кажущимся, так что отношения между людьми превращаются в театральные миры фантомов и товаров. Работа Дебора об обществе спектакля стала идеологической основой движения (в основном среди студентов) «Ситуационистский интернационал». Дебор стал вдохновителем мероприятий и демонстраций, выразивших протест против отчужденности мира, в котором господствуют медиа. Его идеи оказали сильное влияние на студенческие протесты 1968 года. После этих социальных протестов 1960-х идеи о медиа и отчуждении стали неотъемлемой частью постмодерной теории. Жан Бодрийяр, например, испытал влияние Маршалла Маклюэ-

47. *Hebdige D.* Subculture: The Meaning of Style. L.: Routledge, 1979.

48. *Maffesoli M.* The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. London and Thousand Oaks: Sage, 1996.

49. *Debord G.* La société du spectacle. Paris: Buchet-Chastel, 1967.

на и Карла Маркса, но критиковал марксизм как теорию производства, в которой игнорируется потребление⁵⁰. В любом случае Маркс не мог предвидеть рост значения медиа. Бодрийяр обращает внимание на те способы, посредством которых реальность и фикция, сущность и явление сливаются⁵¹.

Эти идеи о социальной фрагментации, социальных системах и зрелище стали оказывать влияние на научную фантастику, а также на социальную теорию в связи с темами киберпространства и киберпанка. Говорят, что работы Уильяма Гибсона⁵² произвели впечатление на новое сообщество хакеров и технически подготовленных людей, которые испытывали социальную неудовлетворенность и искали социальных форм, позволяющих выразить взаимодействия, ставшие возможными благодаря компьютеризации. Новые возможности могли преодолеть ограничения «электронных индустриальных гетто»⁵³ (*electronic industrial ghettos*), которые характеризуют современное общество, и некоторые социальные теоретики стали рассуждать на тему «киберобщества» как более привлекательной альтернативы информационного города⁵⁴. Эти теории приветствуют слияние художественной литературы и текстов, производящихся в рамках социальной науки, на том основании, что традиционные общественные науки не имеют шансов описать даже основные черты информационной эпохи.

Мы совершили этот экскурс в теории современного трайбализма, чтобы обратить внимание на то, что элементарные формы социального мира, которые Дюркгейм пытался описать в своей социологии религии, ссылаясь на исконный трайбализм, быстро исчезают, а при этом возникают новые, но разрозненные и эфемерные формы ассоциаций. Новые формы религии, которые мы отнесли к духовности, с одной стороны, и коммодификация религии, с другой, являются социальными выражениями этого более глубокого процесса дефрагментации и коммерциализации повседневной жизни. Если разделение сакрального и профанного было

50. Rojek C., Turner B.S. (eds.) *Forget Baudrillard?* L.: Routledge, 1993.

51. Baudrillard J. *Le Système des objets*. Paris: Gallimard, 1968 [*Бодрийяр Ж. Система вещей*. М., 2001].

52. Gibson W. *Neuromancer*. L.: Gollancz, 1984.

53. Stone A.R. *Will the Real Body Please Stand Up? Boundary Stories About Virtual Cultures // Cyberspace: First Steps*/Ed. Benedikt M. L.: MIT Press, 1992. P. 81–118.

54. Jones S. (ed.) *Cybersociety*. L.: Sage, 1994.

культурным выражением тех паттернов, которые мы можем назвать «плотной солидарностью» (*thick solidarity*), то новый субъективный и эмоциональный индивидуализм современной религии есть культурное выражение того, что можно соответственно назвать «слабой солидарностью» (*thin solidarity*). Поэтому в возрождении интереса к религии на карту поставлена возможность обнаружения жизнеспособных форм социального бытия в глобальном мире коммерческой и коммодифицированной религиозности. Однако в целом перспективы поддержания устойчивости социального мира представляются совсем не радужными.

*Перевод с английского под редакцией
Александра Кырлежева*

Библиография

- Abercrombie N., Hill S., Turner B.S.* Sovereign Individuals of Capitalism. L.: Allen & Unwin, 1986.
- Akbarzadeh S., Mansouri F.* (eds.) Islam and Political Violence. Muslim Diaspora and Radicalism in the West. L.: Tauris, 2007.
- Barbalet J.M.* Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Baudrillard J.* Le Système des objets. Paris: Gallimard, 1968 [*Бордрийар Ж.* Система вещей. М., 2001].
- Baudrillard J.* Le Miroir de la production. Paris: Casterman, 1973.
- Baudrillard J.* Simulacra and Simulation: The Body in Theory. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- Beckford J.* Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bellah R.N.* Religious Evolution // American Sociological Review. 1964. Vol. 29 P. 358–374.
- Bender C.* Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver. Chicago and London: University of Chicago Press, 2003.
- Berger P.L.* (ed.) The Desecularization of the World. Michigan: William B. Eerdmans, 1999.
- Berger P.L.* The Social Reality of Religion. L.: Faber and Faber, 1969.
- Bruce S.* Pray TV: Televangelism in America. London and New York: Routledge, 1990.
- Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Davis M.* Beyond Blade Runner: Urban Control — the Ecology of Fear. Westfield: Open Magazine Pamphlet Series, 1992.
- Debord G.* La société du spectacle. Paris: Buchet-Chastel, 1967.
- Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. N.Y.: Praeger, 1966.
- Durkheim É.* The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y.: Free Press, 1995.

- Garrad J., Garrad C.* Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Gibson W.* Neuromancer. L.: Gollancz, 1984.
- Gill A.* The Political Origins of Religious Liberty. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Goldman M.* From Comrade to Citizen: The Struggle for Political Rights in China. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Habermas J.* Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 1–25. [Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141].
- Habermas J., Mendieta E.* Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion. San Francisco: Ignatius, 2006 [Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006].
- Hebdige D.* Subculture: The Meaning of Style. L.: Routledge, 1979.
- Hulsther M. D.* Like A Sermon: Popular Religion in Madonna Videos // Religion and Popular Culture / Eds. Forbes B. D. and Mahan J. H. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 77–100.
- Hunt S.* Religion and Everyday Life. L.: Routledge, 2005.
- Jones S.* (ed.) Cybersociety. L.: Sage, 1994.
- Juergensmeyer M.* Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Kamaludeen M. N., Pereira A., Turner B. S.* Muslims in Singapore: Piety, Politics and Policies. L.: Routledge, 2009.
- Kant I.* Religion within the Limits of Pure Reason. NY: Harper & Row, 1960.
- Kepel G.* Jihad: The Trail of Political Islam. L.: I. B. Taurus, 2002.
- Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. NY: Macmillan, 1967.
- Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 [Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998].
- Maffesoli M.* The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. London and Thousand Oaks: Sage, 1966.
- Mahmood S.* Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Mandaville P.* Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma. London and New York: Routledge, 2001.
- Martin D.* Pentecostalism: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002.
- Mazower M.* Dark Continent: Europe's Twentieth Century. L.: Penguin Books, 1998.
- Nafisi A.* Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books. N.Y.: Random House, 2008.
- Otto R.* The Idea of the Holy. Oxford: Oxford University Press, 1923 [Отто Р. Священное. СПб., 2007].
- Pew Research Center. Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream. Washington, DC, 2007.
- Rey T.* Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy. L.: Equinox, 2007.

- Rojek C., Turner B.* (eds.) *Forget Baudrillard?* L.: Routledge, 1993.
- Rorty R.* *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth – Century America.* Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Rorty R.* *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty R.* *Essays on Heidegger and Others.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty R.* *The Consequences of Pragmatism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Said E. W.* *Afterword: the Consequences of 1948 // The War for Palestine: Rewriting the History of 1948/Eds. Rogan E. and Shlaim A.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 248–61.
- Stone A. R.* *Will the Real Body Please Stand Up? Boundary Stories about Virtual Cultures // Cyberspace: First Steps/Ed. Benedikt M. L.: MIT Press, 1992. P.81–118.*
- Taylor C.* *The Secular Age.* Cambridge, MA: Belknap Press, 2007.
- Taylor P.* (ed.) *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam.* Singapore: ISEAS, 2007.
- Tong J.K-C., Turner B.S.* *Women, Piety and Practice: a Study of Women and Religious Practice in Malaya // Contemporary Islam.* 2008. Vol. 2. P. 41–59.
- Turner B.S.* *Managing Religions: State Responses to Religious Diversity // Contemporary Islam.* 2007. Vol. 1. No. 2. P. 123–37.
- Turner B.S.* *Religious Speech: the Ineffable Nature of Religious Communication in the Information Age // Theory, Culture & Society.* 2009. Vol. 25. No. 7–8. P. 219–35.
- Turner B.S.* *The Body and Society.* L.: Sage, 2008.
- Volpi F., Turner B.S.* *Making Islamic Authority Matter // Theory Culture & Society.* 2007. Vol. 24. No. 2. P. 1–19.
- Ward G.* *The Future of Religion // Journal of the American Academy of Religions.* 2006. Vol. 74. No. 1. P. 179–86.
- Watters E.* *Urban Tribes: A Generation Redefines Friendship, Family, and Commitment,* NY: Bloomsbury, 2003.
- Weber M.* *Sociology of Religion.* L.: Methuen, 1966.
- Weber M.* *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* L.: Penguin, 2002.
- Wilson B.* *Contemporary Transformations of Religion.* L.: Oxford University Press, 1976.
- Wilson B.* *Religion in Secular Society.* L.: Watts, 1966.
- Yang F., Tamney, J.* (eds.) *State, Market and Religions in Chinese Societies.* Leiden: Brill, 2005.
- Zabala S.* (ed.) *The Future of Religion.* N.Y.: Columbia University Press, 2005.

АЛЕКСАНДР КЫРЛЕЖЕВ

Постсекулярная концептуализация религии

К постановке проблемы

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ имеет две главные составляющие — идеологическую и прагматическую.

Идеологическая составляющая секуляризации состоит в том, что в отличие от старого, досекулярного мира, который весь был пронизан религией, приходит новый мир, постепенно освобождающийся от религии как своего рода «наваждения» («расколдовывание» мира, по Веберу). Философским основанием секулярной идеологии (секуляризма) является представление о том, что мир по своему существу всецело посюсторонен, имманентен, то есть замкнут сам на себя. С этой точки зрения любое представление о трансцендентном есть нечто примысленное, добавленное и потому искусственное, тогда как реальность мира как такового — естественна, натуральна, и в этом смысле для человека она является просто данностью, с которой он и должен иметь дело (без всякого обращения к запредельному иному). Соответственно, если мир-космос не имеет никакого «второго этажа», каких-то иных, не данных в непосредственном опыте измерений (а именно на такие измерения обычно указывает религия), то и мир-социум должен быть по своей природе принципиально безрелигиозным, то есть его искусственность, «сделанность» не должна быть связана с религиозными смыслами. Главным идейным основанием секуляризации является представление о секулярном как таковом, то есть о таком смысловом пространстве, которое совершенно свободно от религиозного — как излишнего.

Как следствие, прагматическая составляющая секуляризации состоит в организации социальной жизни в соответствии с ее имманентными, автономными законами и правилами. Мир-социум понимается в данном случае как совокупность специализированных, «профессиональных» областей жизнедеятельности, взаимодействующих на одном общественном поле, но при этом сохра-

няющих свою внутреннюю законосообразность (что именуется функциональной дифференциацией). В этой картине внутренне дифференцированного социокультурного целого находится место и для религии, которой отведена особая область — наряду с другими областями (скажем, искусством или политикой). В принципе, религия не запрещена и даже не репрессирована. Религия локализована согласно общему закону социокультурной дифференциации, что не лишает ее возможности взаимодействовать с другими автономными секторами жизнедеятельности. В то же время, будучи лишь одним из секторов круга социальной жизни, она оказывается изолированной, то есть заключенной в рамки своей собственной специфики, а поэтому уже не может проникать в другие сектора с целью навязать им себя в качестве обязательного измерения соответствующей жизнедеятельности. Мир-социум в целом является секулярным, то есть принципиально безрелигиозным.

Совершенно очевидно, что в процессе секуляризации возникает определенная концепция, или модель, религии. Это принципиально новая концепция, которой не было и не могло быть в досекулярных обществах и культурах, где религия не изолирована, то есть не отделена от иных социокультурных феноменов, но диффузно с ними связана, так что эти иные феномены обязательно имеют некое религиозное измерение. Проникновение религии во все поры общественной и индивидуальной жизни в досекулярном контексте вряд ли нуждается в особом обосновании — это хорошо известно из истории¹. Об этом, от противного, свидетельствует сама секуляризация как процесс постепенного освобождения различных, а затем и практически всех подсистем общества от религиозной опеки и одновременно выделения религии в строго определенную область «чисто религиозной» жизни и деятельности индивидов и их частных сообществ.

Поэтому можно говорить о двух «моделях» религии — досекулярной и секулярной, которые взаимно исключают друг друга. Исторически (в европейском культурном контексте) замена ста-

1. Все, что с новоевропейской секуляристской точки зрения рассматривается в досекулярных культурах как «нерелигиозное», «профанное» (скажем, какие-то хозяйственные, эстетические и даже политические тексты, якобы отражающие наличие особых сфер жизнедеятельности, в том числе интеллектуальной, «свободных от религии»), существовало в общих рамках религиозного универсума и потому так или иначе было включено в «религиозное».

рой модели на новую сопровождалась борьбой: секуляризм наступал, усиливая свой натиск, а религия отчаянно сопротивлялась — до тех пор, пока не была вынуждена смириться с новым положением дел. Это «смирение» было одновременно прагматическим и идеологическим, но было именно смирением, поскольку новая концепция религии, навязанная ей секуляризмом, то есть извне, никоим образом не могла быть согласована с долгими религиозными традициями, которые сформировались и достигли своего расцвета в досекулярную эпоху. Примеры такого «согласования» с религиозной точки зрения (скажем, в духе «безрелигиозного христианства» Бонхёффера или «теологии смерти Бога», если указать только на крайние примеры) сегодня следует признать лишь частными случаями самоопределения религии в секулярном контексте XX столетия, которые никоим образом не покрывают все религиозное поле.

Есть, однако, подход, который, с одной стороны, затушевывает проблему несовместимости двух моделей религии, а с другой, может способствовать ее прояснению: это постановка общего вопроса о соотношении религиозного и светского.

Это коварный вопрос. Потому что если он ставится не в конкретно-историческом, а в общетеоретическом плане, то сама его постановка уже многое объясняет, поскольку априори предполагается, что светское как таковое всегда уже было, что светское обладает некоей вечной и универсальной «сущностью». Следствием этого является столь же априорное представление о том, что и второй термин — религиозное — тоже обозначает некую особую «сущность», отдельную от светской и ей внеположную или противоположную. В результате возникает фундаментальная и универсальная схема культуры («всех времен и народов»), в которой присутствуют два разноприродных элемента. Эти элементы могут каким-то образом соотноситься друг с другом и даже взаимодействовать, но при этом, как вода и масло, не смешиваются. Таким образом, в самой постановке абстрактно-теоретического вопроса о соотношении светского и религиозного уже заложено секулярное представление о религии, кратко описанное выше.

Второе коварство состоит в том, что истинность этой теоретической схемы обычно обосновывается конкретными историческими примерами из далекого досекулярного прошлого — примерами, призванными указать на то, что и «древний человек», помимо сакральной сферы, жил в пространстве профанной, «естественной»

жизни, которая в принципе ничем не отличалась от жизни современного человека секулярной эпохи. Здесь секуляристская логика такова: религия/религиозное всегда существует как нечто опознаваемое в своем качестве, как отличное от того, что религиозным в собственном смысле не является; даже в домодерных, досекулярных обществах и культурах можно, например, различить религиозный и нерелигиозный авторитет, но если порой они и соединяются в одном лице, это именно соединение разнородного².

Проблема, однако, в том, что при всей своей убедительности такого рода аргументы ничего не доказывают. Точнее, они могут доказывать прямо противоположное в зависимости от того, какая модель религии предполагается. Если это секулярная *сепарационная* модель, тогда целование древнерусским князем креста в двух разных ситуациях будет доказывать разноприродность религиозного и светского. Если же это досекулярная *диффузная* модель религии, тот же самый пример будет свидетельствовать об обратном: власть и политика были тогда неотделимы от религии. Иначе говоря, исторические примеры являются аргументами не сами по себе, а в силу интерпретации в рамках общего понимания религии.

В то же время указанная постановка вопроса (о теоретическом соотношении религиозного и светского), а также приведенные примеры, отражающие эту постановку вопроса, вполне уместны и полезны, поскольку иначе невозможно разобраться с несовместимостью двух моделей религии, о которых была речь. Но разобраться можно при одном условии: если иметь в виду, что понимается под «религиозным».

Согласно секулярному пониманию, религия есть одна из областей искусственного, специфический продукт культурного творчества, нечто измышленное, «чары», обволакивающие естественно-светскую по своей сущности жизнедеятельность человека и общества. И если эти чары «снять», останется «просто бытие-в-мире» (*In-der-Welt-sein*). Соответственно, можно ретроспективно снять религиозные чары, скажем, с древней политики — и тогда останется «просто политика» (применительно к вышеприведенному примеру — просто феодальная раздробленность

2. Примеры такой секуляристской логики: Папа Римский, халиф, черногорский Владыка. Или другой пример: одно и то же действие — целование креста древнерусским князем — якобы имело разные смыслы: собственно религиозный, когда князь целовал крест после литургии, и по существу своему светский, когда это было политическим жестом, знаком примирения между княжествами.

и княжеская междоусобица, которые следует отличать от дополнительного «религиозного» аспекта).

Однако можно посмотреть и с другой стороны. Скажем, с точки зрения того, что в секулярном контексте именуется *мировоззрением*, — применительно к древним акторам, как «светским», так и «религиозным». Мировоззрение у всех тогда было религиозным (другого не было или было скрываемым исключением), а это значит, что источником политической власти был трансцендентный миру Бог. Поэтому различие светской власти и власти собственно религиозной (церковной) было не существенным, а иерархически-функциональным — внутри религиозного понимания власти как таковой³.

Таким образом, в досекулярную эпоху отделить религиозное от светского (в данном случае в сфере власти и политики) согласно секулярной сепарационной модели просто невозможно: религия там принципиально диффузна — *несмотря на то*, что существует область, так сказать, чисто религиозного (например, богослужение).

Но здесь возникает законный вопрос: если все-таки тогда было это «чисто религиозное», то как его выделить, а выделить — значит соотносить с другим, не чисто религиозным? Ведь иначе в досекулярной культуре мы вообще не сможем различить «религию», а потому не сможем и говорить о том, что же было выделено в особую область в процессе секуляризации.

Так мы оказываемся в весьма специфической ситуации. Чтобы ответить на современный вопрос о соотношении религиозного и светского, мы не можем игнорировать современную, то есть секулярную, постановку этого вопроса; и в то же время мы не можем игнорировать и тот факт, что секулярная постановка, определяемая секулярной концепцией религии, нерелевантна досекулярной реальности религии, а значит искажает саму религию с ее многовековой историей. Иначе говоря, мы должны ответить на другой вопрос: что же такое религия на самом деле; дать ей адекватное определение.

Проблема, однако, заключается в том, что в досекулярной истории религии (в данном случае мы говорим о христианстве, поскольку именно в европейско-христианском контексте происхо-

3. Что и позволяло строить разные по конфигурации, но единые по существу схемы соотношения властей: с одной стороны, власть папы над императором, с другой, например, континуум власти у Иосифа Волоцкого: Бог — царь — епископы.

дит процесс «классической» секуляризации) мы не найдем такого определения религии, которое соответствовало бы современным, научным, требованиям, предъявляемым определению. Ведь о-определить какое-то явление — значит обо-собить его, сделать объектом познания, отделив от других явлений, и через сопоставление с другими явлениями выявить его специфику или особую «сущность», отличную от «сущностей» других явлений. Скажем, чтобы определить собственно религию, нужно отделить ее от других секторов дифференцированного социального целого — в частности, от политики. Но как мы может отделить досекулярную религию от политики? Например, ранние христиане были принципиально законопослушны и в то же время отказывались выполнять некоторые законом определенные, государственные церемонии — вплоть до мученичества: здесь явное смешение религиозного и политического. Или другой пример: позднее религиозными были обе «заповеди»: «Почитай Бога как Царя небесного» и «почитай царя как слугу Божьего на земле». И в целом христианизация античного языческого мира относится одновременно к истории религиозной и политической, к истории идей и истории повседневности.

В качестве собственно религиозного, или «чисто религиозного», можно, конечно, указать на вероучительные догматы, церковную иерархию, акты богопоклонения, практику молитвы и соответствующие психологические переживания (что будет воспроизводить традиционный секулярно-религиоведческий подход к религии). Но поскольку в досекулярную эпоху все эти религиозные элементы были частью совокупной жизнедеятельности индивида и общества, такое выделение отдельных элементов будет не определением того объекта или явления, которое требуется определить, но — искажением действительной роли религии в жизни и в культуре. Искажением, которое как раз и имеет место, когда современную секулярную модель религии применяют в качестве оптики при изучении и описании религии в досекулярную эпоху.

Выход из этой ситуации только один: создание новой концепции, или модели, религии, которая, исходя из вышесказанного, будет *пост-секулярной*. Эта концепция должна учитывать реальную досекулярную историю религии и при этом контрастировать с той моделью религии, которая была сконструирована в процессе секуляризации, в соответствии с ее идеологическим и прагматическим аспектами. Иначе говоря, новая постсекулярная модель

религии предполагает концептуализацию досекулярной религии/религиозного на фоне полемики с концепцией секулярной.

Секулярный подход (религиоведческий и социологический) к описанию и определению современной религии базируется на представлении об особой «религиозной области», которая в свою очередь также дифференцируется. В социальном пространстве к этой области относится добровольная религиозная ассоциация граждан; в индивидуальном пространстве — религиозная психология; в перформативном — религиозный культ; в идеологическом — религиозное мировоззрение. То есть религиозное маркируется как специфическая жизнедеятельность, как подкласс в классе, соответственно, добровольных ассоциаций, психологий, перформансов и мировоззрений *вообще*. Религиозное везде добавлено, поскольку понимается как избыточное по отношению к естественно-секулярному. А в совокупности религия представлена как комплекс этих религиоморфных проявлений индивидуальной и социальной активности с соответствующей инфраструктурой — комплекс, который образует одну из общественных подсистем, или секторов социокультурного целого. Далее этот подход распространяется на досекулярную (или несекулярную) культуру, в которой религиозное интерпретируется как специфическое «облачение» естественно-секулярного, пока еще не освободившегося от религиозной опеки.

В досекулярной культуре, наоборот, естественно-секулярному соответствует то, что можно назвать естественно-религиозным. Там религиозность есть само собой разумеющееся, «естественное» состояние индивида и общества, и речь, как правило, идет только об истинности или ложности религии, о ее универсальном (христианство, ислам) или локальном характере, о религии своей или чужой («язычество» — это религии «языков», то есть отдельных племен и народов). Поэтому в досекулярной культуре — в отличие от современного секулярного религиоведения — нет представления о «религии вообще», а есть истинное богопоклонение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочитание или исполнение чужих ритуалов — это вообще не «религия», а отказ от религии, религиозное предательство.

Таким образом, применительно к религии мы имеем дело с двумя разными до противоположности представлениями о «естественном» и о том, что может быть добавлено к естественному как само собой разумеющемуся.

Если учитывать как досекулярное, так и секулярное представления о религиозном, можно предложить такой взгляд на соотношение религиозного и нерелигиозного (светского): они представляют собой *два полюса* индивидуального и социального существования. И тогда «естественной» будет совокупная жизнедеятельность «человека и людей», которая протекает в идеологическом и прагматическом поле напряжения между этими двумя полюсами культуры — религиозным и светским.

Религиозный полюс образует то собственно религиозное («чисто религиозное»), которое без труда опознается практически во всех культурах. А противоположный светский полюс — это прагматически посюстороннее, то, что связано с самим процессом жизни и выживания; другими словами, это *conatus*, или «биологическое» как докультурное *в логическом смысле*. Соответственно, если речь идет о *культуре* (в самом общем смысле), то ее определяют, с одной стороны, религиозный полюс (или же квазирелигиозный, о чем ниже), а с другой стороны — противоположный «биологический» полюс.

И здесь нужно сказать о той интуитивной правде, которая присутствует в секулярной модели религии и культуры. Определив для религии особый сектор в круге индивидуальной и социальной жизнедеятельности, сторонники этой модели тем самым отказались от абсолютизации секулярного (светского) как такового. Даже если это произошло по причинам конкретно-исторического и прагматического характера, результат оказался именно таким. Современная (модерная) *философия* секулярного не была продумана последовательно и до конца. *Специфика* религиозного была не отвергнута, но, наоборот, признана и утверждена — именно в рамках секулярной концепции религии как того, что обладает своей, отдельной, собственной «сущностью», которую ничто не может заместить. И эта правда имеет не только прагматическое, но и идеологическое измерение, поскольку связана с либеральной идеей свободы выбора, в том числе мировоззренческого, как неотъемлемого права личности.

В то же время эта, так сказать, побочная правда, в известном смысле случайная. Секуляризм как идеология (и «философия»), безусловно, предполагает полное исчезновение религии, совершенное «расколдовывание» мира, освобождение человека и человечества от всяческих чар и прежде всего религиозных. И принцип свободы религии в данном случае связан не с содержанием религиозного выбора, а с пафосом ненасилия, поскольку,

согласно идеологии модерна, познать и понять мир так, как его познает и понимает секуляризм, то есть в его естественно-секулярном качестве, можно, лишь «свободно» опознавая естественное как естественное, принимая самодостаточность естественного как правду-истину самого мира. Насилие здесь просто неуместно, ибо эта правда-истина открывается как очевидность, является своего рода «откровением», впоследствии подтвержденным опытом. А откровение может быть насилем только в смысле насилия факта, истинного положения вещей.

В логическом (смысловом) отношении религия занимается предельными бытийными основаниями мира и человека. Но и секуляризм как идеология, вытесняющая религию из социокультурного универсума, занимается не только снятием с культуры религиозных чар, но и, как следствие, созданием ситуации, в которой вопросом о предельных бытийных основаниях мира и человека призваны и даже должны заниматься какие-то иные, нерелигиозные, то есть светские, культурные инстанции. Это посттеологические сферы познания и мышления: светская философия и светская наука (а косвенно — «светские» литература и искусство в их логическом измерении). Иными словами, вытесняя религию в отведенную ей область, секуляризм отдает религиозные по своему существу вопросы на откуп внерелигиозным (по определению) областям социокультурного универсума.

В данном случае секуляризм выступает как субститут религии — и тем самым обнаруживает свое квазирелигиозное измерение. В новой секулярной реальности секуляризм оказывается полюсом, противоположным полюсу «биологическому», то есть логически докультурному полюсу жизни, и в этом своем качестве он оказывается столь же диффузным, что и религия в досекулярной ситуации: он пронизывает собой всё, то есть все сектора функционально дифференцированного социокультурного целого. Короче говоря, берет на себя старые функции религии в новой пострелигиозной культуре.

Во избежание недоразумений, следует повторить: секуляристское светское не уничтожает религию, не изгоняет ее абсолютно и не замещает (исключением, подтверждающим правило, являются жесткие секуляристские режимы атеистического типа). Более того, секуляризм как идеология и практика (секуляризации) не просто допускает, но и логически предполагает контакт и взаимообмен между секторами секулярной культуры; скажем, между

литературой/искусством и религией или философией и религией — не только ретроспективно, но и актуально. Религиозное может проникать в иные культурные области, но — не диффузно, то есть не проникая в них таким образом, чтобы их логически определять. Эти иные сферы остаются автономными и принципиально светскими. Религия в данном случае выступает лишь как «совопросник» и как «старый культурный материал», а не как социокультурный полюс.

Отсюда — важное следствие. Религия есть полюс культуры. Но когда наряду с собственно религиозной инстанцией возникает другая — квазирелигиозная секуляристская инстанция, «религиозный полюс» раздваивается. В секулярной культуре религиозную функцию (в смысле одного из ее полюсов) выполняют одновременно и религия как таковая (которая в своем «чистом» качестве как раз в этой культуре и возникает), и светские идеологии/практики (в качестве субститутов религии в тотально секулярном мире).

Здесь мы подошли к важному пункту, который нужно подчеркнуть: как бы это ни казалось парадоксальным, но именно «теория и практика» секуляризма проливает свет — в пока еще инерционно секулярную эпоху — на досекулярную религию.

В отличие от того «светского», которое распознается в досекулярной культуре и которое следует отождествить с полюсом «биологического»/«прагматического» *conatus'a*, нововременное секулярное функционально замещает старую религию, то есть типологически является «религиозным» полюсом культуры, тем тотально-диффузным началом, которое, даже имея «материальное» выражение (мировоззрение и ценности), выступает в культуре как всепроникающая логическая сила, воздействующая на все поле напряжения между полюсами, на весь социокультурный универсум. Это начало — универсально, но «бестелесно», ибо является лишь *качеством*, концептуально приписанным и предписанным всем культурным феноменам, за исключением «собственно религии».

Повторим главный тезис: религия/религиозное есть обязательный полюс культуры как сферы искусственного, «сделанного» (если смотреть с социологической точки зрения). Это полюс — в смысле «источника» представлений о предельных бытийных основаниях мира и человека, которые порождают соответствующие практики, индивидуальные и социальные. В качестве такого полюса могут выступать не только собственно религии, но и, например, античные философии, которые также выполняли ре-

лигиозную функцию (и представляли собой своего рода прото-секуляристские феномены — если смотреть с точки зрения средневекового европейского христианства). Но в любом случае как социокультурный полюс «религиозное место» — неуничтожимо.

Секуляризм удваивает этот топос религиозного, но удваивает, так сказать, асимметрично, поскольку собственно религии (с присущей ей тотальностью и диффузностью) оставляет ограниченную область социальной подсистемы (в лучшем случае), а себе присваивает универсальное, всеопределяющее квазирелигиозное значение⁴.

Квазирелигиозная (в смысле второго функционально религиозного полюса) «сущность» секуляризма с особой наглядностью проявляется в секулярном понимании общественного и частного, или публичного и приватного. Говоря кратко, можно сказать, что в данном случае секуляризм приводит к парадоксальной универсализации приватного. В досекулярном контексте приватное связано с публичным, как одна сторона монеты с другой. В секулярном контексте единицей приватного является индивид как «физическое лицо», которое хотя и обращено по необходимости в сторону публичного, но сохраняет при этом принципиальную автономию⁵.

Здесь мы опять сталкиваемся с той уступкой религии, которую делает секуляризм. Если фундаментальной ценностью и социальным первоэлементом является индивид как автономный субъект жизнедеятельности, тогда собственно религиозный топос/полюс никоим образом не репрессирован: в пространстве «жизненного мира» индивида воздействию религиозного оставлена полная свобода. Но она оставлена только «на одной стороне монеты». Другая, «публичная», сторона монеты — целиком и полностью в сфере секулярной квазирелигии, поскольку общественное «зачищено» от религиозного (об этом говорит термин «светское общество»), а потому «общественное» как общее представляет собой кумулятивный эффект взаимодействия индивидуально-приватных единиц, взятых в их «внешней» проекции в принципиально секулярное пространство.

4. А, скажем, теоретически и практически доведенный до предела албанский секуляризм коммунистической эпохи добился лишь вытеснения религии в «социальное подсознательное».
5. Возможно, это и есть тот «человек», который, согласно Фуко, был изобретен сравнительно недавно, но теперь умер или умирает...

Таким образом, универсализация приватного как индивидуального является способом разведения двух функционально религиозных полюсов: индивид, обращенный в сторону *от* публичного, может свободно задействовать собственно религиозный полюс своей жизнедеятельности, однако когда он же обращается *в сторону* публичного, он оказывается в ином поле напряжения между двумя полюсами — «религиозным» и «светским», и здесь в качестве религиозного полюса выступает именно секуляризм.

Инструментом такого разведения являются «права человека», включающие — и исторически, и в смысле «номенклатуры» — основоположное право на свободу религиозного вероисповедания как свободу индивидуальной совести (право «приватного» индивида принимать и разделять с другими любые ответы на вопрос о предельных бытийных основаниях мира и человека). Иными словами, универсализация приватного означает отказ содержательным (над-индивидуальным) ценностям в универсальности и перенесение универсальности на ценности инструментальные (или процессуальные), которые являются одновременно и индивидуальными, и всеобщими.

Это очень важный момент. Он напрямую связан с квалификацией секуляризма как квазирелигии — уже не только в функциональном, но и в содержательном смысле.

Приватизация — в смысле передачи в компетенцию индивида и групп/сообществ индивидов сферы поиска и нахождения ответов на типологически религиозные (или религиозно-философские) вопросы о предельных бытийных основаниях мира и человека (ответов, порождающих определенные практики) — означает принципиальный отказ секуляризма от каких-либо содержательных ответов на подобные вопросы. Именно этот отказ и должен свидетельствовать (на первый взгляд) о *светскости* секуляризма как содержательной *нейтральности* (так сказать, *эпохэ*), то есть о том, что он не навязывает никакого общего *мировоззрения*, а, наоборот, создает условия для существования разных и многих мировоззрений — в рамках легитимной индивидуально-частной и индивидуально-частно-групповой креативности/приверженности. То есть секуляризм выступает как принципиально инструментальная идеология, как универсальная процедура, цель которой — прежде всего снятие и предотвращение конфликта конкретных мировоззрений. И это должно означать, что сам секуляризм не имеет никакого отношения к *мировоззрению* как тако-

вому, что секуляризм, так сказать, всецело процедурен, а потому его универсализм — это не содержательный, а именно инструментальный универсализм.

Однако это не так. Потому что процедура по определению предполагает работу с каким-то содержанием, «материалом» — собственно, для этого она и нужна. Процедура — это формализм, и она универсальна именно в «формалистическом» смысле. Содержательный универсализм находится совсем в иной плоскости по сравнению с универсализмом процедурным. Однако если процедура как таковая оказывается единственным проявлением универсализма, как в случае с современным секуляризмом, тогда это означает репрессию универсальных содержаний как таковых. Настаивая на своей мировоззренческой нейтральности, секуляризм выступает как принципиально бес-содержательная идеология, просто как «ящик с инструментами». Но это само по себе уже нечто сообщает о секуляризме, который, как мы видели, фактически выступает как функциональный субститут религии — в качестве генератора имплицитных ответов на вопрошания о бытийных основаниях мира и человека.

Предполагаемая и /или провозглашаемая инструментальность секуляризма является мнимой именно в силу того, что он акцентирует свою процедурность в ситуации, когда никакого общего *содержания* уже нет и быть не может: все мировоззрения, в том числе и религиозные, равно как и философские, являются по определению частными, приватными, не имеющими никакой общекультурной значимости. Но если инструментальность не имеет содержательно-«материального» референта, сама инструментальность перестает быть таковой. И это означает, что такая «одинокая», или самодостаточная, инструментальность должна иметь скрытого, имплицитного содержательного референта. Ибо идея инструмента без материала — это идея абсурдная.

«Материалом» секуляристского инструментализма, выступающего под маской нейтральности, является конкретное *мировоззрение*, предполагающее определенные ответы на вопросы о предельных бытийных основаниях мира и человека. И тот факт, что секуляризм уклоняется от артикулирования своего мировоззрения, вынуждает это мировоззрение реконструировать.

Конкретные секуляристы могут обозначать свое мировоззрение как «гуманизм» (в разных его вариантах). Но секуляризм как квазирелигиозная идеология, аккумулирующая «взгляды» разных конкретных секуляристов, а также многообразные эффекты

уже долгого процесса секуляризации, не тождествен конкретным новоевропейским «гуманистическим мировоззрениям» (некоторые из которых не были вне-, анти-, или весторелигиозными).

Говоря о «секуляристском мировоззрении», мы имеем в виду именно некое кумулятивное имплицитное мировоззрение как идеологическую доминанту секулярной культуры в целом — то есть той культуры, полюсами которой являются квазирелигиозный секуляризм и вечный *светский* прагматический *conatus*. Такое кумулятивное и при этом социально доминирующее мировоззрение находится в прямом противоречии с секуляристским же пониманием легитимных частных мировоззрений. Здесь мы сталкиваемся с очень важной «болевым точкой» секуляризма, которая одновременно обнаруживает его квазирелигиозность. В секуляристской перспективе, «легитимные» мировоззрения — всегда частные, то есть принципиально ограниченные в том, что касается их общей/общественной значимости. Но то мировоззрение, которое можно различить как фон, как содержательно-идеологическую основу самого секуляризма, — это мировоззрение типологически религиозное, так сказать, «соборное», обладающее авторитетом не в силу «чистой логики» или соблюдения каких-то формальных властно-идеологических процедур, но именно в силу реального *доминирования* в общем социокультурном пространстве (что в функциональном отношении практически идентично доминированию собственно религии в условиях «старого культурного режима»).

В чем суть этого сокрытого секуляристского мировоззрения, этого *Deus absconditus* секуляризма? Его суть — в возведении самодостаточности, или имманентности, мира и человека в ранг типологически религиозной истины. Именно с этим связаны: и (1) абсолютизация наличного бытия-присутствия человека-индивида, и, как логическое следствие, (2) абсолютизация процедурности этого бытия-присутствия.

Секуляризм есть «религия» постольку, поскольку он, выступая в общем/общественном пространстве как заместитель собственно религии (которая уже заключена в отдельную и автономную область), отвечает — прямо или косвенно, посредством разных инстанций, представляющих разные сектора секулярного социокультурного целого — на вопросы о предельных бытийных основаниях мира и человека и, как следствие, формирует и насаждает (будучи гегемоном) соответствующие этим ответам индивидуальные и социальные практики — от бытовых до поли-

тических. Его ответ: нет «Бога», кроме наличного существования, данного нам в ощущениях, в непосредственном, спонтанном опыте. Соответственно, пророчествами об этом «секулярном Боге» могут быть только рекомендации, касающиеся эффективной прагматики существования в одномерном мире — с привлечением подходящих инструментов.

«Религиозность» секуляризма — то есть религиозная функция, которую он «сознательно» (можно даже сказать — честно и ответственно) воспринял после геттоизации религии как таковой — состоит в придании наличному бытию мира и человека, включая человеческое сообщество, предельного, можно сказать, квазитрансцендентного, то есть метафизического, логически запредельного, смысла.

Здесь мы сталкиваемся с тем, что можно назвать философской *наивностью* секуляризма как ответа на предельные религиозно-философские вопросы. Эта наивность связана с проблемой любого имманентизма и в том числе атеизма как антирелигиозной идеологии: мир как наличная сфера бытия имеет логические границы; границы мира существуют потому, что безграничность (бесконечность) отсутствует в нашем наличном опыте; соответственно, границы предполагают за-границье; поэтому отказ от трансцендентного является псевдорешением вопроса о трансцендентном и имманентном. Идея имманентности возможна только в связке с идеей трансцендентности, и акцентирование абсолютной имманентности также есть метафизическая позиция, которой соответствует определенное мировоззрение.

Позитивная секулярно-сциентистская «картина мира» не снимает проблемы имманентного и трансцендентного, потому что сама эта проблема «трансцендентна» современной науке, посттеологической и в каком-то смысле постфилософской. Ибо философия не может не работать с проблемой трансцендентного, иначе она превращается в «современную науку». А конкретная психология «человека и людей», в свою очередь, не может не замечать смертного предела, который, вопреки любым «теоремам разума», указывает на проблему бытийной границы.

Секуляризм, в отличие от собственно религии, принципиально дистанцируется от философии и предельных вопросов. Здесь важное отличие секуляризма как квазирелигии от религии как таковой. Функционируя в современном, им же созданном, контексте как «религия», секуляризм, в силу принципиального отказа от содержательности («нейтральность») в пользу инструментализ-

ма («прагматическая полезность»), одновременно отказывается от весомой философской составляющей. Точнее, в качестве философского компонента он берет только социальную и политическую философию. И это очень показательно: секуляризм работает только с социальной прагматикой, то есть только с теми сегментами философской мысли, которые занимаются имманентным, посясторонним, никак не тематизируя и не проблематизируя, по существу, запретные «религиозно-философские» вопросы.

Напрашивается вывод: секуляризм как квазирелигия попался в «религиозную» ловушку. Взяв на себя в современном «секулярном мире» функцию, которую раньше выполняла старая религия, но при этом логически честно оставив религии как религии ее особое место, он сам создал условия для будущего перехода к «постсекулярному миру» — миру, в котором религия будет идеологически и прагматически восстановлена в своих правах (выведена из гетто), а сам секуляризм окажется объектом критического анализа в аспекте своей функциональной и логической псевдо-религиозности. В том числе — мировоззренческой ангажированности, если не разоблачающей, то, по крайней мере, ставящей под вопрос заявленную нейтральность.

Именно эта логическая ошибка секуляризма как идеологии и практики, секуляризма, который удвоил религиозный полюс, когда предложил себя в качестве религиозного заместителя в проекте создания безрелигиозного будущего человечества, вынуждает нас сегодня, после осознания этой логической ошибки секуляризма, искать новую концепцию религии, адекватную современным религиозно-общественным процессам в различных контекстах — как локальных, так и глобальном.

Основой такой концепции, на наш взгляд, может быть предложенная здесь идея о полюсности религии. Эту идею можно суммировать следующим образом.

Социологически религию следует понимать прежде всего как социокультурный полюс; соответственно, другой полюс представляет собой некое противорелигиозное или нерелигиозное «начало», которое можно назвать светским. Полюс как одно из «начал», создающих вместе с другим полюсом поле напряжения и, как следствие, некоей динамики, не есть «область», «пространство» или «домен». Поэтому тотальность и диффузность религии следует понимать как следствие ее полюсности: один из полюсов поля напряжения воздействует на поле «тотально» именно

как полюс, сталкиваясь и энергетически взаимодействуя с силой-воздействием другого полюса. Другими словами, все поле напряжения «проникнуто» (вполне тотально и диффузно) с одной стороны «религиозным», а с другой стороны «светским» как противоположным. Важно то, что при таком теоретическом подходе «светское» (не в секуляристском смысле) никоим образом не репрессируется и не возникает асимметрии. Наоборот, оно оказывается «вечным светским», поскольку является необходимым конститутивным элементом динамичной структуры культурного целого. Но равным образом не репрессируется и «религиозное», ибо *полюс* невозможно заключить в гетто. Эта схема подходит ко всем культурным ситуациям — как до- и несекулярным, так и секулярной, а также постсекулярной.

Развитие и спецификация предложенного концептуального подхода требуют дальнейших усилий и соответствующей артикуляции.

ЭВЕРТ ВАН ДЕР ЗВЕЕРДЕ

Осмысленная «секулярность»

Секуляризация... означала... всякий раз глубокое «разобмирщение» Церкви, которая в ходе этого процесса освобождалась от земного богатства и снова возвращалась к полной бедности в этом мире.

Бенедикт XVI, 2011¹

...Представление о том, что современный мир необратимо разрушает свои религиозные основания в пользу секулярности, является порождением Европы середины XIX века, тогда как понятие «секулярного», специфическое именно для европейской цивилизации, гораздо древнее.

Джон Кин, 2000²

I been all around the world, boys
Now I'm trying to get to heaven before they close the door.

Боб Дилан, 1997³

Введение

В ПОЛИТИЧЕСКОЙ науке стандартной работой о соотношении религии и политики является «Сакральное и секулярное»⁴ Пиппы Норриса и Рональда Инглхарта. Эти авто-

Статья прислана в редакцию автором.

1. Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik/Gabriel K., Gärtner Ch., Pollack D. (Hrsg.). Berlin: Berlin University Press, 2012. S. 9. (ссылка на речь во Фрайбурге-в-Брайсгау, которую папа произнес во время своего визита в Германию в 2011 году – <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/papstbesuch/papst-benedikt-xvi-die-entweltlichung-der-kirche-11370087.html>).
2. Keane J. The Limits of Secularism // Islam and Secularism in the Middle East/Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000. P. 29.
3. Я объездил весь мир, ребята. Теперь я стараюсь попасть на небеса, пока не закрыты двери. Dylan B. Tryin' to Get to Heaven // Time Out of Mind. Sony Music, 1987 (track #5).
4. Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, 2004.

ры работают с бинарной оппозицией сакрального и секулярного и даже различают «сакральные и секулярные общества по всему миру», приблизительно отождествляя секулярные общества с богатыми, современными и индустриализированными, а сакральные — с бедными, традиционными и аграрными⁵. Хотя такая позиция отражает широко распространенное представление о нынешнем мире и позволяет структурировать значительный массив эмпирических данных, все же остается вопросом, действительно ли «сакральное» и «секулярное» противоположны друг другу. Норрис и Инглхарт явно оппонировали бывшему стороннику «тезиса секуляризации» Питеру Бергеру. Однако последний, как известно, не только изменил свою позицию и выступил с понятием «десекуляризации»; он также предложил иную оппозицию: «Сегодня мир, за некоторыми исключениями... столь же жаростно религиозен, как и был всегда»; «нынешний мир массово религиозен и никоим образом не является тем секуляризованным миром, который предсказывали... столь многие аналитики современности», а «эксперименты с секуляризованной религией в целом провалились»⁶. Последнее замечание означает, что оппозиция секулярного и религиозного не является абсолютной, поскольку «секуляризованная религия» была бы ее снятием (*Aufhebung*), но также означает и то, что она сохраняет свое значение: «религиозные движения с верованиями и практиками, пронизанными реакционным супернатурализмом (которые находятся за чертой восприятия уважающих себя академических ученых), становятся все более успешными» — ироническое (?) утверждение, контрастирующее с его же заявлением, что «все приводимые мною здесь суждения являются „безоценочными“...»⁷ Конечно, как замечает Филип Горски, «теория секуляризации больше похожа на партийно-политическую программу, чем на „безоценочную“ социальную теорию»⁸. Можно ли то же самое сказать и о теории десекуляризации? Остается ли дискурс десекуляризации верен оппозиции религиозное/секулярное и как он соотносится

5. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. P. 26.

6. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. P. 4; Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P.L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. P. 2, 9.

7. Berger P. The Desecularization of the World. P. 4, 5.

8. Gorski Ph. S., Kim D. K., Torpey J., VanAntwerpen J. The Post-Secular in Question // The Post-Secular in Question/Gorski Ph. et al. (eds.). New York: New York University Press, 2012. P. 6.

с оппозицией сакральное/секулярное? Можно ли примирить эти две оппозиции? Можно ли сказать о «секуляризированной религии», что для нее нет «ничего священного (сакрального)» — и что она таким образом лишает «сакральное» если не его смысла, то, по крайней мере, его референции?⁹

В сборнике «Обсуждая постсекулярное»¹⁰, авторами которого являются социологи религии и историки, противопоставление «религиозного» и «секулярного» используется для того, чтобы структурировать другой массив эмпирических данных, однако редакторы также отмечают, что «барьеры, отделяющие религиозное от секулярного, все больше рассматриваются как подвижные, а мнение о том, что эти две сферы взаимно конституируют друг друга, становится все более распространенным»¹¹. Являются ли эти сферы просто взаимно конституирующими? Один из участников дискуссии последних двух десятилетий, Хосе Казанова, так высказался в 2007 году: «Быть может, рано говорить о постсекулярной Европе, но невозможно не почувствовать значительные изменения в европейском *Zeitgeist*»¹². Что значит для Европы быть «постсекулярной»? Наконец, основной источник понятия о «постсекулярности» Юрген Хабермас указывает на своего рода концептуальную загадку, когда пишет о «постсекулярном обществе, которое приспособливается (*sich einstellt auf*) к дальнейшему существованию (*Fortbestehen*) религиозных сообществ в продолжающемся секуляризоваться окружении (*fortwährend säkularisierender Umgebung*)»¹³. Делается ли общество таким образом «постсекулярным», или это значит, что в тот самый момент, когда нынешняя сова Минервы, Чарльз Тейлор, теоретизирует о «секулярном веке», мы уже вступаем в постсекулярный?

Прежде чем разбираться со смыслом десекуляризации или постсекулярности, следует постараться прийти к более ясному по-

9. Я употребляю здесь «смысл» (*Sinn, Meaning*) и «референцию» (*Bedeutung, Reference*) в общепринятых значениях, которые мы встречаем у Готлиба Фреге (*Frege G. Über Sinn und Bedeutung/Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1892. S. 25–50*).

10. См. рецензию на эту книгу в настоящем номере. *Gorski Ph. S., Kim D. K., Torpey J., VanAntwerpen J. The Post-Secular in Question*.

11. *Ibid.* P. 15.

12. *Casanova J. Die religiöse Lage in Europa // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 342*.

13. *Habermas J. Glauben und Wissen (Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. S. 13* [русск. пер. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002].

ниманию того, что такое «секулярное». Именно такое прояснение и является главной целью настоящей статьи — в соответствии с одной из центральных задач философии: стремиться свести к минимуму бессмыслицу. Поэтому предлагаемый текст следует воспринимать не в жанре истории идей, а как вклад в текущую дискуссию, в ходе которой мы встречаемся с умножением понятий, родственных понятию «секулярное» — понятий, которые всегда предполагают, но редко с ясностью выражают его смысл.

В пяти лишь отчасти пересекающихся дискурсах понятие «секулярное» вместе с его производными, такими как секуляризм, десекуляризация и постсекулярность, играют главную роль: это социология религии, история идей, политическая философия, собственно религиозный дискурс и политика. Примерами, относящимися к каждой из этих категорий, являются, соответственно: тексты Хосе Казановы и Марселя Гоше; исторические исследования Херманна Люббе и Роберта Маркуса; дискуссия между Чарльзом Тейлором и Юргеном Хабермасом; документы, изданные Русской православной церковью и каирским университетом Аль-Азхар; публичные дебаты в Турции, Израиле и Франции. Ощущение значимости этой темы и признание ее сложности засвидетельствовано соответствующими междисциплинарными исследованиями, которые отражены в таких публикациях, как: «Спорная секуляризация»¹⁴, «Многообразный секуляризм в секулярном веке»¹⁵, «Рассуждая о постсекулярном»¹⁶ и уже упомянутая книга «Обсуждая постсекулярное». Наконец, поиск в Интернете показывает, что термин *post-secular* стремительно входит в моду.

Учитывая эти обстоятельства, следует задаться некоторыми вопросами. Что мы имеем в виду, когда употребляем термин «секулярное» или производные от него? Каким образом соотносятся с ответом на этот вопрос значения таких понятий, как «десекуляризация» или «постсекулярное»? Влияют ли связанные с этими последними понятиями смысловые изменения и перенос акцентов на старый вопрос о соотношении религии и политики, или конкретнее — церкви и государства, и если влияют, то каким об-

14. Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik.

15. Varieties of Secularism in a Secular Age/Eds. M. Warner, J. Vanantwerpen, C. Calhoun. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010.

16. Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczi P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010.

разом? Указывает ли понятие «постсекулярного» на нечто, что не имеет отношения к спорам о секуляризации, секулярности и секуляризме, или же оно возвращает нас к этим спорам, хотя и по-новому? В этой статье мы концентрируем внимание на концептуальном измерении этих вопросов, оставляя остальные аспекты для будущих исследований¹⁷. В первом разделе речь пойдет собственно о рассматриваемом понятии, во втором — об общих смыслах секулярного и связанных с ним терминов, а в третьем мы рассмотрим все эти понятия более систематически. Четвертый раздел посвящен поискам корневого значения группы родственных терминов. В пятом мы будем говорить о некоторых следствиях нашего анализа и об остающихся проблемах.

1. X, X-ность, X-изация, X-изм: предварительные замечания

Для начала я хотел бы ввести общее различие между тремя типами понятий, которые являются производными от некоего основного слова и образуют разные формы в европейских языках; в частности, в русском это формы со следующими окончаниями: *-ность*, *-изация* и *-изм*. Первая форма указывает на некое качество, вторая — на процесс, а третья — на оценочное позитивное осмысление данного качества. Все эти формы можно возвести к какому-либо корневому понятию, которым, как правило, является существительное — греческое, латинское, церковнославянское и т. д. Вот несколько примеров:

X	X	x-ity	x-ization	x-ism
--	модерный	модерность	модернизация	модернизм
urbs	urban	urbanity	урбанизация	[урбанизм]
radix	радикальный	радикальность	радикализация	радикализм
--	плюральный	плюральность	плюрализация	плюрализм

17. См. мои статьи: *Permanente Asymmetrie: Kirche und Staat, Staat und Kirche* // *Osteuropa*, 59. 2009. P. 47–62; *Church and State Beyond Orthodoxy* // Nadia al-Bagdadi, Ionut Biliuta, Anca Sincan (eds.). *Eastern Christianity in Post-Imperial Societies*. Budapest: Central European University Press (в печати); *Confronting the Confrontation — Europe Beyond Secularism?* // Brian Black, Gavin Hyman, Graham Smith (eds.). *Confronting Secularism in Europe and India*. London: Bloomsbury (в печати).

cives	цивильный	цивильность	цивилизация	civilizationism
West	западный	западность	вестернизация	вестернизм
individuum	индивидуаль- ный	индивидуаль- ность	индивидуали- зация	индивидуализм

Понятно, что эта матрица работает не всегда, некоторые слова в русском, да и в других языках, просто не существуют, а некоторые выглядят странными. Но даже если понятия «*urbanity*» не существует (как нет и его аналога на русском языке), а слово «цивильный» не очень стыкуется по смыслу с «цивилизацией», общая идея матрицы ясна. Мы видим, что во многих случаях *x-ность* (некое качество) является результатом *x-изации* (процесса или политики) и сопровождается (теоретизируется, легитимируется, мотивируется) *x-измом* (осмыслением и /или идеологией).

Как видно из предыдущего, я различаю два значения –*изации*: например, урбанизация может быть и общественным *процессом*, но также и активной *политикой* *какого-либо политического режима*. Точно так же деурбанизация имеет два смысла: некая общая тенденция, когда люди покидают города и поселяются в сельской местности (процесс), или активная политика *переселения* людей из городов в деревню; мы знаем, по крайней мере, один пример последнего типа — когда режим Красных Кхмеров в Камбожде заставлял людей покидать их городские дома и поселял их в сельских трудовых общинах.

Точно так же –*изм* предполагает, с одной стороны, позитивную *оценку* чего-то (например, космополитизм в смысле позитивной оценки принадлежности к будущему «космополису»), или с другой стороны, *легитимирующую идеологию* (например, либерализм как идеология, которая описывает и обосновывает общество, построенное на принципе индивидуальной свободы).

Весьма проясняют ситуацию контрпонятия: противоположностью *modernity* является *non-modernity*, противоположностью модернизации — демодернизация, в двойном смысле и как процесса и как политики; противопонятием модернизму будет антимодернизм — в разных его формах, в зависимости от того, что понимается под «модерном». Различия между этими противопонятиями повторяют различия между теми позитивными понятиями, от которых они образованы, и взаимопересечения приводят к постоянной путанице.

Путаница эта не так невинна, как может показаться на первый взгляд. Например, понятие «плюралистическое общество» стирает различия между «плюральностью» (*plurality*) как качеством того или иного общества и «плюрализмом» как позитивной оценкой этого качества и как идеологией. В результате *нормативное* выражение обретает квазифактуальное значение, тем самым превращая понятие «плюралистическое общество» во влиятельную идеологему¹⁸. Позитивная оценочность здесь приводит к тому, что мы начинаем говорить об обществе, что плюральность идет ему на пользу. Тот же механизм работает применительно к терминам «мультикультурализм», «индивидуализм», и, между прочим, «секуляризм». Конечно, выражение «*plural society*» по-английски звучит неуклюже, но это только подчеркивает тот факт, что естественный язык есть язык *общественный* (*societal*)¹⁹ и всегда содержит в себе скрытые идеологемы, которые инструментализируются данным обществом для самосохранения. Если читатель сочтет это рассуждение слишком искусственным, это будет означать, что он уже находится «внутри» данной идеологии. На самом деле, –ности и –измы – это не одно и то же, и затемнение этого различия служит именно идеологическим целям, таким как легитимация и обоснование определенной политики: представить нечто спорное, нечто, что может быть, в принципе, предметом политического выбора, в качестве чего-то «исторически», «извечно», «естественно» данного – это и значит создать идеологему²⁰.

Главная идея этой статьи состоит как раз в том, чтобы показать, как подобные механизмы работают в дискуссиях о «секулярном»; более того, само слово «секулярный» служит частью разных понятий, что само по себе является источником путаницы. Как пишет Герман Забель, «Многофункциональность, или эластичность (понятий „*Säkularisation, Säkularisierung*“ – Э.З.), часто ведет к противоречиям, которые снижают познавательную ценность этой категории для построения конкретно-научной тео-

18. Мы употребляем понятие идеологемы, как оно определено в трудах: *Jameson F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.* Ithaca NY: Cornell UP, 1981 и *Гусейнов Г. Карта нашей родины: идеологема между словом и телом.* М.: О.Г.И., 2005.

19. Само выражение «естественный язык» («*natural language*») представляется обманчивым, если только не упоминается в том смысле, что человек «естественным образом» живет в обществе.

20. Ср. *Thompson J.B. Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication.* Cambridge: Polity Press, 1990. P. 52–73.

рии. С другой стороны, эта эластичность делает данную категорию весьма пригодной для идейно-политической полемики»²¹. В подобных случаях мы не только имеем дело с «построением конкретно-научной теории» или с различными политическими идеями, но с *политикой идей (Ideenpolitik)*, как Герман Люббе называет это явление, т.е. с политикой в области самой теории²². Ведь понятия не только описывают социальную реальность, но «работают» внутри нее.

2. Многозначность «секулярного»

Если приложить вышеописанную схему к понятию «секулярный», мы получим набор технических понятий:

корень	ключевое понятие: x	качество [x-ity; — ность]	процесс [x-ization; — ция]	осмысление [x-ism; — изм]
saeculum	секулярный	секулярность (качество)	секуляризация (процесс)	секуляризм (осмысление)
		секулярность (принцип)	секуляризация (политика)	секуляризм (пропаганда, идеология)
		несекулярность	десекуляризация	антисекуляризм

Само по себе все это не имеет эмпирических импликаций, даже если читатель хотел бы наполнить содержанием некоторые из этих понятий. Помимо конкретных референций мы имеем здесь дело с лингвистическими трудностями. В английском

21. Zabel H. et al. Säkularisation, Säkularisierung // *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 5/Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Stuttgart: Klett-Cotta, [1984] 2004. P. 828: «Многofункциональность и эластичность категории „секуляризация“ порой ведут к противоречиям, которые сокращают когнитивную ценность данной категории для теоретизирования в рамках отдельных дисциплин; с другой стороны, та же самая эластичность стимулирует использование данной категории в дебатах в пространстве политики идей».
22. Lübbe H. Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg & München: Karl Alber Verlag, [1965] 1975. P. 21; а также Joas H. Einleitung // *Säkularisierung und die Weltreligionen*/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 17. Эти работы указывают на «Säkularisierung» как на полемическое понятие (*Kampfbegriff*); идея «борьбы на уровне истории» отсылает к трудам Луи Альтюссера.

языке под «секулярностью» (*secularity*) часто имеют в виду «секуляризм» (*secularism*): например, Джоселин Маклюр и Чарльз Тейлор употребляют этот термин как английский эквивалент французского *laïcité*²³. В русском языке суффикс *-ность* (как и другие сходные суффиксы) с ясностью выражает два измерения этой формы: такие понятия, как народность, научность, партийность или терпимость, могут указывать и на характеристику чего-либо, и на принцип. В русском языке иногда возникают трудности с различением этих измерений, например, в случае с терпимостью, которая означает как терпимое отношение, так и проявление терпимости (Майкл Уолцер в данном случае четко различал *отношение* и *практику*)²⁴. Точность и гибкость естественных языков разнятся, но эти различия чрезвычайно важны, а возникающие недоразумения не являются просто непониманием, но влияют на область практики в каждом конкретном случае.

Итак, прежде всего, мы должны различать секулярность, секуляризацию и секуляризм²⁵. Так, Гудрун Крэмер сетует, что часто эти различия не производятся: «Термины „секуляризация“ и „секуляризм“ (между ними в политических дебатах редко проводится различие, причем хуже обстоит дело с соотношением „секуляризма“ и „лаицизма“) находятся в трудном положении, от чего страдают и их защитники»²⁶. *Секулярность* означает качественную характеристику — «быть секулярным»: если мы говорим, что некое состояние является «секулярным», мы имеем в виду, что оно характеризуется «секулярностью». *Секуляриза-*

23. Cp. *Maclure J., Taylor Ch. Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Éditions du Boréal, 2010, и английский перевод того же текста: *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2011. Здесь слово «*secularism*» употребляется в качестве перевода французского «*laïcité*» в оригинале.

24. *Walzer M. On Toleration*. New Haven, CT & London: Yale University Press, 1997. P. xi.

25. *Casanova J. Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.)*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. S. 19; *Turner B. S. Religion and Modern Society; Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 128; *Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. P. 16f; *Keane J. The Limits of Secularism*. 29ff; *Lübbe H. Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg & München: Karl Alber Verlag, [1965] 1975. S. 131; *Krämer G. Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.)*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 176.

26. *Krämer G. Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik*.

ция²⁷, напротив, может указывать на объективный процесс становления, который подлежит наблюдению, анализу и т. д., например, когда мы говорим о «секуляризации общества», имея в виду «упадок религии», который стал следствием увеличения богатства и снижения нестабильности (взгляд, свойственный «классической теории секуляризации»²⁸); или же секуляризация может означать активную *политику*, например, когда говорится, что «Ататюрк секуляризировал Турцию». Вероятно, существует и третье значение: *стать* секулярным, — пример которого приводит Тернер: «В контексте европейской религиозной истории понятие секулярного первоначально применялось к монашествующим, которые принимали на себя обязательство в течение некоторого периода или постоянно жить в миру (*saeculum*)»²⁹. В данном случае «секулярное» противоположно «регулярному», то есть жизни в соответствии с правилами (или уставом — *regula*) монашеского ордена. Можно также перенести это значение термина на уровень политического сообщества, которое посредством демократической процедуры решило принять светскую (секулярную) конституцию и таким образом «стало секулярным». В любом случае «секуляризация» редко имеет нейтральный смысл, если это вообще возможно.

Исторически важным примером является отчуждение церковной собственности «светским» (секулярным) государством в Европе в XVII веке и в России в XVIII веке, а также повторное отчуждение в Германии около 1803 года. Хабермас по этому поводу замечает: «Слово „секуляризация“ (*Säkularisierung*) исходно имело юридический смысл: принудительное отчуждение церковного

27. Понятие «секуляризации (*saecularisatio*)» часто датируют 1648 г. (Вестфальский мир; *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles/Cassin B. (dir.). Paris: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004. P. 1119*), но эта датировка была изменена на время до 1559 г. (*Zabel H. et al. Säkularisation, Säkularisierung // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland/Otto B., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Bd. 5. Stuttgart: Klett-Cotta, [1984] 2004. S. 792–794*).

28. Ср. *Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. P. 25*: «Мы показываем, что „модернизация“ (процесс индустриализации, урбанизации и роста уровня образования и благосостояния) значительно ослабила влияние религиозных институций в богатых обществах, снизив посещение религиозных служб и сделав религию субъективно гораздо менее важной в жизни людей».

29. *Turner B.S. Religion and Modern Society. P. 128*; cf. *Joas H. Einleitung // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 16*; *Zabel H. et al. Säkularisation, Säkularisierung. S. 796f.*

имущества в пользу секулярной государственной власти»³⁰. В Германии это стало называться «*Säkularisation*», так что в результате различие между *Säkularisation* и *Säkularisierung* в основном соответствует разнице между «сделать секулярным» и «стать секулярным»³¹. В русском языке, наоборот, в силу отсутствия иной формы слова, такого различия нет.

Как показал Люббе, такая «секуляризация» необязательно была незаконной или насильственной³², однако по большей части недобровольный переход церковной собственности в мирские руки объясняет, почему термин секуляризация приобрел значение *враждебности* по отношению к церкви или религии — особенно в употреблении самих верующих — и подобные коннотации возникли у других однокоренных терминов. Например, Русская православная церковь понимает секуляризацию именно в таком ключе; в Основах социальной концепции РПЦ говорится: «Многие влиятельные общественные механизмы используют этот принцип [приоритета интересов земной жизни человека и человеческих сообществ перед религиозными ценностями. — Э.З.] в открытом противостоянии вере и Церкви, нацеленном на их вытеснение из общественной жизни. Эти явления создают картину секуляризации жизни государства и общества»³³. В то же время РПЦ удалось «десекуляризовать» значительную часть своей бывшей собственности в период после празднования тысячелетия Крещения Руси в 1988 году.

Переходим, наконец, к третьей категории: мы можем понять «секуляризм» либо как позитивную оценку, либо как активное продвижение секулярности и секуляризации (как процесса и как политики)³⁴. Как продвижение, пропаганда секуляризма сопут-

30. *Habermas J.* Glauben und Wissen. S. 12.

31. Cf. *Joas H.* Einleitung. S. 16; *Lübbe H.* Säkularisierung. S. 23–32.

32. *Lübbe H.* Säkularisierung. S. 24; в некоторых случаях (его пример — Университет Мюнстера; сегодня в западных странах многие монастыри добровольно передают собственность «секулярным» институциям) церковь сама отказывается от своих прав на собственность. Эти случаи следует отличать от передачи собственности государством от одной церкви к другой, как это было в случае с Церковью Англии или в Галиции в советское время, когда целые приходы переводились из юрисдикции Грекокатолической церкви в юрисдикцию Московского патриархата.

33. Основы социальной концепции Русской православной церкви. М., 2000. XVI. 4; ср. IV. 3 и IV. 7.

34. Исторически «секуляризм» связан с именами Чарльза Брэдли (Charles Bradlaugh, 1833–1891) и Джорджа Джекоба Холиоука (George Jacob Holyoake, 1817–1906), ко-

ствует секуляризационной политике. В этом смысле секуляризм являлся составной частью официальной государственной идеологии Турции, кемализма: секулярный характер турецкого государства активно утверждался государством и защищался военными. Такое значение секуляризации может контрастировать с действительной секуляризацией турецкого общества, то есть общественным *процессом*, затронувшим не только традиционную религию, суннитский ислам, но также и его традиционного врага — воинствующий и даже военный секуляризм государства и значительную часть административной и интеллектуальной элиты. В своем исследовании турецкого случая М. Хакан Явуз различает «три типа секуляризма в Турции: ...жесткую кемалистскую версию воинствующего секуляризма с его акцентом на „свободе от“ религии; консервативное турецко-мусульманское понимание секуляризма как контроля над религией [со стороны государства. — Э.З.]; и либеральную концепцию секуляризма, в которой подчеркивается отделение политики от религии (свобода религии)»³⁵.

Первый из этих типов, именуемый по-турецки *laiklik* (от франц. *laïcité*), похож на «воинствующий атеизм», который был частью официальной идеологии в СССР и выражался в попытках КПСС ускорить процесс неизбежного исчезновения религии с помощью пропаганды, преследований духовенства, экспроприации церковной собственности, закрытия монастырей и храмов и проч. В Турции (как и в СССР) он отчасти компенсировался вторым типом, то есть подчинением религии «светским» властям, что характерно для многих стран с мусульманским большинством³⁶. Наконец, третий тип близок к позиции многих либералов в западных странах, особенно в США, для которых свобода *религии* (или шире: мировоззрения, включая секуляризм) более важна, чем свобода *от* религии³⁷. К. Калхун справедливо подчеркива-

торы в 1846 году основали «Секулярное общество» («*Secular Society*») и утверждали, что изобрели этот термин (Lübbe H. Säkularisierung. S. 49; Tamimi A. The Origins of Arab Secularism // Islam and Secularism in the Middle East / John L. Esposito, Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Company, 2000, P. 14; Smith G. A Short History of Secularism. London & New York: Tauris, 2008. P. 172ff).

35. Yavuz M. H. Secularism and Muslim Democracy in Turkey. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 153.

36. Cp. European Muslims and the Secular State / Cesari J., McLoughlin S. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2005. P. 4.

37. Так, например, когда Майкл Уолцер пишет, что «стена между церковью и государством создает сферу религиозной деятельности... в которую политики и бюрократы могут не вмешиваться», он игнорирует тот факт, что для многих европейцев

ет, что если мы вполне можем говорить о секуляризме в случае Франции, Турции, Индии и США, мы должны отдавать себе отчет в том, что речь идет не об одном и том же: французское *laïcité* — это на самом деле *Catholaïcité*³⁸ (светскость по-католически). Подобным же образом турецкое *laiklik* — это форма *Muslaïcité* (светскость по-мусульмански), североамериканский секуляризм — форма *New Englaïcité* (светскость с истоками в Новой Англии), индийский секуляризм — *New Delhaïcité* (светскость в духе Нью Дели) и т. д.³⁹

Наконец, существует историческое измерение, которое оказывает влияние на соотношение секуляризма и секуляризации. Чарльз Тейлор отличает секуляризм общего основания (*common ground secularism*), который он связывает с именем Джона Локка и который стал своего рода «всеобъемлющей доктриной» (*comprehensive doctrine*), от «контрфактуального» (*counterfactual*) утверждения *etsi Deus non daretur* («если бы Бог не существовал»), порождающего «независимую этику», который он связывает с именем Гуго Гроция⁴⁰. Вторая модель становится проблематичной, когда христиане, готовые на мыслительный эксперимент с контрафактуальным *etsi* («если»), постепенно смиряются с существованием в своем обществе «реальных атеистов», то есть граждан, для которых речь идет не о допущении, а именно о факте. Первая модель может в принципе включать и привлекать новые группы, однако когда последние становятся все более разнообразными — как в современных «мультикультурных» и «секулярных» обществах, — общее основание становится все более шатким⁴¹. Тогда возникает третья модель — идея Джона Ролза о «перекрывающемся консенсусе» (*overlapping consensus*)⁴², которая, в отличие от двух других, «вполне подходит — лучше сказать, может быть заново изобретена — почти во всех ситуациях», поскольку доста-

цель этого разделения прямо противоположна и состоит в том, чтобы вытеснить церковь из политики (См. *Walzer M. Liberalism and the Art of Separation // Walzer M. Thinking Politically: Essays in Political Theory. New Haven CT & London: Yale University Press, [1984] 2007. P. 53.*).

38. *Calhoun C. Time, World, and Secularism // The Post-Secular in Question/Gorski Ph. et al. (eds.). New York: New York University Press, 2012. P. 336.*

39. Об Индии см.: *Secularism and its Critics/Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, [1998] 2010.*

40. *Taylor Ch. Modes of Secularism // Secularism and its Critics. P. 33f.*

41. *Ibid. P. 35f.*

42. *Ibid. P. 37.*

точно «безосновательна», чтобы оставить открытыми вопросы о вере⁴³. Все три модели смешивают секулярность и секуляризм. Более того, отметим, что модели Тейлора, за исключением третьей, имеют мало общего с теми типами секуляризма, о которых говорит Явуз. Это показывает, что мы сталкиваемся с областью очень разных значений, и наша задача состоит в том, чтобы составить обзорную картину всего этого поля.

3. Секулярность, секуляризация и секуляризм: обзор понятийного поля

Пытаясь разобраться со множеством разных значений в этой области, мы исходим из того, что все они связаны через отсылку к «секулярному» (см. раздел 4). Начнем с «классического» значения секуляризации как перехода людей и собственности из сферы церковной в сферу «мирскую» [1] (здесь и далее цифры в квадратных скобках будут указывать на различные значения секулярности, секуляризации и секуляризма). Теперь добавим значения, встречающиеся в ходе нынешней дискуссии. Хосе Казанова различает три смысла секуляризации (и, как следствие, секулярности и секуляризма): дифференциация секулярных сфер от религиозных институций и норм [2]; упадок религиозных верований и практик [3]; маргинализация религии, ее отнесение к сфере приватного [4]⁴⁴. Первое из этих трех значений [2] является отчасти процессом, именуемым в социологии *функциональной дифференциацией*, являясь частью активной политики: например, отделение (в разных формах) церкви от государства (включая образование, армию и проч.). Часто различают «слабую версию», которая «разделяет государство и религию и полагает, что государство... должно... сохранять строгую индифферентность по отношению к религии», и «сильную версию», которая также «разделяет политику и религию и полагает, что политические дебаты и обсуждения должны вестись лишь в терминах секулярного разума»⁴⁵. Соответствующая идеология [секуляризм 2] наиболее явно и «официально» прояви-

43. Taylor Ch. Modes of Secularism. P. 38.

44. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 211; ср. Krämer G. Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. S. 178f.

45. Bhikhu P. Rethinking Multiculturalism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. P. 322 (цит. по: Hashemi N. Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Oxford University Press, 2009. P. 110f.).

лась во Франции, Турции и СССР, но также, в менее официальной форме, в некоторых политических движениях и ассоциациях гражданского общества на Западе⁴⁶. Очевидным примером *политики* насильственной маргинализации религии [4], которой сопутствовало навязывание нерелигиозных взглядов [секуляризм 4], было то, что Йоас называет «коммунистической принудительной секуляризацией, сначала в СССР, а затем в той части Европы, где доминировал СССР, и в коммунистических обществах вне Европы»: закрытие и разрушение храмов и других мест для отправления культа, убийство священников, монахов и монахинь, массивная антиклерикальная пропаганда и т. п.⁴⁷ На Западе маргинализация религии [4] была больше процессом, чем политикой, и сопровождалась она скорее общественным, а не официальным «секуляризмом», но вместе с тем она с очевидностью отличалась от дифференциации [2] или упадка [3]. Между прочим, отметим, что «агрессивный секуляризм», имеющий целью подорвать доверие к церкви и духовенству, не следует смешивать с тем «воинствующим атеизмом», который продвигал *альтернативную* всеобъемлющую доктрину, даже если они могли дополнять друг друга.

Чарльз Тейлор, соглашаясь с двумя первыми значениями секуляризации, обозначенными Казановой, добавляет еще одно: «движение от общества, в котором вера в Бога не подвергается сомнению и потому не является проблемой, к обществу, в котором эта вера воспринимается как одна из многих возможностей и притом нередко не самая простая» [5]⁴⁸. Эта форма секуляризации соответствует особым, исторически изменяющимся формам секуляризма: «Если главное событие в истории роста секулярности... на протяжении столетий — это создание эксклюзивно-гуманистической альтернативы вере, то именно в это время [XIX век. — Э.З.] набор таких альтернатив становился все шире и богаче»⁴⁹. Грем Смит, подобно Казанове и Тейлору, говорит о трех пониманиях секуляризации: упадок институционального христианства, то есть «церковной религии» [3], приватизация религии и ее от-

46. См. примеры в: *Lübbe H. Säkularisierung*. S. 34–55.

47. *Joas H. Wellen der Säkularisierung // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor/Kühnlein M., Lutz-Bachmann M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. S. 72f.*

48. *Taylor Ch. A Secular Age*. Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. P. 3.

49. *Ibid.* P. 322.

сутствие в публичном пространстве [4] и вытеснение христианского мировоззрения либерализмом, консюмеризмом, индивидуализмом и материализмом альтернативных мировоззрений [5]⁵⁰.

Кроме того, Тейлор указывает на еще одно значение, связанное с идеей *гомогенного времени*: «Это весьма ясное, однозначное понятие об одновременности связано с пониманием времени как *исключительно* секулярного [курсив мой. — Э.З.]»⁵¹. И Тейлор добавляет: «Чисто секулярное понимание времени позволяет нам представить общество „горизонтально“, вне связи с какими-либо „вершинами“, когда обычная череда событий соотносится с более высоким временем... Именно эта радикальная горизонтальность и предполагается в обществе прямого доступа (*direct access society*), каждый член которого „непосредственно связан с целым“»⁵². Исчезновение в обществе вертикали дает нам еще одно значение секуляризации [6]: религиозная вера сама по себе не является проблемой и может быть широко распространена, но она является выбором людей, живущих в гомогенном времени и безразличных к существованию религиозных мировоззрений. Горизонтальности времени соответствует «религия прямого доступа», примеры которой мы видим во всех основных традициях: «облегченный ислам» («*light Islam*») в Египте, «популярные буддистские харизматики, продающие магические талисманы и амулеты через Интернет»⁵³ и широкий ассортимент телевизионных и «всемирных» форм христианства.

Это указывает на еще одно значение [7], на которое обращает внимание Брайан Тернер (соглашающийся с некоторыми другими значениями — 2, 4, 6): трансформация религии, «приспосабливающейся к новым условиям», — будь то более институционально оформленное *aggiornamento* (осовременивание) Римско-католической церкви или также другие, новые формы религиозности, такие как «невидимая религия» Томаса Лукмана; «вера без принадлежности» и «викарная религия» Грейс Дэйви; «шейлаизм» Роберта Беллы; религия для памяти («*religion pour mémoire*») или «принадлежность без веры» Даниэль Эрвьё-Леже; отмеченные «святым неведением» культурно «развоплощенные» рели-

50. Smith G. A Short History of Secularism. P.3–6.

51. Taylor Ch. A Secular Age. P.209.

52. Ibid.

53. Turner B.S. Religion and Modern Society. P.12.

гии Оливье Руа — если упомянуть хотя бы некоторые⁵⁴. Ключевое слово во всех этих новых явлениях — индивидуализация. Остается непонятным, следует ли в данном случае рассматривать эти формы как *адаптацию* традиционных религий к новым обстоятельствам или же нужно говорить о *новых формах* возрождающейся религии, то есть о некоей форме десекуляризации. Здесь интересно было бы разобраться с тем, как связаны адаптация и инновация. Согласно Марселю Гоше, можно предположить, «что по достижению данной критической стадии религиозное сознание находит стабильную форму, адаптированную к миру, вышедшему за пределы религии»⁵⁵.

Широко распространена идея о том, что секуляризация *этого* типа [7] свойственна христианству с самого начала: об этом говорили некоторые западные богословы XX века — например, Дитрих Бонхёффер и Рудольф Бультманн⁵⁶. Грэм Смит, независимо от Гоше, утверждает, что «нам следует понимать секуляризм как последнее выражение христианской религии»⁵⁷. В этой связи можно также сослаться на Джанни Ваттимо с его «нерелигиозным христианством» (*cristianesimo non religioso*) как гиперадаптацией к новым временам; или на идеал полного «оцерковления» у таких православных мыслителей, как Вл. Соловьев и С. Булгаков. Так мы попадаем в крайне сложную ситуацию: полная секуляризация означает, что обо всем, включая саму религию, можно говорить без ссылки на религию, как будто последняя исчезла. В то же время полная секуляризация также означает, что все ценное в религии становится качеством единственной реальности, что указывает скорее на усиление, чем на ослабление религии и ведет «к такому насыщению общества и государства христианским этосом, что церковь как отдельная институция оказывается

54. См. обзоры в: *Turner B. S. Religion and Modern Society*. P. 11; *Casanova J. Die religiöse Lage in Europa*. S. 329f; *Smith G. A Short History of Secularism*. P. 51, 127ff; *Wils J.-P. Is de religieuze burger slachtoffer van de neutraliteitsdoctrine? Habermas over religie en moderniteit // Diverse interventies / Zweerde E. van der, Kwaad G., Linszen J. (eds.)*. Amsterdam: Parrèsia, 2011. P. 201; *Roy O. La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Éditions du Seuil, 2008; *Joas H. Einleitung // Säkularisierung und die Weltreligionen / Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.)*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 18.

55. *Gauchet M. La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998. P. 110.

56. Cp. *Turner B. S. Religion and Modern Society*. P. 129.

57. *Smith G. A Short History of Secularism*. P. 2.

излишней»⁵⁸. Секуляризация и ее «романтическая» параллель — полная реализация религии, в конце концов, совпадают. Вполне секуляризованная религия будет «от мира сего», так же как и «от времен сих», но мир и время станут при этом полным воплощением в смысле *кенозиса* (*kenōsis*) — что является точным смыслом *имманентности*⁵⁹.

В свете того значения секуляризации, на которое указывают Тейлор и Тернер, становится ясно, что мы не можем ограничиться обсуждением степени «религиозности», как это делают социологи, чтобы ее определить, то есть заниматься только вопросами посещения церкви, веры в трансцендентного Бога или в жизнь после смерти и т. п., как бы ни были интересны подобные данные⁶⁰. Как только мы сталкиваемся с проблематичностью или с необходимостью *активно идентифицировать* себя в религиозных или нерелигиозных терминах, а не просто *переживать* соответствующую идентичность как нечто уже имеющееся, секуляризация перестает быть объективным процессом, который могут изучать исторические и общественные науки, и оказывается связанной с тем, как мы, собственно, воспринимаем мир, нормативно и когнитивно, то есть понятие «секулярного» и его производные становятся *рефлексивными*. Замечание Ханса Йоаса, что «преодолеть секуляризацию — значит не игнорировать секуляризацию, но учитывать всю ее множественность», обретает глубокий смысл, поскольку включает в себя, кроме всего прочего, и рефлексивность⁶¹. Йоас указывает на это рефлексивное измерение, когда говорит, что мы должны понять не только почему и как «секулярный выбор» стал возможным, но и «почему этот выбор, однажды ставший возможным, оказался привлекательным для одних и неприемлемым для других»⁶².

Если мы живем в мире, в котором социология вытеснила теологию в качестве доминирующего дискурса о социальной реальности, тогда социологический дискурс о религии оказывается не только академическим дискурсом об *одной*, конкретной части

58. Joas H. Einleitung. S. 16; cf. Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. P. 32.

59. Vattimo G. Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso. Milano: Garzanti, 2002. P. 85.

60. Обзор по Европе см. в: Casanova J. Die religiöse Lage in Europa.

61. Joas H. Wellen der Säkularisierung. S. 719.

62. Idid. S. 720f.

общества, но дискурсом об *обществе*, одной из частей которого является религия.

Восприятие религии как *просто* социального факта — это *теоретическая секуляризация* [8]. Независимо от того, является ли социология враждебной, дружественной или нейтральной по отношению к религии, а также независимо от того, являются ли сами социологи верующими людьми, сама социология как таковая, как отмечает Даниэль Эрвье-Леже, остается имплицитно секуляристской: «Социология входит в конфликт с ней [религией — Э.З.] прежде всего постольку, поскольку религия есть форма социального конструирования реальности, система ориентиров, позволяющая людям понимать мир, в котором они живут. С этой точки зрения критика религии необходимо предполагает уплощение (*la mise à plat*, то есть „горизонтализацию“ [6] — Э.З.) непосредственных данных социального опыта, которым пропитаны социологические факты»⁶³. Имплицитный секуляризм социологии объясняет не только те жесткие реакции на Роберта Беллу в США, о которых упоминает Эрвье-Леже⁶⁴, но и бурную дискуссию, которую вызвал Джон Милбанк, предложивший теологию в качестве *радикальной альтернативы* социологическому пониманию религии, а именно «теологию как социальную науку и царицу наук для насельников *altera civitas* — иного града, пребывающего в странствовании в этом временном мире»⁶⁵. Сама по себе критика, с которой выступил Милбанк, вряд ли может изменить умонастроение глобального академического сообщества, но его анти-секуляристская стратегия выявляет тот факт, что секуляризм действительно стал «академической *ортодоксией*: секулярность, или вера в объективное описание человеческой жизни, свободное от [религиозной] веры»⁶⁶.

Социологическая интерпретация религиозных фактов сама по себе может быть элементом секуляризации, поскольку люди все больше осмысливают себя в социологических, а не в теологических или религиозных терминах. Так, Казанова пишет: «В этом отношении теории секуляризации в Европе суть самоисполняющиеся про-

63. Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire. P.25f. Cp. Joas H. Wellen der Säkularisierung. S.722, 726.

64. Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire. P.30.

65. Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Malden, MA & Oxford: Blackwell, [1990] 2006. P.382.

66. Smith J.K.A. Introducing Radical Orthodoxy; Mapping a Post-secular Perspective. Grand Rapids, MA: Baker Academic, 2004. P.74.

рочества — в той мере, в какой большинство населения принимает их как описание настоящего и проект будущего. Предположение о том, что чем более общество модернизировано, тем менее оно религиозно, стало в Европе чем-то самоочевидным, как в социологии религии, так и в общественном мнении. Этот постулат имеет реальные последствия в религиозной области»⁶⁷. Это следствие не только теории секуляризации, но и распространения «социологического» восприятия реальности на Западе (в иных частях света оно может быть ограничено академической элитой). Люди, которые секулярны в том смысле, о котором говорит Тернер [6/7], нередко говорят о себе, что они религиозны, *потому что* они верят, что правы те, кто считает, что человеческая жизнь не ограничивается такими обыденными вещами, как секс, карьера и развлечения. Они говорят о себе с точки зрения социальной функциональности: в религиозном отношении они могут принадлежать к христианству, исламу или буддизму, но их социальная метафизика — это метафизика Эмиля Дюркгейма или Макса Вебера, то есть такая, которая стремится к замещению утраченной вертикали.

Все это приводит к выводу, что социологический дискурс о секуляризации имеет теологические, а точнее *христианские*, корни. Эрвьё-Леже указывает именно на это, когда говорит о том, что Артур Видич и Стэнфорд Лайман «хорошо показали... насколько американская социальная наука зависит от пуританского наследия, в котором она укоренена. Для первого поколения американских социологов религия была настолько важным источником вдохновения, что его представители долгое время не могли относиться к ней как к предмету исследования. Лишь постепенно, в первые годы XX века, американская социология разрывала свои изначальные связи с религией. И в ходе этого процесса „секуляризации“ социальная наука уже на новых основаниях реанимировала протестантскую установку на совершенствование общества посредством рационализации его управления»⁶⁸. С точки зрения, заявленной Эрвьё-Леже (которую, впрочем, «подозревают» в симпатиях католицизму), социология является — по словам Марина Терпстры — «той же теологией, но другими средствами»⁶⁹. Являются ли различные интерпретации секуляризации

67. Casanova J. Die religiöse Lage in Europa. S. 338.

68. Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire. P. 31f.

69. Terpstra M. Democratie als cultus: over politiek en religie. Amsterdam: Boom, 2011. S. 11.

со стороны теоретиков различной конфессиональной ориентации лишь продолжением споров между протестантами, католиками и православными?

Наконец, нечто подобное справедливо и в отношении политической философии: вспомним идею Карла Шмитта, что «все осмысленные понятия современной политической науки являются секуляризованными теологическими понятиями», с его ключевыми примерами: суверенитет/всемогущество, чрезвычайное положение/чудо⁷⁰. Так же уместен вопрос Клода Лефора, касающийся «постоянства теолого-политического („*permanence du théologico-politique*“»)». Рассмотрение Лефором одновременного процесса подчинения церкви государству и сакрализации власти короля, которая позднее была перенесена на Народ, Nation, Государство, Пролетариат, Человечество и Расу, привело его к заключению, что «все то, что движется к имманентности, одновременно движется и к трансцендентности; все то, что движется в сторону эксплицирования социальных отношений, одновременно движется и к интериоризации единства... Сцепление механизмов воплощения означало переплетение религии и политики, даже в тех случаях, когда казалось, что практики и представления, о которых идет речь, являются чисто религиозными или чисто мирскими»⁷¹. Поскольку эти случаи — не просто «метафорически последовательное внедрение нерелигиозного содержания в ранее сформулированные в качестве религиозных высказывания или системы высказываний»⁷², мы имеем здесь дело с «подпольным» продолжением теологии в смысле «божественного дискурса» в разных его формах, и эти формы постоянно преследуют (*haunting*) нас, как сказал бы Деррида — особенно тогда, когда «мы» — общество, политика, академия — думаем, что избавились от них.

Опираясь на Казанову, Тейлора, Смита и Тернера, мы обнаруживаем шесть разных значений секуляризации, доминирующих в нынешней дискуссии [2–7]. К ней добавим изначальное значение, на которое указывают Люббе и другие [1], а, кроме того, «теоретический» секуляризм как продолжение теологии други-

70. Schmitt C. Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, [1922] 1996. S. 43.

71. Lefort C. Permanence du théologico-politique? // Lefort C. Le temps de la réflexion. Paris: Gallimard, 1981. P. 59f.

72. Lübbe H. Säkularisierung. S. 95.

ми средствами [8]. Если мы затем будем систематически различать секулярность, секуляризацию и секуляризм и понимать термины секуляризация и секуляризм в двух значениях, то получим следующую таблицу:

1. [Люббе]	Секулярность 1 [переход людей [1a] и собственности [1b] от церкви в мирскую юрисдикцию]	Секуляризация 1 процесс	Секуляризм 1 позитивная оценка	Десекуляризация 1a [возвращение в церковь или монастырь]
		Секуляризация 1 политика	Секуляризм 1 продвижение	Десекуляризация 1b [возвращение собственности церкви]
2. [Казанова 1 = Тейлор 1 = Тернер 1]	Секулярность 2 [социетальная дифференциация]	Секуляризация 2 процесс	Секуляризм 2 оценка	Десекуляризация 2 [социетальная (ре) тотализация]
		Секуляризация 2 политика	Секуляризм 2 продвижение	
3. [Казанова 2 = Тейлор 2 & Смит 1]	Секулярность 3 [упадок веры]	Секуляризация 3 процесс	Секуляризм 3 оценка	Десекуляризация 3 [рост веры]
		Секуляризация 3 политика	Секуляризм 3 продвижение	
4. [Казанова 3 (± Тернер 3 & Смит 2)]	Секулярность 4 [приватизация]	Секуляризация 4 процесс	Секуляризм 4 оценка	Десекуляризация 4a [возвращение религии в публичное пространство]
		Секуляризация 4 политика	Секуляризм 4 продвижение	Десекуляризация 4b [частное становится публичным]

5. [Тейлор 3 = Смит 3]	Секулярность 5 [проблематичность веры]	Секуляризация 5 процесс	Секуляризм 5 оценка	Десекуляризация 5? [возвращение к изначальной чистоте веры]
		Секуляризация 5 политика	Секуляризм 5 продвижение	
6. [Тейлор 4 (± Тернер 2)]	Секулярность 6 [оторванность от «высшего времени»]	Секуляризация 6 процесс	Секуляризм 6 оценка	Десекуляризация 6? [возвращение трансцендентной рамки]
		Секуляризация 6 политика	Секуляризм 6 продвижение	
7. [Тернер 4 (± Смит 4)]	Секулярность 7 [адаптация/приспособление религии]	Секуляризация 7 процесс	Секуляризм 7 оценка	Десекуляризация 7 [возвращение к старым формам]
		Секуляризация 7 политика	Секуляризм 7 продвижение	
8. [Эрвье-Леже; Шмитт]	Секулярность 8 [секулярное обличье теологических понятий]	Секуляризация 8 процесс [социологический дискурс о религии]	Секуляризм 8 [академический мейнстрим]	Десекуляризация 8 [теологический поворот/ретеологизация дискурса]

Различные смыслы секулярности, секуляризации и секуляризма дают разные, а в некоторых случаях даже противоположные, значения и формы несекулярности, десекуляризации и антисекуляризма. Рамки настоящей статьи не позволяют обсудить все возможные значения, а также вопрос о том, можно ли заполнить все ячейки в таблице. Поэтому ограничимся несколькими очевидными примерами.

Страны бывшего советского блока пережили процесс десекуляризации, в ходе которого церкви вновь обрели права собственности, а духовенство — свои функции, и монастыри были заново открыты и населены монашествующими [десекуляризация-1]. Яркими примерами социетальной де-дифференциации являют-

ся Исламская Республика Иран и Афганистан при талибах: даже если соответствующая политика была не всегда вполне успешной, цели были ясны, и мы можем говорить в данном случае об антисекуляристской идеологии [десекуляризация-2]. Десекуляризацию в смысле роста веры трудно представить в качестве политики, однако новые формы религиозности попадают в эту категорию в качестве процесса; рост религиозных практик вполне можно воспринимать и как процесс, и как политику: развитие религиозно обоснованного семейного права в западных и незападных странах будет примером процесса, а обязательный религиозный дресс-код — политики [десекуляризация-3].

Возвращение религии в публичное пространство [десекуляризация-4] слишком очевидно, чтобы об этом спорить. Это «публичное пространство» изменило свое лицо: как справедливо замечает Казанова, лишь теперь, к примеру, глава Римско-католической церкви может говорить, обращаясь *urbi et orbi* — к «городу и миру», потому что весь *orbs* (мир) стал одним *urbs* (городом). В то же время этот «космополис» представляет собой не единый глобальный город или деревню, а фрагментированное и многослойное целое, к которому папа может обращаться «в целом», но которое он никоим образом не может рассматривать как «свое»: голос папы — это один из многих глобальных голосов, наряду с голосами Далай-ламы, Нельсона Манделы, Мадонны и Боно. У Маркуса вызывает уважение то, что папа Иоанн XXIII имел «мужество и видение, чтобы положить конец стремлению церкви определять мир, в котором она будет в безопасности»⁷³. Другие церкви, возвращаясь в публичное пространство, ищут покровительства со стороны государства, чтобы «определять мир, в котором они будут в безопасности», — и это другой оттенок смысла секуляризации [соединение 2 и 4]. Марсель Гоше верно указывает на то, что представление Казановы о «деприватизации» решает только половину дела: «Понятие верно отражает существенное смещение, однако оно скрывает другую половину феномена. Оно упускает свойственное феномену парадоксальное напряжение. Речь идет не столько о „деприватизации“, сколько о выходе частного в публичное, когда вера, играя публичную роль, стремится тем не менее сохранить свою свободу и своеобразие»⁷⁴. Гоше также подчеркивает, что если «гражданское общество становится все бо-

73. Markus R. A. Christianity and the Secular. Notre Dame University Press, 2006. P. 91.

74. Gauchet M. La religion dans la démocratie. P. 101, n. 1.

лее „публичным“ ... тогда как государство „приватизируется“... это „двойное движение“ открытия и проецирования никоим образом не ведет ни к какому нивелированию различия между двумя этими системами»⁷⁵.

Десекуляризация нередко связана с трансформациями религии, или общества, или государственного устройства: то, что подвергается десекуляризации, не обязательно тождественно тому, что было секуляризовано, ибо оно могло претерпеть изменения в процессе секуляризации. Это касается случаев возвращения религии в политическое поле [4]: христианская демократия в ряде европейских стран, «Братья-мусульмане» в Египте и других мусульманских странах, ВЖР («Бхаратия Джаната Парти») в Индии или АКР («Партия справедливости и развития») в Турции. Даже выступая с «антисекуляристской» повесткой, они входят в «секулярную» реальность и вынуждены принимать присущий ей язык демократии, религиозной свободы, плюрализма и т. п. То же самое справедливо и тогда, когда религиозные организации, включая традиционные церкви, возвращаются к старым формам ритуала, одежды или практики, отказываясь от имевшей место ранее адаптации [десекуляризация-7]. Очевидным примером в данном случае является, например, *традиционализм* Римско-католической церкви и Русской православной церкви: сознательное возвращение к традиционным формам, результатом которого является «выделение» из общества, не тождественно просто обращению вспять. Традиционализм — не то же самое, что традиция, и с некоторой долей цинизма можно предположить, что традиционализм есть элемент ребрендинга, посредством которого традиционные религии стараются усилить свое присутствие на религиозном рынке. Десекуляризация может быть новой формой адаптации: тот факт, что среди молодежи, например, религия может считаться «крутой» и завоевывать популярность, можно относить к десекуляризации, но нельзя рассматривать как безусловное возвращение к традиционной церковной жизни.

Это же можно сказать о «религиозном повороте» в политической философии и о новом интересе к «политической теологии» [десекуляризация-8]. Здесь опять то, что *возвращается*, не тождественно тому, что было *забыто*, хотя бы потому, что возвращающаяся теология активно ввязывается в дискуссии, которых

75. Ibid. P.100.

она раньше остерегалась. Люббе приводит в пример церкви Германии после Второй мировой войны — ситуацию, «в которой Церковь, в своих отношениях с секулярным общественно-политическим сообществом, играет роль уже не только лица, которому угрожают, но в то же самое время, по меньшей мере, в некоторых аспектах — роль потенциального победителя»⁷⁶. Другой пример — дискуссия между Славоем Жижекком и Джоном Милбанком, которую модерировал Крестон Дэвис⁷⁷. Дэвис начинает утверждением: «Если в век западной секулярной современности теологическое было маргинализировано, то сейчас оно возвращается с реваншем»⁷⁸. Милбанка и Жижека объединяет общий враг, показывает Дэвис, обращаясь к политической теологии (точнее — к политическому потенциалу христологии, который, между прочим, всегда присутствовал в христианской традиции, начиная с Навгорной проповеди [Мф 5–7]): «Скандальный вызов Христа — это любовь, выраженная в парадоксе или диалектике. На мой взгляд, она вполне может стать тем путем, который уведет нас прочь от нынешнего популистско-абсолютистского царства финансов, зрелища и надзора»⁷⁹. Дэвис выступает против сакрализации Народа, Рынка и Безопасности, то есть случаев придания секулярному режиму религиозного качества. Сакрализация секулярного критикуется во имя религии.

Наконец, десекуляризация предполагает различные проявления антисекуляризма, от социальной доктрины Русской православной церкви до радикальной ортодоксии Милбанка. Антисекуляризм может быть реакционным и революционным, традиционалистским или революционистским, но его общим знаменателем является протест против секуляризма как легитимирующей идеологии самодовольного, «секуляризованного» мира или как стремления «принять секулярное и признать его ценность, его автономию и даже... его сакральность или святость», как пишет Роберт Маркус⁸⁰.

76. *Lübbe H. Säkularisierung. S. 97.*

77. *Žižek S., Milbank J. The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?/Davis C. (ed.). Cambridge, MA & London: MIT Press, 2009.*

78. *Ibid. P. 3.*

79. *Ibid. P. 21.*

80. *Markus R.A. Christianity and the Secular. P. 91; Weigel G. Roman Catholicism in the Age of John Paul II // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P.L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.*

4. Возвращение к корню

Несмотря на известную сложность предложенной схемы, значительная часть ее элементов указывают на реальный, конкретный феномен, или позицию, или спор. Некоторые из них требуют конкретных исследований — либо эмпирических, либо в области истории идей. Вместе такие исследования могут стать отправной точкой *герменевтики дискурса секулярности*. Отметим, что схема все-таки не очень сложна: «десекуляризация» в основном появляется как «обратное» секуляризации, хотя часто относит нас к *новым* феноменам и результатам развития. Также и понятие «постсекулярного» в схеме отсутствует: с моей точки зрения, оно указывает на любые явления, которые выходят — или стремятся выйти — за рамки проявлений «секулярности», или на их комбинации⁸¹. Мой главный вывод таков: любое размывание этих элементов в ходе дискуссии о секулярности/секуляризации приводит к путанице. Однако такая путаница — не просто путаница, и это становится ясным, если сосредоточить внимание на понятии, которое является центральным для *всех* остальных понятий, включенных в таблицу — на понятии *секулярного*.

Существует ли некое сердцевинное значение «секулярного», присутствующее во всех этих оттенках секуляризма и секуляризации? Здесь мы сталкиваемся с существом проблемы. Я считаю, что термин «секулярное» и его производные, как они фигурируют в интеллектуальной и публичной дискуссии, во-первых, неясны, во-вторых, редко бывают нейтральными, а, в-третьих, используются предвзято в силу их связи с «западной» латинской христианской традицией. Поэтому, употребляя эти термины, мы должны быть осторожны, особенно если речь идет о других контекстах, за пределами (пост)латино-западно-христианского. Казанова указывает на источник понятия *saeculum*: «Отправной точкой для любой дискуссии о *секулярном*, *секуляризации* и *секуляризме* должно быть понимание того, что все эти понятия являются производными от западной христианской богословской и право-канонической категории, а именно, *saeculum*, которое не имеет соответствий не только в других мировых религиях,

81. Подробнее см. мою статью: *Confronting the Confrontation — Europe Beyond Secularism? // Confronting Secularism in Europe and India*/Black B., Hyman G., Smith G. (eds.). London: Bloomsbury, 2013 (в печати).

но даже и в византийском христианстве»⁸². Понятие «секулярного» возникло в рамках латинской христианской теологии, и его классическим источником является сочинение Августина Иппонского (354-430) *De Civitate Dei* (О граде Божиим)⁸³.

Гипотеза Роберта Маркуса и Матиаса Ридла, на которую я здесь опираюсь, состоит в том, что понятие «секулярного» было изобретено на африканских окраинах Римской империи (латинскими) отцами церкви, такими как Тертуллиан Карфагенский (ок. 160 — ок. 220) и Августин, а его первое упоминание мы находим в «Деяниях сциллитанских мучеников». Причиной этого изобретения было то, что является причиной всех концептуальных инноваций: неудобство. Римская империя опиралась на религию, которая, как все религии, делила реальность на сакральное и профанное, и последнее обозначало «то, что находится вне святилища»⁸⁴. Христианство оперировало такой же оппозицией, но у него было иное представление о том, что является сакральным, а что профанным: его священная область «приблизительно совпадала со сферой христианской религиозной веры, соответствующих практик, институций и культа», тогда как профанное для христиан включало многое из того, что было священным для римлян⁸⁵. Христиане отрицали — и должны были отрицать — как божественный статус императора, так и идею Пантеона, которая создавала «политеистическое» пространство, где находили себе место другие религии⁸⁶. Хотя христианство «в течение трех столетий ощущало себя инородным телом в римском обществе» и христианам, странникам из Иерусалима в Вавилон, трудно было к этому приспособиться, все-таки «даже в мире, где христианская община считалась сектой и сама себя такой видела, проблему разграничения сферы секулярного и сферы профанного — то есть того, что приемлемо, и того, что следует отвергнуть, — обойти было нельзя. Как знал и порой говорил Тертуллиан, у христиан было много общего с их нехристианскими соседями... То, что было приемлемым и что можно было бы разделить с язычниками, относилось к секулярному; а то, что выходило за рамки последнего, подлежало осуждению как безнадеж-

82. Casanova J. Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung. S. 19.

83. Августин. О граде Божиим, XVIII. 54; XIX. 17.

84. Markus R.A. Christianity and the Secular. P. 5.

85. Ibid. P. 5.

86. Ibid. P. 2of.

но языческое, или профанное»⁸⁷. Согласно Ридлю, именно группа христиан из Сциллиума в 180 году признала политическую власть Римского императора, *в то же время отказавшись* поставить его на место «Господа Бога нашего, который на небесах» (*dominus Deus noster qui est in caelis*) и уплачивая свои налоги кесарю⁸⁸. Признание Императора в качестве императора имело две стороны: оно означало признание императора, но отказ видеть в нем Императора. Это две стороны лезвия понятия «секулярного», которое, как нож, рассекает не подлежащие пересмотру понятия сакрального и профанного, что для христиан в нехристианской империи всегда означало конфликт. Эта концепция «секулярного» позволяла христианам жить *в мире*, не отождествляя себя с ним.

Если мы вместе с Маркусом определим «то, что является секулярным» как «то, что является общим [для христиан] с нехристианами»⁸⁹, тогда понятие секулярности окажется новшеством, которое усложнило уже известную оппозицию сакрального и профанного: «Допустим, что мы рассматриваем „сакральное“ и „профанное“ как взаимно исключают области. С христианской точки зрения „сакральное“ будет приблизительно совпадать со сферой христианской религиозной веры, соответствующих практик, институций и культа. „Профанным“ же окажется то, что должно быть отвергнуто в окружающей культуре, включая практики и институции... „Профанное“ — это то, от чего но-вообращенный должен отказаться в процессе своего обращения. „Секулярное“ же не находится в столь радикальной оппозиции к сакральному; оно более нейтрально и может быть принято или адаптировано... *О нем можно говорить помимо религии*, тогда как и „сакральное“, и „профанное“ с необходимостью предполагают какое-то отношение к религии [курсив мой. — Э.З.]»⁹⁰.

Эта ситуация в корне изменилась после того, как в IV веке христианство стало официальной религией Римской империи, а сама Империя была сакрализована в качестве *христианской*, к чему, как известно, приложил руку Евсевий Кесарийский. Согласно

87. Ibid. P. 21, 18f; к сожалению, Маркус не дает точных ссылок на сочинения Тертуллиана.

88. Riedl M. The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration // The Future of Political Theology/Losonczy P., Luoma-aho M., Singh A. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2012. P. 14 (цит. по: Acts of the Christian Martyrs: Introduction, Texts and Translations/Herbert Musurillo (ed.). Oxford, 1972. P. 86–89).

89. Markus R. A. Christianity and the Secular. P. 6.

90. Ibid. P. 5f.

Джин Бетке Эльштейн, такое «отождествление града Божия с земным порядком ведет к сакрализации человеческих установлений и к опасному идолопоклонству»⁹¹. Видоизменяя позицию Тертуллиана и сциллитанских мучеников, Августин отказался отождествлять «римское» с «христианским», поскольку это означало бы подобное идолопоклонство: «В течение столетия, в которое произошло обращение Константина в христианство, „римское“ стало почти тем же, что и „христианское“... Голос Августина звучит как крик протеста против этого слияния христианской и римской идентичностей»⁹². Этот протест оказался тщетным, поскольку его «трихотомию [сакрального, секулярного и профанного] ... затмили более простые, но морально суровые дихотомии»⁹³, а именно дихотомия христианской империи и языческого «остатка», которая служила сакрализации существующего порядка⁹⁴, а также противопоставлению «чистой» Церкви и падшего мира, которое способствовало профанированию того, что «вне святилища» — всей сферы политики, всего, относящегося к экономике, и т. д.

Августин не стал в одночасье авторитетом в латинском христианстве — напротив! Вместе с Джин Бетке Эльштейн следует подчеркнуть, что Августина нередко «нормализуют», превращая во что-то вроде облегченного варианта («Августин-лайт»), а затем восхваляют за «политический реализм»⁹⁵. Вместе с Яном ван Оортом мы должны остерегаться того, чтобы приписывать Августину идею третьего, «нейтрального», града или более поздние идеи, например, заимствованное у Аристотеля представление Фомы Аквинского о человеке как общественном существе, а потому и о граде и государстве как благе (*bonum*)⁹⁶. В граде реального исторического времени два града, Божий и земной, существуют в сущностной оппозиции друг другу и в поле напряжения между добром и злом: если и есть это третье, *tertium quid*,

91. *Elshstain J.B. Augustine // The Blackwell Companion to Political Theology*/Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. P. 42; ср. *Oort J. van. Jeruzalem en Babylon*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995. S. 129; *Markus R.A. Christianity and the Secular*. P. 21.

92. *Markus R.A. Christianity and the Secular*. P. 71f; cf. *Oort J. van. Jeruzalem en Babylon*. P. 133.

93. *Markus R.A. Christianity and the Secular*. P. 74.

94. В данном случае трудно не вспомнить схему Хантингтона.

95. *Elshstain J.B. Augustine*. P. 35f (со ссылкой на: *Elshstain J.B. Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, ID: Notre Dame University Press, 1995).

96. *Oort J. van. Jeruzalem en Babylon*. P. 127f.

то оно представляет собой нечто смешанное, а не нейтральное⁹⁷. Человек-христианин есть гражданин двух градов, а не *третьего* града, и его разрывает это двойное гражданство. Мир *in saeculo* (в этом веке), включая Империю, которая хранит мир (*peace*), есть (относительное) благо, он заслуживает внимания, заботы и защиты от врагов — однако это относительное благо остается и относительным злом, и его никоим образом нельзя отождествлять с *Civitas Dei*, Градом Божиим⁹⁸. Двойственность продолжает господствовать, но третье пространство образовалось, создавая «препятствия для абсолютизации и сакрализации какого-либо политического устройства», но также открывая путь для позитивной оценки «мирских обязанностей, так как земной мир (*temporal peace*) есть благо, будь это мир тела, или братские отношения с себе подобными, или обеспечение пищей, одеждой и заботой»⁹⁹. Так становится возможным жить вместе с людьми другой веры — еще оставшимися язычниками, иудеями и др., и заведомо не исключается, что они могут быть или являются «добрыми», так же как *невозможно* не делать различий между добрыми и злыми императорами. Наконец, в силу того, что мир *in saeculo* может быть относительно благим, в *разной* степени, вопросы справедливости — справедливой войны, справедливого правления, справедливого закона — становятся уместными, даже если они не вытесняют *истинной* божественной справедливости и не должны приводить к «парадам победы» или «триумфализму»¹⁰⁰.

Эти мысли Августина, через посредничество Фомы Аквинского, отразились в рассуждениях крупнейшего католического мыслителя XX века Жака Маритена: «По мере того как гражданское общество, или политическое общество, вполне отделялось от духовного царства Церкви (сам по себе этот процесс был не чем иным, как развитием евангельского разделения того, что принадлежит кесарю и Богу), гражданское общество стало основываться на общем благе и общей задаче, относившимся к земному, „временному“ или „мирскому“ порядку, в котором граждане, разные по происхождению или принадлежащие к различным духовным группам, принимают равное участие»¹⁰¹. Если «секуляр-

97. Ibid. P. 127.

98. Августин. О граде Божием, XIX. 17; ср. Oort J. van. Jeruzalem en Babylon. P. 136.

99. Elshtain J. B. Augustine. P. 43.

100. Ibid. P. 46; Markus R. A. Christianity and the Secular. P. 9.

101. Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 103.

ный выбор» восходит еще к Августину, то мы оказываемся перед искушением увидеть историю той части мира, которая находилась под влиянием латинского христианства, как историю постепенного возникновения и окончательного утверждения этого выбора, а также постепенной «легитимации» «секулярного града» в качестве *bonum in se* — самого по себе благого, а не как относительного блага. Однако ту же историю можно увидеть и с другой стороны — как серию критических выступлений против такого подхода, вдохновленных Августином и провозглашающих отказ от оправдания существующего порядка. И тогда история латинского (западного) христианства представляет собой постоянную борьбу между приверженцами августинианской линии, потенциально критической и ориентированной на перемены, с одной стороны, и томистами, склонными к оправданию этого порядка и приспособлению к нему. Йоас критикует Тейлора за то, что тот говорит о «долговременном векторе в латинском христианстве, направленном в сторону Реформы, действие которого начинается где-то с реформ папы Григория VII Гильдебранда в XI веке и особо проявляется в католической и протестантской реформациях»¹⁰². В действительности, не существует такого прямого (или «диалектического») вектора, и мы должны различать очевидную победу этого вектора, достигнутую в результате нескольких «волн», от представления о том, что это был некий постоянный «выбор» в рамках латинского христианства.

Чтобы выяснить гипотетическое корневое значение «секулярного», я обращусь к трем авторам. Первый — это Маркус, который поставил перед собой «задачу предварительно прояснить... „секулярное“, поместив его в «кластер идей... „профанное“, „сакральное“, „секулярное“»¹⁰³. Второй — Лефор. Когда он пишет: «сцепление механизмов... воплощения означало переплетение религии и политики даже в тех случаях, когда казалось, что практики и представления, о которых идет речь, являются чисто религиозными или чисто мирскими»¹⁰⁴ — он говорит именно о *секулярном*. Сцепление, о котором пишет Лефор и которое создает *res mixtae* — пространство смешения, не являющееся *ни* священным, *ни* профанным, поскольку оно суть и то и другое — можно себе представить только в том случае, если признать и *третью* категорию, которая

102. Taylor Ch. A Secular Age. P. 786, f. 92; Joas H. Wellen der Säkularisierung. S. 721.

103. Markus R.A. Christianity and the Secular. P. 4.

104. Lefort C. Permanence du théologico-politique? P. 59f.

делает возможным само смешение, и этой категорией является *секулярное*, находящееся между священным и профанным. Третий автор — это Уэнди Браун, которая различает сакральное, секулярное и профанное в своем комментарии к «Секулярному веку» Тейлора и применяет эту триаду для нового прочтения Маркса: современная капиталистическая экономика использует разделение социальной реальности на две сферы — «небесную» и «земную» («*celestial*» и «*terrestrial*»), соответствующих «сакральному» и «профанному»; сакрализация капитала (точнее — денег как Капитала) приводит к профанации и разрушению «того, что является самым священным для человека и мира»¹⁰⁵, — процесс, который опосредуется, как воспринял Маркс у Гегеля, *секулярным* государством. Такая диалектика возможна, только если мы рассматриваем сакральное, секулярное и профанное в их динамическом взаимодействии, и при этом средний элемент поддерживает реальность, которую, в конце концов, сам же и разрушает.

Соответственно, общая гипотеза будет такова: всякая культура опирается, среди прочего, на конститутивную для нее бинарную оппозицию сакрального [небесное, табу, неприкасаемое, неоспоримое, *harām* и т. д.] и профанного [земное, доступное, подлежащее потреблению, дискуссионное, *halāl* и т. д.]¹⁰⁶. Эта конституирующая бинарная оппозиция обеспечивается религией. В то же время любая конкретная форма общежития нуждается в посредничестве между этими сферами, и это посредничество обеспечивается религией, которая, говоря вслед за Эмилем Бенвенистом, Жаком Деррида и Брайаном Тернером, имеет двойной смысл «соединения вместе» и «связи (с прошлым)»¹⁰⁷. Тогда «секулярное» есть способ общения с миром, который нельзя считать *ни* христианским (и потому сакральным в полном смысле), *ни* профанным, но который — «посередине»; секулярное возникает как бы на границе сакрального и профанного. Но это значит, что «секулярное» — это религиозное понятие.

105. Brown W. The Sacred, the Secular, and the Profane // Varieties of Secularism in a Secular Age/Warner M., Vanantwerpen J., Calhoun C. (eds.). Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010. P. 100.

106. Ср. Casanova J. Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung. S. 20; Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Librairie Générale Française, [1912] 1991. P. 92f.

107. Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. 2. Paris: Minuit, 1969. P. 268; Derrida J. Foi et savoir. Paris: Éditions du Seuil, [1996] 2000. P. 98; Turner B.S. Religion and Modern Society. P. 4.

В дуалистической перспективе сакрализованного *civitas terrena* («земного града» — будь то Римская империя, национальное государство или что-то другое) сакральное и секулярное становятся противоположностями, а секулярное и профанное сливаются. «Секулярное» может избежать этой дихотомии сакрального и профанного, но оно обретает смысл только в рамках того же религиозного пространства. Здесь возникает интересная параллель между христианством и исламом, в котором известная дихотомия *harām — hālāl* опосредована и смягчена представлением о «пяти суждениях» (*al-ahkām al-khamisa*), в которые включается *harām* (запрещенное), но также добавляются и другие четыре категории: нежелательное (*makrūh*), безразличное или нейтральное (*mubāh*), поощряемое (*mustahabb*) и обязательное (*fard*). Между тем, что является сакральным, и тем, что запрещено (для мусульман), появляются еще три категории, облегчающие разные виды взаимодействия с немусульманами, включая, в некоторых случаях, и общее сакральное. Скорее всего, и в других религиозных традициях существуют подобные схемы.

Существует множество попыток актуализировать «августинианскую» позицию, суть которых в концептуализации некоей *области*, отличной и от сакрального, и от профанного, которая рассматривается как достойная уважения, поддержания и даже попечения и, соответственно, оценивается позитивно, хотя она и является частью «мира сего» и «времени сего» (не «высокого» времени, но и не «низкого» времени материальных процессов). В этом случае термин «секулярное» указывает на то измерение реальности, которое находится — или «вставлено» — между сакральным и профанным и потому может быть разделено с другими и положительно оценено, при этом не будучи сакрализованным. Тогда *корневым значением* «секулярного» будет — *in saeculo*, в смысле «пребывания в мире сем и во времени сем», но так, что сохраняется взрывная отсылка к возможности «быть не от мира сего и не от времени сего»: напряжение, содержащееся в выражениях «в мире» и «от мира», является специфически (хотя и не исключительно) христианским, тогда как относительно позитивная оценка того, что является «секулярным», — специфически латино-христианская и потому западная. Первый элемент предполагает, что «секулярное» всегда сохраняет двойную потенцию: можно идти вверх или вниз, и в той степени, в какой дуалистическая перспектива реальности утверждается, «секулярное» должно быть либо сакрализовано, либо отождествлено с профанным.

Почему и как «секулярное» приобрело еще более позитивный смысл в западном христианстве вплоть до того, что поглотило два других смысла и затемнило свою религиозную основу, — это другой вопрос, но факт остается фактом.

В «нашей» (пост-)латино-христианской культуре понятие «секулярного», которое создали латинские отцы церкви, медленно и постепенно разрушило изначальную дихотомию, став, как и любое ниспровергающее третье, заменой обоих — или в смысле полной профанации, или в смысле полного воплощения. Сегодня термин «секулярное» можно и следует использовать против тех пониманий секуляризации, которые, в конечном счете, превращают в «секулярное» всю реальность в целом. Если все секулярно, то и само понятие становится бессмысленным — это напоминает немецкую поговорку, которую использует Гегель в своей критике Шеллинга: «ночью все коровы черны». Проблема состоит в том, что ночью все коровы *кажутся* черными, хотя на самом деле они бурые или рыжие, и их цвет в какой-то степени смешан с белым. Возможно, есть такие версии секуляризма — а также плюрализма и мультикультурализма, — которые в конечном счете обнаруживают полную «черноту». В свете дня, наоборот, различия проявляются не только для наблюдателя, но и для самих коров. По-моему, это хорошо чувствует Чарльз Тейлор: мы должны видеть различия, а не замазывать их¹⁰⁸. И тогда нашей главной задачей может быть актуализация «августинианской» позиции в том обществе и в ту эпоху, разобраться с которыми — секулярные они или постсекулярные — мы не можем, не заняв в них определенную позицию.

5. Еще несколько проблем, касающихся «секулярного»: заключительные замечания

Значительная часть проблем, связанных с понятием «секулярного», порождается комбинацией его специфически западного латино-христианского происхождения и квазиочевидной природы тех понятий, которые являются его производными. Это справедливо в не латино-христианских контекстах. Главная пробле-

108. См. в особенности, его дискуссию с Хабермасом в: *The Power of Religion in the Public Sphere*/Mendieta E., Vanantwerpen J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011., например, p. 48: «Проблема в том, что действительно разнообразная демократия не может превратиться в гражданскую религию или в антирелигию, как бы это ни было удобно, не отказываясь от своих принципов. Мы обречены на то, чтобы жить в условиях перекрывающегося консенсуса».

ма, конечно, возникает в связи с исламом. С одной стороны, термины «секулярный» и «секуляризация» постоянно возникают в дискуссиях о (не)совместимости ислама с либерально-демократическим *Rechtsstaat* (правовым государством); о предполагаемом конфликте между секулярными принципами и исламизмом в организации «Братья-мусульмане»; о напряжении между секуляристским государством и правящей партией (АКР) в Турции; о новой конституции в Египте или в Тунисе. На самом деле, понятие «секулярного» с трудом вписывается в исламскую традицию, равно как, по мнению некоторых, и в индусскую¹⁰⁹, и сам термин невозможно перевести. Абду Филали-Ансари предлагает три возможных перевода: *dahrī* («временное» от *dahr*, век или период времени), *lādīnī* («не-верие») и *'almānī* («мирское») ¹¹⁰. Эти слова, каждое в отдельности, выражают какой-то аспект «секулярного», но даже вместе не могут выразить его суть. Джон Кин, имея в виду второе и третье слова, говорит о «симптоматичном... отсутствии в арабском языке термина для описания секулярного, секуляризации или секуляризма» ¹¹¹. Азам Тамими указывает на ту же проблему: «Секуляризм, по-арабски *'ilmānīyah* (от *'ilm* — наука) или *'almānīyah* (от *'ālam* — мир), возможно, лучше передать словом *dunyāwīyah*, означающим то, что является мирским, земным или временным» ¹¹². И опять же в данном случае передаются некоторые смыслы «секулярного», но связь их не отражена. Тамими продолжает: «Хотя под секуляризмом обычно понимается освобождение политического от власти религиозного [секуляризация-2 по нашей классификации. — Э.З.], этот термин, вместе с другими [современность, вестернизация, модернизация. — Э.З.], использовался в разных контекстах для описа-

109. *Bhargava R.* Introduction // *Secularism and Its Critics*/Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, 2011. P. 22: «Для Мадана секуляризм... все еще с трудом уживается рядом с местными мировоззрениями... Секуляризм является культурно чуждым в Индии потому, что существующая в индийской культуре иерархия включает секулярное в религиозное, а также потому, что она (иерархия.—Э.З.) является слишком публичной вещью для того, чтобы приватизировать её».

110. *Filaly-Ansary A.* Muslims and Democracy // *World Religions and Democracy*/Diamond L., Plattner M.F., Costopoulos Ph.J. (eds.). Baltimore & London: John Hopkins University Press, 2005. P.154f.

111. *Keane J.* The Limits of Secularism. P.35.

112. *Tamimi A.* The Origins of Arab Secularism // *Islam and Secularism in the Middle East*/John L. Esposito, Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Company, 2000. P.13; cf. *Hashemi N.* Islam, Secularism, and Liberal Democracy. P.136.

ния процесса, нацеленного на маргинализацию ислама или его исключение из процесса реструктуризации общества как в колониальный, так и в постколониальный периоды [секуляризация-4. — Э.З.]»¹¹³.

Действительно, если верно, что в исламской традиции, в отличие от христианской, религия и политика внутренне связаны, тогда это объясняет, что «секуляризация на Ближнем Востоке подразумевала отрыв от культурных корней; ее целью был полный разрыв с прошлым»¹¹⁴. Если в рамках латинского христианства понятие секулярного приобретает смысл только на фоне специфической дихотомии сакрального и профанного, то в контексте, где концептуально доминирует исламская традиция, «секулярное» необходимо противопоставит религии. Так, Хамид Энайад противопоставляет «секуляристов» и «религиозников» таким образом, который трудно представить в (пост-)латино-христианском контексте¹¹⁵. Вероятно, секулярность-2, 5, 6 и 8 вряд ли можно понять с мусульманской точки зрения иначе как *исключение* религии, тогда как секулярность-4 будет означать ограничение исламской веры сферой внутренней духовности¹¹⁶. Остаются значения 1, 3 и 7, из которых первое может указывать на различия между духовенством и мирянами (что, однако, не стыкуется с христианским примером клириков, живущих *в миру*, но остающихся в духовном звании); секулярность во втором значении может восприниматься просто как прискорбный факт, которому нужно противопоставить исповедание веры; а третье значение является глубоко спорным для традиции, в которой куда сложнее, чем в христианстве, идти против буквы Священного Писания¹¹⁷.

Эти трудности связаны с тем, что терминология является исключительно западнохристианской по своему происхождению: «Является ли секуляризм реакцией или протестным движением, доктриной или идеологией, а конечной его целью — отрицание Бога и полное уничтожение религии или же только ограничение

113. Tamimi A. The Origins of Arab Secularism. P. 13.

114. Ibid. P. 13.

115. Enayat H. Modern Islamic Political Thought. London & New York: I. B. Tauris, 2008. P. 57.

116. Неслучайно сирийско-немецкий ученый Бассам Тибби считает, что необходимым условием приспособления ислама к либерально-демократическому *Rechtsstaat* (правовому государству), в основном понимаемому им в духе Хабермаса, является поворот в сторону интериоризированной религиозности суфийского типа.

117. Здесь можно вспомнить об усилиях Насра Абу-Заида и Тарика Рамадана.

религии приватной сферой при признании существования некоего „бога“, который не вмешивается в мирские или секулярные, дела людей, — в любом случае это понятие [секуляризм] не может быть постигнуто за пределами европейской эволюции и ее христианских реформаторских движений»¹¹⁸. Говоря о некоторых понятиях, рассматриваемых в этой статье, Тамими указывает как на противопоставление «Бога» и «бога», общее для христианства и ислама, так и на исключительно христианскую природу понятия секулярного, которое он интересно связывает с «реформаторскими движениями, которые... имели... почти явный секуляризирующий эффект. Движения реформ, такие как Возрождение, гуманизм, лютеранство, кальвинизм, деизм и унитаризм, все были секуляризирующими силами в рамках христианства»¹¹⁹.

Брайан Тернер критиковал Талала Асада за мнение о том, что «секуляризм и секуляризация суть чисто западные „проблемы“»¹²⁰. Действительно, Запад долгое время оказывал влияние на остальной мир посредством колониализма, миссионерства, экспорта марксизма-ленинизма и, можно добавить, распространения глобального свободного рынка в сочетании с либеральной демократией. Однако это лишь ужесточает проблемы в незападных частях света, где распространились *схожие* дискурсы сопротивления секуляризму и секуляризации. Тейлор справедливо замечает, что хотя «верно утверждение, что секуляризм имеет христианские корни, [но] неправильно думать, что этот факт ограничивает возможность применять его формулы к постхристианским обществам»¹²¹. Однако если он также прав, утверждая, что «не совсем ясно, что понимается под секуляризмом», и что «под этим именем подразумеваются довольно разные формулировки»¹²², мы все-таки должны прояснить, о чем идет речь: некоторые значения, действительно, выходят за пределы (пост-)латино-западно-христианского контекста, тогда как другие — нет. Поэтому нельзя сказать, что само по себе употребление понятия «секуляризация» применительно к незападным контекстам неверно, но при этом мы упустим нечто важное, если проигнорируем тот факт, что в этих контекстах само понятие «размещается» по-иному и ча-

118. *Tamimi A.* The Origins of Arab Secularism. P. 13f.

119. *Ibid.* P. 14.

120. *Turner B.S.* Religion and Modern Society. P. 135.

121. *Taylor Ch.* Modes of Secularism. P. 31.

122. *Ibid.*

сто с большим трудом — даже если и потому, что оно, как правило, воспринимается как западное и, соответственно, не только как потенциально чуждое, но и как потенциально устранимое.

Другая проблема связана с третьей основной ветвью христианства — православием, которое часто игнорируют при обсуждении секуляризма, десекуляризации и постсекулярного (а ведь есть еще и четвертая ветвь — т. н. восточные церкви Ближнего Востока). Иногда эта проблема признается, но, как правило, не замечается¹²³. Маркус, признавая, что «не может касаться этой темы применительно к Восточной Европе», замечает, что «скорее всего проблемы секулярного характерны только для христианства в его западных изводах»¹²⁴. Вопрос о том, насколько и каким образом православие обнаруживает отличия, когда сталкивается с «секулярным» и его производными, заслуживает отдельного разговора, но две вещи представляются бесспорными. Во-первых, есть несколько имен, которые можно связать с секуляризацией как «поворотом к миру сему»: Александр Бухарев (1824–1871), Владимир Соловьев (1853–1900), Сергей Булгаков (1871–1944), мать Мария Скобцова (1891–1945), Павел Евдокимов (1901–1970); но они представляют собой редкие исключения в сравнении с масштабными движениями в западном христианстве¹²⁵. Во-вторых, Августин хотя и известен в православном мире, но его статус очень далек от того, который он имеет в западном латинском христианстве. Если это и не вполне объясняет доминирование в православии дихотомического понимания отношений между церковью и миром как сакральным и профанным соответственно, все же это указывает на различия в отношении к «секуляризации» и «секуляризму» со стороны Западной и Восточной христианских церквей.

123. Православие признается, например, Хансом Йоасом (*Säkularisierung und die Weltreligionen*/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 21), но игнорируется в книге, выпущенной Бегрепом (*The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*/Berger P.L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.), где в главе, посвященной Европе, Грейс Дэйви упоминает «славянские народы» в качестве одного из «семи взаимосвязанных и накладывающихся друга на друга блоков в рамках европейского целого», но затем обсуждает только ситуацию в Западной Европе (*Ibid.* P. 65f).

124. *Markus R.A. Christianity and the Secular.* P. 11, n. 26.

125. Ср. *Vallière P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov.* Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 2000; *Plekon M. Eastern Orthodox Thought // The Blackwell Companion to Political Theology*/Scott P., Cavanaugh W.T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. Отметим также отсутствие христианской демократии как политического движения в православном мире.

Эти примеры не подразумевают, что «секулярное» не может иметь смысла для социальной или политической реальности за пределами (пост-)латино-западно-христианского контекста, даже если в качестве *понятия* оно «уникально для [западной. — Э.З.] европейской цивилизации»¹²⁶. Однако они предполагают, что его концептуализация связана с латинским христианством, включая «секуляризацию», о которой можно говорить и как об общественном феномене, и как об интеллектуальной традиции [секуляризация 2, 5, 6, 7 и 8]. С любой другой, чем (пост-)латино-христианская, точки зрения нет никакого «секулярного века», а тем более «постсекулярного общества». Это не значит, что соответствующие понятия и дискуссии ошибочны или фальшивы: они могут отражать реальные проблемы, например, вторжение религии в политику. Однако формулирование этих проблем в терминах секулярности и соответствующих производных превращает их, строго говоря, в частные, сугубо «местные» проблемы. Однако «место» это сегодня по сути глобально. Те части мира, на которые оказала определяющее воздействие — культурное, политическое, интеллектуальное — латинская христианская религиозная традиция и ее «секуляризированные» формы, так или иначе будут сталкиваться на протяжении непредсказуемо долгого (горизонтального) времени с проблемой «секулярного». А те части мира, для которых определяющими были другие традиции, также могут столкнуться с подобными проблемами, однако артикулировать их в терминах «секулярного» и его производных — значит, в лучшем случае, вносить путаницу и часто провоцировать конфликт, потому что это воспринимается как навязывание чуждых категорий. Настоящая глобальная проблема заключается в том, что эти две «части» мира четко не отделены друг от друга.

Поэтому любая дискуссия о «секулярном» должна предполагать осознание соответствующего исторического фона и корней, иначе она не будет иметь смысла за пределами своего контекста: «секулярное» и его производные *не означают* одного и того же, даже если они *отсылают* к одним и тем же феноменам и процессам. Гегельянский подход Чарльза Тейлора позволяет предположить, что даже если понятие *saeculum* со своим специфическим значением возникло на Западе, его можно рассматривать как изобретение, которое, по крайней мере в принципе, может иметь ценность для всех обществ, включая те, которые никогда не испытывали влия-

126. Keane J. The Limits of Secularism. P. 29.

ния (латинского) христианства. Это находится в согласии с более ранним утверждением Тейлора, что «все человеческие культуры, одушевлявшие целые общества на протяжении значительного времени, имеют сообщить нечто важное всем людям»¹²⁷. Это «нечто важное» поэтому не только может «заслуживать нашего восхищения и уважения», но также серьезно рассматриваться для включения в общую рамку, адекватную нашей *нынешней* ситуации, когда «есть другие культуры, и мы должны жить вместе с ними и в мировом масштабе, и в отдельных смешанных обществах»¹²⁸. Вероятно, это может потребовать *отмены* понятия «секулярного» — но не будет ли это означать окончательной секуляризации?..

*Перевод с английского под редакцией
Александра Агаджаняна и Александра Кырлежева*

Библиография

- Августин, блаж.* О Граде Божием в двадцати двух книгах. Т. 1–4. М., 1994.
- Гусейнов Г.* Карта нашей родины: идеологема между словом и телом. Москва: О. Г. И., 2005.
- Основы социальной концепции Русской православной церкви М., 2000.
- Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford CA: Stanford University Press, 2003.
- Benveniste É.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 vols. Paris: Minuit, 1969.
- Berger P.L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P.L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.
- Blackwell Companion to Political Theology/Scott P., Cavanaugh W.T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007.
- Brown W.* The Sacred, the Secular, and the Profane // Varieties of Secularism in a Secular Age/Warner M., Vanantwerpen J., Calhoun C. (eds.). Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010. P. 83–104.
- Calhoun C.* Time, World, and Secularism // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York & London: New York University Press, 2012. P. 335–364.
- Casanova J.* Die religiöse Lage in Europa // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., WiegandtK. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. P. 322–357.
- Casanova J.* Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-

127. *Taylor Ch.* The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition/Gutmann A. (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. P. 66.

128. *Taylor Ch.* The Politics of Recognition. P. 72.

- philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. S. 19–39.
- Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Crouch C.* Postdemocracy. Cambridge: Polity Press, [2004] 2010 [*Крауч К.* Постдемократия. М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ, 2010].
- Derrida J.* Foi et savoir. Paris: Éditions du Seuil, [1996] 2000.
- Derrida J.* L'Université sans condition. Paris: Galilée, 2001.
- Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P.L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.
- Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczy P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010.
- Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Librairie Générale Française, [1912], 1991.
- Elshtain J.B.* Augustine // The Blackwell Companion to Political Theology/Scott P., Cavanaugh W.T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. P. 35–47.
- European Muslims and the Secular State/Cesari J., McLoughlin S. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2005.
- Filaly-Ansary A.* Muslims and Democracy // World Religions and Democracy/Diamond L., Plattner M.F., Costopoulos Ph.J. (eds.). Baltimore & London: John Hopkins University Press, 2005. P. 154–162.
- Future of Political Theology/Losonczy P., Luoma-aho V., Singh A. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2012.
- Gauchet M.* La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998.
- Gorski Ph.S., Kim D.K., Torpey J., VanAntwerpen J.* The Post-Secular in Question // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York & London: New York University Press, 2012. P. 1–22.
- Habermas J.* Glauben und Wissen [Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 [*Хабермас Ю.* Вера и знание // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой религии. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь Мир, 2002.].
- Habermas J.* Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger // *Habermas J.* Naturalismus und Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005 [*Хабермас Ю.* Религия и публичность // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141].
- Habermas J., Ratzinger J.* Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion. Freiburg: Herder, 2005 [*Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Дialeктика секуляризации. О Разуме и Религии. Пер. с нем. М.: ББИ, 2006.].
- Hashemi N.* Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Oxford University Press, 2009.
- Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- Inglehart R., Norris P.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, 2004.
- Islam and Secularism in the Middle East/Esposito J.L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000.
- Jameson F.* The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca NY: Cornell University Press, 1981.

- Joas H.* Wellen der Säkularisierung // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor/Kühnlein M., Lutz-Bachmann M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. S. 716–729.
- Keane J.* The Limits of Secularism // Islam and Secularism in the Middle East/Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000. P. 29–37.
- Krämer G.* Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 172–193.
- Lefort C.* Permanence du théologico-politique? // Lefort C. Le temps de la réflexion. Paris: Gallimard, 1981. P. 13–60.
- Loobuyck P., Rummens S.* Beyond Secularization? Notes on Habermas's Account of the Post-secular Society // Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczy P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010. P. 55–74.
- Lübbe H.* Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg & München: Karl Alber Verlag, [1965] 1975.
- Maritain J.* Man and the State. Washington, DC: The Catholic University of America Press, [1951] 1998; L'Homme et l'État. Paris: Desclée de Brouwer, [1953] 2009 [Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000].
- Markus R. A.* Christianity and the Secular. Notre Dame University Press, 2006.
- Milbank J.* Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. Malden, MA & Oxford: Blackwell, [1990] 2006.
- Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Oort J. van.* Jeruzalem en Babylon. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995.
- Oxford Companion to Christian Thought/Hastings A., Mason A., Pypers H. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Plekon M.* Eastern Orthodox Thought // The Blackwell Companion to Political Theology/Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. P. 93–106.
- Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009.
- Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York & London: New York University Press, 2012.
- Power of Religion in the Public Sphere/Mendieta E., Vanantwerpen J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011.
- Reder M., Schmidt J.* Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
- Reese-Schäfer W.* Habermas, Ratzinger und die postsäkulare Gesellschaft // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. S. 61–86.
- Rethinking Secularism/Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Riedl M.* The Permanence of the Eschatological: Reflections on Gianni Vattimo's Hermeneutic Age // Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczy P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010. P. 111–126.

- Riedl M.* The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration // The Future of Political Theology/Losonczy P., Luoma-aho V., Singh A. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2012. P. 11–22.
- Roy O.* La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture. Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- Сäkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007.
- Schmitt C.* Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, [1922] 1996 [*Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000].
- Secularism and its Critics/Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, [1998] 2010.
- Singh A.* Habermas's Postsecularism: The Penetration // Preservation of the (European) Political Public Sphere/Losonczy P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010. P. 75–92.
- Smith G.* A Short History of Secularism. London & New York: Tauris, 2008.
- Smith J.K.A.* Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Perspective. Grand Rapids, MA: Baker Academic, 2004.
- Stöckl K. Erlebnis, Tradition, Institution: Die drie Dimensionen der Rückkehr der Religion // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. P. 115–132.
- Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor Ch.* Modes of Secularism // Secularism and its Critics/Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, [1998] 2010. P. 31–53.
- Taylor Ch.* The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition/Gutmann A. (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. P. 25–73.
- Taylor Ch.* Why We Need a Radical Redefinition of Secularism // The Power of Religion in the Public Sphere/Mendieta E., Vanantwerpen J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011. P. 34–59.
- Terpstra M.* Democratie als cultus: over politiek en religie. Amsterdam: Boom, 2011.
- Turner B.S.* Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State. Cambridge &c: Cambridge University Press, 2011.
- Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik/Gabriel K., Gärtner Ch., Pollack D. (Hrsg.). Berlin University Press, 2012.
- Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor/Kühnlein M., Lutz-Bachmann M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.
- Valliere P.* Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 2000.
- Varieties of Secularism in a Secular Age/Warner M., Vanantwerpen J., Calhoun C. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010.
- Vattimo G.* Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso. Milano: Garzanti, 2002.
- Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles/Cassin B. (dir.). Paris: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004.

- Vries H. de. *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore & London: John Hopkins University Press, 1999.
- Walzer M. *Liberalism and the Art of Separation/Walzer M. Thinking Politically: Essays in Political Theory*. New Haven, CT & London: Yale University Press, [1984] 2007. P. 53–67.
- Walzer M. *On Toleration*. New Haven, CT & London: Yale University Press, 1997.
- Weber M. *Wissenschaft als Beruf // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), [1919] 1988. S. 582–613.
- Weigel G. *Roman Catholicism in the Age of John Paul II // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P. L. (ed.)*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. P. 19–35.
- Wils J.-P. *Is de religieuze burger slachtoffer van de neutraliteitsdoctrine? Habermas over religie en moderniteit // Dwarse interventies/Zweerde E. van der, George Kwaad G., Jeroen Linssen J. (eds.)*. Amsterdam: Parrèsia, 2011. P. 200–230.
- World Religions and Democracy/Diamond L., Plattner M. F., Costopoulos Ph. J. (eds.). Baltimore & London: John Hopkins University Press, 2005.
- Yamane D. *Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm // Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36. P. 109–122.
- Yavuz M. H. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Zabel H. et al. *Säkularisation, Säkularisierung // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 5/Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Stuttgart: Klett-Cotta, [1984] 2004. S. 789–829.

ВЯЧЕСЛАВ КАРПОВ

Концептуальные основы теории десекуляризации

ПРОШЛО более десяти лет с тех пор, как Питер Бергер¹ ввел понятие десекуляризации, чтобы указать на множество проявлений всемирного возрождения религии. Он описал десекуляризацию как контресекуляризацию и предложил по-новому взглянуть на жизнеспособность религии в условиях глобальной современности. Изучение взаимодействий между секуляризационными и контресекуляризационными тенденциями и силами, писал Бергер, является одной из важнейших задач социологии религии².

Оглядываясь на сильные формулировки Бергера, можно было бы ожидать, что они спровоцируют взрывообразный рост исследований, посвященных контресекуляризационным тенденциям и пытающихся раскрыть десекуляризационные паттерны в разных культурах и обществах. Это означало бы серьезное смещение исследовательского ракурса в рамках социологии религии. Однако пока трудно говорить о таком смещении. Современные исследования возрождения религии и ее общественного влияния по всему миру³ добавили свидетельств в пользу тезиса Бер-

Статья прислана в редакцию автором. Автор бесконечно признателен профессору Елене Лисовской (*Western Michigan University* и *Baylor University*) и профессору Кристоферу Маршу (*Baylor University*) за их советы и поддержку, без которых эта статья не была бы написана. Более ранняя версия статьи была опубликована как: *Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. 2010. Vol.52. No. 2. P. 232–270.*

1. *Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.*
2. *Ibid. P. 7.*
3. См., например, *Kepel G. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994; Hefner R. Civil Islam. Princeton: Princeton University Press, 2000; Greeley A. Religion in Europe at the End of the Second Millennium. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003; Sutton P., Vertigans S. Resurgent Islam: A Sociological Approach. Malden: Polity, 2005; Thomas S.M. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-*

гера о десекуляризации. Тем не менее удивительно мало усилий прикладывалось до сих пор к тому, чтобы концептуализировать десекуляризацию и эвристически использовать это теоретическое понятие в сравнительных исследованиях возрождения религий в современном мире. Более того, сам термин «десекуляризация» использовался редко и по большей части без прояснения его значения, как если бы это понятие было самоочевидным⁴. Существующая литература не содержит попыток дать десекуляризации аналитическое определение с указанием составляющих ее процессов, уровней, акторов, социальных сил, закономерностей и траекторий. Отсутствие такого общего понятийного аппарата затрудняет проведение крупномасштабного сравнительного анализа известных случаев десекуляризации, что в свою очередь препятствует теоретическому обобщению, а также развитию теории десекуляризации.

Это резко контрастирует с изобилием работ, посвященных определению, концептуализации и построению теорий секуляризации (которая понимается как общее снижение влияния религии в обществе). Несмотря на споры и разногласия, исследования секуляризации привели к формированию довольно цельной научной области, допускающей теоретические обобщения и проверку гипотез. Таким образом, сегодня социология религии все еще гораздо лучше оснащена, чтобы заниматься изучением секуляризационных тенденций и сил, а не десекуляризационных. В результате важная задача систематического исследования взаимодействия этих сил и тенденций остается труднодостижимой.

Почему так происходит — важный вопрос. Ответ на него потребовал бы исследования, далеко выходящего за рамки журнальной статьи. Здесь же ограничусь лишь предположением, что относительно низкий уровень развития теории десекуляриза-

First Century. New York: Palgrave Macmillan, 2005; *Garrard J., Garrard C.* Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia. Princeton: Princeton University Press, 2008; *Marsh Ch.* Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival. New York, NY: Continuum, 2011; *Martin D.* Pentecostalism: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002; *Banchoff Th.* (ed.). Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. New York: Oxford University Press, 2008.

4. Единственной статьей, в которой предлагается аналитическое определение десекуляризации, является: *Lisovskaya E., Karpov V.* Orthodoxy, Islam, and Desecularization of Russia's State Schools // *Politics and Religion*. 2010. Vol. 3. No. 2. P.276–302.

ции отражает некое «культурное отставание»⁵. Интеллектуальная культура социологии слишком инертна, чтобы отображать кардинальные изменения, происходящие на мировой религиозной арене. По-прежнему дискуссии разворачиваются главным образом вокруг повестки XVIII–XIX вв., изначально связанной с провозглашением религиозного упадка на Западе. Это относится к критикам тезиса о секуляризации не меньше, чем к его сторонникам. В конечном счете и те и другие до сих пор сосредоточены на вопросе о том, как, где и почему религия и /или ее общественная роль находятся в упадке. Речь все еще идет том, прав был Конт или неправ. Между тем общеизвестными фактами стали рост христианства на «Глобальном Юге», возрождение по всему миру ислама, оживление религии в России и Китае и другие примеры десекуляризации. Социологи же по-прежнему увлечены теоретическими перепалками в арьергарде науки и совершенно неподготовлены к осмыслению и теоретическому объяснению этих новых реальностей. Существующая литература проливает свет на истоки такого «культурного отставания». Согласно Старку, социологический канон был в значительной степени сформирован сторонниками классической атеистической идеи секуляризации⁶. Продолжающееся влияние этого канона связано с тем, что Старк называет «культом предков»⁷, то есть «некритической рецепцией идей классиков». Филипп Рифф выразился еще более откровенно: «Социология, какой мы ее знаем, началась как убивание (*deathwork*) европейского католического социального порядка. Это убивание каждый день совершается в залах наших институтов высшей безграмотности»⁸. Кроме того, как отмечает Бергер, господствующий в «академической» среде

5. Это понятие было впервые введено для того, чтобы указать на то, что нематериальная культура с отставанием отражает изменения материальной среды (*Ogburn W.F. Cultural Lag as Theory // Sociology and Social Research. 1957. Vol. 41. No. 3. P.167–74*). Я применяю его в более общем смысле, имея в виду, что культурно сформированные идеации, которые мы используем для понимания окружающего мира, инертны и неспособны отражать быстро происходящие социальные перемены.
6. *Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, 2000. P.1–21.*
7. *Stark R. SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. No. 4. P.465–75.*
8. *Rieff Ph. My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006. P.16.*

секуляризм и ее оторванность от религиозных масс⁹ приводит к широко распространенному взгляду на любую неумирающую религиозность как на фундаментализм, что затрудняет объективный анализ религиозного возрождения. В результате социология, которая нередко хвастливо представляет себя воплощением критического мышления и рефлексивной силой, ведущей к социальным изменениям, терпит неудачу и в том, и в другом отношении. Если такая ситуация, каковы бы ни были её причины, будет продолжаться, социология будет все менее способна понимать и предсказывать перемены, касающиеся общественной роли религий.

Эта работа представляет собой попытку способствовать преодолению вышеупомянутого отставания. В ней предлагается понятийный аппарат для анализа и развития теории десекуляризации, основанный на современных и классических понятиях социологии религии. Так, она опирается на работы Питера Бергера и включает в себя идеи Дэниела Белла, Хосе Казановы, Грейс Дэйви, Эмиля Дюркгейма, Филиппа Риффа, Питирима Сорокина, Кристиана Смита, Родни Старка, Чарльза Тейлора и других теоретиков. Хотя эти ученые представляют различные и порой соперничающие воззрения, в работе показано, что их идеи проливают свет, пусть и из разных теоретических источников, на природу и смысл десекуляризации.

Статья начинается с разработки аналитического определения десекуляризации как контресекуляризации. Это определение детально раскрывает компонентные процессы десекуляризации, которые включают в себя изменения в коллективных представлениях и институтах (как формальных, так и неформальных) и в конечном счете трансформируют материальный субстрат общества. Далее обсуждается неинтегрированность десекуляризации, которая связывается с динамикой системных социокультурных транзитов (*transitions*). Затем анализ сосредотачивается на акторах и активистах десекуляризации. Это приводит меня к выявлению паттернов десекуляризации «снизу» и «сверху» в зависимости от того, какие акторы играют ведущую роль в процессе контресекуляризации. Вслед за этим я ввожу понятие, а также типологию «десекуляризационных режимов», которые отражают

9. Бергер остроумно сравнивает академические элиты с секулярными «шведами», живущими посреди масс религиозных «индийцев». Berger P. Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington: Ashgate, 2008. P.12.

социетальный размах контрсекуляризации, её институциональное устройство, идеологии и степени плюрализма и принуждения, допускаемые в её контексте. В этой связи предлагается типология массовых реакций на десекуляризационные режимы. Далее я рассматриваю аналитические уровни и временные шкалы, требующиеся для анализа десекуляризации. Так, я полагаю, что временные рамки, которые мы используем для изучения десекуляризации, являются важными для понимания ее социальных сил и оснований. В частности, «мегаисторическая» перспектива может помочь нам сконцентрироваться на культурной динамике, лежащей в основе секуляризации и десекуляризации, и пересмотреть привычные представления об их взаимосвязи с современностью (модерном). Наконец, я ввожу понятие множественных, перекрывающихся и сталкивающихся десекуляризаций и кратко касаюсь роли глобализации в их развитии.

Десекуляризация как контрсекуляризация: к определению понятия

Отправная точка

Хотя ключевая в данном случае статья Питера Бергера¹⁰ не содержит достаточно разработанного определения десекуляризации, она содержит важнейшие предпосылки для того, чтобы его сформулировать. В частности, решающее значение для дальнейшего обсуждения имеет бергеровское понятие десекуляризации как *контрсекуляризации*. Последняя является «не менее важным явлением в современном мире, чем секуляризация»¹¹. Более того, контрсекуляризация отражает присутствие секуляризационных тенденций и сил и развивается как реакция на них¹². Таким образом, Бергер представляет себе десекуляризацию как возрождение религии и ее социетального влияния в ответ на секуляризацию¹³.

10. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview.

11. Ibid. P. 6.

12. Ibid. P. 7.

13. Бергер также считает десекуляризацию реакцией на неопределенность современности (*uncertainty of modernity*). Однако эта идея касается дискуссии о социальных основаниях десекуляризации, которые будут рассмотрены в этой статье позже.

Чем десекуляризация является и чем не является

Идеи Бергера помогают нам отличить собственно десекуляризацию от гораздо более широкого класса явлений, относящихся к религиозному росту и расширению влияния религий на общества. Это очевидное, как может показаться, различие все равно важно отметить, если мы собираемся оставаться в строгих логических рамках определения десекуляризации. Если говорить в терминах аристотелевой логики определения, то секуляризация является видовым отличием (*differentia specifica*), которое выделяет феномены десекуляризации из ближайшего родового понятия (*genus proximum*) исторических случаев экспансии религий. Все известные случаи десекуляризации касаются роста религий и расширения их общественной роли. Однако нарастание социетального влияния религий может быть названо десекуляризацией тогда и только тогда, когда оно происходит как реакция на предшествующие и /или текущие секуляризационные тенденции. Возьмем, к примеру, проведенное Финке и Старком исследование «воцерковления Америки»¹⁴, согласно которому в Соединенных Штатах в период с 1776 по 2000 год религиозная принадлежность среди населения выросла с 17 до 62%. Это показатель религиозного роста, но не десекуляризации Америки — просто потому, что изначально низкий уровень религиозной принадлежности нельзя связывать с предшествующей секуляризацией страны¹⁵. И наоборот, религиозное возрождение, происходящее в России, является очевидным случаем десекуляризации потому, что оно имеет место как реакция на принудительную секуляризацию при коммунизме.

Подобным образом идеи Бергера подразумевают различие между собственно десекуляризацией как религиозным возрождением и широким спектром проявлений жизнеспособности, устойчивости и изменчивости религий¹⁶ в секуляризованных контекстах,

14. *Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776–2005. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.*
15. Финке и Старк считают цикл «секуляризация — возрождение» движущей силой роста на уровне отдельных церквей и сект, но не на национальном уровне. Ниже я вернусь к их циклической модели.
16. Формы такой жизнеспособности и адаптации к секулярным условиям удачно схвачены в предложенных Грейс Дэиви понятиях «веры без принадлежности» и «викарной религии» (*Davie G. Religion in Modern Europe. A Memory Mutates. Oxford: Oxford University Press, 2000*). Не менее важными понятиями, отражающими разные проявления сохраняющихся религий, являются «публичные религии» (*Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago*

таких как западноевропейские общества. Выживание религий в условиях светских режимов может привести к их последующему возрождению. Это также доказывает, что даже в образцово современных (модерных) западных контекстах воздействие секуляризации на общество ограничено. Однако выживание и адаптация явно отличаются от возрождения и не могут рассматриваться в рамках концепции десекуляризации. Я бы не стал обращать внимание на это очевидное различие, если бы оно не было размыто в недавних дискуссиях. Даже в изданном под редакцией Питера Бергера сборнике «Десекуляризация мира» устойчивость религий обсуждается бок о бок с явными случаями их возрождения¹⁷.

Есть причина, по которой тема выживаемости религий в условиях секулярных режимов время от времени обсуждается наряду с темой контрсекулярного возрождения. Оба класса явлений обнаруживают пределы секуляризации и вполне логично рассматриваются вместе, когда обсуждаются дефекты теорий религиозного упадка¹⁸. И все же теоретизирование на тему десекуляризации не предполагает полного опровержения тезиса о секуляризации. Более того, как было сказано выше в согласии с изначальной идеей Бергера, сама концептуализация десекуляризации как контрсекуляризации опирается на признание наличия секуляризационных тенденций и сил. Только в таком случае мы сможем приблизиться к важной задаче изучения *взаимодействия* между секуляризационными и контрсекуляризационными тенденциями. Поэтому, на мой взгляд, развитие теории десекуляризации будет успешным только тогда, когда оно будет более четко отделено от нескончаемых дискуссий о том, является ли секуляризация реальностью и в какой степени. Некоторые сторонники и противники тезиса о секуляризации могут рассматривать такого рода дискуссии как игру с нулевой суммой. Однако исследования десекуляризации и секуляризации не являются взаимоисключающими. Наоборот,

Press, 1994) и «принадлежность без веры» (*Hervieu-Legèr D. Religion as a Chain of Memory. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000 [1993]*).

17. Рассмотрим, например, статью Грейс Дэйви в этом сборнике (*Davie G. Europe: The Exception that Proves the Rule // The Desecularization of the World/Ed. P. Berger. P. 65–84*). Она убедительно показывает, что секуляризованные страны Западной Европы не являются нерелигиозными, но, скорее, религиозными по-иному. Однако этот случай вряд ли можно поставить в один ряд со случаями исламского, евангелического, католического и иудаистского возрождения, о которых говорится в той же книге.
18. Например, критика старых теорий секуляризации является важной частью статьи П. Бергера «*The Desecularization of the World: A Global Overview*».

они рассказывают дополняющие друг друга истории о сложных отношениях между религией и обществом — в той степени, в какой обе теории понимаются как научные, а не как конфликтующие, нормативно предписываемые модели современного общества¹⁹.

Десекуляризация как социальное изменение

Первоначальный тезис Питера Бергера²⁰ о десекуляризации больше концентрировался на природе и социальных истоках религиозных возрождений, чем на их общественных влияниях. Этот акцент был оправдан на фоне предыдущих исследований, которые часто игнорировали контрсекуляризационные движения или объясняли их как «фундаменталистские» отклонения в ходе предположительно необратимого процесса секуляризации. Однако в настоящей статье подчеркивается еще один, не менее важный, аспект десекуляризации, который был упущен при выдвигании первоначального тезиса. Десекуляризация рассматривается как процесс социальных изменений, связанный с возрождением религий и расширением их влияния на общество в целом. Такой подход вполне согласуется с интерпретацией десекуляризации как контрсекуляризации. Секуляризация, как правило, рассматривается как многогранная социальная трансформация, в ходе которой влияние религии на общество снижается. Поэтому логично рассматривать контрсекуляризацию как процесс социальных изменений, разворачивающийся в противоположном направлении. Этот подход позволяет нам выявить компоненты процесса десекуляризирующих социальных изменений.

Составляющие десекуляризационного процесса

Если десекуляризация представляет собой контрсекуляризационное социальное изменение, то, рассуждая логически, компоненты этого процесса могут быть определены как противоположные соответствующим тенденциям секуляризации. Поэтому мы мо-

19. Я использую термины Казановы, который отмечает, что «теории секуляризации двойки: они являются, с одной стороны, эмпирически дескриптивными теориями современных социальных процессов, а с другой — нормативно прескриптивными теориями современных обществ, и это служит идеологической легитимацией определенной исторической формы институционализации современности». См. *Casanova J. Public Religions in the Modern World*. P. 41.

20. *Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview*.

жем опираться на существующие концептуализации секуляризации, чтобы выявить потенциально включенные в контрсекуляризацию социальные трансформации.

Существующие концептуализации отражают эволюцию понятия секуляризации. Первоначальные формулировки смело предрекали полный упадок (или даже отмирание) религии в современном обществе. Однако новые формулировки последних трех десятилетий предлагают все более сложное, нюансированное и многогранное видение²¹. Эволюция этих концептуализаций отражает попытки адаптировать теорию секуляризации не только к растущему числу свидетельств жизнеспособности религии в современную эпоху, но также и к острой и жесткой критике противников этой теории. Более поздние формулировки изображают секуляризацию как многогранный процесс, включающий в себя потенциально рассогласованные и неодинаковые по темпу развития преобразования в различных общественных сферах и на разных уровнях социальной организации: от индивидуальных верований до институтов и структур, затрагивающих общество в целом. Принимая во внимание данные об устойчивости религий на некоторых из этих уровней, новые формулировки допускают разрывы и противоречия в рамках процесса секуляризации в целом. В результате секуляризация все больше становится похожей на сочетание относительно автономных, слабо (если вообще) взаимосвязанных тенденций в различных социетальных сферах²².

21. Для знакомства с эволюцией концепции секуляризации и сложностью ее современных интерпретаций, см. (в хронологическом порядке): *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. P. 11–39; *Yamane D.* In Defense of a Neosecularization Paradigm // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36. No. 1. P. 109–22; *Swatos W., Christiano K.* Secularization Theory: The Course of a Concept // *The Secularization Debate* / Ed. William H. Swatos and Daniel V.A. Olson. Oxford: Rowman & Littlefield, 2000. P. 1–21; *Beckford J.* Social Theory and Religion. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003. P. 30–72; *Martin D.* On Secularization: Towards a Revised General Theory. Burlington: Ashgate, 2005. P. 17–25; *Davie G.* The Sociology of Religion. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: Sage Publications, 2007. P. 46–66; *Pollack D.* Introduction: Religious Change in Modern Societies – Perspectives Offered by the Sociology of Religion // *The Role of Religion in Modern Society* / Eds. Pollack D. and D. Olson. New York and London: Routledge, 2008. P. 1–22.
22. Наиболее ясно это отражено во влиятельных концептуализациях секуляризации Брайана Уилсона: *Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 149; *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. P. 211; *Bruce S.* God Is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. P. 3.

Первое приближение

Недавно предложенные ясные утверждения об относительно автономных элементах процесса секуляризации делают возможным так же четко обозначить потенциальные компоненты процесса контрсекуляризации. В качестве первого приближения я предлагаю опереться на влиятельное мнение Казановы о секуляризации как о явлении, включающем в себя три *неинтегрированных* друг с другом (курсив наш) процесса: дифференциацию социетальных институтов от религиозных норм, упадок религиозных верований и практик и приватизацию религии (то есть ее обособление от публичной сферы)²³. Соответственно, десекуляризация может быть симметрично концептуализирована как включающая в себя три контрсекуляризационных процесса. Так, *десекуляризация включает: (а) сближение между некогда секуляризованными институтами и религиозными нормами, (б) возрождение религиозных верований и практик и (с) возвращение религии в публичную сферу*. В данном случае важно отметить, что *контрсекуляризационные процессы могут быть слабо связаны или совсем не связаны друг с другом*, так же как и вышеупомянутые секуляризационные тенденции. Например, возрождение религиозных верований может приводить к росту роли религии в общественных институтах, а может и не приводить. Или, наоборот, возрастание публичной роли религии не обязательно предполагает рост религиозности среди населения. Составляющие процесса десекуляризации могут развиваться несогласованно и неравномерно. Теоретически секуляризационные тенденции в одной сфере (например, на уровне индивидуальной религиозности) могут даже сосуществовать с десекуляризационными тенденциями в других областях (например, в сфере общественных институтов). Однако вопрос о соотношении и связи контрсекуляризационных тенденций на самом деле сложнее и более подробно будет рассмотрен ниже.

Отсутствующие компоненты: на пути к более полному определению

Краткая и проницательная концептуализация Казановы обходит важные составляющие секуляризации, некоторые из которых занимали заметное место в более ранних теориях. Таким обра-

23. Casanova J. Public Religions in the Modern World.

зом, определение контрсекуляризации и ее компонентов, которое я предложил выше, является неполным. Последующее обсуждение приведет нас к более полному представлению.

Культура. Зияющая дыра в нашем первоначальном определении касается секуляризационных и десекуляризационных тенденций в области культуры. Культурный аспект, выпавший из определения Казановы (но не из других его работ), ясно обозначен в классической формулировке Бергера:

Секуляризация... оказывает влияние на всю культурную жизнь и способность к формированию и восприятию идей и проявляется в уменьшении религиозного содержания в искусстве, философии, литературе, но что важнее всего — в подъеме науки как автономного, совершенно секулярного взгляда на мир²⁴.

Соответственно, я определяю *контрсекуляризационные тенденции в культуре* как проявляющиеся в *возрождении религиозного содержания в многообразии ее символических подсистем, в том числе в искусстве, философии и литературе, а также в снижении статуса науки по отношению к возрождающейся роли религии в миропостроении и мироподдержании*²⁵. Здесь необходимо сделать некоторые разъяснения. Во-первых, как и в случае с общим процессом десекуляризации, контрсекуляризационные тенденции в культуре могут обнаруживать непоследовательность и влиять на одни из её подсистем больше, чем на другие. Во-вторых, контрсекуляризация одних культурных сфер теоретически может происходить одновременно с секуляризацией других. В-третьих, заметим, что в предлагаемом определении говорится об *относительном* (по сравнению с религией) снижении статуса науки. Научная составляющая культуры может расти в абсолютном выражении и в то же время играть меньшую роль в качестве способа мироподдержания. Например, включение креационистских взглядов в учебники по биологии ослабляет монополию науки как радикально секулярного культурного инструмента миропостроения, но это не означает упадка биологической науки как таковой.

24. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Anchor Books, 1990 [1967]. P. 107.

25. Я использую термины «миростроение» (*world-construction*) и «мироподдержание» (*world-maintenance*) в том смысле, в каком они описаны у Бергера: Berger P. The Sacred Canopy. P. 3–51.

Наконец, предложенная формулировка предполагает определенное понимание культуры. Если говорить в терминах Ламонт и Вузнау²⁶, она опирается скорее на «европейскую», чем на «американскую» культурологическую традицию. Первая склонна рассматривать культуру как совокупность сверхиндивидуальных символических систем и избегать методологического индивидуализма при ее анализе. Вторая же обычно воспринимает культуру как совокупность убеждений, ценностей, диспозиций и норм, разделяемых членами общества и связанных с положением индивидов в нем. Приведенная выше точка зрения Бергера уходит своими корнями в «европейскую» традицию, так как он ясно отличает культурную секуляризацию от секуляризации на индивидуальном уровне субъективного сознания²⁷. Подобным образом и предлагаемый взгляд на культурную контрсекуляризацию аналитически разделяет тенденции религиозного возрождения в сверхиндивидуальных символических системах и рост религиозности на уровне индивидуальных убеждений. Акцент здесь делается на дюркгеймовских «коллективных представлениях», выкристаллизовавшихся в устойчивые символические системы (например, мифологии, теологии и идеологии), которые формируют индивидуальные верования, но в то же время к ним не сводятся.

Этот аспект культуры еще плохо разработан в современных исследованиях секуляризационных и десекуляризационных тенденций. Недавние эмпирические исследования крупномасштабных «культурных сдвигов»²⁸ опираются главным образом на опросы. Таким образом, сдвиги, о которых они говорят, представляют собой совокупные тенденции на индивидуальном уровне субъективного сознания и сообщений респондентов о своем поведении. Такого рода исследования необходимы для фиксации упадка и возрождения массовых верований и практик, однако они малоинформативны, когда речь идет об оценке тенденций, характерных для религиозного содержания культуры²⁹.

26. *Lamont M., Wuthnow R.* Betwixt and Between: Recent Cultural Sociology in Europe and the United States // *Frontiers of Social Theory*/Ed. George Ritzer. New York: Columbia University Press, 1990. P.287–315.

27. *Berger P.* The Sacred Canopy. P.107–8.

28. Термин введен Рональдом Инглхартом: *Inglehart R.* Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton: Princeton University Press, 1989.

29. Имеется в виду исследование религиозных и социально-политических ориентаций в глобальном контексте, проведенное Норрисом и Инглхартом (*Norris P.*,

В то время как оценки религиозных трендов, основанные на опросах, в последние десятилетия только умножались, масштабные контент-аналитические исследования искусства, литературы, философии и других культурных подсистем были маргинализированы, если вообще не забыты социальными учеными³⁰. В нынешней науке нет даже попыток сделать что-то похожее на предпринятое П. Сорокиным грандиозное исследование³¹ «идеациональных» (*ideational*) (по сути, религиозных) и «чувственных» (*sensate*) элементов в содержании искусства, философии и других культурных форм, которое охватывает примерно 2500 лет истории западной цивилизации.

В ситуации отсутствия масштабных контент-аналитических исследований культуры (включающих ее современные аудио-визуальные и цифровые проявления) изучение современных тенденций секуляризации и контрсекуляризации дает неполную и потенциально искаженную картину положения религии в современном обществе. Например, если бы мы попытались предсказать траекторию развития секуляризации во Франции на основании измерений индивидуальной религиозности XVIII века, совершенно не обращая внимания на содержание литературы эпохи Просвещения, наш прогноз был бы, скорее всего, ошибочным. Подобным образом актуальное и потенциальное влияние

Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge University Press, 2004. Это полезное исследование содержит огромное количество данных о тенденциях в области индивидуальной религиозности, ценностей и предрасположений в разных странах и цивилизациях. Однако оно демонстрирует принципиально редукционистский взгляд на культуру, когда, например, опирается на переменные индивидуального уровня, чтобы выявить сходство и различие между западной и исламской цивилизациями (*Ibid.* P. 133–55). Проблема в том, что цивилизации являются культурными формациями, которые определяются религиозными традициями и складываются из сверхиндивидуальных элементов (институтов, обычаев, мифологий и т. д.), несводимых к индивидуальным ценностным установкам.

30. Редким исключением в социологии является работа Филиппа Риффа: *Rieff Ph. My Life among the Deathworks*. Проведенный Риффом глубокий анализ смысла конкретных произведений искусства модерна как «*deathworks*», то есть деструкций (или «убиваний») символизма сакрального порядка, имеет непосредственное отношение к пониманию влияния секуляризации на культуру. Однако исследование Риффа концентрируется на небольшом числе избранных произведений искусства и не может быть использовано для объяснения долгосрочных тенденций.
31. *Sorokin P. Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006 [1957]*. В целом исследование рассматривает примерно 100 000 произведений искусства и философских работ (см. *Richard M. Introduction to the Transaction edition // Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. P. ix.*).

радикального исламизма может показаться весьма незначительным, если мы будем для его оценки использовать только данные опросов мусульман³². Однако совсем другая оценка влияния радикального исламизма могла бы быть дана на основе исследований религиозно-политических идей, преобладающих в школьных учебниках, на контролируемом государством телевидении и на многочисленных радикальных интернет-сайтах.

Более того, господство «американской» культурологической традиции препятствует использованию потенциально важных теоретических представлений о культуре позднего модерна в ходе эмпирических исследований десекуляризации. Эти представления касаются внутренних пределов и тупиков секуляризированной культуры, устойчивости религиозных компонентов и потенциала культурной десекуляризации. В частности, тридцать четыре года назад Дэниел Белл предсказал появление религиозного ответа на «профанацию» культуры (то есть на ее секуляризацию, выразившуюся в удалении из культуры сакрального элемента)³³. Доминирующий в секуляризованной культуре акцент на неограниченном самовыражении, на трансгрессии, или переступании считавшихся прежде священными границ, и на «освобождении» от всякого ограничения и принадлежности к человеческой общности создает мощную тенденцию к нигилизму, который в конечном счете делает человеческое существование бессмысленным, а сосуществование — невозможным. Грядущий религиозный ответ, говорит Белл, отражает культурный паттерн «постоянного

32. Это то, что сделали Эспозито и Могахед, когда на основании результатов опросов, проведенных *Gallup*, сообщили, что лишь 7% мусульман в мире считают теракт 11 сентября «полностью» оправданным и, следовательно, только небольшое меньшинство мусульман политически радикализировано. См. *Esposito J., Mogahed D. Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007. P.97. Более того, эти авторы плохо представили даже те данные, которыми располагали. Точность этой оценки определить невозможно, поскольку не приводится весь спектр возможных ответов на вопрос о радикализме (например, остается неизвестным, какая доля мусульман считает теракт «частично» оправданным). В книге нет и распределения полученных ответов по странам, что создает потенциально неверное впечатление, что уровень радикализма не отличается в зависимости от страны. Интересная аналогия приходит на ум. Исследования 1945 года показали: ни один немец (0%) не согласился с тем, что Гитлер был прав в своем отношении к евреям, 19% думали, что он зашел слишком далеко, и 77% считали, что действиям Гитлера нет оправдания. См. *Gordon S. Hitler, Germans, and the «Jewish question»*. Princeton: Princeton University Press, 1984. P.198. На основании этого, проведенного постфактум, исследования Холокост становится совершенно необъяснимым событием.

33. *Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1996. P.169.

возвращения», в результате которого сакральное снова утверждается. Это дает людям ответы на предельные вопросы об их существовании. Аргумент Д. Белла совпадает с аргументом Риффа. На взгляд последнего, сущность современной секулярной культуры (в его терминах — «третьей» или «третьей мировой» культуры) заключается в «деструкции» (*de-creation*), или демонтаже, сакральных порядков «второй» (теистической) культуры. Однако эта «вторая» культура хотя и подавляется натиском секуляризации, но при этом никак не устраняется, поскольку трансгрессии и деструкции («*deathworks*» т. е. убивания) неизбежно отсылают к тому, что подвергается разрушению. Поэтому метод Риффа — метод деструкции деструктивных деяний третьей мировой культуры (например, в искусстве), которые обнаруживают то, против чего направлены эти деяния, то есть священные смыслы. Устойчивость сакральных порядков ставит пределы культурному модерну, а все поле культуры превращается в поле битвы между, говоря словами Бергера, секуляризационными и десекуляризационными силами³⁴. «*Kulturkampf* (борьба культур) между вторым мировым сакральным порядком и третьим мировым антисакральным порядком идет в настоящее время по всему миру», — говорит Рифф³⁵. Он также предполагал, что мы, возможно, близки к концу периода модернистской инверсии сакрального порядка³⁶.

Эти идеи позволяют посмотреть на секуляризацию и десекуляризацию как на тенденции, отражающие более широкую картину культурной динамики, колеблющуюся между преимущественно религиозным и секулярным полюсами, или, если использовать термины Сорокина, между «идеациональной» и «чувственной» системами. Этот теоретический поворот будет обсуждаться ниже. Сейчас же заметим, что эвристический потенциал идей Белла, Бергера и Риффа, касающихся устойчивости и возрождения трансцендентного содержания символических систем культуры, остается практически неиспользованным в преобладающих эмпирических подходах к исследованиям секуляризации и десекуляризации. В результате наше эмпирическое знание о значимых культурных тенденциях остается неполным и ненадежным.

34. Некоторое сходство между идеями Риффа и теорией десекуляризации Бергера вскользь обсуждается в: Zondervan A. *Sociology and the Sacred: An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture*. Toronto: University of Toronto Press, 2005. P. 145–47.

35. Rieff Ph. *My Life among the Deathworks*. P. 2.

36. Zondervan A. *Sociology and the Sacred*. P. 160.

Субстрат. Существует еще одна часто упускаемая из виду сторона секуляризационных и контрсекуляризационных социальных изменений. Она связана со снижающимися или возрастающими религиозными влияниями на материальный субстрат общества. Если мы применим типологию социальных феноменов Дюркгейма³⁷ к существующим исследованиям секуляризации и контрсекуляризации, обнаружится, что в большинстве дискуссий затрагиваются все типы социальных фактов, о которых он говорит, за исключением материального субстрата. В самом деле, эти дискуссии посвящены (если двигаться от наименее к наиболее кристаллизованным социальным фактам): (а) спонтанно возникающим изменениям в коллективных представлениях и связанном с ними поведении (например, изменения в религиозных верованиях и практиках); (б) кристаллизованным коллективным представлениям (таким культурным символическим системам, как теология, идеология, мифология, наука и проч.); и (с) институциональной (нормативной) сфере, где мы наблюдаем разделение и /или воссоединение секулярных и религиозных норм и установлений. Здесь явно упускается то, что Дюркгейм называл субстратом — наиболее кристаллизованным и осязаемым типом социальных фактов. В силу своей жесткости субстрат мощно воздействует на человеческое поведение и восприятие³⁸, однако в то же время он может рассматриваться как предельная кристаллизация и материализация коллективных представлений и институтов. К субстратам относятся элементы, которые являются «анатомическими» или «морфологическими» для обществ: численность населения, распределение и территориальная организация, материальные объекты, такие как здания и коммуникации, и прочее³⁹. Учитывая по большей части материалистические наклонности современной социологии, довольно удивительно, что при анализе изменения социетальной роли религии внимание столь редко уделялось такого рода материальным показателям.

37. Краткое представление о типологии Дюркгейма можно почерпнуть из: *Thompson K. Emile Durkheim*. London and New York: Tavistock Publications, 1982. P. 9.

38. Для прояснения эволюции и смысла понятия субстрата у Дюркгейма см.: *Nemedi D. Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894–1900 // Sociological Perspectives*. 1995. Vol. 38. No. 1. P. 41–56. Немеди показывает, в частности, что акцент Дюркгейма на субстрате не должен быть интерпретирован как форма материалистического детерминизма.

39. См. *Durkheim E. The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press, 1982 [1895]. P. 57, 241.

(По иронии судьбы, происхождение термина «секуляризация» связано со вполне материальными процессами — с конфискацией государством церковного имущества⁴⁰).

Рассмотрим *демографические аспекты субстрата*, такие как изменения рождаемости и численности населения. Демографы серьезно относятся к влиянию религии на рождаемость и рост численности населения. Однако демографический фактор остается по большей части на периферии, когда речь идет о концептуализации и выяснении масштабов секуляризации и контрсекуляризации. Более того, существует тенденция считать, что высокий уровень и религиозности, и рождаемости является следствием низкого уровня социально-экономического развития. Например, Норрис и Инглхарт полагают, что высокий уровень человеческого развития (и, следовательно, человеческой безопасности) приводит к культурным изменениям, следствием которых является сокращение религиозности и рождаемости. В силу того что менее развитые общества сохраняют высокий уровень рождаемости, мир не становится менее религиозным, несмотря на секуляризацию в более развитых странах⁴¹ (отметим, что если этот же аргумент сформулировать по-другому, это будет означать, что десекуляризация мира проявляется в росте его религиозного населения). Следуя этой логике, религиозность — не более чем связующее звено или промежуточная переменная между социально-экономической безопасностью и рождаемостью. Это материалистический аргумент: экономический рост снижает религиозность и, соответственно, сокращает рождаемость.

Однако многочисленные данные свидетельствуют о том, что среди групп, находящихся в сходных социально-экономических условиях, более высокий уровень рождаемости наблюдается в тех группах, в которых более высокий уровень религиозности и /или эта религиозность является более консервативной. Например, Хаут утверждает, что американский бэби-бум имел место в основном у женщин, принадлежащих к католической, евангелической и фундаменталистской среде, тогда как в «умеренных протестантских деноминациях (*mainline Protestant denominations*) имел место лишь незначительный всплеск рождаемости»⁴². Более свежие

40. Casanova J. Public Religions in the Modern World. P. 13.

41. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. P. 6, 62–79.

42. Hout M. Demographic Methods for the Sociology of Religion // Handbook of the Sociology of Religion / Ed. M. Dillon. New York: Cambridge University Press, 2003. P. 82.

данные, касающиеся США, показывают, что религиозные верования (при учете расовой и этнической принадлежности, а также уровня дохода и образования) оказывают существенное позитивное влияние как на женскую, так и на мужскую фертильность⁴³. Аналогично, консервативная религиозность в значительной степени предсказывает уровни подростковой рождаемости в Америке независимо от экономического благосостояния⁴⁴. В странах Западной Европы — аналогичный Соединенным Штатам уровень человеческого развития (и, соответственно, уровень человеческой безопасности). Однако, если бы женщины в Западной Европе имели равную американской степень религиозности — при одинаковых социально-экономических условиях, — рождаемость у них была бы на 19% выше, а во Франции — на 35%⁴⁵. В исламских странах существует связь между высоким уровнем индивидуальной мусульманской религиозности и приверженностью законоположениям шариата, с одной стороны, и высоким уровнем рождаемости, с другой, следствием чего является рост численности исламистов⁴⁶. Эти паттерны не представляют собой чего-то нового: как указывает Старк, рост христианства в Римской империи отчасти был обусловлен тем, что в христианских общинах были более высокий уровень рождаемости и более низкий уровень смертности, чем у язычников⁴⁷.

Таким образом, взаимосвязь между религией, рождаемостью и ростом численности населения воспроизводится в различных национальных, цивилизационных (по крайней мере некоторых) и исторических контекстах⁴⁸. Высокая рождаемость и, как след-

43. Zhang L. Religious Affiliation, Religiosity, and Male and Female Fertility // Demographic Research. 2008. Vol. 18. No. 8. P. 233–62, <http://www.demographic-research.org/Volumes/Vol18/8/> (доступ от 24 марта, 2010).

44. Strayhorn J.M., Strayhorn J.C. Religiosity and Teen Birth Rate in the United States // Reproductive Health. 2009. Vol. 6. No. 14. P. 1–7, <http://www.reproductive-health-journal.com/content/6/1/14> (доступ от 26 марта, 2010).

45. Frejka T., Westoff Ch. Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe // European Journal of Population. 2008. Vol. 24. P. 5–31.

46. Kaufmann E. Islamism, Religiosity and Fertility in the Muslim World. Paper Presented at the Annual Meeting for The International Studies Association, New York, February 15–18, 2009. P. 39. Цитируется с разрешения автора.

47. Stark R. The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries. San Francisco: Harper San Francisco, 1997 [1996]. P. 115–28.

48. Недавний крупномасштабный сравнительный обзор взаимосвязи религии и рождаемости в разных вероисповеданиях, цивилизациях и странах, предложенный Кауфманом, подтверждает этот паттерн. См. Kaufmann E. Shall the Religious Inherit

ствие, рост населения, являются скорее существенными свойствами, нежели случайными проявлениями сильных религий (*strong religions*). Соответственно, повышение уровня рождаемости и связанный с этим рост религиозных общин могут рассматриваться как индикатор возрождения силы религии и тем самым — десекуляризации. Эта точка зрения станет еще более убедительной, если мы откажемся от «внешних» причинно-следственных интерпретаций взаимосвязи религии и рождаемости (религия является «причиной» рождаемости, будучи чем-то внешним по отношению к последней). Сильные религии обычно пытаются оказывать формирующее воздействие на весь образ жизни своих приверженцев, а особенно на такой его фундаментальный аспект, как семейные отношения. Таким образом, рождение и воспитание нескольких детей может рассматриваться как религиозная практика (по крайней мере, в консервативных группах, принадлежащих к авраамическим традициям), как то, что связано с религией внутренне, а не внешне, и что относится к ней в не меньшей степени, чем молитва или участие в ритуалах.

Другой часто упускаемый аспект секуляризации и контрсекуляризации, связанный с субстратом, относится к территориальности религий, т. е. к факту связи между религиями и определенными территориями и к тому, как религия определяет эти территории и живущее на них население. Бергер, Дэйви и Фокас, говоря об устойчивости религии в странах Европы, придают этому аспекту большое значение. Исторические церкви Европы, говорят они, встроены в свою территорию. Их продолжающееся присутствие отражается на пространственной организации, городском планировании и архитектурных стилях. Церковные здания доминируют над окружающим ландшафтом и служат важными физическими точками отсчета⁴⁹. Также вполне можно сказать, что как религии встроены в территорию, так и территории с их населением помещены в символическое пространство, определяемое присутствием религиозных объектов. Соответственно, изменение количества и значимости связанных с религией материальных объектов может рассматриваться как признак упадка или возрастания значимости религии для общественной организации территорий и их населения. Экспроприация церковных земель во Франции

the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century. London: Profile Books, 2010.

49. Berger et al. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. P. 25, 27.

XVIII столетия и массовое уничтожение церквей при советской власти были ясными признаками секуляризации. Возврат церковного имущества, крупномасштабное восстановление старых и строительство новых церквей в постсоветской России являются признаками десекуляризации. Рассмотрим, например, историю Храма Христа Спасителя в Москве в XIX и XX веках. Огромный собор был спроектирован в 1830-х гг. и освящен в 1883 году. В 1931 году он был разрушен, а в 1960-х гг. на его месте был устроен бассейн под открытым небом. На протяжении 1990-х гг. собор был восстановлен с нуля, затем освящен в 2000 году и в настоящее время снова доминирует над городским ландшафтом центра Москвы. Эта история символизирует секуляризацию и контрсекуляризацию России. Схожим образом строительство огромных мечетей в Англии, Италии и других европейских странах указывает на рост присутствия ислама на континенте.

Многие другие изменения в субстратах общества также могут быть истолкованы как показатели десекуляризации. Характер дорожного движения по воскресеньям и в дни религиозных праздников отражает изменения массового религиозного поведения. Важно отметить, что ощутимым показателем изменения силы воздействия религии на экономику является объем и общая стоимость связанных с религией товаров и услуг на национальном и локальном рынках. Такие показатели могут быть более объективны, чем изменчивые мнения, фиксируемые социологическими опросами, но последние пока занимают более заметное место в изучении десекуляризации.

Десекуляризация как неинтегрированный процесс: в каком смысле и почему?

Как было сказано выше, поскольку секуляризация является неинтегрированным процессом, контрпроцесс десекуляризации также может быть неинтегрированным: это значит, что компоненты контрсекуляризационных изменений могут развиваться несогласованно и неравномерно, а также параллельно с секуляризационными тенденциями. Этот тезис основан на точке зрения Казановы на секуляризацию⁵⁰. Отметим, однако, что определение Казановы не объясняет представления о неинтегрированности различных компонентов процесса секуляризации (и, соответственно, контр-

50. *Casanova J. Public Religions in the Modern World. P. 211.*

секуляризации), равно как и не обосновывает эту неинтегрированность теоретически. Ниже мы увидим, что теория культурной динамики Сорокина может помочь нам преодолеть эти ограничения.

Согласно Сорокину⁵¹, социокультурные системы циклично колеблются между «идеациональным» (*ideational*) и «чувственным» (*sensate*) полюсами. В центре идеациональных систем — верования в сверхъестественные истины; они придают особое значение трансцендентному знанию и духовно-религиозным ценностным ориентациям. Чувственные культуры сосредоточены на эмпирически и рационально установленных истинах и формах знания; по своим ценностным установкам и устремлениям они являются в существенном смысле секулярными и материалистическими. Однако социокультурные системы никогда не бывают абсолютно интегрированными. Полностью религиозное или полностью секулярное общество — это в лучшем случае «идеальный тип», а в худшем — чистая фикция. Идеациональные системы имеют чувственные включения, и наоборот. Кроме того, существуют переходные системы — «идеалистические», сочетающие в себе основные принципы как идеациональных, так и чувственных культур. Таким образом, теория Сорокина постулирует определенную степень неинтегрированности в любой социокультурной системе.

Логически неинтегрированность должна возрастать в процессе циклического перехода от идеациональной фазы к чувственной и обратно. Это важно для понимания неинтегрированности как секуляризации, так и десекуляризации. Оба типа социального изменения являются, по сути, переходами от преимущественно (но никогда полностью) религиозных социокультурных систем к преимущественно светским системам или в противоположном направлении. Таким образом, несогласованность и противоречия между контрсекуляризационными тенденциями, их неравномерность и потенциальная параллельность по отношению к секуляризационным изменениям отражают переходный характер процесса десекуляризации.

Более того, идеи Сорокина проясняют, в каком смысле процессы секуляризации и контрсекуляризации являются неинтегрированными. Он говорит о различных типах соотношения между элементами и процессами, сосуществующими и являющимися параллельными в обществе⁵². Простейшим из них являет-

51. Sorokin P. Social and Cultural Dynamics.

52. Ibid. P. 2–19.

ся «конгломерат» (*congeries*), бессвязная комбинация разнородных компонентов, которые ни причинно, ни функционально друг с другом не связаны. Другой тип соотношения — «причинно-следственная или функциональная интеграция» (*causal or functional integration*), когда явления находятся в функциональной взаимосвязи и /или между ними существуют причинно-следственные связи. Третий тип — «логико-смысловая интеграция» (*logico-meaningful integration*), когда элементы логически объединены общими культурными принципами и идеями.

С этой точки зрения идеальные типы «идеациональных» и «чувственных» социокультурных систем удерживаются вместе прежде всего благодаря логико-смысловой интеграции, тогда как переходные системы, находящиеся в процессе секуляризации или десекуляризации, интегрированы слабо, если в данном случае вообще можно говорить об интеграции. В самом деле, сосуществование контрсекуляризационных тенденций с устойчивой или растущей секулярностью в некоторых социетальных зонах может рассматриваться как «конгломерат», включающий в себя элементы, несовместимые в логико-смысловом отношении. В то же время, когда некоторые компоненты контрсекуляризационного процесса отражают возрождение влияния одной религии, это может быть указанием на более высокий уровень смысловой интеграции. Однако более плюралистичная контрсекуляризация (то есть когда одновременно происходит возрождение нескольких вер) будет иметь своим следствием не смысловую интеграцию, а конгломерат.

Следует рассмотреть и возможную функциональную взаимозависимость между секуляризационными и контрсекуляризационными тенденциями. Например, устойчивость и /или возрождение публичных религий, поддерживаемых государством, может стать функциональной опорой для таких форм массовой религиозности, как «вера без принадлежности»⁵³ (*believing without belonging*, т. е. сочетание устойчивости индивидуальных верований и снижения уровня принадлежности к религиозным общинам) и «викарная религия»⁵⁴ (*vicarious religion*, т. е. когда религиозные лидеры, иерархия и небольшое число прихожан исполняют религиозные функции как бы от лица всего общества). Религиозное образова-

53. Анализ этого явления см. в: *Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.

54. Формы викарной (или заместительной) религии обсуждаются в: *Berger et al. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. P. 40.

ние за счет налогоплательщиков в некоторых европейских государственных образовательных системах функционально постольку, поскольку таким образом поддерживаются те церкви, которые столь мало посещаются, что массовая катехизация становится невозможной. Возрождение чувства христианской идентичности в некоторых европейских обществах может быть скрытой функцией роста мусульманского присутствия и т. д. Таким образом, то, что на поверхности выглядит как отсутствие интеграции, на самом деле может указывать на сложные и скрытые взаимозависимости.

Ниже предлагается *рабочее определение десекуляризации*. Оно включает в себя компоненты, упущенные в нашем определении, данном в «первом приближении». Оно также отражает предшествующее обсуждение проблемы интеграции компонентов десекуляризации. Итак, десекуляризация может быть определена следующим образом.

Десекуляризация — это процесс контрсекуляризации, в ходе которого религия восстанавливает свое влияние на общество в целом, реагируя на предшествующие и /или сопутствующие секуляризационные процессы. Этот процесс представляет собой сочетание следующих тенденций — некоторых или всех: (а) сближения между ранее секуляризованными институтами и религиозными нормами, как формального, так и неформального; (b) возрождения религиозных верований и практик; (c) возвращения религии в публичное пространство (деприватизации); (d) возвращения религиозного содержания в различные культурные подсистемы, включая искусство, философию и литературу, а также снижения статуса науки по отношению к возрождающейся роли религии в деле миропостроения и мироподдержания; (e) связанных с религией изменений в субстрате общества (в том числе, религиозно обусловленных демографических изменений, переопределения территорий и их населения по религиозному признаку, восстановления связанных с верой материальных структур, увеличения доли связанных с религией товаров на общем экономическом рынке и т. д.). Указанные тенденции могут быть в различной степени функционально взаимозависимы и интегрированы логико-смысловым образом благодаря общему религиозному источнику (или же смысловая интеграция может отсутствовать, если имеет место одновременное возрождение различных религий). Контрсекуляризационные тенденции могут также сопутствовать устойчивой или углубляющейся секуляризации в некоторых социетальных сферах и, более того, обнаруживать скрытую взаимозависимость с ними.

Актеры, паттерны и режимы десекуляризации

Актеры и активисты контресекуляризации

Не следует полагать, что изменения в социетальном статусе и роли религии автоматически следуют за социально-структурными трансформациями, такими как модернизация. Этот важный урок исследователи десекуляризации могут вынести из знакомства с исследованиями секуляризации. Представление о том, что модернизация как бы сама собой приводит к снижению социетальной роли религии, долгое время господствовало в исследованиях секуляризации и его влияние заметно до сих пор⁵⁵. Тем не менее, современные теоретические и эмпирические исследования критически относятся к этому структуралистскому допущению и акцентируют внимание на роли человеческого фактора — социальных акторов, чья конкретная деятельность изменяет статус религии в различных общественных сферах.

Бергер, Дэйви и Фокас четко обозначили эту тему, сравнивая религиозные изменения в Европе и Америке⁵⁶ и обращая внимание на установки интеллектуальных элит, различия в трактовке идеологии Просвещения и другие аспекты, связанные с ролью деятельностного фактора в процессе секуляризации. Как утверждает Чавес, «секуляризация происходит или не происходит в результате социальных и политических конфликтов между теми социальными акторами, которые повышают или поддерживают социальную значимость религии, и теми, которые уменьшают ее. Социальная значимость религиозной сферы в данное время и в данном месте является результатом предыдущих конфликтов такого рода»⁵⁷. Кристиан Смит развивает это исследовательское направление как теоретически, так и эмпирически⁵⁸. Опираясь на идеи социологии революций и социальных движений, Смит обобщает факторы, которыми обычно пренебре-

55. Этот взгляд выражается, например, в: *Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Недавнее уточнение теории секуляризации, принятое Брюсом (*Bruce S. God Is Dead: Secularization in the West*), сохраняет это предположение, хотя и в смягченной, менее детерминистской форме.

56. *Berger et al. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*.

57. *Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces*. 1994. Vol. 72. No. 3. P.752.

58. *Smith Ch. (ed.) The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

гают в исследованиях секуляризации. Они включают вопросы, касающиеся «деятельности, интересов, мобилизации, альянсов, ресурсов, организаций, власти и стратегии в социальных трансформациях»⁵⁹. Маргинализация религии в общественных институтах, утверждает он, исторически осуществлялась определенной группой «активистов секуляризации» — акторов, участие которых в секуляризационных процессах было связано с определенными интересами, недовольством, а также культурными и идеологическими установками⁶⁰.

Чтобы избежать повторения ошибок прежних теоретиков секуляризации, исследователи десекуляризации должны учитывать этот деятельностный фактор. Это предполагает взгляд на контрсекуляризацию как на деятельность *активистов десекуляризации* и, более широко, особых социальных акторов с определенными интересами, идеологией и определенной степенью доступа к ресурсам. В отличие от Смита, который в некотором смысле приравнивает активистов к актерам, я предлагаю их различать. *Активисты десекуляризации* — это индивиды или группы, непосредственно и активно вовлеченные в восстановление роли религии в общественных институтах и культуре. *Актеры десекуляризации* — более широкое понятие. Оно обозначает более масштабные группы, чьи интересы, недовольство, культурные и идеологические установки совпадают с таковыми у активистов, но которые более пассивны в своей поддержке контрсекуляризации, не участвуют в ней активно, а скорее служат социальной и политической базой контрсекуляризационной деятельности. Например, только небольшие группы активистов обычно участвуют в борьбе за сохранение или возвращение Десяти заповедей в американские суды. Однако эти активисты могут опираться на более широкую поддержку групп консервативных христиан, которые в данном случае выступают как актеры десекуляризации.

Религиозные массы — секулярные элиты?

Кто выступает в качестве активистов и акторов контрсекуляризации, зависит от конкретных религиозных, культурных и социально-политических контекстов, в которых имеет место десекуля-

59. *Smith Ch.* Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life // *The Secular Revolution*. P. 29.

60. *Ibid.* P. 32–33.

ризация. Однако в более широком, концептуальном смысле этот вопрос остается малоизученным. Тезис Бергера о десекуляризации предполагает, что контрсекуляризационные движения выражают массовое недовольство светскими элитами и их элитарной идеологией секуляризма⁶¹. Здесь неявным образом присутствует идея восстания религиозных масс против нерелигиозных и антирелигиозных элит. Действительно, религиозные массы могут рассматриваться в качестве акторов контрсекуляризации, особенно когда массы мобилизуются против относительно светских элит. Секуляристские политические и идеологические режимы маргинализируют религиозные массы, которые могут составлять большинство населения, живущее под контролем этих режимов. Эти режимы, по словам Риффа, «превращают моральное большинство второго мира в фундаменталистское меньшинство третьего мира»⁶². Политико-идеологическое лишение религиозного большинства прав является потенциальным источником массовых контрсекуляризационных движений.

Однако, массовые движения обычно имеют авангард (в нашем случае — это группы контрсекуляризационных активистов) и интеллектуалов, которые формулируют недовольство и пожелания людей в форме понятных идеологий и политических программ. Интеллектуалы могут «органично» принадлежать народным движениям или действовать в качестве их внешних союзников. Таким образом, конфликты между секулярными и контрсекулярными силами проявляются в ходе столкновений между возглавляющими их группами активистов и интеллектуалов. Соответственно, модель «религиозные массы — секулярные элиты» указывает только на один аспект контрсекуляризационных движений. Другой аспект, социологически не менее важный, связан, говоря в терминах Риффа, с борьбой между «управляющими классами» (*officer classes*), возглавляющими секулярные и контрсекулярные силы.

Вопрос о появлении и становлении контрсекуляризационного интеллектуального авангарда является интригующим, но малоизученным. Бергер отмечает, что, «в лучших традициях Карла Маркса, относительно небольшая группа американских интеллектуалов стала „предателями своего класса“ и присоединилась к ла-

61. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview. P.11.

62. Rieff Ph. My Life among the Deathworks. P.6. Как было показано ранее, «второй мир» Риффа поддерживает сакральный порядок тенстической культуры, в то время как «третий мир» является социальным порядком, лишенным сакрального элемента.

герю неприятеля»⁶³. Остроумная ссылка на Маркса, тем не менее, не проясняет, что побудило часть образованной элиты «переметнуться на другую сторону» во время сражения. Этот вопрос заслуживает серьезного исследования, потому что наш ответ на него может дать ключ к прогнозированию потенциальных трансформаций интеллектуальной культуры секуляризованных обществ. Например, было бы важно понять, как и в какой степени «предательство» интеллектуалами секулярных принципов отражает их понимание пределов и экзистенциальных ловушек секуляризма. Еще одно гипотетическое объяснение связано с пониманием «предательства» как инновационного поведения. Действительно, в совершенно секуляризованном обществе лояльное отношение к секуляризму является, по существу, конформизмом. И наоборот, следование религиозным принципам является инновационным и нонконформистским. Инноваторы, как правило, более привилегированны и образованны, что, по мнению Старка, частично объясняет, почему христианство как новое религиозное движение изначально охватывало целеустремленных, состоятельных горожан⁶⁴. С этой точки зрения не так удивительно, что сегменты интеллектуальных элит возвращаются к ранее маргинализированным светскими режимами религиозным традициям. Древняя и долгое время подавляемая традиция может иметь звучание и притягательность «новой религии» для тех, кто социализировался в секуляризованной среде. Этим отчасти можно объяснить тот факт, что имеющее место возрождение Русской православной церкви предварялось и отчасти подготавливалось знаменательным возвращением в православие большого числа представителей советской интеллигенции⁶⁵, «среди которых были наиболее образованные и наиболее одаренные люди страны»⁶⁶.

Другой, по большей части игнорируемый, аспект модели массы — элиты связан с той активной ролью, которую в процессе десекуляризации могут играть и в некоторых случаях играют светские элиты, в том числе государственные деятели и другие политические лидеры. В этом отношении ключевую роль сыграли российское посткоммунистическое и китайское коммунистическое правитель-

63. *Berger et al.* Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations.

64. *Stark R.* The Rise of Christianity. P. 29–47.

65. *Ellis J.* The Russian Orthodox Church: A Contemporary History. London and New York: Routledge, 1986. P. 287.

66. *Ibid.* P. 184.

ства. Конечно, светские политические элиты не являются частью контрсекуляризационных движений. Однако из соображений политической выгоды они могут предоставить этим движениям больше возможностей и ресурсов для достижения успеха. В частности, в случае России светские политические элиты сыграли решающую роль в частичной десекуляризации общественных институтов, таких как государственные школы, тюрьмы и вооруженные силы⁶⁷.

Десекуляризация снизу и сверху

В зависимости от того, кто является социальными акторами, можно говорить о десекуляризации социальных институтов и культуры и деприватизации религии «*снизу*» и /или «*сверху*». Когда в качестве активистов и акторов выступают низовые движения и группы, представляющие религиозные массы, мы имеем дело с десекуляризацией «*снизу*»; когда они в большинстве своем относятся к религиозному или светскому руководству — с десекуляризацией «*сверху*». Эти две модели являются идеальными типами, указывающими на доминирующие паттерны контрсекуляризации. Можно предположить, что эмпирические случаи находятся где-то посередине и включают различные сочетания тенденций, развивающихся в обоих направлениях.

Развивающиеся снизу и сверху процессы будут согласованными или несогласованными в зависимости от интересов, идеологических и культурных ориентаций и ресурсов участвующих в них акторов. Например, возрождение народной религиозности может не повлечь за собой десекуляризации публичных институтов, потому что низовые движения слабы и им не хватает ресурсов, тогда как элиты стремятся сохранить светский статус-кво. Или, наоборот, хорошо организованные и обладающие необходимыми ресурсами элиты могут десекуляризовать публичные институты даже в отсутствие заметного религиозного возрождения снизу.

Предпосылки для десекуляризации снизу

Теоретически некогда секуляризованные институты могут быть десекуляризованы по требованию народа, то есть снизу. Однако это предполагало бы высокую степень вовлеченности масс в уси-

67. *Lisovskaya E., Karpov V. Orthodoxy, Islam, and Desecularization of Russia's State Schools.*

лия по возвращению религии в эти институты, что, в свою очередь, стало бы возможно при выполнении следующих трех условий. Во-первых, широкое низовое движение по десекуляризации общественных институтов (например, школ) возможно там и тогда, где и когда существует высокий уровень религиозности — в конце концов, сложно ожидать от нерелигиозного населения требований вернуть религию обратно в школы. Во-вторых, такое движение предполагает организованные усилия и, следовательно, возникновение добровольных ассоциаций, выдвигающих десекуляризационную повестку. В-третьих, для того, чтобы такое религиозное движение достигло своих целей, требуются значительные ресурсы. Под ресурсами подразумеваются как материальные средства, так и политические рычаги. Последние включают возможности оказывать политическое воздействие посредством системы управления, представительных институтов, демократических процедур и т. д. При отсутствии этих трех условий массы простых верующих в лучшем случае могут играть в десекуляризации пассивную роль, позволяя элитам самостоятельно повышать роль религии в обществе.

Десекуляризационные режимы

Как только активисты и акторы контресекуляризации достигают достаточной степени влияния на общество или на часть его институтов, как только они занимают, если пользоваться ленинским термином, «командные высоты», возникает и укрепляется особый «десекуляризационный режим». Под этим термином я понимаю определенный нормативный и политико-идеологический образ действия, посредством которого десекуляризация осуществляется, расширяется и поддерживается. Он включает: (а) масштаб предполагаемой десекуляризации — от десекуляризации нескольких институтов и культурных сфер до полной религиозной трансформации общества; (b) институциональные механизмы (как формальные, так и неформальные), предоставляющие определенные объемы власти и полномочий религиозным и светским акторам и определяющие пределы религиозных и гражданских свобод для религиозных и светских групп населения; (с) специфический способ приведения этих механизмов в действие; (d) идеологии, легитимирующие эти механизмы.

Это многомерное определение может быть использовано для разработки концептуального подхода в сравнительных кросс-

культурных и исторических исследованиях десекуляризационных режимов, начиная с пореволюционной Франции и заканчивая посткоммунистической Россией и Восточной Европой, от революционного Ирана и эпохи Талибана в Афганистане до современных Индонезии и Китая. Десекуляризационные режимы будут сильно отличаться друг от друга. Некоторые из них, направленные на тотальную десекуляризацию общества, претендуют на власть, чтобы контролировать всю совокупность общественных и частных институтов, как это было в случае Талибана. Другие имеют ограниченное влияние, пытаясь модифицировать лишь некоторые публичные институты и не затрагивая приватной сферы (как в случае Румынии, Болгарии и России). В зависимости от меры властных полномочий, позволяющих религиозным и светским акторам принимать решения, некоторые режимы ставят в центр светское государство, контролирующее развитие контресекуляризационных процессов (как в случае Китая), другие же предоставляют высшую власть религиозным структурам (как в Иране после 1979 года). Если же посмотреть с точки зрения степени религиозной свободы и гражданских свобод, предоставляемых религиозным и светским группам, одни режимы, по крайней мере формально, допускают плюрализм в выражении веры, так же как и атеизма (как это было в России до принятия Закона о религиозных объединениях 1997 года), другие же сочетают ограниченный плюрализм с гегемонией одной конфессии (например, Россия после 1997 года). А третьи являются монистическими и эксклюзивистскими (то есть признающими только одну легитимную веру, например, шиитский ислам в случае Ирана после 1979 года). Кроме того, некоторые десекуляризационные режимы являются в высокой степени принудительными, тогда как другие — довольно либеральны. Первые используют жесткие, насильственные меры для навязывания религиозных норм, включая религиозный надзор за общественной и частной жизнью (как в случае с Талибаном), тогда как вторые проводят контресекуляризационные реформы в рамках закона, который исключает принуждение к соблюдению религиозных норм. Идеологии, использующиеся для легитимации десекуляризационных режимов, также весьма разнятся. Одни режимы навязывают идеологии, восходящие к возрождающимся религиям (например, радикальный исламизм), в то время как другие легитимируют контресекуляризацию посредством секулярных по своему существу идеологических принципов. Примеры секулярной идеологической легитимации

могут быть найдены в политическом дискурсе российских лидеров. С начала 1990-х гг. они подчеркивали важность православия и других традиционных религий для улучшения морального климата в России, обуздания преступности, решения демографических проблем и повышения уровня национальной безопасности. Питирим Сорокин называет менталитет, выраженный подобной риторикой, «цинично чувственным», имея в виду, что он цинично стремится найти духовные средства для достижения неизменно материалистических целей чувственной культуры.

Таким образом, предложенная концептуализация может привести к многомерной типологии десекуляризационных режимов. Эмпирически обнаруженные типы режимов, скорее всего, находятся где-то между двумя главными типами. Первый является монистической, эксклюзивистской и принудительной теократией, которая оправдывает свою власть политической идеологией, производной от доминирующей веры, и стремится к тотальному религиозному преобразованию общества. Архетипом такого режима является правление Талибана в Афганистане. Прямо противоположным типом является плюралистический, инклюзивистский и либеральный режим, который оставляет значительный объем полномочий — в сфере принятия решений и контроля — за светской властью, которая использует секулярные идеологии, чтобы легитимировать свою политику, направленную на десекуляризацию ограниченного числа социальных институтов и культурных областей. Хорошей иллюстрацией этого второго типа является постсоветская Украина.

Одним из главных и до сих пор не имеющих ответа теоретическим вопросом является вопрос о том, чем объясняются различия в десекуляризационных режимах и их типах. Потенциальные объяснения могут сосредотачиваться на различных факторах. Первым является характер возрождающихся вероисповеданий. Богословие некоторых, как ислам, традиционно не предполагает разделения религиозных и светских властей и законов и предусматривает ограничение свободы для иноверцев (например, в форме статуса *зимми*). Другие, как православное христианство, разработали богословие церковно-государственной *симфонии* и прочно связали себя с отдельными нациями (как в Русской, Греческой, Сербской и других православных Церквях). В таких случаях, скорее всего, будут развиваться теократические и гегемонистские модели, тогда как плюрализм и защита прав религиозных и светских меньшинств могут быть либо ограничены, либо вовсе сведены к нулю. С другой стороны, можно ожидать, что контр-

секуляризация, связанная с глобальной экспансией пятидесятничества и евангелических церквей, будет происходить по более плюралистическому сценарию и учитывать традиционный для этих вероисповеданий принцип отделения церкви от государства. Другим потенциальным фактором развития является ситуация на религиозном рынке. Например, в условиях украинского религиозного плюрализма, где конкурируют три основные православные юрисдикции, российский гегемонистский стиль не работает и открывается возможность для плюралистической модели, в которой светское государство играет роль арбитра и определяет правила, регулирующие религиозное соперничество. Другие, нерелигиозные, факторы, определяющие разнообразие режимов, связаны с уровнем социально-экономического развития и с историческим путем десекуляризирующихся обществ. Например, внутри одной и той же религиозно-цивилизационной рамки более модернизированные и функционально дифференцированные общества могут обнаруживать большую сопротивляемость по отношению к тотализирующим и монистическим десекуляризационным проектам. Кроме того, можно ожидать, что в обществах, которые целенаправленно подвергались долгой и всеобъемлющей секуляризации (как это было в России), еще долго будет действовать инерция секулярных установок, ограничивающая воздействие десекуляризационных режимов.

Еще одним исследовательским вопросом, связанным с типами десекуляризационных режимов, является *типология массовых реакций на установление и функционирование этих режимов*. В конце концов, десекуляризационный социально-политический порядок будет эффективен в той мере, в какой ему удастся стимулировать массовую приверженность к возрождающейся вере. Создание надежной типологии массовых реакций является эмпирической задачей. Тем не менее предварительная концептуальная схема может быть полезной для проведения эмпирических исследований по этому вопросу. Я считаю, что такая схема может быть создана на основе мертоновской классификации типов установок и поведения, зависящих от принятия людьми нормативных социетальных целей и средств. В частности, типология Мертона различает следующие основные типы: конформизм, инновация, ритуализм, самоустранение (*retreat*) и бунт (*rebellion*)⁶⁸.

68. Merton R. Social Theory and Social Structure. New York: The Free Press, 1968 [1949]. P.186–209.

В подобных терминах можно описать и реакции на цели и средства, которые становятся нормативными в десекуляризационных режимах. Десекуляризационные режимы, особенно стремительно возникающие и имеющие далеко идущие цели, резко меняют господствующие нормативные представления. Так, социетально нормативной снова становится приверженность религии. Секуляризованному, и особенно глубоко секуляризованному, населению не так легко стать религиозным. Средства для достижения этой цели должны быть предоставлены религиозной традицией (традициями), признанной в качестве легитимной данным контрсекуляризационным режимом. Как секуляристские режимы превращают религиозное большинство в лишенное прав меньшинство, так же и резкая контрсекуляризация может практически мгновенно маргинализировать светское большинство (например, тех, кто вырос при государственном атеизме). «Конформистской» реакцией на эту ситуацию (например, принятие как новых целей, так и легитимных средств для их достижения) является *обращение* в широком смысле, включающее переход от нерелигиозности к конкретной религиозности или от аморфных, частных верований к тому, чтобы практиковать одну из вер, легитимированных новым режимом. «Инновационная» реакция предполагает принятие религиозности в качестве новой нормы наряду с отрицанием институциональных средств (особо организованной религии или религий), рекомендованных десекуляризационным режимом. Следовательно, инноваторы будут *искать альтернативные религии*. Они присоединятся к новым религиозным движениям, культам и сектам или церквам, которые действующий режим считает нелегитимными или «нетрадиционными». «Ритуалистической» реакцией является принятие религиозных средств, а не целей. Таким образом, ритуалисты будут признавать важность возрождения религий, не становясь их приверженцами. Это неизбежно приводит к распространению описанной Эрвье-Леже модели «принадлежность без веры» (*belonging without believing*)⁶⁹. «Бунт» против вновь устанавливаемых норм, скорее всего, проявится в полном отрицании как религиозных целей, так и средств. Поэтому бунтовщики будут тяготеть к *устоявшимся формам секуляризма, включая откровенный атеизм*. Наконец, «самоустранение» от нормативного давления контрсекуляризации проявляется в *религиозном равнодушии*. Те, кто реагируют

69. Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory.

таким образом, не поддерживают ни религиозных, ни светских норм и вырабатывают такое мировоззрение и стиль жизни, к которым ни те, ни другие не имеют никакого отношения.

Таким образом, можно ожидать, что реакцией на установление десекуляризационных режимов станут: обращения в «легитимные» вероисповедания, инновационный поиск альтернатив, ритуалистическая «принадлежность без веры», религиозное равнодушие и секуляристский бунт. Какие из этих реакций статистически станут преобладающими, будет зависеть от тех ситуаций, которые предшествовали десекуляризации на социальном, групповом и индивидуальном уровнях, а также от степени влияния и от устойчивости контресекуляризационных режимов. Например, гегемонистская, но не тотализирующая и не особенно принудительная десекуляризация в постатеистической России порождает весьма распространенную ритуалистскую реакцию «принадлежности без веры», сопровождающуюся относительно небольшой долей более подлинных обращений. Более 80 процентов россиян, в том числе и половина неверующих, заявляют себя православными, однако число тех, кто сочетает последовательно православные верования с регулярным посещением церкви, измеряется единицами процентов.

Аналитические уровни, временные рамки и следствия для теории десекуляризации

Существуют два различных подхода к изучению социальных изменений. Один концентрируется на относительно мелкомасштабных, кратковременных социальных трансформациях. Другой связан с долгосрочными изменениями, затрагивающими целые культуры и социальные системы. Социологические теории социальных изменений сосредоточены в первую очередь на последнем типе трансформаций⁷⁰. Это различие применимо также и к исследованиям и теориям десекуляризации как социального изменения. Можно рассматривать возрождающееся религиозное влияние на относительно малые социальные единицы и смотреть на них в краткосрочной перспективе. Однако при разработке обобщенной теории десекуляризации невозможно обойтись без крупномасштабных и долгосрочных исследований

70. *Appelbaum R. P. Theories of Social Change. Chicago: Markham Publishing Company, 1970. P. 7–8.*

религиозного возрождения. При этом, конечно, нужно определить, насколько велики масштаб и сроки. Наши ответы на этот вопрос, как показывает нижеследующее рассуждение, имеют важные следствия для теоретического осмысления десекуляризации, ее социальных основ и взаимосвязи с эпохой современности. Чтобы объяснить, почему это так, следует рассмотреть возможные аналитические уровни и временные рамки анализа десекуляризации.

Уровни анализа

Вопрос об аналитических уровнях уже затрагивался в теоретических и методологических дискуссиях о секуляризации. М. Чавес различал «лаицизацию» на социетальном уровне (снижение воздействия религиозного авторитета на социетальные институты), «внутреннюю секуляризацию» религиозных организаций и «сокращение религиозности» (*religious disinvolvement*) (упадок индивидуальных религиозных верований и практик)⁷¹. Эти три понятия соответствуют выделенным Дobbелером (*Dobbelaere*)⁷² трем уровням анализа: макроуровню (затрагивающему все общество в целом), мезоуровню (организационному) и микроуровню (индивидуальному).

Такая классификация аналитических уровней может служить отправной точкой для исследования десекуляризации. Тем не менее я полагаю, что эта классификация несколько проблематична и неполна. Ее проблематичность и неполнота связаны в основном с интерпретацией макроуровня (социетального) религиозных изменений⁷³. В частности, остается неясным, что представляет собой

71. Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority. P. 757.

72. Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. No. 3. P. 229–47.

73. Проблематична и интерпретация микроуровня. Строго говоря, факты индивидуального уровня находятся за пределами социологического анализа вообще и социологического изучения религии в частности. Социологи действительно собирают данные на индивидуальном уровне, но делают это для анализа процессов, происходящих в более крупных категориях, в группах и обществах. Так, данные индивидуального уровня обычно объединяют, чтобы выявить тенденции, преобладающие в популяциях, к которым принадлежат отдельные индивиды. В этом контексте отдельные индивиды являются, если заимствовать термин из техники контент-анализа, «единицами исчисления», в то время как «единицами анализа» являются крупные конгломераты людей, в том числе население целых стран, или, в случае глобальных обзорных исследований (например, *World Values Project*), на-

«социетальный» уровень, на котором мы анализируем влияние религии на другие общественные институты. Каковы пространственно-временные границы «социетальных» единиц, на которые мы должны ориентироваться на макроуровне? Насколько велики и устойчивы должны быть эти единицы, чтобы мы поняли, имеет ли место социетальная десекуляризация (или, если угодно, секуляризация)? Имеем ли мы в виду страны, регионы внутри стран или большие формации, как, например, цивилизации? Ответы на эти вопросы непосредственно влияют на эмпирическую проверку теоретических предположений о секуляризации и десекуляризации. Классификации Чавеса и Доббелера не рассматривают этот важный вопрос напрямую. Их дискуссии о социетальном уровне вращаются вокруг таких абстрактных понятий, как «современное общество», в то время как фактические примеры чаще всего связаны с национальными государствами, будь то Иран, Франция, Бельгия или другие страны. И действительно социологи обычно имеют дело с источниками данных по отдельным странам, и это удобно для разделения анализа религиозных изменений по странам. Кроме того, данные, которые мы обычно используем в исследованиях секуляризации и десекуляризации, сами по себе являются продуктом современного государства и его институтов: например, архивные материалы, данные переписи населения и другие статистические расчеты; ведь само слово «статистика» (*statistics*) происходит от слова «государство» (*state*). И все же, даже если оставить без внимания природу этих данных, следует задаться вопросом о концептуальных причинах концентрации макроанализа секуляризации на взаимодей-

селение целых частей света. Соответствующие тенденции измеряются числом отдельных индивидов, ими затронутых, но не анализируются на индивидуальном уровне. И даже качественные исследования, углубляющиеся в жизненные миры отдельных индивидов, социологически значимы лишь в той степени, в какой они проливают свет на социальные процессы, происходящие в более крупных масштабах. Таким образом, социологически более точным термином для обозначения этого аналитического уровня, возможно, будет анализ «на уровне популяций». Социологически более верное применение термина «микроуровень» связано с религиозными изменениями (в нашем случае с контрсекуляризацией), происходящими в малых социальных структурах. Они включают в себя семьи, небольшие неформальные группы (например, молитвенные группы на работе), так же как и более институционализированные образования, включая религиозные общины. Такого рода анализ на микроуровне схватывает сверхиндивидуальные компоненты контрсекуляризации, которые не выводятся из религиозных преобразований отдельных индивидов, из которых состоят микроструктурные единицы, и не сводятся к ним.

ствии между религией и другими институтами в рамках национальных государств.

Существуют аргументы как «за», так и «против» фокусирования социетального анализа на уровне государственных образований. В пользу такой аналитической стратегии можно сослаться на тот факт, что государства создают политические властные структуры и нормативные рамки ради контроля и регулирования всех институтов, включая религию, экономику, политику, образование и т. д., функционирование которых происходит в пределах их собственных границ. Таким образом, вполне естественно изучать, как религия взаимодействует с другими институтами в рамках политико-территориального комплекса данного государства. Однако существует как минимум два серьезных аргумента против такого подхода. Первый аргумент связан с хорошо известной критикой «методологического национализма»⁷⁴, согласно которому общество и государство соразмерны, а потому государства понимаются как «вместилища» социетальных систем. Фокусирование внимания на национальных государствах в качестве единиц анализа препятствует должному рассмотрению все более влиятельных транснациональных и глобальных сил. Я временно отложу в сторону этот глобализационный аргумент, но вернусь к нему позже в этой статье. Сейчас же рассмотрим другой аргумент против ограничения социетального уровня анализа границами государства. Государства в веберовском смысле (как территориальные монополии на использование силы) — явление относительно недавнее. Еще более современными являются национальные государства, которые черпают свою легитимность из мифологии о нациях как горизонтальных братских (*fraternal*) сообществах⁷⁵. Таким образом, сосредоточенность на социетальном анализе институциональных систем, «содержащихся» в государствах (и особенно в национальных государствах), ограничивает временные рамки, в которых мы можем понимать секуляризацию и десекуляризацию, новой и новейшей историей. Напротив, религии, изменение социетального влияния которых мы стремимся изучать, представляют собой более древние и устойчивые образования. Сравните, к примеру, продолжительность истории католицизма и государства Польши, пра-

74. См. Beck U. What Is Globalization? Malden: Polity Press, 2000. P.64–65.

75. Это понятие основано на работе: Anderson B. Imagined Communities. New York: Verso, 1983.

вославия и современной Греции, ислама и Саудовской Аравии. Продолжительные религиозные влияния формируют развивающиеся цивилизационные комплексы, в рамках которых относительно недавно возникли современные государства. Эти рамки охватывают системы подверженных религиозному влиянию институтов, коллективные представления, а также различные конфигурации материального субстрата, которые предшествуют появлению современных государств и часть которых последние наследуют и модифицируют⁷⁶. Таким образом, эти рамки охватывают социетальные системы, масштаб и долговечность которых отличаются от тех, что «содержатся» в границах современного государства. Обратит внимание при анализе секуляризации и десекуляризации на изменения воздействия религии на эти социетальные системы (по крайней мере) не менее законно и важно, чем на те изменения, которые происходят на уровне государства. Более того, в парадигматических теоретических рассуждениях о секуляризации, которые содержатся в работах Вебера и Конта, социальные изменения рассматривались в рамках западной цивилизации и за ее пределами, а не в национальных границах. Аналогичным образом, тезис Бергера о десекуляризации относится к цивилизационному и глобальному масштабу, а не к государственному уровню.

Впрочем, я никоим образом не выступаю против социетального анализа, ограниченного конкретными государствами. Такой анализ во многих случаях оправдан, особенно когда он имеет дело с религиозным влиянием, характерным для политического контекста отдельной страны. Однако я предлагаю различать два вида социетального анализа секуляризации и десекуляризации. Один фокусируется на влиянии религий на социетальные системы, функционирующие в границах национальных государств. Для обозначения этого аналитического уровня я оставляю термин Доббелера «макроуровень». Второй исследует влияние религий, соразмерное географическому масштабу и исторической продолжительности цивилизаций. Следуя логике «микро-мезо-макро» классификации, я буду использовать термин «мегауровень».

76. Например, современные западные государства в различной степени секуляризовали нормативные рамки для брака, но преобладание моногамной семьи отражает их более древние христианские корни. Европейские государства имеют обширную систему национальных университетов, но сам институт университета является более ранним продуктом христианской цивилизации. И т. п.

Следствия перехода аналитической временной рамки на мегауровень

Как было сказано выше, макроуровень и мегауровень анализа предполагают разные временные рамки при исследовании религиозных и социальных изменений. Например, на макроуровне изучение процессов секуляризации и десекуляризации, наблюдающихся в современных европейских странах, будет ограничиваться последними столетиями. Исследование тех же самых процессов в рамках западной христианской цивилизации должно учитывать исторический период примерно двухтысячелетней длительности. Переход от временных рамок макроуровня к рамкам мегауровня будет иметь существенные следствия для теоретической оценки траекторий и социальных оснований религиозных изменений.

Следствие 1: однонаправленные или циклические изменения?

Переход к мегауровневой временной рамке может заставить нас пересмотреть привычные представления о направлении и траектории религиозных изменений. Рассмотрим следующий метафорический пример. Предположим, что существует огромный маятник, цикл колебаний которого составляет сотни лет. Теперь представим себе наблюдателя, который смотрит на маятник по мере его приближения к нижней точке его колебательной траектории. Если наблюдатель применяет ограниченные временные рамки (скажем, две сотни лет), чтобы разобраться с тем, что происходит, он, вероятно, ограничится рассказом о недавно происшедшем линейном движении. Траектория, о которой он честно сообщит, будет, скорее всего, направлена вниз по прямой, которая по отношению к фактической кривой маятника представляет собой касательную рядом с нижней точкой полукруга. Наблюдателю будет трудно представить себе наблюдаемое снижение в качестве фрагмента более долгого колебательного движения, которое вот-вот вступит в свою восходящую фазу. Наши сообщения о секуляризации (и десекуляризации) до некоторой степени похожи на эти честные, но близорукие расчеты гипотетического наблюдателя. Как правило, это сообщения о сравнительно недавних и более или менее линейных тенденциях. Социологи-эмпирики спорят, например, о том, в какой степени и почему Европа и /или Америка стали более секулярными в последние пятьдесят-шестьдесят лет (если в спорах задействованы данные опросов) или, по крайней мере, за последние полтора-два столетия (когда используются исторические данные). Между тем, мегаисторическая перспекти-

ва религиозных изменений могла бы помочь нам проблематизировать популярные представления о линейности и однонаправленности. Однако от такой перспективы практически отказались.

В частности, из современных дискуссий практически исключены мегаисторические модели, которые очерчивают циклы рождения, роста, упадка и смерти цивилизаций (как у Освальда Шпенглера), или циклические колебания между идеациональной и чувственной социокультурными системами (как у Питирима Сорокина)⁷⁷. Установление причин отказа от этих парадигм могло бы стать задачей отдельного важного исследования⁷⁸.

Однако, каковы бы ни были эти причины, отказ от них повлек за собой заметное оскудение социологического воображения в том, что касается понимания траекторий и социальных коррелятов религиозных изменений. Поэтому возвращение этих подходов обратно в социологическое русло может вдохнуть новую жизнь в теории секуляризации и десекуляризации. Это в первую очередь касается Сорокина, чье творчество, в отличие от Шпенглера, бесспорно, является социологическим и насыщено эмпирическим. Как уже было сказано, особенно важной для понимания характера изменений социетальной роли религии является сорокинская модель маятниковых колебаний между идеациональными и чувственными системами⁷⁹. По его мнению, нарастающее доминирование чувственной культуры в период с XVI по XX вв. (период, который обычно связывают с секуляризацией) на Западе имеет параллели с эпохой, которую греко-римский мир пережил в III–I вв. до Р.Х. и за которой последовал кризис и переход к идеациональной системе, доминирование которой пришлось на V–XII вв. В своих работах середины XX века Сорокин диагностировал глубокий кризис западной чувственной культу-

77. Любопытно, что даже линейно-эволюционная мегамодель Парсонса была по большей части заброшена, несмотря на то, что она породила так много теоретических рассуждений о модернизации и секуляризации.

78. Можно предположить, что отказ от Шпенглера и Сорокина во многом связан с самоубийственным самоотделением современной социологии от всеобщей истории, ее «методологическим фетишизмом» (одержимостью детализацией техники исследования в ущерб его содержанию; см. *Berger P. Whatever Happened to Sociology? // First Things. 2002. Vol. 126 [October 2002]. P. 127–29*), неуклонно сужающимися областями исследования и секуляристским отворачиванием к теориям, допускающим, что рост религий может играть конструктивную, культурно- и цивилизационно-образующую роль, тогда как религиозный упадок может вызвать социетальный кризис.

79. *Sorokin P. Social and Cultural Dynamics.*

ры и ее вступление в переходную фазу, отмеченную возрождением идеационального влияния. Такое видение чрезвычайно созвучно тому, что полвека спустя было названо десекуляризацией.

Следствие 2: Внутренняя динамика цикла секуляризации — десекуляризации. Рассматривая религию в интервале последних нескольких столетий, ранние макротории секуляризации на Западе неминуемо видели в ней процесс, сопутствующий социетальной модернизации и нарастающий вместе с ней. Поэтому было заманчиво объяснять первую как отражение последней. В результате секуляризацию стали выводить из внешних по отношению к религии современных социальных процессов и сил (например, таких как общая функциональная дифференциация; экономический рост, приводящий к большей экзистенциальной уверенности; рост современной науки и т. п.). Примечательно, что недавно был разработан симметричный аргумент, который рассматривает модерн как внешнюю причину десекуляризации. Джонатан Фокс и Шмуэль Сандлер обобщили существующие версии этого аргумента, перечислив целых семь причин, по которым модерн «приводит к возрождению религий»⁸⁰. Отметим, что Бергер также устанавливает связь между модерном и десекуляризацией⁸¹, но не дает оснований полагать, что существует прямая причинная зависимость последней от первого.

В противоположность этому, с точки зрения мегаисторической модели Сорокина, ни секуляризация, ни десекуляризация не являются ни уникальными характеристиками, ни последствиями модерна⁸². Упадок и возрождение социетального влияния религии могут принимать уникальные исторические формы в эпоху модерна. Однако по своей сути они являются двумя неразделимыми фазами исторически повторяющегося цикла, укорененного во внутренней динамике социокультурных систем. Возвращение к идеациональной культуре (т. е. к той, центром которой является вера в сверхъестественное) происходит тогда, когда безграничная экспансия деструктивных, нигилистических тенденций чувственной системы начинает угрожать самому существованию и сосу-

80. Fox J., Sandler Sh. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2004. P. 12–14.

81. Berger P. *The Desecularization of the World: A Global Overview*. P. 11.

82. Ibid. P. 13. Бергер отмечает, мимоходом и в скобках, что ранее существовали довременные формы секулярности, как в случае конфуцианства и эллинистической культуры. Тем не менее его понимание десекуляризации вращается вокруг модерна.

ществованию людей. Таким образом, экспансия чувственной культуры (которой сопутствует упадок влияния религии на общество в целом) приводит к возвращению идеациональной культуры (вместе с религиозным возрождением). При этом ни упадок, ни возрождение религиозного влияния на общество и культуру не вызваны извне (например, модерном). Мы имеем дело, скорее, с внутренней динамикой социокультурных циклов.

В этой идеи Сорокина в значительной мере совпадают с тем, что полвека спустя стали говорить ведущие социологи религии с очень разными теоретическими установками: Старк, Бейнбридж и Финке, с одной стороны, и Питер Бергер, с другой. В частности, Старк и его соавторы отстаивали теоретически и доказывали эмпирически, что секуляризация ограничивает сама себя и порождает противоположно направленные и уравнивающие её процессы возрождения и религиозной инновации⁸³. Разница между этим тезисом и тезисом Сорокина состоит в том, что первый ограничивает анализ процессами, присущими религиозной сфере самой по себе и конкретной динамике церковь-секта внутри нее, тогда как последний указывает на циклы религиозного упадка и возрождения, охватывающие социокультурные системы в целом. Тем не менее в обеих версиях мы имеем дело с имманентными, а не внешними силами, производящими изменения. Схожи также и основные теоретические представления о непреходящей человеческой потребности в неотмирных, сверхъестественных основаниях для веры и действия. Именно эта потребность гонит людей от мирских религий к неотмирным сектам — в анализе Старка — и от пустоты поздней чувственной культуры к идеациональной — в модели Сорокина. И здесь обе теории сходятся с мнением Бергера об общих основаниях различных контрсекуляризационных движений как о реакции на современный секулярный порядок. Эти движения, как говорит Бергер, выражают вечные человеческие поиски трансцендентного смысла. Они реагируют на секулярность, которую они воспринимают как изгнание трансцендентности, обрекающее людей на «обедненное и в конечном счете невыносимое состояние»⁸⁴. Таким образом, три различные теоретические установки сходятся в понимании динамики секуля-

83. *Stark R., Bainbridge W.* The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985. P.2; *Stark R., Bainbridge W.A.* A Theory of Religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996 [1987]. P.279–314; *Finke R., Stark R.* The Churching of America. P.46.

84. *Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview. P.13.

ризации — десекуляризации и ее укорененности в непрекращающихся человеческих поисках трансцендентного. Однако среди этих трех теория Сорокина представляет собой наиболее общий, мегаисторический подход и рамки для сравнительных исследований этой динамики в масштабе исторических эпох и цивилизаций.

Какая же роль отводится современности (модерну) в предлагаемой схеме? Если она не является «причиной» секуляризации и/или десекуляризации, то какова ее связь с этими процессами? Этот фундаментальный вопрос выходит за пределы настоящей статьи, и ответ на него потребовал бы написания целых книг. Однако предложенная схема позволяет нам очертить, пусть грубо и предварительно, подход, дающий некоторые ответы. Чтобы упростить задачу, мы сконцентрируемся на изначальном понятии западной (европейской) современности и опустим более сложное понятие «множественных современностей»⁸⁵.

Если смотреть через предложенную временную мегарамку, современность является относительно недавним и коротким эпизодом в истории западной христианской цивилизации. Ей предшествовал длительный период развития христианства. Поскольку причины должны предшествовать следствиям, в поисках истоков современности логично было бы рассмотреть христианскую досовременную историю. С веберовской точки зрения, попытка отыскать христианские корни модерна вряд ли покажется странной. Исследования такого рода уже ведутся. Например, истоки модерна находят в номиналистской революции (которая, заметим, у Сорокина по времени совпадает с началом «идеалистического» перехода от идеациональной культуры) и последующей богословской реакции на нее⁸⁶. Чарльз Тейлор также признает важность номинализма, но все же подчеркивает ключевую для секуляризации и модерна роль Реформации⁸⁷. Я же предлагаю менее исследованный путь: посмотреть на социетальные следствия не только конкретных религиозных верований, но и их эволюционирующей организации в системы, поддерживающиеся специализированными институциональными механизмами. Например, Дуглас Норт полагает, что средневековая христианская система, общая структура ее верова-

85. *Eisenstadt S.N.* (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2002.

86. *Gillespie M.A.* *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

87. *Taylor Ch.* *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. P. 773–76.

ний и ее способность к эволюции благоприятствовали накоплению знания и адаптивным сдвигам, ведущим к современным гражданским свободам и экономическому росту⁸⁸. Церковь была единственным хранилищем знания⁸⁹. Она разработала функционально специализированные институты накопления и развития знания и обучения, такие как монастырские библиотеки и университеты. Описание Старком средневековых христианских корней современной науки в этом отношении очень показательны⁹⁰. Добавим, что развитие функционально специализированных институтов, необходимых для накопления и роста знания и образования, было невозможно без определения специализированных интеллектуальных ролей, таких как библиотекарь, ученый и богослов. Более того, согласно о. Александру Шмеману, богословие на Западе, в отличие от восточного православного, развивалось как рационалистическое предприятие, отделенное от литургического контекста, по крайней мере, с эпохи схоластики⁹¹. Оно редуцировало «онтологический символизм» ранней христианской литургии к простому «выразительному» или «изобразительному» символизму, который позднее был сочтен излишним для истинной веры во многих протестантских конфессиях. Таким образом, функциональная дифференциация, обозначение специализированных интеллектуальных ролей, развитие богословия, институционально отделенного от литургии, и науки, отделенной от богословия, — то есть процессы, обычно относимые к секуляризации эпохи модерна, — развивались в христианском контексте еще до наступления современной эпохи. В этом смысле мы можем говорить о возрастающей «внутренней секуляризации» в досовременном христианстве. Секуляризм, как писал Шмеман, является пасынком христианства, и его развитие можно проследить как минимум с XII века⁹².

В этой перспективе привычный взгляд на связь модерна и секуляризации может быть заменен на противоположный. Вместо

88. North D.N. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. P.136–37.

89. Ibid. P.130.

90. Stark R. *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End of Slavery*. Princeton: Princeton University Press, 2003. P.121–200.

91. Schmemmann A. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997; Schmemmann A. *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

92. Schmemmann A. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1963. P.117–34.

того чтобы полагать, что современность внешним образом порождает секуляризацию, мы можем помыслить западный модерн как институциональное воплощение (*embodiment*) внутренне и постепенно секуляризирующегося христианства. В свою очередь, это институциональное «тело» ещё больше сдерживает проявления заключённой в нём христианской «души». Такая реинтерпретация согласуется, к слову сказать, с теорией Сорокина об имманентных (внутренних) социокультурных изменениях. По мере того как секуляризация достигает своей кульминации в позднем модерне, противоположные, контрсекулярные тенденции становятся все более заметными. Таким образом, модерн не является «причиной» десекуляризации, но, скорее, отправной точкой для ее современной исторической формы и плодородной почвой для ее развития. Десекуляризация современного общества тем не менее может быть такой же постепенной и длительной, как это было с растянувшимся на несколько веков появлением современной секулярности или с переходом от поздней римской «чувственной» секулярности к христианской «идеациональной» эпохе. Или она может развиваться быстрее за счет использования средств массовой информации и массового образования, которые не были доступны для акторов десекуляризации в досовременные эпохи. В любом случае социологи религии не могут предъявить непосредственного «доказательства» того, что полная десекуляризация действительно произошла. Однако они могут вести мониторинг появляющихся и растущих контрсекуляризационных тенденций и их влияния на общество в целом.

Множественные, перекрывающиеся и сталкивающиеся десекуляризации

Так же как современные теории признали существование «множественных современностей» и «многих глобализаций», мы должны признать многообразие десекуляризационных процессов по всему миру. Некоторые источники «множественных десекуляризаций», связанные с различными религиозными основаниями и социетальной конъюнктурой контрсекуляризационных режимов, уже обсуждались выше. Однако, в дополнение к вариации в зависимости от религиозных и национальных контекстов, различные, но пересекающиеся и потенциально конфликтующие контрсекуляризационные импульсы могут развиваться в рамках одного и того же религиозного и национального контекста.

Для понимания истоков множественности и конфликтов полезна периодизация перехода Запада в «секулярную эпоху», предложенная Чарльзом Тейлором⁹³. Он отталкивается от идеально-типического «Старого порядка» (*Ancien Regime*), интегрированного, вертикально организованного, основанного на вере во вселенную с Богом во главе, монархами и господами выше Его и индивидами, крепко встроенными в систему приходов в самом низу. Вслед за крахом Старого порядка наступает «век мобилизации» (1800–1960), когда секулярные силы и идеологии сталкиваются с их религиозными конкурентами в борьбе за определение принципов горизонтальной реинтеграции общества. Затем наступает «век аутентичности», в центре которого находится индивидуалистическое стремление к подлинному самовыражению. В религиозной сфере это приводит либо к поиску новых видов духовности, либо к добровольному подчинению традиционному авторитету.

С этой точки зрения контрсекуляризационные движения «века мобилизации», скорее всего, принимают форму органицистских религиозных идеологий массовой мобилизации и горизонтальной интеграции (например, идеологии религиозного национализма) и действуют в соответствии с ними. Контрсекуляризационные движения «века аутентичности», напротив, ведут к распространению новых религиозных течений и /или оживлению крайне консервативных и традиционалистских групп, не обязательно связанных с национальной интеграцией или другими «горизонтальными» идеологиями. Могут ли такие движения происходить одновременно? Казанова утверждает, что, по крайней мере, в Западной Европе, эпоха «реактивного органицизма», включающая секулярно — религиозные и клерикально — антиклерикальные культурные и политические войны, закончилась⁹⁴. Однако его оценка может оказаться неприменимой к менее и неравномерно модернизированным контекстам, где мобилизационная повестка остается актуальной для целых сегментов общества и политической элиты, в то время как другие группы уже тяготеют к моделям индивидуалистической подлинности религиозных исканий и самовыражения. Это относится, по крайней мере, до какой-то степени, к ситуации в Польше и особенно в России, где реакционные религиозные националисты и те, кто в поисках духовной подлинности следует традиции, выдвигают конфликтую-

93. *Taylor Ch. A Secular Age. P. 424–535.*

94. *Casanova J. Public Religions in the Modern World. P. 61.*

щие видения общественной роли католицизма и православия соответственно. Кроме того, в лагере сторонников подлинности может появиться и появляется напряжение между теми, кто выбирает путь религиозной инновации, и теми, кто идет по пути традиционализма.

В глобальном контексте картина взаимного наложения и столкновения контрсекуляризаций становится еще более сложной. Глобализация приводит к глобальному распространению транснациональных сообществ, реальных и воображаемых. Вовлеченными в эти сообщества оказываются люди и группы из различно модернизированных и индивидуализированных национальных контекстов. В результате возникают ранее немыслимые паттерны. Британские граждане второго и третьего поколения из семей среднего класса удовлетворяют свою потребность в подлинной религиозной приверженности, присоединяясь к джихаду на Ближнем Востоке. Евангелические и пятидесятнические церкви, которые являются одними из самых влиятельных агентов глобализации⁹⁵, отстаивают модели современного гражданского и экономического поведения и религиозной автономии в таких контекстах, которые являются отсталыми в социально-экономическом отношении. Некоторые из таких церквей, находящихся в Африке, открывают свои приходы в Западной Европе. Христианских миссионеров из Кореи задерживают в охваченном войной Афганистане. То, что мы видим в подобных случаях, является развитием разнообразных и конкурирующих контрсекуляризационных сил, которые могут соединять мобилизационные импульсы и стремление к подлинности, образуя мощные транснациональные движения.

Заключение

В этой статье предложен концептуальный подход для развития теории и сравнительных исследований десекуляризационных процессов, сил, паттернов, режимов и исторических траекторий. Я надеюсь, что предложенные понятия окажутся полезными для столь необходимых систематических сравнительных исследований десекуляризации. В частности, предложенное многомерное определение уточняет составные части десекуляризационных процессов,

95. *Berger P.* The Cultural Dynamics of Globalization // *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*/Ed. Peter L. Berger and Samuel P. Huntington. New York: Oxford University Press, 2002. P. 8.

включающих весь спектр социальных фактов: от коллективных представлений, выкристаллизовавшихся в символические системы культуры и институциональные нормы, до материального субстрата общества. Это определение может служить основанием для разработки ряда эмпирических индикаторов для сравнительной оценки масштаба десекуляризационных процессов в обществе. Точно так же предложенные определения и типологии контресекуляризационных акторов, паттернов, режимов и реакций на них могут быть использованы в сравнительном изучении политической и идеологической динамики десекуляризации. Кроме того, хотя данная работа не предлагает теорию десекуляризации в готовом виде, предложенные в ней понятия, по сути, являются строительными блоками для развития такой теории. Обоснованная теория может быть создана посредством обобщений, опирающихся на сравнительные исследования множественных десекуляризаций в мире (понятие, введенное в последнем разделе). Предложенный пересмотр аналитических уровней и временных рамок будет, надеюсь, способствовать устранению некоторых концептуальных препятствий на пути к дальнейшей разработке такой теории. В частности, в статье было предложено вернуть почти совершенно отвергнутую мегаисторическую перспективу обратно в русло исследований упадка и возрождения религий. Это логически ведет нас к пересмотру привычных интерпретаций взаимосвязи между модерном, секуляризацией и десекуляризацией. Это также дает нам возможность строить теорию внутренней динамики циклов секуляризации и десекуляризации. Наконец, я надеюсь, что эта статья показывает возможность и необходимость интеграции идей, идущих от расходящихся и соперничающих друг с другом школ классической и современной социологии, для того чтобы понять социальные истоки, паттерны и следствия десекуляризации.

*Перевод с английского Андрея Шишкова под редакцией
Елены Лисовской*

Библиография

- Appelbaum R. P.* Theories of Social Change. Chicago: Markham Publishing Company, 1970.
Banchoff Th. (Ed.). Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. New York: Oxford University Press, 2008.
Beck U. What Is Globalization? Malden: Polity Press, 2000.
Beckford J. Social Theory and Religion. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

- Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. New York: Basic Books, 1996.
- Berger P.L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Berger P.* The Cultural Dynamics of Globalization // Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World/Ed. P.L. Berger and S.P. Huntington. New York: Oxford University Press, 2002.
- Berger P.* Whatever Happened to Sociology? // First Things. 2002. Vol. 126 [October 2002]. P. 127–29.
- Berger P., Davie G., Fokas E.* Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Burlington: Ashgate, 2008.
- Bruce S.* God Is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Chaves M.* Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. 1994. Vol. 72. No. 3. P. 752.
- Davie G.* Religion in Modern Europe. A Memory Mutates. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Davie G.* Europe: The Exception that Proves the Rule // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 65–84.
- Davie G.* The Sociology of Religion. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: Sage Publications, 2007.
- Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. No. 3. P. 229–47.
- Durkheim E.* The Rules of Sociological Method. New York: The Free Press, 1982 [1895].
- Eisenstadt S.N.* (Ed.). Multiple Modernities. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2002.
- Esposito J., Mogahed D.* Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think. New York: Gallup Press, 2007.
- Finke R., Stark R.* The Churching of America, 1776–2005. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.
- Fox J., Sandler Sh.* Bringing Religion into International Relations. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Frejka T., Westoff Ch.* Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe // European Journal of Population. 2008. Vol. 24. P. 5–31.
- Garrard J., Garrard C.* Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Gillespie M.A.* The Theological Origins of Modernity. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Gordon S.* Hitler, Germans, and the «Jewish question». Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Greeley A.* Religion in Europe at the End of the Second Millennium. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.
- Ellis J.* The Russian Orthodox Church: A Contemporary History. London and New York: Routledge, 1986.

- Hefner R.* Civil Islam. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Hervieu-Legèr D.* Religion as a Chain of Memory. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000 [1993].
- Hout M.* Demographic Methods for the Sociology of Religion // Handbook of the Sociology of Religion / Ed. M. Dillon. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Inglehart R.* Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Kaufmann E.* Islamism, Religiosity and Fertility in the Muslim World. Paper Presented at the Annual Meeting for the International Studies Association, New York, February 15–18, 2009.
- Kaufmann E.* Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century. London: Profile Books, 2010.
- Kepel G.* The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Lamont M., Wuthnow R.* Betwixt and Between: Recent Cultural Sociology in Europe and the United States // Frontiers of Social Theory / Ed. George Ritzer. New York: Columbia University Press, 1990. P. 287–315.
- Lisovskaya E., Karpov V.* Orthodoxy, Islam, and Desecularization of Russia's State Schools // Politics and Religion. 2010. Vol. 3. No. 2. P. 276–302.
- Marsh Ch.* Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival. New York, NY: Continuum, 2011.
- Martin D.* Pentecostalism: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002.
- Martin D.* On Secularization: Towards a Revised General Theory. Burlington: Ashgate, 2005.
- Merton R.* Social Theory and Social Structure. New York: The Free Press, 1968 [1949].
- Nemedi D.* Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894–1900 // Sociological Perspectives. 1995. Vol. 38. No. 1. P. 41–56.
- Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge University Press, 2004.
- North D.N.* Understanding the Process of Economic Change. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Pollack D.* Introduction: Religious Change in Modern Societies – Perspectives Offered by the Sociology of Religion // The Role of Religion in Modern Society / Eds. Pollack D. and D. Olson. New York and London: Routledge, 2008. P. 1–22.
- Ogburn W.F.* Cultural Lag as Theory // Sociology and Social Research. 1957. Vol. 41. No. 3. P. 167–74.
- Rieff Ph.* My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006.
- Schmemmann A.* For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1963.
- Schmemmann A.* The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
- Schmemmann A.* Introduction to Liturgical Theology. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.
- Smith Ch.* (Ed.) The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life. Berkeley: University of California Press, 2003.

- Sorokin P.* Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006 [1957].
- Stark R.* The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries. San Francisco: Harper San Francisco, 1997 [1996].
- Stark R.* For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End of Slavery. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Stark R.* SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. No. 4. P. 465–75.
- Stark R., Bainbridge W.* The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Stark R., Bainbridge W.* A Theory of Religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996 [1987].
- Strayhorn J M., Strayhorn J. C.* Religiosity and Teen Birth Rate in the United States // Reproductive Health. 2009. Vol. 6. No. 14. P. 1–7.
- Sutton P., Vertigans S.* Resurgent Islam: A Sociological Approach. Malden: Polity, 2005.
- Swatos W., Christiano K.* Secularization Theory: The Course of a Concept // The Secularization Debate / Eds. William H. Swatos and Daniel V. A. Olson. Oxford: Rowman & Littlefield, 2000. P. 1–21.
- Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Thomas S. M.* The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Yamane D.* In Defense of a Neosecularization Paradigm // Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. Vol. 36. No. 1. P. 109–22.
- Zhang L.* Religious Affiliation, Religiosity, and Male and Female Fertility // Demographic Research. 2008. Vol. 18. No. 8. P. 233–62.
- Zondervan A.* Sociology and the Sacred: An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

АНДРЕЙ ШИШКОВ

Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России

ПРОШЛО уже более десяти лет, как в словаре социологов и политических философов появились понятия, генетически связанные с секуляризацией, но обозначающие совсем иные, зачастую противоположные процессы. Речь идет о понятиях «десекуляризация», «постсекулярное» и даже «асекуляризация». Все эти понятия, так или иначе, связаны с феноменом «возрождения» или «возвращения» религии, который отмечается по всему миру. В данной статье речь пойдет о процессе десекуляризации применительно к российской постсоветской действительности. В качестве рабочего определения десекуляризации нами будет использоваться основанная на идеях Питера Бергера¹ концептуализация этого понятия, предложенная Вячеславом Карповым².

Питер Бергер определял десекуляризацию, прежде всего, как контрпроцесс по отношению к секуляризации. Вячеслав Карпов пошел дальше Бергера и внес необходимые уточнения. По Карпову, *десекуляризация — это процесс контрсекуляризации, в ходе которой религия восстанавливает свое влияние на общество в целом, реагируя на предшествующие и /или сопутствующие секуляризационные процессы*³. Разворачивая свое определение, Карпов перечисляет те тенденции, сочетание которых формирует, на его взгляд, процесс десекуляризации. Он выделяет следующие: «а) сближение между ранее секуляризованными институтами и религиозными нормами, как формальное, так и неформальное; б) возрождение религиозных верований и практик;

1. *Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999; Berger P. Secularization Falsified // First Things. February 2008. P. 23–27 (см. русский перевод в этом номере журнала).*
2. *Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. 2010. Vol. 52. No. 2. P. 232–270. См. также статью В. Карпова в этом номере журнала.*
3. *Ibid. P. 250.*

с) возвращение религии в публичное пространство (деприватизация); d) возвращение религиозного содержания в различные культурные подсистемы, включая искусство, философию и литературу, а также снижение статуса науки по отношению к возрождающейся роли религии в деле миропостроения и мироподдержания; e) связанные с религией изменения в субстрате общества (религиозно обусловленные демографические изменения, перераспределение территорий и их населения по религиозному признаку, восстановление связанных с верой материальных культур, увеличение доли связанных с религией товаров на общем экономическом рынке и т. д.)»⁴.

Помимо этого Карпов говорит о неинтегрированности различных компонентов процесса десекуляризации⁵, отталкиваясь от точки зрения Хосе Казановы⁶ на секуляризацию, и о возможности одновременного протекания как секуляризационных процессов, так и десекуляризационных⁷. Также он вводит понятия многообразных, перекрывающихся и сталкивающихся десекуляризаций, указывая на сложность, возникающую в глобальном контексте при наложении контрсекуляризационных процессов⁸.

Все эти компоненты дают возможность сформировать представление о десекуляризации. Ниже будет представлена попытка, опираясь на концептуализацию Карпова, описать некоторые аспекты процесса десекуляризации в постсоветской России, а также дополнить выделенные им тенденции.

Отправной точкой для описания десекуляризационных процессов является предшествующая секулярная ситуация, поэтому, говоря о десекуляризации в постсоветской России, следует начать со специфики советской секуляризации.

Традиционно в дискуссиях о секуляризации выделяют два ее типа: европейский (классический) и американский. Эти типы секуляризации достаточно хорошо изучены и описаны⁹. Однако к ним необходимо добавить еще один тип, который был харак-

4. *Karpov V.* Desecularization: A Conceptual Framework. P. 250.

5. *Ibid.* P. 248.

6. *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. P. 211.

7. *Karpov V.* Desecularization: A Conceptual Framework. P. 250.

8. *Ibid.* P. 268–270.

9. Обзор по этой теме представлен, например, в: *Узланер Д.А.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // *Религиоведение.* 2008. № 2. С. 135–148.

терен для стран с коммунистическими режимами (условно назовем его «советской секуляризацией»). Нельзя сказать, что выделение этого типа секуляризации является чем-то принципиально новым¹⁰, однако этот тип по сравнению с двумя другими является наименее изученным, как с фактологической, так и с теоретической точки зрения. Также можно говорить о советской модели секуляризации, разрабатывавшейся советскими социологами¹¹.

Главной особенностью секуляризации советского типа является то, что она осуществлялась через фактическое подавление религии и религиозности. Это подавление принимало различные формы: от уничтожения и сокращения религиозных институтов и уголовного преследования верующих до психологического давления на них в обществе (в школе, на работе, в армии, в СМИ и т. д.)¹².

Помимо этого, вытеснение религии осуществлялось в культурно-образовательной сфере через реинтерпретацию роли религии в истории и десакрализацию искусства (все религиозное содержание произведений искусства интерпретировалось как «тематическое»), а также через замалчивание или критику религиозно-философской и богословской традиций¹³.

Важной чертой советской секуляризации является «гиперприватизация» религии. В советском случае основной вектор процесса секуляризации был направлен на то, чтобы вытеснить религию не только из публичной сферы, но и из частной жизни граждан, поскольку несоответствие частной жизни (индивидуальной, семейной, групповой) доктринам коммунистической партии расценивалось как опасный для государства антиобщественный факт. Индивидуальная религиозность в условиях советского общества оказывалась серьезным препятствием для профессио-

10. О «советском» или «русском» типе секуляризации упоминается, например, в: *Martin D. A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Pub., 1978 и *Berger P. Secularization Falsified*.

11. *Узланер Д. А.* Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 62–69

12. О гонениях на Церковь в советский период см., например: *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010; *Задворный В. Л., Юдин А. В.* История Католической Церкви в России: краткий очерк. М.: Колледж католической теологии, 1995; *Синельников С. П.* Советское законодательство о религиозной пропаганде (1918–1930-е гг.) // История государства и права. 2011. № 22. С. 38–42.

13. Об антирелигиозной программе советских школ в 1920-е гг. см.: *Балашов Е. М.* Школа в российском обществе 1917–1927 гг.: становление «нового человека». СПб., 2003; *Синельников С. П.* Антирелигиозные основы воспитания в советской школе в 1920-е гг. // Научный богословский портал «Богослов.ру» / <http://www.bogoslov.ru/text/951787.html>.

нальной карьеры и любых форм активного участия в общественной жизни и деятельности.

В итоге религия, вытесняемая из частной жизни гражданина, уходила еще глубже — в его тайную частную жизнь. Религиозные люди, как правило, были вынуждены вести двойную жизнь: публично демонстрируя свою принадлежность к числу советских граждан, всячески скрывать свою религиозность (это относится, в частности, к феномену тайных священников и монахов)¹⁴. Обнаружение у советского человека даже индивидуальной религиозности грозило ему репрессиями. Именно в этом смысле можно говорить о гиперприватизации религии. В этом одно из главных отличий советской секуляризации от европейской, где приватные формы проявления религиозности могли беспрепятственно существовать.

Другой крайне важной чертой советской секуляризации была трансформация религиозного сознания у носителей религиозности. Совместно с Кырлежевым мы определяем суть этого процесса как «дистилляцию религиозного сознания»¹⁵. «Дистилляция» является следствием «гиперприватизации» религии. Она означает, что религиозные представления, ценности и мотивации верующих оказываются жестко изолированными, практически оторванными от представлений, ценностей и мотиваций, характерных для других секторов культурно-общественной жизни. Для носителей «дистиллированного» религиозного сознания характерно радикальное отношение к оппозиции религиозное/светское (мирское).

Светским (мирским) в условиях «гиперприватизации» становится даже повседневный быт, поскольку бытовая жизнь протекает в безбожном обществе, полном опасностей. Жизнь верующего концентрируется на чисто религиозной сфере (молитва, обряд, пост, чтение религиозных книг, общение с духовными лицами). Все «внешнее», не относящееся к собственно религиозному, оказы-

14. Вопрос о «двойной жизни» в Советском Союзе применительно к православным верующим рассматривается, в частности, в книге: *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008 (см. раздел «Стратегии выживания в церковном подполье 1920–1940-х годов», с. 78–98). В более широком контексте этот вопрос обсуждается в работе Алексея Юрчака: *Yurchak A.* Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton: Princeton University Press, 2006.
15. *Kyrlezhev A., Shishkov A.* Postsecularism in Post-Atheist Russia // Documents of the workshop «Politics, Culture and Religion in the Postsecular World». Faenza: Institute for East-Central Europe and the Balkans (University of Bologna), 2011/<http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/EN/IDPagina/3100>.

вается «светским» в негативном смысле, то есть маркируется как чуждое и опасное¹⁶. В крайних своих формах для «дистиллированного» религиозного сознания «внешними» становятся даже религиозные институты¹⁷.

Хорошим примером проявления такого сознания являются поучения и письма некоторых авторитетных духовников (как правило, монашеского звания) к своим духовным чадам¹⁸.

В этот период общинная религиозная жизнь становится крайне атомизированной и, например, в православии большой популярностью начинают пользоваться монашеские формы организации духовной жизни. На видное место выдвигается фигура духовника — старца, вокруг которого группируются немногочисленные духовные чада.

Крах советского режима снял те ограничения в религиозной жизни и деятельности, которые накладывались советской секуляризацией. Религия начала занимать все более значимую роль в российском обществе. Расширение сферы влияния религии (десекуляризацию) в России обусловили два контрсекуляризационных процесса.

1. *Возвращение религии в публичную сферу.* В 1990–2000-е гг. религиозные институты и, особенно, Русская православная церковь, как доминирующая в России религиозная община, восста-

16. Карелин Р., архим. О секуляризации Церкви // Христианство и модернизм. М.: Московское подворье Троице-Сергиевой лавры, 1999. С. 279–290.

17. Например, для жившего в подполье епископа Варнавы (Беляева), о чем свидетельствуют его дневниковые записи: Беляев В. «Дядя Коля» против... Записные книжки епископа Варнавы (Беляева). 1950–1960. М.: Христианская библиотека, 2010.

18. Например, игумен Никон (Воробьев) пишет: «Еще советую тебе: не доверяйся людям, не говори о своей вере и внутренней жизни. Как можно меньше говори с ними. Да и о чем говорить? Также меньше читай романов и светских книг. В крайнем случае, читай исторические книги (Письмо 303)»: Воробьев Н., игум. Нам оставлено покаяние: сборник писем. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2005.

Характерное замечание другого авторитетного духовника того периода — иеросхимонаха Сампсона (Сиверса): «Делай мирские домашние дела продуманно-скупно, чтобы бесы, под предлогом мирности, дома не отняли бы у тебя уединения: собранности, молитвы»: Старец иеросхимонах Сампсон: жизнеописание, беседы и поучения. М., 2002.

Противопоставление религиозного и мирского находим у протоиерея Валентина Свенцицкого: «„Христианство“ и „мир“ — два начала, противоположные друг другу. Мир ненавидит Христа... Христиане должны ненавидеть мир... Разумей под этим „ненависть“ к мирским отношениям с отцом, матерью, детьми, братьями и ненависть к мирской своей жизни»: Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Проповеди и поучения. Т. 1–2. М., 1995–1996.

новили и заметно усилили свое присутствие в публичной сфере¹⁹. Представители религиозных конфессий стали публично высказываться по значимым вопросам общественной и политической жизни, участвовать в работе общественных институтов (например, Общественной палаты РФ²⁰). Освещение жизни религиозных институтов, в первую очередь Русской православной церкви, стало занимать все больше места в светских СМИ²¹. Этот процесс является основным десекуляризационным процессом.

2. *Восстановление приватной сферы.* Отсутствие давления со стороны власти и общества привело к тому, что граждане получили возможность открыто исповедовать религию в своей частной жизни без страха подвергнуться репрессиям. В результате этого число верующих значительно увеличилось²². Восстановление приватной сферы произошло в ходе возвращения к общеевропейским демократическим нормам. В отличие от европейской ситуации, когда приватизация религии достигалась в ходе секуляризации, в российской постсоветской — тот же результат был достигнут благодаря десекуляризации.

Возвращение религии в России происходит *одновременно* в приватную и публичную сферы. Переплетение приватной религиозности и публичного присутствия религии обнаруживает в процессе попыток решить целый ряд конкретных проблем:

19. Особенно сильный всплеск публичной активности Русской православной церкви приходится на последние годы — годы патриаршества патриарха Кирилла.
20. В настоящее время членами ОП РФ являются следующие официальные представители религиозных конфессий (в алфавитном порядке): Андрей Бальжиров (Буддийская традиционная сангха России), Александр Борода (Федерация еврейских общин России), Никон Васюков (Русская православная церковь), Альберт Крганов (Центральное духовное управление мусульман России), Дамир Мухетдинов (Духовное управление мусульман Европейской части России), Сергей Ряховский (Российский объединенный союз христиан веры евангельской), Всеволод Чаплин (РПЦ), Фагим Шафиев (Всероссийский муфтият).
21. Роман Лункин пишет, что «упоминания православия и духовенства в тех или иных контекстах за последние двадцать лет увеличивались по нарастающей»: *Лункин Р.* Образ РПЦ в светских медиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультным православием // *Православная Церковь при новом патриархе* (под ред. А. Малашенко и С. Филатова). М.: РОССПЭН, 2012. С. 171.
22. Об оценке религиозности населения России в разные периоды см., например: *Каарийнен К., Фурман Д. Е.* Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // *Вопросы философии.* 1997. № 6; Они же. Религиозность в России в 90-е годы // *Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России* (Под ред. проф. К. Каарийнена и проф. Д. Е. Фурмана). СПб., М.: Летний сад, 2000; *Филатов С. Б., Лункин Р. Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // *Социологические исследования.* 2005. № 6.

школа (как обеспечить право получать сведения о религии в рамках общего образования, не нарушая принципа светскости государственного образования?), *армия* (как обеспечить право на вероисповедание в армии, не воспроизводя досоветскую практику?), *тюрьма* (та же проблема), *Церковь и музеи* (как обеспечить возврат религиозных ценностей и артефактов Церкви, одновременно обеспечив сохранность и доступность соответствующих музейных фондов?), *собственность* (производить ли и как производить реституцию церковной собственности при отсутствии реституции собственности в целом?)²³.

По этим и другим вопросам в российском обществе продолжают активные публичные дискуссии, которые, независимо от их исхода, свидетельствуют о наличии десекуляризационных тенденций. Само восстановление ничем не стесненной «приватной религиозности» является публичным процессом, который затрагивает общество в целом и обнаруживает значимость религиозных аспектов его жизни. Например, введение института военного духовенства в современных вооруженных силах имеет целью обеспечение индивидуальных прав военнослужащих и не противоречит ни основам конституционного строя Российской Федерации, ни принципу светскости государства²⁴. Между тем в публичных дискуссиях часто говорится о нарушении этого принципа самим фактом присутствия религии в этом государственном институте²⁵.

Что же приходит на смену упомянутой выше «дистилляции» религиозного сознания? Если «дистилляция» есть продукт советского типа секуляризации, то насыщение этого сознания «со-

23. С подборкой материалов на указанные темы можно ознакомиться на сайте информационно-аналитического центра «Сова» в разделе «Религия и светское общество»: <http://www.sova-center.ru/religion/>. Также на Интернет-портале «Credo»: преподавание основ религиозных культур и светской этики (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=361>), присутствие религии в армии (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=133/>), реституция церковного имущества (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=688>), клерикализация государственных и общественных институтов (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=756>) и др.

24. См. *Пчелинцев А.* Русская православная церковь и армия: опыт истории и современные проблемы взаимодействия // Православная Церковь при новом патриархе (под ред. А. Малашенко и С. Филатова). М.: РОССПЭН, 2012. С. 223–260.

25. Довольно показательная полемика о «клерикализации» армии развернулась на страницах Военно-промышленного курьера — см., например: *Иванеев С.* Батюшка командиру не помощник // ВПК. 2011. № 31 (397); *Шимановский М.* Ответ марксисту и агенсту // ВПК. 2011. № 39 (405); *Иванеев С.* Религия уничтожает воина российских Вооруженных сил // ВПК. 2011. № 45 (411); *Илющенко Р.* В поисках истины // ВПК. 2011. № 47 (413); *Иванеев С.* В чем опасность клерикализации страны, ее вооруженных защитников // ВПК. 2012. № 13 (430) и др.

лями» будет представлять собой десекуляризационный процесс. Но ирония заключается в том, что с точки зрения сформировавшейся в советское время «дистиллированной» религиозной традиции это «насыщение» будет выглядеть как секуляризация или обмирщение, то есть проникновение секулярной проблематики в церковную жизнь. В результате обмирщения «духовная» повестка, безусловно, остается, но постепенное смещение фокуса в сторону «мирских» вопросов воспринимается наиболее консервативными представителями этого сознания как негативный и разрушительный процесс²⁶.

Хорошим примером этого является реакция на призыв Патриарха Московского и всея Руси Кирилла к активной миссии. В первый же год своего патриаршества Патриарх Кирилл в качестве одной из первоочередных задач Церкви обозначил усиление ее влияния на общество. По его словам, «деятельность Церкви теперь нужно оценивать не только по числу храмов и монастырей, но и по влиянию, которое Церковь оказывает на жизнь людей и общества»²⁷. Средством достижения этой цели стала, как считает Сергей Филатов, активная миссионерская деятельность²⁸. Общественно-политическая проблематика заняла значительное место в проповеди предстоятеля Русской Церкви. На первом же Архиерейском соборе после выборов Патриарха были приняты три официальных документа, посвященных вопросам взаимоотношения Церкви и общества²⁹.

Такая активность встретила критику среди консервативно настроенных членов РПЦ. В основу этой критики легло обвинение

26. Карелин Р., архим. О секуляризации Церкви.

27. Выступление Патриарха Кирилла в Туле 11 марта 2009: цит. по материалам сайта «Православие.ру»/http://www.pravoslavie.ru/news/29_612.htm.

28. В своей работе о первых годах патриаршества Патриарха Кирилла Сергей Филатов пишет, что в первые полтора года практически все конкретные решения и действия патриарха были так или иначе связаны с миссией: *Филатов С.* Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности // *Православная Церковь при новом патриархе* (под ред. А. Малашенко и С. Филатова). М.: РОСС-ПЭН, 2012. С. 31.

29. Архиерейский собор 2011 г. принял следующие документы посвященные взаимодействию Церкви и общества: «Общественная деятельность православных христиан», «Практика заявлений и действий иерархов, духовенства, монашествующих и мирян во время предвыборных кампаний. Проблема выдвижения духовенством своих кандидатур на выборах», «Отношение Русской Православной Церкви к намеренному и публичному богохульству и клевете в адрес Церкви». Кроме того, на Соборе 2011 г. был принят документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви».

в обмирщении Церкви и умалении собственно духовного аспекта православия в пользу «миссионерского творчества» и «социальной активности»³⁰. Во взятом Патриархом Кириллом курсе на активное присутствие в обществе критики усматривают опасность проникновения светских ценностей в православную традицию, которое неминуемо приведет к «духовному релятивизму»³¹. Активное вовлечение Церкви в социальное служение называется «лукавой подменой», которая грозит «обмирщением, обесцениванием и, наконец, обессоливанием христианства. Утратой главной спасительной миссии в мирской суете»³².

Андрей Карпов опасается, что реформа воскресных школ, которую проводит Отдел религиозного образования и катехизации РПЦ с ориентацией на государственные (светские) стандарты, усилит тенденции к обмирщению. Он пишет: «Действительно удобно, когда любые образовательные стандарты описаны универсальным языком. Но это означает конвергенцию светского и духовного образования. Это свидетельство все большего слияния Церкви и государства. Зависимость Церкви от государства при этом усиливается, усиливаются и тенденции к обмирщению»³³.

Православный публицист Николай Каверин пишет: «Сегодня, ради достижения некоего загадочного „миссионерского прорыва“ и „массовой миссии“, предлагается и некий облегченный вариант православной веры: „гламурное, комфортное православие“, православие-light, без самоограничений, без борьбы с грехом, без молитвенного подвига. В основе этого лежит специфическая вера, не требующая от человека никаких собственных усилий для возгревания ее. Такая вера может на первых порах привлечь своим нарочитым антиаскетизмом, максимальной приспособленностью к современному секулярному образу жизни»³⁴.

Некоторые светские аналитики также оценивают предпринимаемые Патриархом Кириллом действия по усилению влияния

30. Данилов Д. Ветры церковной апостасии // Pravaya.ru. 28.09.2009/http://pravaya.ru/look/17_255.

31. Данилов Д. Ветры церковной апостасии.

32. Яблоков М. Церковь и социальное служение // Русская народная линия. 22.05.2012/http://ruskline.ru/analitika/2012/05/22/cerkov_i_socialnoe_sluzhenie/.

33. Карпов А. О стандартизации воскресных школ // Русская народная линия. 18.06.2011/http://ruskline.ru/analitika/2011/06/18/o_standartizacii_voskresnyh_shkol/.

34. Каверин Н. Путь в европравославие // Благодатный огонь. 28.12.2011/<http://www.blagogon.ru/digest/275/>.

РПЦ на общество как «обмирщение» Церкви. Так, Филатов пишет, что характер миссии, развернутой Патриархом Кириллом, является светским и, по сути, политическим: «Независимо от веры в Бога Кирилл и его единомышленники проповедуют не веру в Бога, а неославянофильскую идеологию национального возрождения, по сути своей светскую»³⁵. Алексей Малашенко, говоря о стратегии Патриарха Кирилла, называет в качестве двух важнейших пунктов миссию и «активное внедрение Церкви в общественно-политическую жизнь, ее (Церкви. — А. Ш.) обмирщение»³⁶.

Между тем, подобное «обмирщение» является естественным процессом, указывающим на то, что религиозная и светская сферы, приходя в соприкосновение, начинают влиять друг на друга. Пока религия находилась в гетто, никакого влияния практически не наблюдалось (за исключением диффузных процессов на границах). Когда же началось взаимопроникновение этих двух сфер в публичном пространстве, трансформации стали более заметны и вызвали реакцию.

Следует отметить, что и в древности в жизни Церкви были периоды, когда мы можем увидеть связь между усилением ее влияния на общественно-политическую жизнь и ее «обмирщением». Прежде всего — это IV в., когда Церковь в Римской империи прошла быструю эволюцию, от преследуемой властями — до государственной. Массовый приток людей в Церковь и активное участие в общественно-политической жизни церковных иерархов привело к «обмирщению» Церкви, реакцией на которое стало развитие монашества. Русский богослов Александр Шмеман пишет: «Монашество возникло из почти бессознательной, инстинктивной реакции на обмирщение Церкви не только в смысле снижения в ней нравственного идеала, пафоса святости, но и в смысле ее как бы „поступления на службу“ миру — Империи, гражданскому обществу, природным ценностям, всему, что после краха язычества ждало от христианства религиозной „санкции“ и освящения»³⁷. Схожесть с постсоветской церковной ситуацией добавляет то, что в этот период произошел переход от гонений на Церковь к ее активному включению в жизнь общества. Вячеслав Карпов в своей работе о десе-

35. Филатов С. Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности. С. 34

36. Малашенко А. Проект «РПЦ»: консервативная модернизация патриарха Кирилла // НГ-религии. 23.12.2009/http://religion.ng.ru/society/2009-12-23/4_project.html.

37. Шмеман А., *прот.* Введение в литургическое богословие. Париж, 1961. С. 151.

куляризации считает переход от поздней римской «чувственной» секулярности к христианской «идеационной» эпохе (по Питириму Сорокину) подобием десекуляризации процесса³⁸.

Возможно, подобное «обмирщение» имеет место и в других религиях в ситуации их выхода из изоляции в публичное пространство. Однако этот вопрос требует дальнейшего изучения³⁹.

Обобщая случай Русской православной церкви, можно высказать предположение, что *религия, выходящая из своего гетто в публичное пространство, будет претерпевать трансформации, вовлекаясь в секулярную повестку, которые будут восприниматься как «обмирщение» по отношению к сформированной под воздействием секуляризации традиции*⁴⁰. Важно напомнить, что этот процесс «обмирщения» будет десекуляризационным. Это положение можно добавить в тот список тенденций, формирующих процесс десекуляризации, который описывает в своей статье Карпов. Однако выдвинутое предположение требует дальнейшего изучения и проверки, поскольку до конца остается неясным, применимо ли оно в других контекстах, помимо постсоветского, в котором религия подверглась воздействию секуляризации, отличной от европейской или американской.

Библиография

- Балашов Е. М. Школа в российском обществе 1917–1927 гг.: становление «нового человека». СПб., 2003.
- Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008.
- Беляев В. «Дядя Коля» против... Записные книжки епископа Варнавы (Беляева). 1950–1960. М.: Христианская библиотека, 2010.
- Воробьев Н., игум. Нам оставлено покаяние: сборник писем. М: Издательство Сретенского монастыря, 2005.
- Данилов Д. Ветры церковной апостасии // Pravaya.ru. 28.09.2009)/http://pravaya.ru/look/17_255.
- Задворный В. Л., Юдин А. В. История Католической Церкви в России: краткий очерк. М.: Колледж католической теологии, 1995.
- Иванеев С. Батюшка командиру не помощник // ВПК. 2011. № 31 (397).

38. Карпов V. Desecularization: A Conceptual Framework. P. 268.

39. Интересной темой для подобного исследования является возрождение буддизма в посткоммунистической Монголии — стране, имеющей множество исторических параллелей с Россией в XX в.

40. Эти трансформации религии подталкивают к вопросу о переопределении понятий «религиозное» и «светское» в новых условиях. См. об этом: Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100–106.

- Иванеев С.* В чем опасность клерикализации страны, ее вооруженных защитников // ВПК. 2011. № 13 (430).
- Иванеев С.* Религия уничтожает война российских Вооруженных сил // ВПК. 2011. № 45 (411).
- Илющенко Р.* В поисках истины // ВПК. 2011. № 47 (413).
- Каарияйнен К., Фурман Д. Е.* Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6.
- Каарияйнен К., Фурман Д. Е.* Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России (Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д. Е. Фурмана). СПб., М.: Летний сад, 2000.
- Каверин Н.* Путь в европравославие // Благодатный огонь. 28.12.2011/<http://www.blagogon.ru/digest/275/>.
- Карелин Р., архим.* О секуляризации Церкви // Христианство и модернизм. М.: Московское подворье Троице-Сергиевой лавры, 1999. С. 279–290.
- Карпов А.* О стандартизации воскресных школ // Русская народная линия. 18.06.2011 / http://ruskline.ru/analitika/2011/06/18/o_standartizacii_voskresnyh_shkol/.
- Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100–106.
- Лункин Р.* Образ РПЦ в светских массмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультурным православием // Православная Церковь при новом патриархе (под ред. А. Малашенко и С. Филатова). М.: РОССПЭН, 2012. С. 171–222.
- Малашенко А.* Проект «РПЦ»: консервативная модернизация патриарха Кирилла // НГ-религии. 23.12.2009/http://religion.ng.ru/society/2009-12-23/4_project.html.
- Пчелинцев А.* Русская православная церковь и армия: опыт истории и современные проблемы взаимодействия // Православная Церковь при новом патриархе (под ред. А. Малашенко и С. Филатова). М.: РОССПЭН, 2012. С. 223–260.
- Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Проповеди и поучения. Т. 1–2. М., 1995–1996.
- Синельников С. П.* Антирелигиозные основы воспитания в советской школе в 1920-е гг. // Научный богословский портал «Богослов.ру»/<http://www.bogoslov.ru/text/951787.html>.
- Синельников С. П.* Советское законодательство о религиозной пропаганде (1918–1930-е гг.) // История государства и права. 2011. № 22. С. 38–42.
- Старец иеросхимонах Сампсон: жизнеописание беседы и поучения. М., 2002.
- Узланер Д. А.* Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 62–69.
- Узланер Д.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. 2008. № 2. С. 135–148.
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6.
- Филатов С.* Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности // Православная Церковь при новом патриархе (под ред. А. Малашенко и С. Филатова). М.: РОССПЭН, 2012. С. 9–68.
- Шимановский М.* Ответ марксисту и атеисту // ВПК. 2011. № 39 (405).

- Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.
- Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Париж, 1961.
- Яблоков М.* Церковь и социальное служение // Русская народная линия. 22.05.2012/
http://ruskline.ru/analitika/2012/05/22/cerkov_i_socialnoe_sluzhenie/.
- Berger P.* Secularization Falsified // First Things. February 2008. P. 23–27.
- Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview Berger // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (ed. Peter L. Berger). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Karpov V.* Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. 2010. Vol. 52. No. 2. P. 232–270.
- Kyrlezhev A., Shishkov A.* Postsecularism in Post-Atheist Russia // Documents of the workshop «Politics, Culture and Religion in the Postsecular World». Faenza: Institute for East-Central Europe and the Balkans (University of Bologna), 2011/
<http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/EN/IDPagina/3100>.
- Martin D.* A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell Pub., 1978.
- Yurchak A.* Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton: Princeton University Press, 2006.

БРАЙАН ТРЕЙНОР

Теоретизируя на тему постсекулярного общества

В «ДИАЛЕКТИКЕ секуляризации» Хабермас сознательно говорит как неверующий, обращаясь как к верующим, так и к неверующим, хотя прежде всего имеет в виду первых. В этой статье я намереваюсь сознательно говорить как верующий, обращаясь одновременно к верующим и неверующим, но имея в виду прежде всего последних. Я буду утверждать, что в настоящее время мы наблюдаем: (1) весьма знаменательный отход от «старой» модели либерального общества, в котором поддерживается *разделение* сакрального и секулярного и государство является (*только*) нейтральным третейским судьей, сознательно культивирующим отношение «преднамеренного публично-безразличия» к «внутренней жизни» громадного количества (частных) ассоциаций, деятельность которых оно должно беспристрастно регулировать, и (2) переход к «новой» постсекулярной модели либерального общества, в котором поддерживается и подчеркивается *различение* сакрального и секулярного (взаимодополняющее единство различных аспектов) и государство должно переосмыслить себя самого и стать (*также и*) государством *своего* общества; постсекулярное либеральное государство является элементом и частью общества, а не парит над ним, практикуя отношение преднамеренного безразличия к внутренней жизни своих граждан и их ассоциаций. Этот процесс, на мой взгляд, является крайне желательным и сильно запаздывающим. В чем мы нуждаемся — и что, к счастью, в настоящее время возникает, — это подлинно публичный дискурс и действительно публичная сфера, которые включают в себя различение сакрального и секулярного и позволяют состояться настоящему разговору между верующими и неверующими членами *одного* политиче-

Оригинал см.: Trainor B. Theorising Post-Secular Society // Philosophy & Theology. 2007. Vol. 19. No. 1-2. Права на перевод и русское издание предоставлены автором.

ского сообщества. Однако это требует от нас усложнения нашего понимания либерального государства: следует добавить к пониманию государства как «нейтрального третейского судьи» — понятие о государстве как «интегрирующем принципе» своего общества и его «единой» коллективной жизни и, таким образом, рассматривать государство как «единство различий и в различиях», а не как отчужденно и независимо существующее «единство поверх многообразия». Надо заметить, что строго нейтральное секулярное либеральное государство — это не государство своего общества, но государство, стоящее вне и *над* обществом, его жизнью и ценностями, не «сообщество сообществ», охватывающее и координирующее различные ценности и взгляды составляющих его групп и культур, а «внешний» арбитр тех, кто заявляет о своих правах.

Главная задача постсекулярного либерального государства — стать объединяющим началом, пронизывающим все аспекты общественной жизни. Как и в случае «старого» секулярного либерального государства, «новое» постсекулярное либеральное государство продолжит сохранять нейтральное отношение к мировоззренческим вопросам, позволяя им сосуществовать без взаимного вмешательства, но оно также будет стремиться искать связующие их нити. В этом отношении оно напоминает государство христианской эпохи. Мы прежде всего (в первом разделе) обратим внимание именно на это сходство, чтобы затем рассмотреть, какие препятствия возникают у Ролза (второй раздел) и Хабермаса (третий раздел), когда они теоретизируют на тему постсекулярного общества. Затем я буду говорить о тех проблемах, которые возникают у Хабермаса и Ролза, когда они теоретизируют по поводу публичного разума, исходя из своей строго антиметафизической позиции (раздел четвертый), и о тех преимуществах, которые возникают, если исходить из ясной и откровенной метафизической позиции (раздел пятый). В заключительном разделе я буду настаивать на том, что граждане современного постсекулярного государства должны предпринять новые усилия, чтобы реинтегрировать различные основополагающие верования, ими разделяемые, и стать членами единой политической вселенной. Я также кратко скажу о том, как мы могли бы подойти к решению трудной задачи рассматривать характерную для постсекулярного общества «устремленность к единству» наиболее универсальным образом.

1. Христианский мир (*Christendom*) и постсекулярное общество

Возникающее постсекулярное общество во многих значимых аспектах подобно «христианскому миру» (*Christendom*); в этом мире церковь (область священного) играла две важнейшие роли. Во-первых, она указывала на исток и цель политической, или секулярно-временной области [*saeculum* = «век»]; в этом смысле церковь, говоря о предназначении и цели государства, от имени которого действуют правительства, была и над обществом, и над правительством и оказывала влияние (или, по крайней мере, такова была ее задача) на светские власти постольку, поскольку выступала в роли наставника и «напоминала» об этом предназначении. Во-вторых, церковь была признана и в своем секулярном измерении — как часть секулярного (живого социополитического целого, именуемого «христианским обществом»), которая, подобно университетам и другим корпоративным образованиям, имела голос в секулярном (публичном/политическом) пространстве. В этом, втором, смысле, церковь, как и любая другая ассоциация, обладала законным голосом, но не политической властью; ее жизнь была неотделима от жизни более широкого общества, и она имела все права быть услышанной в публичной сфере, так, чтобы ее голос был должным образом учтен, но в этом отношении она ничем не отличалась от любого другого значимого социального института или тела. С точки зрения государства/правительства как живого, действующего средневекового «сообщества сообществ» церковь была лишь одним из сообществ, хотя с точки зрения церкви как священного перста, указующего на божественный источник (государство), легитимирующий правительство, она была уникальным сообществом с особой «основополагающей» ролью и была в этом качестве универсально признана¹.

1. В книге «Желание наций: новое открытие корней политической теологии» (2003) Оливер О'Донован дает критическую оценку христианского мира, которая не игнорирует и позитивных черт христианской эпохи и потому помогает противостоять менее критической и в целом негативной оценке христианского мира в таких работах, как «Соседи-чужаки» (1989) Стэнли Хауэрваса и Уильяма Уиллимона. В моей работе «Христос, общество и государство» (2009) я стараюсь теоретически осмыслить наше нынешнее постсекулярное общество таким образом, чтобы показать его «эмпирическое сходство» с христианским миром и его «теоретическое сходство» с тем типом отношений между секулярным и сакральным, который имел в виду Мартин Лютер в своем учении о «двух царствах».

В этом средневековом мире различие секулярного и сакрального было вполне живо и актуально. Нам, живущим в XXI веке, особенно интересно понять, что мы могли бы сегодня назвать «основополагающей» ролью, которую «сакральное» играет в отношении «секулярного», то есть тот способ, посредством которого «сакральное» постоянно указывает на законные основания «секулярного» в христианском мире. Возможно, мы могли бы назвать эту роль «дополитической» ролью, исполняемой «сакральным», исключая при этом представление о том, что Бог как исток и цель общества «всегда уже» неотделим от политической жизни христианского мира, от его предельного и вечно оправдания. Важно отметить, что «сакральное» нельзя понять вне его контрастного и дополняющего отношения к «секулярному», а также наоборот, именно ввиду первой роли «сакрального» (оправдание политического/секулярного), а не второй роли (его рутинное участие в жизни светского общества). Рутинные, или мирские, отношения церкви (а именно, Католической Церкви) с политическими властями в публичной сфере можно в целом понять и выразить, рассматривая церковь как одно из сообществ (а государство — как относительно автономное «сообщество сообществ»); для этого не обязательно обращаться к различению сакрального и секулярного (и к пониманию государства как в конечном итоге имеющего божественное обоснование). В христианскую эпоху представление о том, что государство, в конечном счете, имеет божественное обоснование, всегда присутствовало как некий фон политической жизни и выходило на первый план только тогда, когда это было необходимо². Любопытно, что это напоминает происходящее сегодня. В настоящее время на Западе (1) все более широко, как никогда раньше, признается, что церковь оказывает свойственное ей влияние на публичную сферу, что она есть сообщество, играющее законную роль в более широком сообществе государства, но в то же время (2) от церкви все больше ждут, что она через свое усиливающееся присутствие в публичной сфере или каким-то иным образом обеспечит «сакральное» разрешение кризиса легитимности, который ныне переживают западные общества. В последнее время Хабермас являет собой

2. Интересно, что то же самое можно сказать об основополагающем «паттерне» Соединенных Штатов, где секулярное государство наделено прорелигиозным смыслом (*Martin D. A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978. P.5) и, в отличие от Франции после 1879 года, где «последовательный и массовый секуляризм противостоит последовательной и массовой религиозности» (*Ibid.* P.6).

пример крупного современного теоретика, которого эта «двойная роль» религиозной веры в постсекулярном обществе привлекает или, по крайней мере, у которого она вызывает интерес.

Хабермас приветствует усиливающееся присутствие «сакрального/религиозного» в публичной сфере. Он убежден, что нам нужно преодолеть коммуникационный разрыв между «секулярной речью, доступной, по ее собственному пониманию, всем, и речью религиозной, зависящей от истин откровения»³, создав такое публичное пространство, которое обеспечило бы возможность коммуникации между всеми группами (верующими и неверующими). Конечно, он не сомневается в важности культивирования такого объединяющего духа, который будет не нейтрально парить над нами и выносить объективные суждения относительно наших религиозных и культурных различий, но будет стремиться гармонизировать их как неотъемлемые части общего политического мира. Он задается вопросом: «какими мы хотим сознавать себя в свете многообразия наших культурных образов жизни, наших мировоззрений и религиозных убеждений в качестве... [граждан государств] и в качестве европейцев?»⁴ — и его ответ состоит в том, что более глубокое чувство солидарности и разделяемые всеми принципы справедливости, исторически отложившиеся в образе жизни, управляемой конституцией (и практически и конкретно реальные и «живые» в умах и сердцах), — это должно пронизывать «культурные ценностные ориентиры»⁵; он настаивает на том, что недостаточно просто схватить умом «моральные содержания основных прав»⁶, так как такое схватывание, даже если оно и является составляющей (чисто когнитивного) мирового консенсуса, «достаточно лишь для призрачной интеграции граждан политически сложившегося всемирно общества»⁷. Хабермаса интересует действительная и подлинная социополитическая интеграция, а не «поверхностная». Он резко против «политического распространения секуляристского мировоззрения на всех людей» и считает, что неверующие «не дол-

3. *Habermas J., Ratzinger J. The Dialectics of Secularization. San Francisco: Ignatius Press, 2006. P. 42* [*Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006. С. 64*].

4. *Ibid.* P. 32 [С. 54].

5. *Ibid.* P. 34 [С. 56].

6. *Ibid.* P. 34 [С. 55].

7. *Ibid.*

жны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию»⁸. В этом открытом, «диалогическом» обществе главная задача хабермасовского постсекулярного государства состоит в том, чтобы охватывать все его религиозные и культурные различия в рамках единой, коллективной и объединяющей жизни. В разделе, озаглавленном «Как должны обходиться друг с другом верующие и нерелигиозные граждане», он настаивает на том, что политическая интеграция верующих (членов религиозной общины) и неверующих должна выходить за рамки «простого *modus vivendi*»⁹; он обращается к понятию Джона Ролза о «включенности», чтобы забить последний гвоздь в гроб (1) разделения сакрального и секулярного и тем самым — (2) либерального государства как просто нейтрального посредника религиозных и культурных различий, а затем предлагает западным обществам переход к сакрально-секулярной диалектике (диалектике постсекуляризации), к пониманию «сакрального» и «секулярного» как контрастирующих, но взаимодополнительных, различных, но «коммуницирующих» аспектов одного политического целого (аспектов всегда различных, но всегда стремящихся к интегральному единству):

Универсалистский правопорядок и эгалитарная общественная мораль должны примыкать к этосу общины изнутри таким образом, чтобы одно логично следовало из другого. Для такой «включенности» Джон Ролз выбрал образ модуля: этот модуль светской справедливости должен, несмотря на то, что он конструируется посредством мировоззренчески нейтральных оснований, вписываться в считающиеся в каждом отдельном случае ортодоксальными контексты обоснования¹⁰.

Хабермас идет дальше Ролза, считая, что в постсекулярном обществе «складывается признание того обстоятельства, что „модернизация общественного сознания“ охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет» и требует

8. Ibid. P. 51 [С. 75].

9. Ibid. P. 48 [С. 72].

10. Ibid. P. 49 [С. 72].

от них «принимать всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы»¹¹.

Мы ранее отмечали, что, как и в христианскую эпоху, церковь сегодня (1) все более широко признается, по сравнению с прошлым, как имеющая особое влияние на публичную сферу и что в то же время (2) от церкви все больше ждут значимой помощи (или «принципиального рецепта») в деле разрешения кризиса легитимности, в котором оказались западные общества. Как мы только что видели, Хабермас ясно и определенно высказывается по первому пункту, то есть он приветствует возрастающее присутствие «сакрального/религиозного» в публичной сфере, но делает это в основном потому, что ожидает помощи в противостоянии процессам засыхания культурных/мотивационных корней западных обществ. На мой же взгляд это последнее, то есть культурно-мотивационный упадок западных обществ, есть одновременно причина и следствие более глубокого кризиса легитимности, который Хабермас неспособен правильно понять, потому что он ошибочно рассматривает политическое/секулярное пространство как полностью автономную сферу, не требующую никакого оправдания извне, тогда как христианский мир верно понимал эту сферу как относительно автономную и потому требующую обоснования свыше. Все же временами Хабермас, кажется, почти признает «дефицит обоснования» нынешних западных обществ. Призывая к «взаимодополняющему процессу обучения»¹² между верующими и неверующими, Хабермас как бы обращается от лица «тех, кто не может верить», к «тем, кто может», призывая их твердо держаться своей веры (и провозглашать ее) в прочность оснований (этических, божественных и метафизических) западного либерализма. Он говорит, что «в интересах конституционного государства следует бережно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основываются осознание гражданами норм и сама солидарность между ними»¹³, но можно спросить, что в этом контексте могут означать «культурные источники», кроме как «во что граждане принципиально верят», «на что опирается их существо как людей и как членов конкретного государства», «что придает им смелость действовать политически» и проч.? Однако в «Диалектике секуляризации» он на-

11. *Habermas J., Ratzinger J. Op. cit. P. 46–47 [С. 70].*

12. *Ibid. P. 47 [С. 70].*

13. *Ibid. P. 46 [С. 69].*

стойчиво и совершенно ясно подтверждает свою веру в то, что «правовые порядки подлежат легитимации в силу самого демократически сформировавшегося правового процесса»¹⁴, и это создает для него немалые трудности при «теоретизации» возникающего постсекулярного государства. Кратко: (1) его (чисто) процедурный подход неадекватен задаче оправдания либерального государства (секулярного или постсекулярного), и (2) он не понимает, насколько серьезные последствия для нейтрального «секулярного» либерального государства имеет утрата метафизических/религиозных оснований. Интегральное «постсекулярное» государство является как раз реакцией на эту утрату. Это постсекулярное государство, которое можно назвать «средневековым государством христианского мира в современных условиях», реинтегрирует сакральное в коллективную жизнь либерального общества и тем самым компенсирует «дефицит обоснования» секулярного (чисто процедурного и нейтрального) либерального государства. В последующих разделах мы обратимся к тем препятствиям, которые встают на пути Ролза и Хабермаса, когда те теоретизируют на тему постсекулярного общества, а возникают эти препятствия потому, что они не могут понять и признать: иссыхание культурных и мотивационных корней западных обществ каким-то образом связано с утратой ими религиозных/метафизических оснований.

2. Ролз

В своей работе «Теория справедливости»¹⁵ (в разделе под названием «Некоторые замечания о моральной теории») Ролз проводит интересное и полезное сравнение между моральной теорией и грамматической теорией. Он говорит, что как теоретическая грамматика имеет целью систематическое и внутренне связанное описание того, как люди говорят и используют язык, а также их по большей части имплицитного и неосознанного «знания» грамматики, так и моральная теория стремится достичь внутренне логичного, концептуального понимания наших повседневных моральных суждений и пролить свет на основополагающие интуиции и убеждения, распространенные в конкретном обществе.

14. Ibid. P. 27 [С. 49].

15. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995].

Общая тональность и настроение этой книги Ролза, а также выраженное им желание сформулировать понимание справедливости *sub specie aeternitatis*, несомненно, приглашают читателей рассматривать тот свет, который проливает моральная теория, как «универсальный» свет, а изложение автором «Теории справедливости» логически последовательной теории наших основных моральных суждений — как попытку не просто систематизировать ценности и принципы, лежащие в основе нашей жизни в либерально-демократическом обществе, но и указать на характер этих локально действенных «либеральных» принципов (толерантность, индивидуализм и проч.), то есть на то, что они являются средствами и механизмами, делающими универсальное конкретным, или «систематической» (внутренне логичной) формой, которую наше «универсальное» человечество принимает в конкретном контексте. Однако в своих более поздних работах¹⁶ Ролз, так сказать, отзывает свое приглашение именно таким образом понять «Теорию справедливости», а вместо этого нам предлагается отказаться от любых попыток рассматривать универсальный аспект справедливости — как попыток «метафизических», «априорных» и «базовых» (*foundational*)¹⁷. Более коммунистически настроенный Ролз теперь отвергает «универсальность» в пользу «когерентности» как главного критерия морального, а также центрального понятия моральной теории. Однако на это можно возразить, что когерентность *сама по себе* — безнадежно неадекватный критерий морального. Ибо тщетно надеяться на то, что если просто указать на существование некоего рода логической связности наших моральных данных первого порядка или что она может возникнуть с небольшими модификациями, то это некоторым образом оправдает или легитимирует наши повседневные моральные суждения. Как отмечает Сканлон, «если даже и можно обнаружить внутреннюю связность наших мораль-

16. Rawls J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. Vol. 14. No. 3. P. 223–251.

17. См. Rawls J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. Во введении к этой статье он утверждает следующее: «Здесь я предложу несколько общих замечаний относительно того, как я теперь понимаю справедливость, которую я назвал „справедливость как честность“ (об этом идет речь в моей книге «Теория справедливости»). Я делаю это потому, что некоторым может показаться, что эта концепция зависит от философских установок, которых я хотел бы избежать, например, установки на универсальную истину или на сущностное представление о природе и идентичности человека. Моя задача состоит в том, чтобы объяснить, что такое понимание было бы неправильным» (Р. 223).

ных верований, все равно может остаться назойливое сомнение в том, что это так. Они могут быть просто набором социально навязанных реакций, которые, быть может, взаимно увязаны друг с другом, но не являются такими суждениями, о которых можно сказать, что они правильны или неправильны»¹⁸. «Лучшее», так сказать, чего могут достичь политические мыслители-коммунарисы, — это показать, что наши главные моральные убеждения образуют некоторого рода внутренне когерентную систему, но это довольно сомнительное, если не бессмысленное, занятие, *если* целью не будет показать (что явно для них целью не является), что каждое моральное верование — в своем месте и тогда, когда им руководствуются на практике — представляет собой «конкретную универсалию», или «универсалию, которая конкретизируется», и что когерентность наших конкретных верований сама по себе есть «объединяющая форма» «блага» (*агафона*, абсолюта), распознаваемая нами, действующая через нас и локально откладывающаяся в глубине нашего собственного существа; в противном случае совсем неясно, как когерентность наших моральных верований их «легитимирует».

Что «коммунарис» Ролз пытается сделать, но что он, на мой взгляд, сделать просто не может, — это локализовать, релятивизировать и деуниверсализировать «Теорию справедливости» (и, конечно, саму справедливость), продолжая при этом утверждать, что вполне возможно считать конкретный набор политических и социальных институтов «справедливыми». Он говорит, что публично приемлемая политическая концепция справедливости (отметим неуклюжесть и неестественность этого выражения по сравнению просто со «справедливостью») «создает публично признаваемую точку зрения, встав на которую все граждане могут рассмотреть друг перед другом, являются ли их политические и социальные институты справедливыми»¹⁹. Однако под словами «являются справедливыми» Ролз, отказавшись от универсальности как морального критерия, теперь может подразумевать только «представляются справедливыми для них» или «рассматриваются как справедливые с их точки зрения и в контексте их истории и традиций». Если кто-то спросит: «Но являются ли эти социальные и политические институты *действительно справедливыми*»

18. Scanlon T. Contractualism and Utilitarianism // Utilitarianism and Beyond/Sen A. K., Williams B. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P.106.

19. Rawls J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. P.229.

ми? Делает ли их таковыми сам факт их приемлемости с нашей локальной публично признанной точки зрения?», — то в этом случае Ролз может только ответить (и он это делает в статье «Справедливость как честность: политическая, а не метафизическая»), что такие вопросы основаны на определенных метафизических посылах, правильность или неправильность которых он предпочитает не обсуждать, и что в своей концепции справедливости он методично избегает каких-либо дискуссионных метафизических утверждений. Подобным образом, если кто-то спросит: «Является ли наше представление о природе и идентичности человека, столь важное для нашего понимания справедливости, подлинным прозрением?» и если спрашивающий заинтересован в живой дискуссии по этому вопросу, то он будет просто обескуражен ответом Ролза-коммунитариста, что на этот вопрос просто нет ответа.

Конечно, Ролз отвергает простое и ясное универсалистское/метафизическое убеждение в том, что личности *суть* носители абсолютной ценности, в пользу взгляда, согласно которому в рамках конкретной культуры обычно распространено некое представление о личности и это представление, что бы ни происходило эмпирически, порождает некоторые следствия для формулируемой теории справедливости. Вызывает сожаление, что Ролз отказался интеллектуально поддержать убеждение в том, что наша культура, в той мере, в какой она может претендовать на то, чтобы быть конкретным (и относительным) осуществлением (абсолютного) блага, — что эта культура может быть оправдана перед судом человечества. По этому важному вопросу он слишком много уступил своим критикам-коммунитаристам, утверждая, что «моральную объективность следует понимать в смысле правильно созданной социальной точки зрения, которую все могут принять», и что «концепция справедливости оправдывается не тем, что она соответствует порядку, нам предшествующему и нами унаследованному, а тем, что она созвучна нашему глубинному пониманию самих себя и нашим устремлениям, а также нашему пониманию того, что в контексте нашей истории и традиций, воплощенных в нашей общественной жизни, она является для нас наиболее разумной доктриной»²⁰.

20. Rawls J. Kantian Constructivism and Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. P. 518. Если иметь в виду это место у Ролза, то, по крайней мере, удивительно читать следующее замечание Хабермаса: «Конечно, Ролз не хочет ограничиться фундаментальными нормативными убеждениями конкретной политической культуры: даже нынешний Ролз, с позволения Ричарда Рорти, не стал контекстуалистом».

Я хотел бы в данном случае подчеркнуть, что простое философское преимущество метафизического утверждения, что «личности суть носители абсолютной ценности», состоит в том, что это такое утверждение, с которым наши собратья-люди вполне могут не согласиться; это спорное истинностное метафизическое утверждение, которое, если его обсуждать, может в ходе дискуссии служить выявлению осмысленных модификаций и привести к дальнейшим прозрениям, тогда как поздний «Ролз-коммунистариист» говорит о широко распространенном эмпирическом убеждении в том, что «личности суть носители абсолютной ценности», в откровенно дескриптивной манере. Он просто описывает или обозначает, что в данный момент происходит (эмпирически или в качестве «культурного факта») в конкретной культуре определенного времени. Вместо того чтобы заняться проблемой «дефицита обоснования» либерального общества, такой коммунистариистский подход просто игнорирует эту проблему или уклоняется от нее, потому что для ощущения легитимности нашего общества требуется чувство *истины* (даже дискуссионной и подлежащей изменениям под воздействием критики с точки зрения универсальности) наших культурных верований, их приемлемости перед лицом суда нашего общего человечества, а не напоминание о том *факте*, что у нас есть эти верования или что мы их разделяем. Если мы будем рассматривать постсекулярное общество как ответ на «дефицит обоснования» и утрату культурных корней западных обществ, тогда ранний Ролз (универсалист и скрытый метафизик) окажется гораздо более полезен как мыслитель, работы которого являются теоретическим вкладом в осмысление постсекулярного общества, то есть в постсекулярные усилия обрести обновленное чувство легитимности и «веры в себя». Таким образом, хотя Хабермас справедливо обращает наше внимание на важность идеи позднего Ролза о «включенность» для размышлений о постсекулярном обществе, все же до тех пор пока эта включенность является «деуниверсализирующей» и рассматривается как характерная черта общества, понятого как самообоснованное и отрезанное от света критики с точки зрения универсальности, теоретическая польза этого понятия, без всякого сомнения, близка к нулю. То же справедливо и в отношении мысли Хабермаса, как мы это сейчас и увидим.

См. *Habermas J. Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // The Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92. P. 120.*

3. Хабермас

Хабермас считает, что Ролз, намеренно или нет, «разделяет понятие справедливости, которое принадлежит этике блага, такое, которое более соответствует аристотелевскому или утилитаристскому подходам, чем теории прав, которую сам развивает и которая исходит из понятия об автономии»²¹. Для Хабермаса «этика блага» несостоятельна потому, что она предполагает метафизический поиск сущностно благого и подлинно этического, а также поиск критериев и методов, которые снизили бы связанные с такого рода поиском риски и возможность ошибок. Теперь я буду доказывать, что я уже делал в другом месте²², что рассматриваемое Хабермасом как несостоятельное и неверное в аристотелевском и утилитаристском подходе является как раз уместным, правильным и полезным, несмотря на иные дефекты этих подходов, но главное здесь в том, что Хабермас решительно отвергает эти подходы как метафизические и выбирает путь (на мой взгляд, неубедительный и, в конечном счете, неприемлемый), обозначенный в следующем пассаже, где он субъективирует «благо» и объективирует «право» (*right*):

Нормы дают возможность принять решение о том, что следует делать, ценности позволяют решить, какое поведение наиболее желательно. Признанные нормы накладывают равные и не имеющие исключения обязательства на тех, кому адресованы, тогда как ценности выражают предпочтительность благ, к которым стремятся конкретные группы. Если нормы соблюдаются в смысле исполнения обобщенных поведенческих ожиданий, то ценности или блага могут быть осуществлены или обретены только посредством целенаправленного действия. Более того, нормы порождают двойное отношение к их валидности, благодаря чему о них говорят, что они законны или незаконны: на утверждения долженствования, как на ассерторические утверждения, мы можем отвечать только «да» или «нет» — или же воздержаться от суждения. Ценности, напротив, фиксируют отношения предпочтения, которые означают, что одни блага более привлекательны, чем другие: поэтому мы можем

21. *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // *The Journal of Philosophy*. 1995. Vol. 92 P. 114.

22. *Trainor B.* Christ, Society and the State. Adelaide: Australian Theological Forum/Pantaenus Press, 2009.

выносить оценку утверждениям в большей или меньшей степени. Обязывающая сила норм имеет абсолютный смысл безусловного и универсального долга: то, что я должен делать, равным образом является благом для всех (то есть для всех, кому норма адресована). Привлекательность ценностей отражает оценку и транзитивный порядок благ, которые установились в конкретной культуре или были усвоены определенными группами: важные оценочные решения или предпочтения высшего уровня выражают то, что является благом для нас (или для меня). Наконец, различные нормы не должны противоречить друг другу, когда они относятся к одной и той же группе адресатов; они должны быть когерентными по отношению друг к другу — другими словами, представлять собой систему. Разные ценности, напротив, соревнуются за первенство; поскольку они сталкиваются с интересубъективным признанием в рамках культуры или группы, они представляют собой изменчивые конфигурации, чреватые напряжением. Итак, нормы отличаются от ценностей, во-первых, тем, что поставлены в отношении к действию, направляемому правилом, а не целью; во-вторых, двойным отношением к их валидности в отличие от разностепенности, характерной для ценностей; в-третьих, своей абсолютной, а не относительной обязательностью; наконец, теми критериями, которым системы норм, в отличие от систем ценностей, должны соответствовать.²³

Таким образом, субъективировав (или интересубъективировав) «благо» и объективировав «право», а также обойдясь без «этики блага», Хабермас вынужден рассматривать ценностные суждения (или оценочные суждения, касающиеся того, что есть благо) как такие, которые *просто* выражают предпочтительность благ, к которым стремятся конкретные индивиды и /или группы. Я специально делаю здесь ударение на слове «просто», потому что это совсем не ясно, и Хабермас не может сказать, что еще эти суждения выражают (то есть что еще, кроме субъективных предпочтений). Теперь, *если* ценности или суждения, касающиеся того, что есть благое либо ценное, суть не что иное, как именно это, тогда нет никакого основания думать или чувствовать, что, говоря вышеприведенными словами Хабермаса, «то, что я должен делать, равным образом является благом для всех». Зачем вообще вам —

23. *Habermas J. Reconciliation through the Public Use of Reason. P. 114–115; Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: Polity Press, 1996. P. 259.*

или какой-то группе либо обществу — интересоваться моими субъективными представлениями о благе (а тем более стараться продвигать их), представлениями, которые в конечном счете не что иное, как мои предпочтения или происходящее в *моей* голове, или же интересоваться тем, что считается благом в другой группе либо обществе (то есть тем, что происходит в *их* головах)? Безусловный и универсальный долг, о котором упоминает Хабермас, имеет смысл *только* на основе метафизической/онтологической посылки, что «ценность» или «благость» обладают сверхсубъективным, субстанциальным существованием, которое отражается и субъективно выражается в обстоятельствах нашей жизни посредством наших ценностных суждений и действий, даже если выражается ошибочно и неадекватно.

Хабермас²⁴ пеняет Ролзу за то, что тот не проводит достаточно строгого различия между приемлемостью и принятием. Под этим важным различием, как я понимаю, он имеет в виду разницу между высказыванием «*x должен быть широко или даже универсально принятым*» и высказыванием «*x на самом деле широко или даже универсально принят*». Это, судя по всему, действительно так, ибо в связи с теорией справедливости Ролза он говорит, что «чисто инструментальное понимание этой теории несостоятельно уже потому, что граждане должны быть *убеждены* предлагаемой концепцией справедливости прежде... чем может быть достигнут консенсус. Концепция справедливости не должна быть *политической* в дурном смысле и вести просто к достижению *modus vivendi*»²⁵. Делая акцент на слове «убеждены», Хабермас явно имеет в виду, что у Ролза граждане должны признать (и иметь на это свои веские основания), что предлагаемую концепцию справедливости *следует* принять, ибо если у них будет лишь «чисто инструментальное понимание теории», они будут рационально мотивированы только к тому, чтобы искать способы как-то согласовать свой эгоистический интерес с такими же эгоистическими интересами других. Стремиться к такого рода прагматическому согласию между соперничающими индивидами означало бы действовать политически «в дурном смысле» или заниматься «чисто политической практикой».

Здесь я хотел бы отметить ироничность ситуации, когда Хабермас выдвигает в адрес Ролза такие упреки, потому что предпринима-

24. *Habermas J. Reconciliation through the Public Use of Reason. P.122.*

25. *Ibid.*

тая им самим субъективация ценностей нарушает это чрезвычайно важное различие между тем, что должно быть принято/желаемо/ценимо, и тем, что на самом деле принято/желаемо/ценимо, а потому его собственная теория остается «политической в дурном смысле», то есть ведет просто к *modus vivendi*. Например, Хабермас считает, что дискурсивная этика «рассматривает моральную точку зрения как воплощенную в интересубъективной практике аргументации, которая требует от участников идеализирующего расширения их интерпретативных перспектив»²⁶. Однако, если мы спросим, что означает это «идеализирующее расширение», особенно в свете его субъективистской теории ценностей, довольно трудно понять, что это нечто иное, чем процесс, посредством которого я стараюсь принять во внимание ваше, а не только мое собственное, представление о том, что есть благо. Однако субъективистская теория ценностей предполагает, что смыслом этого процесса для меня является не изменение и уточнение моего понимания блага для того, чтобы приблизить это понимание к «благу как таковому» (что и было бы идеализирующим расширением), а просто успешное достижение «работающего» *modus vivendi*. Как можно иначе истолковать это «идеализирующее расширение» в отсутствие «метафизического признания» действительного общего блага, нас объединяющего, такого, которое все мы должны ценить и желать? Хабермас, конечно же, вообще не говорит об «общем благе» или «общем интересе», то есть не использует выражений, которые он, без всякого сомнения (и справедливо), рассматривает как безнадежно нагруженные метафизическим смыслом и слишком тесно связанные с опасной «тоталистической» политической онтологией. Вместо этого он говорит о «генерализуемом интересе», то есть таком, с которым все мы можем жить. Подобным образом, Хабермас утверждает, что кантовский категорический императив требует от нас «волить справедливый принцип как общее правило», но настаивает на том, что пока мы применяем этот принцип «монологическим образом, он остается индивидуально обособленными точками зрения, исходя из которых каждый из нас частным образом определяет, что могли бы волить все»²⁷. Однако здесь опять та же ситуация: до тех пор, пока принимается истина субъективистской теории ценностей, нет никакой разницы, как мы применяем требование кантовского категори-

26. Ibid. P.117.

27. Ibid.

ческого императива — монологическим образом или *каким-либо иным*, ибо кислота субъективизма разъедает возможности идеального расширения, и оно *остается* «индивидуально обособленными точками зрения, исходя из которых каждый из нас частным образом определяет, что могли бы волишь все».

В целом, те, кто откровенно отрицает необходимость (эксплицитно метафизического) описания способа действия субстанциальных разума и ценности, так сказать, «разума самого по себе» или «ценности самой по себе» в коллективных человеческих делах, все же имплицитно и косвенно такое описание дают. В случае Хабермаса, его «скрытое» описание субстанциальной ценности представляет собой что-то подобное указанию на «невидимую руку». Как радикальные последователи Адама Смита могут утверждать, что правила, регулирующие механизм свободной конкурентной рыночной экономики, чреваты ценностью (то есть производят «благо» и ему способствуют) в том смысле, что они действуют таким образом, что (неким таинственным образом) приводят к наилучшим результатам с точки зрения человеческого благосостояния в целом (чем более совершенны «процедурные» правила конкуренции, тем «лучше» результат), так и Хабермас аналогичным образом утверждает, что правила, действующие в идеальной речевой ситуации, тоже чреваты ценностью (то есть производят «благо» и ему способствуют) в том смысле, что они тоже приводят (не менее таинственным образом) к наилучшим результатам с точки зрения общего благосостояния политического сообщества (чем более совершенны процедурные правила конкуренции, тем лучше результат). Итак, получается, что скрытая рука, действующая на экономическом рынке Смита или в политическом дискурсе Хабермаса, — это всегда рука добродетели или орудие реальной, самостоятельной ценности, а также что то, что мы можем назвать «процедурной этичностью», оказывается симбиотически связанным с «сущностной этичностью»; первое естественно и спонтанно производит второе. Однако нам нужно ясно опознать и осознать, что скрытая рука («сущностной ценности») движет и направляет «туда-сюда» дискурс делиберативного политического сообщества лишь к интересубъективному согласию в той степени, в какой его члены сами ориентированы на сущностную ценность (то есть на их метафизически/онтологически реальное общее благо), и это происходит только потому, что реализация сущностной ценности и есть достижение интересубъективного согласия. Однако непоколебимо антиметафизический Хабермас

не хочет об этом говорить; он сопротивляется тому, чтобы признать, что суть политической дискуссии состоит в том, чтобы обеспечить максимальный уровень общего согласия относительно того, что действительно является наилучшим для политического сообщества в конкретный момент времени, и предпочитает довольно смутные разговоры о том, что *суть* дискуссии — в том, чтобы взяла верх лучшая аргументация или наилучшие доводы (но зачем «лучшее» или «наилучшее», если не для сообщения о публичном благе?) или чтобы выразить поддающийся обобщению интерес, но не (а почему не?) *общий* интерес.

Столь же туманен и нечеток Хабермас и в своем употреблении выражения «процедурный разум», который он, в частности, описывает как «разум, выставляющий себя на суд»²⁸. С моей точки зрения, последнее выражение лучше понимать как процесс, в ходе которого идеи циркулируют и несогласие выражается участниками в рамках политической дискуссии для того, чтобы односторонние и узкие взгляды могли быть скорректированы, обогащены и развиты — и смогли стать вместилищем «полноты разума» или занять свое место в «гобелене разума». Однако Хабермас, конечно же, не имеет в виду такого рода «метафизического вовлечения» в истину (или Истину); для него демократия не является таким делиберативным процессом, посредством которого сам разум (или Разум) получает максимальную возможность насыщать наши политические соображения, а сама благодать (Агафон) — ставить под вопрос наши слишком подверженные ошибкам, своенравные и эгоистические представления о политическом благе, тем самым заставляя нас подвергнуть заявленные нами представления о благе нашего сообщества «тесту» взаимной критики и помогая нам убедиться в том, что мы находимся на пути (или недалеко от него отклонились), ведущем нас к нашей подлинной коллективной цели — общему благу. В то же время совершенно ясно, что Хабермас имеет в виду. Ясно, что он не одобряет такой вид интерсубъективного процесса, когда соперничающие (но есть надежда, что, в конце концов, взаимодополнительные) представления о *действительном* общем благе политического сообщества обсуждаются для того, чтобы «сам разум» или «благо» смогли восторжествовать и сообщить динамизм — циркулирующую в венах кровь — здоровой и этической политической жизни. Вместо этого он откровенно заявляет, что

28. *Habermas J. Between Facts and Norms. P. xii.*

«после столетия, которое более, чем какое-либо другое, научило нас ужасам существующего неразумия, последние остатки эссенциалистского доверия разуму были разрушены», а также поддерживает «радикально антиплатоническое представление, что нет ни высшей, ни глубинной реальности, к которой мы могли бы апеллировать»²⁹. Таким образом, согласно Хабермасу, либерально-демократические граждане (и, по-видимому, постсекулярные граждане) должны перестать ориентироваться на истину и разум — и больше не чувствовать себя оправданными, реализованными, вполне человеческими и либеральными в своем поиске истины и разума, — а вместо этого должны признать, что «в головокружении этой свободы уже нет никакого стабильного места за пределами самой демократической процедуры»³⁰. Его дискурсивно-теоретическая концепция не предполагает «тождества разума, который, как предполагается, может *выявить* лежащий в основе гомогенный общий интерес»³¹ или реальность и тождественность объединяющей народной воли. Он непреклонен в том, что если интерессубъективность демократической процедуры может дать «проблески симметричных отношений, отмеченных свободным взаимным признанием», в то же время «эту идею не следует понимать как тотальность примиренной формы жизни и утопически проецировать на будущее»³².

Все это заставляет задуматься о том, в чем же для Хабермаса *суть* или цель политики, ибо мы, конечно, должны, по крайней мере, стремиться, если не к «тотальности примиренной формы жизни», то во всяком случае к *более* примиренной форме общей жизни, когда «тотальность» — это предельная, даже если и недостижимая, цель. В чем же тогда, можем мы спросить, заключается цель его политики? Ясно, это больше, чем негативная «цель» избегать бесполезной жизни или вести «жизнь, которая была бы не потрачена зря»³³. Более того, без элементарного убеждения в том, что существует высшая и более глубокая универсальная реальность, к которой можно апеллировать, мы не сможем добиться легитимности наших политических систем и действий.

29. *Habermas J. Between Facts and Norms. P. xii.*

30. *Ibid. P. 186.*

31. *Ibid. P. 185.*

32. *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1992. P. 145 [Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003].*

33. *Ibid. P. 145–146.*

Несомненно и то, что Хабермас вводит в заблуждение, говоря о разуме, который просто видит или непосредственно схватывает («выявляет») общий интерес и общее благо, как будто мы можем непосредственно видеть гору или схватывать ущелье; традиционно общее благо понималось не как непосредственно различаемая «сущность» (*entity*) некоего рода, но как онтологическое и этическое требование, как «указание на Бытие посреди сущего» или как «истинное положение дел, еще не существующее в эмпирической действительности, которое в качестве прескриптивного политического призвания для политического сообщества оглашается его публичными представителями, чтобы быть воплощенным в его жизни». Без сомнения, Хабермас настаивает на том, что «общее» в «общем благе» или «общей воле» может рассматриваться в качестве такового лишь в силу того факта, что оно достигается посредством определенной процедуры, то есть если оно образуется в процессе свободной intersубъективной дискуссии, предметом которой является то, что он называет «поддающимся генерализации интересом»³⁴. Но, конечно, гораздо уместнее говорить об (этическом/онтологическом) общем благе *самом по себе* как вдохновляющем нас и формирующем в нас общую волю, которая является идеальной/прескриптивной, поскольку направлена к цели, которую мы должны достичь нашими усилиями и которая в то же время актуальна, *поскольку* она формирует нас или «формируется» в нас («онтологическое» становится эмпирическим, или «предельное бытие/реальность» становится конкретным). Без всякого сомнения, верно, что в демократическом сообществе свободных индивидов, которые признают *только* интеллектуальную «принудительность» лучших аргументов, озвученных в ходе открытой дискуссии, и которые отвергают какие-либо иные ограничения своей свободы, «intersубъективный» процесс крайне важен и не является просто «процедурным» средством для достижения (сущностной) цели. Демократические «лидеры» в считающемся «свободным» обществе, которые пытаются выражать общую волю в отсутствие этого важнейшего посреднического процесса коллективного самовыражения, фактически (и другими средствами — не силой аргументации в открытой дискуссии),

34. См. *Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 2.* Boston: Beacon Press, 1987. P. 92–93, 271–272; *Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action.* Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1990. P. 65–68 [*Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие.* СПб.: Наука, 2000].

«заставляют граждан быть свободными». В то же время, однако, следует сказать, что процесс участия в такой дискуссии, хотя и является необходимым для формирования *общей воли* (Хабермас, я думаю, в данном случае сказал бы «некоей» общей воли) и, как правило, соответствует своей задаче, сам этот процесс не всегда является достаточным. Хабермас отвергает гегелевский «высший уровень субъективности государства»³⁵ в пользу своего собственного «высшего уровня intersубъективности непринужденного формирования воли»³⁶, но, без сомнения, «intersубъективность дискуссии и участия» может быть «высшим уровнем» лишь постольку, поскольку она служит в качестве добросовестного коллективного посредника, через которого находит свое выражение сущностная (онтологическая/прескриптивная) общая воля. Как утверждает Гегель (думаю, правильно), не процесс (или не только процесс), посредством которого складывается воля, но универсальность или общность самой общей воли (то есть эта воля, когда она открывается ее действительному общему интересу, ориентируется на него и формируется им — «разумом и истиной» ее общества) позволяет нам законно использовать выражение «высший порядок». Как замечает Ратцингер относительно законов, принимаемых посредством совершенной процедуры и, как предполагается, ради публичного интереса, «принцип большинства оставляет открытым вопрос об этических основах права»³⁷. К чему постсекулярное общество стремится более осознанно и настойчиво, чем это было когда-либо ранее, так это к более ясному пониманию (1) метафизического основания и цели, которые легитимируют его существование, (2) его отношения к Абсолюту, как бы его ни понимать, и (3) онтологических истока и цели временного «эмпирического/политического» — в Истине, Разуме и Благе.

Другой момент, когда антиметафизическая установка Хабермаса оказывает отрицательное влияние на его попытки теоретизировать на тему постсекулярного общества, связан с тем, что эта установка препятствует пониманию того ущерба культурным источникам солидарности, который был следствием утраты западным обществом своих метафизических/онтологических и теологических корней. Он хорошо понимает, что «взаимопро-

35. *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. P. 40.

36. *Ibid.*

37. *Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. P. 60 [C. 84].

никновение христианства и греческой метафизики»³⁸ имело глубокое влияние на западную мысль и что философия на Западе «трансформировала первоначальный религиозный смысл» целого ряда ключевых понятий («ответственность», «автономия», «оправдание», «эмансипация»), «но не устранила, не выхолостила его из этих понятий»³⁹. Он говорит, что «таким спасительным переводом стал перевод идеи богоподобия человека в сходную идею человеческого достоинства, требующего к себе обязательного уважения»⁴⁰. Однако Хабермасу не удается увидеть, что очень многое утрачивается в этом процессе «перевода», что в онтологическом и религиозном аспектах выражения «чадо Божие» или «образ Божий» имеют такую глубину и сущностное содержание, которые просто отсутствуют в представлении об «универсальном достоинстве всех людей». Вряд ли можно сомневаться в том, что нынешний высокий уровень абортов в западных обществах отчасти связан с тем, что интеллектуальное и культурное распространение первого (теологического и метафизического убеждения в том, что жизнь каждого чада Божия является священной от зачатия до естественной смерти) сменилось простой (то есть «метафизически пустой») формальностью второго. «Утраты в процессе перевода» в данном случае весьма серьезны, потому что они происходят в ходе дегенеративного процесса: от «формы как живого канала реального» (или «формы как онтологически реального, имеющего прескриптивную, практическую силу в эмпирических человеческих и политических делах») — к «просто форме», от положения «хорошо обоснованного» — к состоянию «шаткости и манипулируемости в условиях политического давления». Сколь бы культурно распространенным ни было популярное верование (такое, как верование в «бесценное достоинство человека»), оно ослабляется, если оказывается оторванным от своих теологических и метафизических корней, от связи с Бытием как таковым (как бы его ни понимать) и если становится «чисто политическим» в смысле позднего Ролза, то есть «обычно принимаемым, по любым причинам, теми, кто составляет конкретное политическое сообщество». В том, что касается основополагающих политических принципов, важно, чтобы они были «эмпирически приняты» *потому, что* считаются «вечно при-

38. Ibid. P. 44 [С. 67].

39. Ibid. P. 44–45 [С. 68].

40. Ibid.

емлемыми», исходящими, так сказать, непосредственно из сердца «самой Истины» или из источника и вершины самой жизни и самого Бытия.

4. Хабермас и Ролз: божественная/абсолютная публичная сфера

Другая ущербность антиметафизической установки Хабермаса связана с тем, что он не справляется со следующей трудностью. Он хочет приписать абсолютное или богоподобное качество «публичному использованию разума» (правильному использованию разума в публичной сфере) и полностью поддержать идею Ролза о том, что «разумные всеобъемлющие доктрины (*comprehensive doctrines*), религиозные или нерелигиозные, могут быть введены в публичную политическую дискуссию в любое время при условии, что должным образом будут представлены собственно политические резоны — а не резоны, выдвигаемые исключительно всеобъемлющими доктринами, — достаточные для поддержки того, что поддерживают эти введенные [в дискуссию] всеобъемлющие доктрины»⁴¹. Однако он сталкивается с возражением Пола Вайтмана (и принимает его всерьез), что это (в моих терминах — абсолютизация или деификация «ценностей публичного разума» у Ролза) несправедливо по отношению к религиозным людям. Вайтман считает, что полезная деятельность церквей, которые побуждают «своих членов принимать демократические ценности в качестве основы для принятия важных политических решений и принимать демократические институты как легитимные»⁴², окажется под угрозой в случае строгого соблюдения требований публичного разума Ролза и что нечестно и неразумно лишь на верующих возлагать обязанность искать в общедоступном языке эквиваленты каждого религиозного утверждения, которое они делают. Подобным образом, поскольку «тотализирующая черта такого образа веры, который проникает в поры повседневной жизни, противится... всякой стремительной перестройке религиозно укорененных политических убеждений на *другой* ког-

41. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago Law Review. 1997. Vol. 64. P.783.

42. Weithman P.J. Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P.91.

нитивной основе»⁴³, Хабермас всерьез принимает и то, что он называет, «убедительным возражением» со стороны Николаса Уолтерсторфа: «Для религиозных убеждений весьма многочисленных религиозных людей в нашем обществе характерно то, что они *должны основывать* свои решения, касающиеся фундаментальных вопросов справедливости, *на своих* религиозных убеждениях»⁴⁴. Однако Хабермас выражает серьезную обеспокоенность, когда Уолтерсторф утверждает, во-первых, что (говоря словами Хабермаса) он «не хотел бы подвергать никакому ограничению политическое применение религиозных оснований»⁴⁵ и, во вторых, что (передаю своими словами) религиозные мировоззрения обладают абсолютным («неуязвимым для критики») качеством, что делает демократию, в особенности в идеологически или религиозно разделенных обществах, соревнованием между «соперничающими богами», когда лучшее, на что мы можем надеяться, это своего рода прагматический *modus vivendi*⁴⁶.

На мой взгляд, Хабермас демонстрирует неубедительную реакцию на стратегию Уолтерсторфа (говорю своими словами), направленную на деидеификацию и деабсолютизацию «публичного разума», для того чтобы деифицировать и абсолютизировать «частный разум» или, более точно в данном случае, «разум, используемый гражданами и их группами для выражения понятий и категорий всеобъемлющего мировоззрения, религиозного или нерелигиозного». Реакция или «контрстратегия» Хабермаса заключается в том, что он ограничивает божественность или абсолютность публичной сферы формальным и «пристойным» политическим дискурсом в противоположность неформальному и «дикому». Он считает, что «многоголосая сложность» публичных голосов⁴⁷ и религиозный по своим истокам вклад в публичную дискуссию допустимы *только* в «дикой» неформальной публично-политической сфере; мы должны иметь в виду, говорит он, что «институциональные пороги между „дикой“ политической публичностью и государственными организациями образуют филь-

43. *Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. P. 8* [Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 122].

44. *Audi R., Wolterstorff N. Religion in the Public Sphere. New York: Rowman and Littlefield, 1997. P. 105* [Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. С. 122].

45. *Habermas J. Religion in the Public Sphere. P. 11* [С. 128].

46. *Audi R., Wolterstorff N. Religion in the Public Sphere. P. 160.*

47. *Habermas J. Religion in the Public Sphere. P. 10* [С. 126].

тры, которые из гула голосов публичных коммуникативных циркуляций пропускают только секулярные голоса»⁴⁸. И он доходит до того, что заявляет — и здесь божественное и абсолютное качество, приписываемое строгой или надлежащей публичной сфере, достигает своего апогея, — что «регламент в парламенте должен давать президентам возможность вычеркивать из протокола религиозные позиции или оправдания»⁴⁹. Это все равно, что сказать, что только те политики, которые используют отфильтрованный, «очищенный» язык, могут вступать в сферу «публичного разума» и полноценно участвовать в нем (или «поклоняться» его святыне).

Вместо того чтобы приписывать богоподобное, абсолютное качество «публичному [универсальному] разуму», как в случае Ролза и Хабермаса, или же «частному [мировоззренческому] разуму», как в случае Уолтерсторфа, нам следует признать богоподобное, абсолютное качество самого Разума, рассматривая те требования, которые он нам предъявляет, как единственно абсолютные и предельные, принимая на себя обязанность прикладывать все усилия для уяснения того, что он говорит нам в наших нынешних обстоятельствах, и оценивая уместность каждого актуального политического использования разума (публичного или частного, в формальной или неформальной политико-публичной сфере) с точки зрения его согласия с самим «разумом» (или Разумом) или его способности быть конкретным выражением разума. Говоря «мы» и «нам», я имею в виду личности, действующие *в том или ином смысле* как граждане (как индивидуальные выборщики, как члены церкви, как публичные представители и проч.), ибо в коллективной жизни политического сообщества нет такой сферы, которая была бы вне «света разума» или была бы свободна от универсальной критики. Хабермас и Ролз, по существу, жестко ограничивают использование политического/публичного разума и языка, являющегося его выражением, ибо они фактически предлагают изгнать из публично-политического пространства употребление языка, который (1) является особым языком группы граждан, разделяющих определенное мировоззрение, и который (2) не является непосредственно доступным или переводимым на общепонятный и доступный язык. В данном случае предполагается, что граждане могут осмысленно коммуницировать друг с другом политически, *только* встречаясь в общем публичном пространстве, где используется

48. *Habermas J. Religion in the Public Sphere. P. 10 [C. 126].*

49. *Ibid. P. 10 [C. 126].*

общий публичный язык, то есть встречаясь в возвышенной сфере по ту сторону туманных и разделенных областей «различия» между ними — областей, между которыми коммуникация (подлинное использование политического/публичного разума) невозможна. Однако признать суверенность «разума» и его универсальное присутствие (этическое и актуальное, идеальное и уже воплощенное, «рождающееся» и уже «рожденное») во всех сферах общества и политики (*body politics*) — значит увидеть, что его «вертикальное нисхождение» является эффективной гарантией и условием реальной (подлинной, плодотворной и продуктивной) горизонтальной коммуникации между гражданами, пребывающими в разных «мировоззренческих вселенных», и в то же время «обетованием» того, что их различия суть различия *в рамках* единой политической вселенной. В одно время сформированная «публичным разумом» (горизонтальная) коммуникация «поперек» и «поверх» мировоззрений требует от граждан подняться над своими мировоззренческими различиями и использовать то, что можно назвать «общепонятным и непосредственно доступным публичным языком», вполне в духе Хабермаса и Ролза, но в другое время «вертикально нисходящий разум» требует от них говорить друг с другом, так сказать, «из самой сердцевины» их мировоззренческих различий, чтобы позволить этим различиям интегрироваться в ткань социополитического единства.

Только подлинная открытость различных групп (религиозных, этнических, феминистских и др.) в либеральном демократическом обществе к универсальному и объединяющему «вертикальному» нисхождению «разума» может обеспечить осмысленную, взаимно постижимую, продуктивную коммуникацию между ними и между разными мировоззренческими вселенными, в которых они живут; первое (вертикальное нисхождение «разума») является метафизическим/онтологическим условием и гарантией второго (реальной и эффективной горизонтальной коммуникации). Этика гражданства требует не отбрасывания языка, источником которого является определенное мировоззрение, а использование такого языка публично приемлемым образом, способствующим взаимопониманию и нацеленным на универсальное понимание и достижение общего блага. Так, например, марксист (или феминист, или христианин, или атеист...), будучи вовлечен в публичную дискуссию (в пабе или в парламенте), совершенно свободен употреблять понятия и категории, взятые из марксистского мировоззрения («пролетариат», «прибавочная стоимость»), даже

если уместность и полезность этих терминов могут не признаваться вне марксистских (или феминистских, или христианских, или атеистических...) кругов, но при условии, что сказанное (1) может быть понято теми, кто находится вне соответствующего круга, и что (2) может быть понята связь сказанного с общим благом. Либерально-демократическая этика гражданства требует от граждан, и особенно тех, которые являются приверженцами всеобъемлющих доктрин (религиозных или нерелигиозных), серьезных усилий, направленных на то, чтобы понять, «откуда» происходят другие основные группы общества и почему они интерпретируют общее благо именно так, как интерпретируют.

5. Хабермас и Ролз: приоритетность метафизики

Хабермас, Ролз, Вайтман и Уолтерсторф, каждый по-своему, полагают (с чувством тревоги), что от религиозных граждан требуется (что правильно и справедливо, с точки зрения Хабермаса и Ролза, и неправильно и несправедливо, с точки зрения Вайтмана и Уолтерсторфа) переводить свои религиозные по происхождению взгляды на язык нейтральных «секулярных» терминов, прежде чем они будут допущены в политическую/публичную сферу и что на них несправедливо возложены бремена, которые не возложены на нерелигиозных граждан. Однако я думаю, что озабоченность Ролза и Хабермаса неуместна, и на нее можно отреагировать, обратив внимание на скрытый в том, что они говорят, метафизический смысл. Когда, например, они говорят об этике гражданства — когда Хабермас говорит, что «в случае спорных политических вопросов [граждане] должны искать рационально мотивированное взаимопонимание»⁵⁰, или когда Ролз говорит о «ценностях публичного разума», — мне представляется, что нам следует их понимать, имея в виду прежде всего метафизический/онтологический смысл сказанного, или, по крайней мере, не придавать сказанному принципиально антиметафизический смысл, который придают они оба. Это позволит нам думать и говорить о том, что этические требования публичного разума равным и одинаковым образом (это всегда голос одного и того же «Разума») касаются *всех* граждан (религиозных и нерелигиозных, приверженцев «всеобъемлющих доктрин» или не всеобъемлющих), вместо того, чтобы считать, в духе Ролза, что этические

50. *Habermas J. Religion in the Public Sphere. P. 5 [C. 116].*

требования гражданства касаются разных групп граждан неравным образом, что несправедливо.

Принимая во внимание вертикальное отношение «разума» и придавая словам Ролза метафизический смысл, которого тот избегает, мы можем увидеть, что он совершенно верно утверждает, как мы видели ранее, что «всесторонние доктрины (*comprehensive doctrines*), религиозные или нерелигиозные, могут быть введены в публичную политическую дискуссию в любое время при условии, что должным образом будут представлены собственно политические резоны — а не резоны, выдвигаемые самими доктринами, — достаточные для обоснования того, что поддерживают эти введенные [в дискуссию] всесторонние доктрины»⁵¹. С этой оговоркой («оговоркой Ролза») политические оппоненты тех, кто выражает политические взгляды, опирающиеся на всесторонние доктрины, смогут понять — и, быть может, даже с некоторой долей симпатии, — предполагаемую вертикальную связь между «вдохновленными доктриной» политическими предложениями и голосом «разума»/общего блага («предписанием Разума»). Заявленные интуиции относительно того, что «разум» требует от политического сообщества, *всегда* политически спорны и потому должны проходить проверку «очистительным огнем» публичной дискуссии, однако такого рода очистительная публичная дискуссия просто не может иметь места, если не будет «взаимной вразумительности». В этом, конечно, сама суть и цель оговорки Ролза; если ее выразить в метафизических терминах, это будет означать, что всегда и везде требуется открытость к Разуму. От каждого из нас, религиозного или нерелигиозного человека, «предписание Разума» требует пройти тест на универсализацию, когда мы делаем публичные/политические предложения от первого лица, то есть со своей (всегда уникальной) точки зрения. Также ясно, что эта универсальная открытость Разуму и Истине является метафизической основой утверждения Хабермаса, что демократическое конституционное государство «до известной степени чувствительно к истине»⁵², ибо только посредством «метафизического открытия» чувствительности к истине в сердцевине внутреннего существа каждой личности/гражданина и каждой группы как «коллективной личности» — чувствительности к истине, которая является одновременно «фактом» всегда имеющей

51. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited. P. 783.

52. Habermas J. Religion in the Public Sphere. P. 18 [C. 138].

место человеческой ориентации и «этической обязанностью», поскольку ее нужно культивировать и действовать в соответствии с ней, — для Хабермаса действенно и вообще возможно «определенное самопонимание модерна»⁵³. Чего Хабермас не может понять или признать, так это того, что «области, где одних лишь нормативных аргументов недостаточно»⁵⁴, — это метафизическое пространство и что только метафизическая конструкция публичного использования разума — (1) как публичная дискуссия, касающаяся требований самого Разума, обращенных ко всем гражданам в конкретных обстоятельствах и (2) как внешнее выражение внутренней потребности каждого гражданина возрастая в Истине — может в конечном счете оправдать либеральное государство, накладывающее на своих граждан конституционные нормы того типа, о котором говорят Ролз и Хабермас.

В то же время, выдвигая таким образом метафизические предпосылки, мы можем увидеть правоту критикующего «оговорку Ролза» Вайтмана, который утверждает, что было бы неразумно интерпретировать ее в том смысле, что религиозные граждане должны находить соответствующие эквиваленты в общедоступном языке, чтобы заместить все политические утверждения религиозного происхождения, которые они делают. Попытка произвести такой непосредственный, горизонтальный перевод «религиозных утверждений» на язык публично доступных утверждений или найти между ними своего рода горизонтальное соответствие — ошибочна и вводит в заблуждение. Как мы видели, не отбрасывание религиозного языка и не его (прямой, горизонтальный) перевод в публично доступную форму, но использование такого языка таким образом, который может быть всеми понят как относящийся к общему благу и способствующий ему, — вот что требуется для результативной коммуникации и этики гражданства.

6. Заключение: устремленность к единству и формированию идентичности в постсекулярном обществе

Хабермас прав, когда говорит, что ныне существует широкое осознание того, что требуется обновить культурные источники солидарности и что конституционное государство должно «бе-

53. *Habermas J. Religion in the Public Sphere.* P. 18 [C. 139].

54. *Ibid.* P. 19 [C. 140].

режно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основываются осознание гражданами норм и сама солидарность между ними»⁵⁵. Однако это означает, что всякий гражданин должен перестать жить (или жить только) с единомысленными ему гражданами в социально солипсистской вселенной со своей собственной «всесторонней доктриной» или же «частными основаниями» (религиозными или нерелигиозными, «традиционными» или «нетрадиционными» по своей ориентации, консервативными или радикальными/феминистскими), но что все граждане должны прикладывать все новые усилия для того, чтобы реинтегрировать свои различные основополагающие верования и стать членами одной политической вселенной, обогащенной здоровым многообразием точек зрения. Хабермас оптимистичен и проникателен в своей оценке того, что это означает для верующих, но не совсем понятно, что это означает для неверующих. Для первых (верующих) это означает, что, как он говорит, «для них открывается возможность через политическую общественность самим влиять на социум в целом»⁵⁶, но в то же время, добавляет он, либеральные законы об абортах накладывают на них «асимметричное» бремя толерантности⁵⁷; для вторых (неверующих) это означает «рефлексию над собой» и «осознание границ просвещенности [или границ Просвещения]»⁵⁸. Что все это значит для «антиметафизического» Хабермаса, не вполне ясно, но для меня «жестким требованиям» толерантности, которые предъявляются верующим либеральными законами об абортах, должно соответствовать требование к неверующим (1) неутомимо и непрестанно искать источники социальной и политической солидарности и (2) признать, (а) что либеральное государство не может само себя оправдать и не подлежит просто процедурному и метафизически нейтральному оправданию, (б) что либеральные свободы и разнообразие, которые мы высоко ценим, имеют свой источник в более глубоком и всеохватном единстве, которое нужно дальше исследовать, и (в) что представление о том, что либеральное государство может себя оправдать автономно, без каких-либо теологических или метафизических оснований, ведет в конечном счете к его упадку,

55. *Habermas J., Ratzinger J. The Dialectics of Secularization. P. 46 [С. 69].*

56. *Ibid. P. 49 [С. 73].*

57. *Ibid.*

58. *Ibid. P. 50 [С. 73].*

и (з) со всей серьезностью рассматривать возможность того, что (а) и (б) могут быть тесно связаны или даже взаимозависимы. Таким образом, когда Хабермас говорит, что мы должны «понимать культурную и социальную секуляризацию как двоякий процесс взаимного обучения, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из этих воззрений»⁵⁹, сказанное им совершенно справедливо; однако я хотел бы здесь заметить, что это справедливо и в отношении динамики или «встречи границ» сакрального и секулярного («диалектики» сакрального и секулярного) в христианскую эпоху. В обоих случаях мы не говорим о «границе» в смысле (1) футбольного поля, ограниченного полем для регби, но о границе в более гегельянском смысле (2) устремленности выше себя по направлению к единству с другим, примером чего может быть положение мужа, который ограничен женой или «отрицается» ею. «Он» не есть «его жена»; она — «другая», но *его* «другая», и наоборот; налицо взаимная и дополняющая устремленность к «пересечению границы» ради достижения трансцендентного единства.

Теоретизируя на тему постсекулярного общества (и особенно рассматривая его потребность в легитимации и чувстве значимой идентичности), мы должны различать вопросы о том, «кто мы», с одной стороны, и о том, «что мы делаем»/«как это делать» — о которых пока мы в основном и говорили — с другой. Подход Ролза/Хабермаса помогает разбираться со вторыми, но мало дает для размышлений о первых (касающихся вопросов идентичности или того, чем сделал нас наш коллективный исторический опыт). Их принцип нейтральности, проявляющийся, например, в том, что «все проводимые государственной властью политические решения *должны быть сформулированными и могут быть оправданы на языке*, в равной степени доступном всем гражданам»⁶⁰, совершенно разумен и не допускает исключений, когда применяется к вопросу о том, «что делать», и даже к столь спорным вопросам, как аборт и однополые браки, но он неуместен и нереалистичен, когда речь идет о вопросе, «кто мы», возникающем в ситуации, когда изменяющаяся этно-религиозная конфигурация какого-то народа поднимает проблему его исторически

59. *Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. P. 23 [С. 43].

60. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 12 [С. 128–129]. См. также *Rawls J.* The Idea of Public Reason Revisited. P. 783.

унаследованного чувства идентичности. Неспособность проводить это элементарное различие имела тяжелые последствия для западных обществ, ибо нам стало трудно понять, что для того, чтобы разобраться с вопросом «кто мы», граждане должны проявлять разумность в смысле поддержания симметричных «ожиданий толерантности» друг от друга; к примеру, это означает, что граждане, обладающие «христианским наследием» в преимущественно христианском обществе могут иметь «ожидания толерантности» со стороны своих сограждан-мусульман — ожидания, являющиеся столь же разумными и в том случае, когда речь идет о христианах в обществе с преобладающим мусульманским наследием. Я думаю, что разумно ожидать от мусульман, живущих в западном обществе — имеющем иудео-христианские корни, все еще публично признаваемые и различным образом ценимые, — (1) что они будут, насколько это возможно, толерантны к тому, что религиозное прошлое этого общества продолжает быть неотъемлемой частью его идентичности, и (2) что они будут проявлять чувствительность и такт в своих усилиях интегрировать (или «привить») аспекты своей собственной религии в публичное выражение национальной идентичности. (Например, члены значительных мусульманских меньшинств в западных обществах могут иметь разумные ожидания, что их сограждане-немусульмане присоединятся к ним в публичном «праздновании» по случаю конца Рамадана.)

Далее, важно признать, что ритуалы, которые мы можем назвать указывающими на то, что «это — мы», такие как произнесение публичных молитв перед парламентскими заседаниями или публичные празднования Рождества, Пасхи или Страстной Пятницы, поднимают проблему идентичности, с которой надо иметь дело *напрямую*. Нам нужно сформулировать критерии и стандарты разумности (симметричные ожидания толерантности), которые специально касаются этих проблем, и вместо того чтобы стремиться создать пустое, безликое публичное пространство (в чем, судя по всему, и состояло, к сожалению, намерение Верховного суда США, когда он изгонял из публичной сферы любые исторически сложившиеся формы репрезентации идентичности), нам следует поощрять все живые этно-религиозные традиции, которые питают мотивационные корни общества, и культивировать культуру взаимоуважения и толерантности, которая порождает и поддерживает дружественные отношения между ними.

Наконец, я утверждал, что «диалектика секуляризации» Хабермаса — так значится в заголовке книги, написанной в соавторстве с кардиналом Ратцингером, хотя удачнее выражение «постсекулярная диалектика» — сегодня, в современных условиях, является функциональным эквивалентом характерного для христианского мира прошлого различения сакрального и светского и его «устремленности к единству во Христе». Однако выяснение того, как следует характеризовать это постсекулярное устремление к единству в современных западных обществах — задача не из простых. Трудно найти фразу или объединяющий лозунг, чтобы с точностью выразить основные черты этого «постсекулярного» общества, о котором говорит Хабермас, или сущность общества, идеальным образом осуществляющего его «диалектику секуляризации» (или, как я бы сказал, «постсекулярную диалектику»). Мне представляется, что, оставаясь в русле его мысли, обозначенной в «Диалектике секуляризации», в настоящее время наилучшим функциональным эквивалентом «устремленности к единству во Христе», которая характеризовала отношение сакрального и секулярного в эпоху христианского мира, было бы выражение «устремленность к единству в Боге и благе», которое характеризует соотношение сакральное/метафизическое — секулярное/политическое в современных постсекулярных западных обществах. Идея «общества в Боге и благе», конечно, должна быть понята, насколько это возможно, наиболее католическим и «социально интегративным» образом, чтобы она стала приемлемой для неверующего Хабермаса. Верно, что полнота смысла, связанного с этим выражением, не может найти универсального одобрения; этот смысл может быть принят только религиозными людьми (от всего сердца) и огромным большинством «номинальных верующих» (просто как факт). Однако *многие* составляющие этого смысла вполне *могут* быть приняты и такими «принципиальными атеистами», как Хабермас. Я в данном случае имею в виду «богоподобное» качество, подразумеваемое здесь в слове «благо», суверенное требование, которое оно предъявляет всем нам как гражданам и которое Хабермас, как мне кажется, вопреки своей решительно антиметафизической установке, признает гораздо более ясно и сильно в «Диалектике секуляризации», чем в своих более ранних работах. Он, например, говорит, что от граждан ожидается, что они будут «воспринимать свои права на коммуникацию и участие активно, причем не только в собственных интересах... но и с оглядкой на общественное благо»,

и замечает, что это влечет за собой способность «идти на жертвы»⁶¹. Как принципиальный атеист Хабермас может отвергнуть выражение «в Боге и благе» в пользу выражения «в благе как Боге», но он может проявить и готовность принять первое выражение, поскольку оно, по сути, подразумевает для него и его соратников-атеистов второе. Также, как мы видели, он весьма оптимистичен в своем признании того, что диалектика секуляризации предполагает тяжелое испытание для взаимной толерантности. Учитывая, что (1) он достаточно великодушен, признавая, что верующий платит немалую цену в постсекулярном либеральном обществе, принимая право на аборт⁶², что для верующих почти равносильно терпимости к абсолютно недопустимому, и что (2) он вполне верит в социо-политическое «единство-в-различии» и принимает напряжения, которые оно неизбежно порождает⁶³, и что (3) он испытывает глубокое и подлинное уважение к верующим, с которыми не согласен, Хабермас может оказаться готов в отношении обсуждаемого выражения заплатить «высокую цену толерантности», которую он ожидает от других.

*Перевод с английского под редакцией
Александра Кырлежева*

Библиография

- Audi R., Wolterstorff N.* Religion in the Public Sphere. New York: Rowman and Littlefield, 1997.
- Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1987.
- Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1990 [*Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000].
- Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1992 [*Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003].
- Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // *The Journal of Philosophy*. 1995. Vol. 92. P. 109–131.
- Habermas J.* Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Habermas J.* Religion in the Public Sphere // *European Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 14. P. 1–25 [*Хабермас Ю.* Религия и публичность // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141].

61. *Habermas, J. and Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. P. 30 [С. 51].

62. *Ibid.* P. 49–50 [С. 73].

63. *Ibid.* P. 50–51 [С. 73].

- Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. San Francisco: Ignatius Press, 2006 [*Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006].
- Hauerwas S., Willimon W.H.* Resident Aliens. Nashville: Abingdon Press, 1989.
- Martin D.A.* A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell, 1978.
- O' Donovan O.* The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995].
- Rawls J.* Kantian Constructivism and Moral Theory // *Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. P. 515–535.
- Rawls J.* Justice as Fairness: Political not Metaphysical // *Philosophy and Public Affairs*. 1985. Vol. 14. No. 3. P. 223–251.
- Rawls J.* Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls J.* The Idea of Public Reason Revisited // *The University of Chicago Law Review*. 1997. Vol. 64. P. 765–807.
- Scanlon T.* Contractualism and Utilitarianism // *Utilitarianism and Beyond*/Sen A. K., Williams B. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 103–128.
- Trainor B.* Christ, Society and the State. Adelaide: Australian Theological Forum/Pantaeus Press, 2009.
- Weithman P.J.* Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

В настоящем номере главной темой рубрики *Academia* является теология религии швейцарского богослова Карла Барта (1886–1968). Его своеобразный, обусловленный реакцией на рационализм и прогрессистские взгляды либерального протестантизма, христианский подход к феномену религии является воспроизведением – на новом уровне – традиционных мотивов кальвинистской теологии. Во впервые переведенных на русский язык фрагментах «Церковной догматики» Карл Барт излагает свои идеи по поводу отношения христианского откровения и религии (т.е. естественной человеческой религиозности, под которой Барт понимал такие общие – по его мнению – для всех культур феномены, как вера в высшее Существо (существа), ритуалы, связанные с поклонением Ему (им), наличие особых мест для этого поклонения, вера в бессмертие души т.д.). Согласно Барту, христианская религия – истинная религия, но таковой она является не сама по себе, но лишь постольку, поскольку «снимается» откровением, которое как бы «возносит» ее, принимая в себя.



АЛЕКСЕЙ АППОЛОНОВ

Карл Барт о религии и откровении

ШВЕЙЦАРСКИЙ теолог Карл Барт (1886-1968), несомненно, принадлежит к числу наиболее влиятельных богословов XX века. Это очевидно хотя бы из того, что именно он стоял у истоков т. н. «неоортодоксии», движения, серьезно потеснившего либеральную теологию, которая в конце XIX–начале XX вв. многим казалась единственно возможным и безальтернативным направлением в протестантской (и даже шире — христианской) теологической мысли. При этом было бы неверным представление о том, что творчество Барта принадлежит исключительно прошлому. Напротив, как указывает Б. Маккормак, известный исследователь литературного наследия Барта, в настоящий момент США переживают своего рода «бартианский ренессанс», который, возможно, является одним из факторов, определяющих будущее протестантской теологии в Северной Америке¹.

При этом практически все исследователи отмечают, что творчество Барта довольно плохо изучено, и, кроме того, очень часто неверно интерпретируется. Одним из случаев подобного искажения является приписываемая Барту концепция, согласно которой христианство не является религией, а сами термины «религия» и «христианство» в случае учения Иисуса Христа следует заменить терминами «вера» или «откровение». Например, известный канадский религиовед У. К. Смит пишет следующее: «Перед тем

1. The Barth Renaissance in America: An Opinion by Bruce L. McCormack // The Princeton Seminary Bulletin. 2002. Vol. 23. No. 3. P. 337.

как представить аргументы в пользу того, что эти понятия [т. е. родовое понятие „религия“ и специфические названия религий, например, «христианство» — А.А.] должны быть исключены [из научного обихода], я хочу отметить, что я далеко не первый из современных авторов, кто не удовлетворен ими... Среди христиан наиболее известным отрицателем является Карл Барт (наверное, самый мощный пророческий голос современности). В своей важнейшей работе он посвятил теме „ликвидации религии“² особый, весьма убедительный по содержанию, раздел. „Религия — заявляет он прямо — есть неверие... а неверие... есть грех“³. В настоящее время идея о том, что Барт хотел «ликвидировать» религию и противопоставлял ее христианству стала популярной в прямом смысле слова, т. е. «пошла в народ». Так, например, если верить интернет-сайту «christinyou.net», который содержит христианский публицист и средней руки издатель Д. Фаулер, «самое четкое различие между „религией“ и христианством провел швейцарский теолог Карл Барт, который, несомненно, был величайшим теологом XX века»⁴.

Между тем, Барт не писал ничего подобного. Он вовсе не призывал «ликвидировать» религию, и, тем более, отказаться от использования термина «христианство». Равным образом, он никогда не противопоставлял христианство и религию. Да, Барт действительно писал о том, что «религия есть неверие... а неверие... есть грех». Но при этом он подчеркивал, что «все, что мы говорим о других религиях, относится равным образом и к христи-

2. В английском переводе «Церковной догматики» крайне важный для Барта термин «*Aufhebung der Religion*» передан как «*abolition of religion*». При этом «*Aufhebung*» у Барта — это нечто подобное гегелевскому «снятию» или, если абстрагироваться от философской терминологии и обратиться к обычной лексике, что-то вроде «поднятия вверх» или «вознесения», но никак не то, что подразумевается английским «*abolition*», т. е. «упразднение», «отмена», «уничтожение», «ликвидация» и т. д. (характерно, что немецко-английские словари первым значением для глагола «*aufheben*» дают «*pick up*»). Как отмечает Г. Грин, «этот неправильный перевод сыграл значительную роль в создании карикатурного образа теологии Барта, который длительное время сохранял влияние в англосаксонском мире» (*Green G. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion // Journal of Religion. 1995. Vol. 75. P. 477*). Надо сказать, что У. К. Смит тоже приложил руку к созданию этого «карикатурного образа», поскольку, не желая разбираться с тем, что там действительно подразумевал Барт под «*Aufhebung/abolition*», просто подогнал (и довольно грубо, надо заметить) его идеи под свою собственную концепцию.

3. *Smith W.K. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991. P. 125.*

4. <http://www.christinyou.net/pages/Xnotrel.html>

анской религии (*christliche Religion*)»⁵. И если бы — пишет Барт, предостерегая от ложной интерпретации своих слов — мы говорили о том, что христианство *по сути своей* есть нечто помимо греха и неверия, то «нам пришлось бы доказывать, что христианство это вообще никакая не религия, но, в противоположность всем прочим религиям... само по себе истинно и свято, и, как таковое, есть непорочная и неоспоримая форма сообщества Бога и человека»⁶. Однако, подчеркивает Барт далее, «ступить на этот путь значило бы отрицать то, что мы, напротив, утверждаем»⁷, т. е. отрицать то, что христианство как религия есть «неверие... а неверие... есть грех». И, тем не менее, при всем при этом Барт полагает, что «нам не следует медлить с утверждением, что *христианская религия есть истинная религия* [курсив самого Барта — А. А.]»⁸.

Для настоящего исследования, в общем и целом, не столь уж важны причины, по которым авторы вроде У.К. Смита или Д. Фаулера искажали идеи Барта о религии или, вернее, о том, что можно назвать «естественной человеческой религиозностью» (под которой Барт понимал такие общие — по его мнению — для всех культур феномены, как вера в высшее Существо (существа), ритуалы, связанные с поклонением Ему (им), наличие особых мест для этого поклонения, вера в бессмертие души т. д.). Однако основную причину указать все-таки следует: многие теологи и религиоведы принимали Барта за «эксклюзивиста»⁹ (т. е. за сторонника идеи о том, что христианство является *особой* религией (сверхрелигией, или даже вообще не религией), которая — единственная из всех — *сама по себе* несет людям истину божественного откровения), в то время как его концепцию — если говорить о ней в целом, а не об отдельных ее элементах — никоим образом

5. *Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. Zürich, 1975. S. 357.*

6. *Ibid.* В этом, наверное, есть определенная ирония, но ровно такова позиция вышеупомянутого Д. Фаулера: «Иисус Христос не основал религию для того, чтобы мы помнили и воспроизводили Его учение. Христианство это личностное, духовное присутствие воскресшего и живого Господа Иисуса Христа, являющего свою жизнь и характер в христианах (*Christians*), т. е. в „единых-с-Христом“ (*Christ-ones*)» (<http://www.christinyou.net/pages/Xnotrel.html>).

7. *Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 357.*

8. *Ibid.*

9. Термины «эксклюзивизм», «инклюзивизм» и «плюрализм», использующиеся для описания различных подходов в рамках теологии религии, были введены, насколько я могу судить, А. Рэйсом (*Race A. Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions. N. Y., 1982*). Рэйс при этом рассматривал Барта как «крайнего эксклюзивиста».

нельзя подвести под эту категорию. Именно в силу сложности и, если так можно выразиться, многомерности концепции Барта, каждый находил в ней то, что хотел, в том числе и «отрицание» религии (хотя, отмечу еще раз, речь здесь идет именно о «снятии» человеческой религии божественной благодатью, переводом ее, так сказать, на новый уровень, в новое состояние, подобно тому, как оправданный грешник становится «новым человеком», сохраняя, тем не менее, свою человеческую природу).

Для лучшего понимания этой концепции Барта необходимо хотя бы в общих чертах рассмотреть ситуацию, сложившуюся в христианской (протестантской, прежде всего) теологии в начале XX века. Научное религиоведение, или, как его тогда обычно называли, «наука о религии», возникнув в середине-конце XIX века, сразу же стала большой проблемой для теологов. Многим христианам сама мысль о то, что их религиозная традиция может — наряду со всеми прочими — оказаться объектом критического научного исследования казалась кощунственной. Как писал в те годы епископ Глостерский, «так называемая современная наука о религии, с ее попытками сопоставить священные книги Индии с [нашим] св. Писанием, заслуживает самого резкого осуждения»¹⁰. Таким образом, теология практически сразу отмежевалась от религиоведения и заняла по отношению к нему критическую позицию.

Тем не менее в Германии сложилась совершенно иная ситуация. Либеральный протестантизм в лице своих наиболее выдающихся представителей (Д. Штраус, А. Ритчль, А. Гарнак, Э. Трельч и др.) отнесся к новой «науке о религии» настолько сочувственно, насколько это вообще было возможно¹¹. Такой подход, предполагавший (в теории) стирание границ между научным изучением религии и теологией, в общем и целом, нашел понимание в интеллектуальных кругах Европы и стал своего рода визитной карточкой немецкоязычной теологии. А. Швейцер (с явно излишним, на мой взгляд, пафосом) утверждал в 1906 году, что «в будущем, когда грядущие поколения смогут рассматривать наш период цивилизации как некое единое и законченное целое, станет

10. Цит. по: Müller M. Introduction to the Science of Religion. London, 1882. P. 8.

11. В этой связи весьма примечательно замечание Э. Трельча, который полагал, что попытки отделить «религиозную веру» от «научной деятельности» разрушительны для культуры, а потому «различные источники знания надлежит некоторым образом объединить и гармонизировать» (Troeltsch E. Writings on Theology and Religion. London, 1977. P. 57). При этом он считал, что возглавить этот процесс должны «ученые и профессора» (Ibid. P. 199).

ясно, что немецкая теология является величайшим, уникальным феноменом интеллектуальной и духовной жизни нашего времени. Ибо только в Германии обнаруживается ныне столь совершенным образом живой комплекс условий и факторов: философской мысли, критической проницательности, исторической интуиции и религиозного чувства»¹².

Однако, как весьма точно заметил А. Н. Красников, «столь тесное, на первый взгляд, взаимодействие либеральной теологии и религиоведения в Германии не устранило противоречия между ними. Это противоречие проявлялось не только в институциональной сфере, оно было перенесено в сами теологические доктрины. Когда немецкие теологи желали быть беспристрастными исследователями религии, они переставали быть теологами в прямом смысле этого слова, если же они оставались на позициях христианской теологии, то они переставали быть объективными учеными. Пытаясь разрешить это имманентное противоречие, протестантские теологи были вынуждены прибегать к смягчению теологических и научных идеалов, к размыванию границ между ними, что явилось одной из причин кризиса либеральной теологии»¹³.

Еще одной причиной этого кризиса было то, что некоторые теологи начали понимать, что с течением времени либеральное богословие все больше утрачивало свою собственно христианскую *теологическую* составляющую; возникала опасная для самых основ веры ситуация, когда *Religionswissenschaft* именно как *Wissenschaft*, т. е. *человеческая наука*, начинает диктовать теологии, как *учению о Боге*, что считать истинным, а что — ложным. В 1922 году Карл Барт (который еще недавно сам склонялся к либеральной теологии) отреагировал на эту ситуацию публикацией новой, второй редакции своего комментария к «Посланию к римлянам», которая стала вехой в истории западной теологии, заложив основы «неоортодоксии». В этой же работе Барт впервые представил в развернутом виде свои идеи по поводу «естественной человеческой религиозности» и христианской религии. В религии — той самой, о которой так много говорила либеральная теология, пытавшаяся стать «наукой о религии» — Барт обнаружил ничего, кроме греха, смерти, нечестия и безбожия, а также

12. Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1984. S. 45.

13. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 23.

человеческого самодовольства и самоуверенности¹⁴. Однако, отдав должное критике религии с позиции Фейербаха (и даже Маркса), Барт отмечает, что хотя христианская религия как таковая не может привести человека к Богу, она «приводит нас в то место, где мы должны ждать встречи с Ним». «Нет» религии превращается в божественное «Да» в тот момент, когда религия, как последняя «данность» (*Gegebenheit*), «снимается» благодатью откровения, а потому человек не может избежать религии и не должен стремиться заменить ее чем-то другим¹⁵. Парадоксальный характер этой идеи довольно точно зафиксировал Г.Грин: Барт устанавливает «приоритет откровения над религией, не отрицая религиозной природы откровения»¹⁶.

В «Церковной догматике» Барт в значительной степени развил и дополнил эту свою концепцию, а заодно детально проработал вопрос о взаимоотношении религии и откровения, «науки о религии» и христианской теологии, разума и веры. Согласно Барту, человек как таковой всегда был, есть и будет религиозным: «Насколько можно судить, человеческая культура в общем и человеческое существование в частности всегда и везде соотносились людьми с чем-то предельным и окончательным... как культура, так и существование человека детерминировались (хотя бы частично) почтением перед чем-то явственно бóльшим, перед чем-то Иным (даже — совершенно Иным), относительно Высшим (даже — абсолютно Высшим) ... Где и когда человек не осознавал своего долга поклоняться Богу или богам в форме того или иного конкретного культа: создавая изображения или символы божества, принося жертвы, каясь, молясь, учреждая традиции, игрища и таинства, формируя общины и церкви?»¹⁷.

Религия, таким образом, является универсальным феноменом, и прилагательное «христианский» в случае «христианской религии» есть не более чем предикат при субъекте, который может иметь и другие предикаты («буддистская», «иудейская», «мусульманская» и т.д.). Более того, Барт настаивает на том, что отрицание этого факта ведет к отрицанию божественного откровения, которое есть «судящее, но также и примиряющее присутствие

14. *Barth K.* Der Römerbrief. Zürich, 1989. S. 237.

15. *Ibid.* S. 244.

16. *Green G.* Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion. P. 479.

17. *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. S. 307.

Бога в мире человеческой религии», осуществляющееся через излияние Духа Святого¹⁸. Дело в том, что откровение есть событие, которое происходит с человеком. Источником откровения является Бог (и Бог же является основанием возможности того, что человек воспримет откровение — Барт категорически не допускает «субъектности» человека в его отношениях с Богом¹⁹), но в любом случае это событие хотя бы отчасти «обладает формой человеческого состояния, опыта и деятельности», «а также видом и чертами человеческого, исторически и психологически схватываемого, феномена»²⁰. И, будучи таким *человеческим* феноменом, религия как таковая (это относится и к христианской религии, конечно) предстает — в сравнении с откровением — как *Unglaube*, неверие, и, соответственно, как грех. «Грех — это всегда неверие. А неверие — это вера человека в самого себя... И эта вера есть религия»²¹. В религии человек, как пишет Барт, *замахивается* на то, чтобы самостоятельно постичь Бога. Но это — самонадеянная и при том бессмысленная попытка: согласно Барту, Бог — абсолютно Иной, и если Он сам не сообщит о себе в своем откровении, то пытаться постичь его бесполезно²² (и не только бесполезно, но и вредно: как пишет Кальвин, которого с одобрением цитирует Барт, «они не воспринимают Бога так, как Он предложил себя, но воображают себе как Бога то, что сами создали произвольным образом»²³).

Таким образом, более или менее ясно, что хочет сказать Барт, когда говорит о религии как о неверии. Взаимоотношение религии и откровения напоминают отношение падшего человека и божественной благодати в традиционной кальвинистской трактовке. Сам

18. *Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 304.*

19. В этой связи более чем показательны следующие слова Барта: «Единственная предельная и действительная серьезная определенность для верующего — та, которая исходит от Иисуса Христа. Строго говоря, верующий больше не является субъектом: в своей и вместе со своей субъективностью он становится предикатом к субъекту — Иисусу Христу, благодаря Которому он оправдывается и освящается, от Которого он получает указания и утешение» (*Ibid. S. 342*).

20. *Ibid. S. 305.*

21. *Ibid. S. 343.*

22. Как совершенно справедливо отмечает Ф. Реати, «Бог Карла Барта — это „*Deus absconditus*“ („Неведомый Бог“), „Совершенно Иной“... Никакая дорога не ведет от человека к Богу: ни человеческий опыт (Шлейермахер), ни история (Трельч), ни метафизика. Единственно возможен путь от Бога к человеку — и это Иисус Христос. Он — путь веры, безвозмездный дар Божий, ниспосланный свыше и судящий человеческое разумение» (*Реати Ф. Э. Бог в XX веке. СПб., 2002. С. 15*).

23. *Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 331.*

по себе, без божественной благодати, падший человек не способен ни к каким благим действиям, и, точно так же, без благодати откровения любая религия (в том числе, христианская) есть «неверие, идолопоклонство, самоуверенность». «Если, говоря об „истинной религии“, мы имеем в виду истину, которая принадлежит религии как таковой, религии самой по себе, то это понятие столь же некорректно, как и понятие „благой человек“, если под благодатью человека понимается то, чего человек достигает при помощи своих собственных возможностей, она может только *стать* истинной — постольку, поскольку начнет соответствовать тому, на что она претендует и что отстаивает. И она может стать истинной лишь в том же самом смысле, в каком оправдывается человек, т. е. благодаря чему-то такому, что приходит извне... что приходит к нему вне зависимости от его собственных качеств или заслуг»²⁴.

Стать истинной христианская религия может только благодаря тому, что «снимается» откровением, которое как бы принимает ее в себя. Однако — и это крайне важно для понимания концепции Барта — откровение «снимает» и «принимает в себя» христианскую религию вовсе не потому, что в самой христианской религии есть что-то, благодаря чему она принципиально превосходит все остальные религии. «Мы не можем слишком настойчиво подчеркивать связь между истиной христианской религии и *благодатью* откровения», — пишет Барт²⁵. Почему? Потому что как Бог оправдывает человека вне зависимости от его заслуг (которых у того просто не может быть до оправдания), так и христианская религия «снимается» божественной благодатью исключительно потому, что этого хочет Бог; и соответственно, христианство как *такое* не занимает какого-то особого привилегированного положения в мире религий (такого, которое обеспечивало бы, так сказать, его связь с откровением). Бог исключительно по своему собственному усмотрению избрал время и место для своего откровения, равно как Он исключительно по своему собственному усмотрению избирает людей, составляющих Церковь Христову, которая есть «место истинной религии». И это избирание и оправдание и, соответственно, становление христианства в качестве истинной религии происходит постоянно: «Если мы начнем говорить о христианской религии как о реальности, нам будет недостаточно просто обратиться к прошлому, к моменту ее

24. Ibid. S. 356.

25. Ibid. S. 324.

сотворения и к ее историческому бытию. Нам надо будет думать о ней так же, как о своем собственном существовании и о существовании мира, как о реальности, которая была сотворена и творится Иисусом Христом: вчера, сегодня и завтра. Вне акта своего сотворения именем Иисуса Христа, каковое творение относится к типу *creatio continua* (постоянного сотворения), и, следовательно, вне Творца, она не имеет реальности»²⁶.

Исходя из этой общей картины отношения религии и откровения, легко понять претензии Барта к либеральному протестантизму. Главный недостаток протестантской теологии начала XX века (недостаток, повлекший, по мнению Барта, более чем серьезные последствия для христианской Церкви и веры), заключается вовсе не в фиксации того факта, что христианство — по крайней мере, в некоторых своих аспектах — является религией, такой же как и другие. Главная проблема в том, что протестантская теология — в виде либерального протестантизма — потеряла всякий интерес к *божественному откровению* как к своему специфическому и собственному предмету, и практически всецело погрузилась в сферу *человеческой религии*.

Так, однако, было не всегда. Барт предпринимает специальное историческое исследование с целью продемонстрировать постепенную деградацию христианской теологии от высшего богооткровенного знания до «науки о религии». Оно начинается с краткого рассуждения о Средних веках. По мнению Барта, Фома Аквинский, хотя иногда и писал о *Christiana religio* как об объекте теологии, тем не менее, «даже и не помышлял ни о какой христианской религии»²⁷: ему, как и любому средневековому католическому теологу, было совершенно чуждо «понятие религии, как общее понятие, которое объемлет христианскую религию, как и все прочие»²⁸. Барт полагает, что «религия» и «христианство» в эту эпоху были безусловно тождественны друг другу. Те положения христианской религии, которые относятся к ее «человеческой» составляющей, никогда не рассматривались средневековыми авторами в отрыве от христианской жизни. Иначе говоря, они вычленялись ими (скажем, в рамках естественной теологии) не как особые элементы человеческой религиозности «вообще», но исключительно как элементы религиозной жизни христианина в благодати.

26. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 315.

27. Ibid. S. 310.

28. Ibid.

В этом отношении ничего не изменилось и с началом Реформации: Жан Кальвин, говоря о *religio Christiana*, и не помышлял о том, чтобы сделать прилагательное «Christiana» предикатом «чего-то человеческого в нейтральном и универсальном смысле... для него *religio* являлось сущностью X, которая получает содержание и форму только тогда, когда она эквивалентна христианству, т.е. постольку, поскольку откровение принимает его в себя и оформляет по своему образу»²⁹. Те же самые идеи (с незначительными вариациями) Барт приписывает ранним представителям протестантской схоластики, приводя в качестве иллюстрации следующие слова Аманда Полануса (1561-1610): «В собственном смысле слова существует только одна истинная религия, а остальные не существуют, но лишь называются таковыми»³⁰.

Катастрофа — именно это слово использует Барт — произошла в результате деятельности Соломона ван Тиля (1643–1713) и Франца Буддеуса (1667–1729). Благодаря творчеству этих теологов рождается концепция «естественной религии» (как некоего минимума религиозных представлений, свойственного всем (или почти всем) известным религиозным учениям), которая определяется как объект «естественной теологии», т.е. учения о Боге, достигаемого «средствами естественного разума», вне и независимо от божественного откровения. «Христианский элемент — пишет Барт — теперь действительно стал предикатом нейтрального и универсального человеческого элемента, а вместе с этим завершилась и теологическая переориентация, которая угрожала еще со времен Ренессанса. Откровение теперь стало историческим подтверждением того, что человек может знать о себе и, соответственно, о Боге, даже и без откровения»³¹.

Именно так, по мнению Барта, возник либеральный протестантизм, или неопротестантизм, важнейшей характеристикой которого является то, что в нем не религия постигается в свете откровения, но откровение — в свете «человеческой религии». Начиная с Буддеуса и ван Тиля, полагает Барт, протестантские теологи постоянно подходят к откровению с рациональными, человеческими мерками. Так, например, ван Тиль пишет: «Естественная теология... исходя из этих положений, исследует любые религии, чтобы можно было вывести, что христианская религия, хотя она и пости-

29. Ibid.

30. Ibid.

31. Ibid. S. 315.

гает тайны, превосходящие возможности естественного познания, тем не менее, лучше согласуется со светом разума, чем все остальные религии»³². Таким образом, человеческий разум выносит суждение об откровении («судит откровение»), а это, согласно Барту, есть самовозвеличивание человека и в конечном счете грех неверия. В принципе, неважно, с чем именно происходит соотнесение библейского учения: с «естественной религией» Буддеуса и ван Тиля, с этической системой Канта, или, скажем с библейской критикой Д. Ф. Штраусса. Либеральная теология во всех этих случаях проявляет колебания в самой сущности веры: «В своей теории и в своей практике она перестала рассматривать важнейшие положения лютеранского и хайдельбергского исповедания как непрекаемые аксиомы. Исходно и преимущественно грехом было *неверие*, умаление Христа... когда мы начали тайно тяготиться Его владычеством и Его утешением. Не отрицая положения катехизиса, эта теология считала, что ее задача заключается в том, чтобы рассмотреть человека с некоей иной точки зрения, нежели точка зрения царства и владычества Христа»³³.

В то же время, согласно Барту, все должно быть наоборот: теология может и должна рассматривать человека только «с точки зрения царства и владычества Христовых». В этом аспекте швейцарский теолог, безусловно, опирается на идеи Кальвина, который в первых же строках своего «Наставления в христианской вере» писал: «Почти вся наша мудрость — во всяком случае, заслуживающая наименования истинной и полной мудрости — разделяется на две части: знание о Боге и обретаемое *через Него* (курсив мой — А. А.) знание о самих себе»³⁴ (еще более четко Кальвин высказывается несколько позже: «Известно, что человек никогда не достигнет верного знания о себе самом, пока не увидит лика Бога и от созерцания его не обратится к созерцанию самого себя»³⁵). По сути дела, Барт всего лишь помещает эту установку в контекст отношения «религия-откровение»: если теолог желает понять божественное откровение, он должен, прежде всего, отказаться от любого такого соотнесения с ним человеческого элемента (религии или естественной теологии), при котором человеческое оказывается (хотя бы в малейшей степени) мерой божественного.

32. *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik.

33. *Ibid.* S. 320.

34. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т 1. М., 1997. С. 33.

35. Там же. С. 34.

Так, например, недопустима естественная теология. Хорошо известно, что своему коллеге Эмилю Бруннеру, когда тот в работе «О природе и благодати» (1934) заявил, что задачей нового поколения теологов является возврат к истинной *theologia naturalis*, Барт ответил статьей, имевшей короткое название: «Nein». Собственно, в этом «Nein» — все отношение Барта к естественной теологии, хотя, конечно, его позицию можно представить и более детально. Например, в «Церковной догматике» Барт писал: «Естественная теология есть учение о единении человека с Богом, имеющем место вне Божественного откровения, данного в Иисусе Христе... Что бы мы ни думали о ее характере (реальна она или иллюзорна), несомненно одно: ее область возникает и существует благодаря наличию человека, противостоящего Богу... Она не может быть содержанием и посланием теологии. К ней можно относиться только как к не-существующему. В этом смысле, следовательно, ее надлежит устранять без всякой жалости»³⁶.

Равным образом, недопустима любая рациональная апология христианства, ибо подобная апология предполагает своего рода «оправдание» откровения при помощи разума, в то время как все должно быть наоборот. «В мире религий христианская религия находится в наибольшей опасности и является наиболее беззащитной и немощной: она имеет оправдание только в имени Иисуса Христа, или не имеет его вообще»³⁷. Эта мысль, кстати сказать, прекрасно коррелирует со следующим утверждением Кальвина: «Никакие доводы не достаточны сами по себе для того, чтобы утвердить истинность Писания. Только Отец Небесный, являя в нем свет своей Божественности, избавляет нас от всех сомнений и колебаний и побуждает к его благоговейному почитанию»³⁸.

В целом, достаточно очевидно, что радикализм (или, если угодно, (нео) ортодоксальность) этой концепции Барта происходит из основного (на мой взгляд) положения традиционного кальвинизма о полном и безоговорочном ничтожестве павшего человеческого существа. Если, скажем, Фома Аквинский считал, что грех не может уничтожить человеческую природу полностью³⁹, а потому в некотором смысле человек остается благим

36. Barth K. Church Dogmatics. Vol. 1.2. N. Y., 1956. P. 168–171.

37. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 391.

38. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. С. 84.

39. «Благо природы, умаляемое через грех, является природной склонностью к добродетели. Эта склонность, понятно, подобает человеку в силу того, что он разу-

даже после грехопадения, то для Барта, как кажется, исходным пунктом всей его теологической доктрины стало учение о неизбежной и окончательной (в отсутствие благодати) порочности человека. Именно поэтому для Фомы Аквинского естественная теология была не только возможна, но и обязательна⁴⁰, а для Барта она есть «не-сущее», греховное порождение человеческого разума (который также сам по себе ничтожен). Именно поэтому Фома Аквинский мог допустить, что даже язычники могли познавать истинного Бога⁴¹, а для Барта подобное утверждение выглядит как ересь.

Из этого, кстати, можно сделать вывод о том, что исторический экскурс Барта, описывающий процесс «падения» христианской теологии, в общем и целом, слабо соответствует фактам. Напомню, что переломным моментом, с которого, собственно, это «падение» началось, Барт считает творчество ван Тилиа и Буддеуса, которые стали соотносить естественную религию (по сути — элементы естественной теологии) с историческими религиями, с целью рационально обосновать истинность христианства⁴². Согласно Барту, ранее ничего подобного не могло иметь места в принципе. Однако это совсем не так. Ровно такую же схему, что и ван Тиль, использовал Роджер Бэкон (1214/22 — ок. 1292)⁴³. Так, он писал

мен: в самом деле, благодаря разумности он обладает возможностью действовать сообразно разуму, что и значит — действовать сообразно добродетели. Но грех не может полностью устранить разумность человека, ибо тогда он не был бы способен к совершению греха. Поэтому невозможно, чтобы грех полностью устранял указанную природу блага» (Summa Th., I–II, q. 85, a. 2, in corp.).

40. «Наша задача — изложить... истину, которую исповедует католическая вера, устраняя противоположные ей заблуждения... [И при этом] необходимо прибегать к естественному разуму, с которым все вынуждены соглашаться. Правда, в делах божественных его недостаточно. Однако, исследуя какую-либо истину, мы будем одновременно показывать, какие именно заблуждения она исключает, и каким образом доказуемая истина согласуется с верой христианской религии» (Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000. С. 33).
41. «Есть такие [истины], которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным светом разума» (Там же. С. 37).
42. «Все более или менее радикальные и разрушительные движения в теологии последних двух столетий суть лишь вариации на одну простую тему, которая была ясно озвучена ван Тилем и Буддеусом: не религия должна постигаться в свете откровения, но откровение — в свете религии» (Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 316).
43. В этой связи хотелось бы отметить следующий любопытный нюанс. Барт полагает, что естественная теология была сведена к естественной этике только в творчестве Канта («Затем последовал кантианский рационализм, который... свел *theologia naturalis* к *ethica naturalis*»: Ibid.). Однако нельзя не отметить, что раз-

в своем «Opus maius»: «Теперь я хочу рассмотреть основы четвертой науки, которая... одна является практической... и учреждена для [исследования] наших действий — в этой жизни и в жизни грядущей... И эта наука повествует о спасении человека благодаря добродетели, и об обретении счастья, и она содействует этому спасению, насколько это возможно для философии... Равным образом, только эта (или преимущественно эта) наука имеет дело с тем же, что и теология... И эта практическая наука содержит много свидетельств о вере Христовой и, как мы покажем далее, издавна предвосхищала ее основные положения, что стало большой поддержкой христианской вере»⁴⁴.

Зафиксировав сходство между моральной философией и теологией, Бэкон — вполне в духе ван Тилиа — развертывает ее в рациональное учение о природе и атрибутах Бога, о творении и провидении, о естественном нравственном законе, о бессмертии души и даже о грехе, причем разделы этой моральной философии Бэкона зачастую совпадают с разделами естественной теологии ван Тилиа⁴⁵. Однако при этом Бэкон идет дальше ван Тилиа, поскольку заявляет о том, что моральная философия еще до пришествия Христа предвосхитила основные догматы христианства (причем для обоснования этой идеи Бэкон готов допустить даже, что некоторые языческие философы получили от Бога особое откровение⁴⁶ — позиция невероятная в случае ван Тилиа

дел «Opus Maius», в котором Бэкон представляет свою естественную теологию, называется «моральной философией». Конечно, эта моральная философия Бэкона никоим образом не тождественна этической системе Канта (с ее категорическим императивом, «религией в пределах только разума» и т. д.), но, тем не менее, нельзя обойти вниманием тот факт, что оценка естественной теологии как главным образом и прежде всего этики, произошла уже в XIII веке.

44. The Opus Maius of Roger Bacon. Ed. Bridges J. H. Vol. 2. Oxford, 1879–1900. P. 223–234.

45. Я укажу только некоторые, самые очевидные параллели. Из шести разделов «моральной философии» Бэкона первыми тремя являются следующие. 1) собственно естественная теология, в рамках которой рассматриваются темы существования Бога и Его атрибутов (этому разделу у ван Тилиа соответствует его естественная теология); 2) политическая философия, в рамках которой рассматриваются темы отношения человека к ближнему (у ван Тилиа этому разделу соответствует глава, посвященная естественному закону); 3) этика частной жизни, в рамках которой рассматриваются добродетели и пороки, или отношение человека к самому себе (у ван Тилиа также имеются соответствующие главы).

46. «Тот, кто владеет этими четырьмя средствами [дающими истинное знание], не будет считать, что счастье доступно только в этом мире... но вместе с Аристотелем, Теофрастом, Авиценной и другими истинными философами будет пребывать в созерцании грядущего счастья, насколько это возможно для человека в силу его естественных способностей до тех пор, пока благой и милосердный Бог не откро-

или Буддеуса, но, в общем и целом, принимавшаяся не только Бэконом, но и многими другими средневековыми авторами).

Наконец, Бэкон точно так же, как и ван Тиль начинает соотносить указанные выше элементы моральной философии (или, если пользоваться традиционной терминологией, естественной теологии) с историческими религиями, приходя в итоге к следующим выводам. «Философия дает прекрасные свидетельства в пользу закона Христова, и наилучшим образом восхваляет его... Я показал при помощи возможностей астрономии, что христианский закон является наиболее благородным, а потому предпочесть следует именно его. Но, как я уже здесь объяснил, учение спасения (*secta salutis*) только одно; следовательно, это будет христианское учение. Кроме того, философия рассматривает все догматы нашего учения (*secta*) ... и утверждает, что Христос есть Бог и человек. Но философия не дает обоснования догматам иных учений (*sectae*). В самом деле, поскольку философия предшествует [религиозному] учению (*secta*), и на нем завершается, а также располагает к нему при помощи сходных истин и его исследует, надлежит, чтобы учение (*secta*) Христа было именно тем учением, которое стремится утвердить философия... Кроме того, философия не только предоставляет свидетельства в пользу христианского закона, а также затрагивает его истины, но и опровергает другие два⁴⁷ закона»⁴⁸.

На мой взгляд, каких-то дополнительных комментариев здесь не требуется. Роджер Бэкон, точно так же, как и ван Тиль, формулирует некие принципы естественной религии (понимаемой им как *cultus divinus*, божественный культ, основанный на принципах моральной философии⁴⁹), чтобы затем, соотнося ее с ис-

ет ему более полной истины, ибо, как сказано в [моей] „Метафизике“, Он открыл ее не только тем, кто был рожден и воспитан в ветхом и новом законах, но и другим людям». Ibid. P.243.

47. Несколько ранее Бэкон пришел к выводу, что всерьез можно рассматривать только «законы Христа, Моисея и Магомета», поскольку они являются более разумными (*sunt magis rationabiles*) (Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. Quaracchi, 1909. P.173). Это как раз то, что Барт называет «постижением откровения в свете религии».

48. The Opus Maius of Roger Bacon. Vol. 2. P.173–174.

49. Бэкон перечисляет семь причин, по которым человек должен познавать Бога, почитать Его и поклоняться Ему (т.е. говоря иначе, практиковать религию): 1) бесконечное могущество Бога; 2) бесконечная благодать; 3) бесконечная мудрость; 4) благодеяние сотворения мира; 5) благодеяние сохранения вселенной (и человека) в естественном бытии; 6) благодеяние будущего блаженства; 7) угроза загробных кар. Все эти причины (по сути — атрибуты и действия Бога) познаются

торическим христианством, обосновать истинность последнего. Никаких принципиальных различий здесь нет, хотя, конечно, говорить о полном тождестве моральной философии Бэкона и естественной теологии ван Тили не приходится. Так, ван Тиль, будучи протестантом, акцентирует особое внимание на теме греховности человека, и, соответственно, на теме необходимости оправдания грешников, которая становится для него ключевой при переходе от естественной к богооткровенной теологии. Бэкон, со своей стороны, больше поглощен обнаружением неких рациональных элементов, общих для всех религий. Однако, насколько речь идет о рассматриваемой здесь проблеме (т. е. о том, возможно ли было до ван Тили и Буддеуса «постижение откровения в свете религии»), эти различия не имеют принципиального значения.

Таким образом, Барт явно недооценил рациональность европейского Средневековья. Равно как и не принял во внимание тот факт, что в своем теологическом аспекте Реформация была не чем иным как реакцией именно на эту рациональность. Поэтому, совершенно справедливо указав на определенные рационалистические отклонения от исходных доктрин Кальвина и Лютера в протестантской схоластике ван Тили и Буддеуса, Барт, тем не менее, предпочел не заметить того обстоятельства, что эта схоластика была, в общем и целом, воспроизведением на (относительно) новом материале более раннего католического оригинала. По сути дела, ван Тиль и Буддеус (равно как и другие протестантские схоласты XVI–XVIII вв.) изъяли из католической схоластики все, что могло относиться к аристотелевской науке (поскольку таковая считалась устаревшей), однако оставили в неприкосновенности практически всю традиционную метафизику, на основании которой и была сформулирована естественная теология того же ван Тили. При этом, с другой стороны, формированию этой «старой новой» естественной теологии в значительной степени содействовала картезианская метафизика, которая и сама являлась, по большей части, продолжением метафизики схоластической: как писал Э. Жильсон, «схоластика была для Декарта не источником, а чем-то вроде карьера, который он разрабатывал; по мере продвижения моей работы, я испытывал все возра-

рационально и, таким образом, входят в состав естественной теологии. Любопытно, что Бэкон был готов представить рациональные основания даже для таинства Евхаристии (см. *Ibid.* P. 177–178), на что ван Тиль, например, не решился, отнес таинства к сфере богооткровенной теологии.

ставшее беспокойство, так как видел, как мало сохранилось у Декарта от философских позиций, обосновывать которые пришлось не ему, а схоластическим теологам»⁵⁰.

Почему Барт упустил из вида все эти обстоятельства? Однозначно ответить сложно, но, как кажется, главной причиной весьма специфической избирательности Барта в данном (как и во многих других, впрочем) вопросах было его представление о причинах «деградации» протестантской теологии в Новое время: «Реальная катастрофа протестантской теологии была не тем, чем ее обычно представляют. Это было вовсе не отступление перед лицом растущего самосознания современной культуры. Это было вовсе не неосознанное увлечение тем, что, как утверждали философия, история и естественные науки, является „свободным исследованием истины“. Это было вовсе не непреднамеренное превращение в несколько непоследовательную практическую мудрость. Сами по себе современный взгляд на вещи, современное самосознание человека и т. д. не могли причинить никакого вреда. Реальная катастрофа заключалась в том, что теология утратила свой объект — откровение во всей его уникальности»⁵¹.

В представлении Барта (как христианского теолога, принципиально рассматривающего исторические процессы *sub specie aeternitatis*), христианскую веру европейских народов не могло поколебать ничего, кроме ошибок (вольных или невольных) тех, кто должен был нести им эту веру. Поэтому в своем историческом экскурсе из «Церковной догматики» он стремился главным образом к тому, чтобы установить, кто именно из теологов мог совершить эти гипотетические роковые ошибки. Исходя из того, что христианская теология существует (вернее — *должна* существовать) как бы сама по себе, в некоей особой сфере, которую не затрагивают философские и научные тенденции, а также социальные процессы, Барт, практически не колеблясь, назначил на должность главных губителей протестантской теологии ван Тилиа и Буддеуса, которые, по его мнению, совершили ничем не обусловленную ошибку, волюнтаристски заменив один объект теологии на другой. Однако, на мой взгляд, здесь Барта подвело его пренебрежительное отношение к историческому материалу и к истории вообще. Рационалистический подход названных авторов к христианской теологии не был чем-то совершенно но-

50. Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 73.

51. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 320.

вым; он лишь продолжал старую средневековую традицию. В некотором смысле, протестантская схоластика XVI–XVIII вв. была возвращением к более ранним формам христианской теологии, но, конечно, на несколько ином уровне, обусловленном историческим контекстом.

В этой связи, однако, можно отметить и тот факт, что творчество самого Барта в некотором смысле является воспроизведением на новом уровне традиционной кальвинистской теологии (можно сказать даже — теологии самого Кальвина); и при этом оно в значительной степени является реакцией на рационализм, на прогрессистские взгляды либерального протестантизма, а также на его заигрывание с *Religionswissenschaft*. По мнению Барта, разум не может привести человека к Богу; ему не помогут в этом превозносимые Швейцером «философская мысль, критическая проницательность, историческая интуиция» и даже «религиозное чувство». Человек вообще не должен слишком много говорить — как он говорит, выражая себя в *религии*; он должен преимущественно молчать — прислушиваясь к тому, что говорит ему Бог в *откровении*. Откровение не «оставляет человеку никакой другой возможности, кроме как только верить и благодарить»⁵².

Библиография

- Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.
- Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 1. М., 1997.
- Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.
- Реати Ф. Э. Бог в XX веке. СПб., 2002.
- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000.
- Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. Zürich, 1975.
- Barth K. Der Römerbrief. Zürich, 1989.
- Green G. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion // Journal of Religion. 1995. Vol. 75.
- Müller M. Introduction to the Science of Religion. London, 1882.
- Race A. Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions. N.Y., 1982.
- Smith W.K. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991.
- The Barth Renaissance in America: An Opinion by Bruce L. McCormack // The Princeton Seminary Bulletin. 2002. Vol. 23. No. 3.
- The Opus Maius of Roger Bacon. Ed. Bridges J.H. Vol. 2. Oxford, 1879–1900.

52. Ibid. S. 378

Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1984.

Troeltsch E. Writings on Theology and Religion. London, 1977.

Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. Quaracchi, 1909.

КАРЛ БАРТ

Церковная догматика (I, 2, §17)

Откровение Божие как «снятие» религии

ОТКРОВЕНИЕ Божие в излиянии Духа Святого есть судящее, но также и примиряющее присутствие Бога в мире человеческой религии, т. е. в области попыток человека оправдать и освятить самого себя перед лицом самоуправного и произвольного представления о Боге. В этом отношении Церковь — место истинной религии, пока она живет благодатью через благодать.

1. Проблема религии в теологии

Событие божественного откровения должно пониматься и истолковываться так, как оно засвидетельствовано в Церкви Христовой на основании св. Писания. Эта конкретная связь, в рамках которой должна работать теология, побуждает нас к тому, чтобы на вопрос о том, как Бог мог прийти (и пришел) к человеку в своем откровении, мы дали четкий ответ: как *реальность*, так и *возможность* этого события есть бытие и действие одного только Бога, и прежде всего, Бога Духа Святого. Как реальность, так и возможность! Мы можем различать между ними только ради достижения большей наглядности, но при этом мы должны понимать, что *и первое и второе* нам надлежит искать в Боге, и только в Боге. Следовательно, мы не должны воспринимать это различие слишком серьезно. Мы не можем зафиксировать реальность откровения в Боге, а затем обнаружить его возмож-

Оригинал см.: *Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. 6. Auflage. Zurich, 1975. S. 304–310, 313–325, 327–331, 335–338, 342–343, 353–359, 362–383, 387–389, 393–395.* Права на перевод и издание на русском языке любезно предоставлены TVZ Theologischer Verlag Zurich AG.

ность в человеке. Мы не можем приписать событие Богу, а затем атрибутировать человеку инструмент события и место встречи (*Anknüpfungspunkt*). Мы не можем рассматривать божественную благодать как нечто частное, а человеческую приспособленность и готовность к ее восприятию — как нечто общее: Бога — как материю, а человека — как форму. Точно так же, мы не можем рассматривать событие откровения как взаимодействие между Богом и человеком, между благодатью и природой. Напротив, если мы захотим сохранить верность св. Писанию как единственному надежному свидетельству откровения, мы должны будем держаться утверждения, что это событие, как событие, которое происходит с человеком, являет собой замкнутый в себе круг: не только объективный, но и субъективный элемент откровения, не только его актуальность, но и потенциальность, есть бытие и действие исключительно открывающего самого себя Бога.

Но поскольку откровение действительно есть событие, которое происходит с человеком, событие, которое, во всяком случае, обладает формой человеческого состояния, опыта и деятельности, постольку мы сталкиваемся здесь с проблемой *человеческой религии*. Откровение Бога чрез Духа Святого реально и возможно как детерминация (*Bestimmung*) человеческого существования. Если мы будем отрицать это, то как нам мыслить его как откровение? Но если мы не станем этого отрицать, то мы должны будем признать, что оно обладает, во всяком случае, также видом и чертами человеческого, исторически и психологически схватываемого, феномена. Мы можем исследовать его сущность, структуру и ценность точно так же, как мы исследуем некие иные человеческие феномены, можем сравнивать его с другими феноменами более или менее сходного типа, можем постигать его и судить о нем на основании этого сравнения. Но проблемная область, в которой мы здесь оказываемся — это область *религии*. Мы попытались, настолько логично и точно, насколько это вообще возможно, представить реальность и возможность откровения как божественную реальность и возможность. Но могли бы мы сделать это, не сказав — не менее четко и определенно — о встрече человека и Бога, об их сообщности, о Церкви и о таинствах, о некоем особенном существовании и поведении человека в присутствии Бога? Но говоря об этом, мы говорили о человеческих вещах, которые, возможно, своеобразны, но не уникальны; они поразительны, но вполне постижимы; и все они сходны в чем-то основном. И, как может показаться, в этом аспекте то, что мы называем откровением, необходимо предстает

лишь как частный случай того общего, которое именуется «религией». «Христианство», или «христианская религия» есть не более чем предикат для субъекта, который может иметь другие предикаты. Это — вид некоего рода, у которого есть и другие виды. Отдельно и наряду с христианством существуют иудаизм, ислам, буддизм, синтоизм и все разнообразные варианты анимистических, тотемистических, аскетических, мистических и профетических религий. Еще раз: мы должны будем отрицать откровение как таковое, если станем отрицать, что христианство — в этом человеческом аспекте — может сравниваться с другими человеческими вещами, и что оно — с этой точки зрения — своеобразно, но, несомненно, не уникально. Мы должны спокойно принять и хладнокровно осмыслить этот факт: когда мы собираемся постичь откровение Бога как откровение и признать его таковым, мы сталкиваемся с этим человеческим элементом, который нельзя не заметить, и который нельзя назвать каким-либо другим именем. И этот человеческий элемент, как некая специфическая область человеческого состояния, опыта и деятельности, как один из миров внутри мира людей, присутствует также *обычно и в общем*.

Равным образом, человек, как кажется, обычно и в общем — можно сказать, даже необходимо — ощущает, что сталкивается с некими силами, которые властны над его жизнью, над миром и влияют на них. Даже на самых примитивных уровнях знакомства с природой люди, как представляется, понимали, что существует дух (или духи) и его (их) действия. Насколько можно судить, человеческая культура в общем и человеческое существование в частности всегда и везде соотносились людьми с чем-то предельным и окончательным, чем-то таким, что является, по крайней мере, могущественным соперником для их собственной воли и власти: как культура, так и существование человека детерминировались (хотя бы частично) почтением перед чем-то явственно бóльшим, перед чем-то Иным (даже — совершенно Иным), относительно Высшим (даже — абсолютно Высшим). Как кажется, всегда и везде наличествовало осознание реальности и возможности посвящения (*Weihe*) или даже освящения (*Heiligung*) человеческой жизни на основании индивидуального или коллективного устремления, которое почти всегда и везде соотносилось с событием, приходящим извне. В результате представление об объекте и цели этого устремления, или об источнике события всегда и везде сжималось до образа божеств; и при этом почти всегда и везде на заднем плане более или менее четко вырисовался образ выс-

шего и единственного божества. Где и когда человек не осознавал своего долга поклоняться Богу или богам в форме того или иного конкретного культа: создавая изображения или символы божества, принося жертвы, каясь, молясь, учреждая традиции, игрища и таинства, формируя общины и церкви? Равным образом, где и когда человек не был уверен, что голос божества уже прозвучал, и теперь к нему надлежит прислушиваться и, кроме того, необходимо исследовать его смысл? Веды индусов, Авеста персов, Трипитака буддистов, Коран мусульман — разве они не «библии» для своих последователей в том же самом смысле, что Ветхий и Новый Заветы — для нас? Разве, по крайней мере, отдельные базовые элементы и темы мировоззрения всех религий (начало и конец мира, происхождение и природа человека, нравственность и религиозный закон, грех и искупление) не тождественны отдельным элементам и темам христианского учения? И разве *христианское* «благочестие», в своих высших и наиболее прекрасных формах, не находится в одном ряду с другими формами благочестия, пусть даже на самом высоком месте? И каковы критерии, по которым мы должны определять ему это самое место?

Если мы допускаем, что все это существует вне и наряду с «христианством», то мы тем самым признаем, что в своем откровении Бог действительно вошел в ту сферу, в которой его собственная реальность и возможность окружены целым морем более или менее адекватных, но в любом случае в основе своей верных параллелей и аналогий в человеческой реальности и возможности. Откровение Божие — это действительное присутствие Бога, но также и Его *сокрытость* в мире человеческой *религии*. Когда Бог открывает себя, божественное частное скрывается в человеческом общем, божественное содержание — в человеческой форме, и, следовательно, *божественное уникальное* скрывается в чем-то *чисто человечески своеобразном*. Поскольку (и насколько) откровение есть откровение Бога человеку, сам Бог и изливание Духа Святого, и, соответственно, воплощение Слова, могут рассматриваться также и с этой стороны, в той сокрытости, которая несомненно сообщается Слово вместе с истинной человечностью: рассматриваться как религиозный феномен, как единица в этом ряду, как частный случай в рамках общего наблюдения и опыта, как одно из содержаний человеческой формы, которая может обладать и иными содержаниями, и в которой божественная уникальность данного содержания не может быть познана непосредственным образом. <...>

Если мы не хотим отрицать откровение Божие как *откровение*, мы не должны отворачиваться от того факта, что оно может рассматриваться *также* и с той точки зрения, с которой оно при определенных обстоятельствах может отрицаться как *божественное* откровение. Действительно, откровение может и даже должно рассматриваться *также* как «христианство», и, следовательно, *также* как религия, и, следовательно, *также* как человеческая реальность и возможность. В этом разделе мы покажем далее, что именно мы понимаем под этим «также». Но сначала нам требуется тщательно рассмотреть тот вопрос, который возникает на основании констатации данного факта, и, кроме того, исследовать принципиальные составляющие двух возможных ответов на этот вопрос.

Вопрос, возникающий в связи с тем фактом, что откровение Божие может рассматриваться также как религия среди прочих религий, есть, главным образом, довольно очевидный вопрос о том, могут ли и хотят ли теология как теология, Церковь как Церковь и, наконец, вера как вера принимать себя и свои основания всерьез. Ибо имеется довольно большая вероятность, что они не хотят принимать всерьез себя и свои основания. Проблема религии есть всего лишь отчетливое выражение проблемы *человека*, который, встречая Бога и вступая в общение с Ним, может впасть в искушение. Теологии, Церкви и вере предлагают отказаться от собственной темы и собственного объекта, стать пустыми и бессодержательными, сделаться лишь тенями самих себя. С другой стороны, именно в этот момент они обретают возможности для того, чтобы продолжить осуществление своих подлинных задач, обрести уверенность в их понимании, и, соответственно, защитить свое собственное имя и усилиться. Но при выборе, о котором мы здесь говорим, речь не идет о том, может ли откровение Божие рассматриваться также и как человеческая религия и, соответственно, как некая религия среди других религий. Мы уже видели, что отрицание этого положения равносильно отрицанию человеческого аспекта откровения, а это равнозначно отрицанию откровения как такового. Но возникает вопрос: как интерпретировать это положение и какова область его применения? Подразумевает ли оно, что то, что мы (как нам кажется) знаем о сущности и явлении религии, должно стать критерием и объяснительным принципом, на основании которых истолковывается откровение Божие; или, наоборот, оно подразумевает, что мы должны интерпретировать христианскую религию и все прочие религии на основании того, что говорит нам божественное откровение? Имеется существен-

ное различие между пониманием религии как *проблемы теологии* и пониманием ее как лишь одной из проблем *в рамках* теологии. Имеется существенное различие между пониманием Церкви как религиозной общины и пониманием ее как некоего такого места, в котором даже религия «снимается» в самом широком смысле этого слова. Имеется существенное различие между пониманием веры как формы человеческого благочестия и пониманием ее как формы суда и благодати Божией, которая безусловным и наиболее тесным образом связана с благочестием человека во всех его видах. Вот тот выбор, о котором здесь идет речь.

Мы затрагиваем одну из наиболее сложных исторических головоломок, когда утверждаем, что в случае современного протестантизма XIX и XX вв., выросшего из семян, посеянных в XVI и XVII вв., все важнейшие решения принимались в соответствии с первыми названными альтернативами. Принципиальной характеристикой теологического мышления современного протестантизма (непосредственно связанной с его мнением и представлениями о Церкви и ее жизни) было (и является) то, что он, в лице своих наиболее выдающихся представителей и важнейших направлений, всегда видел и разъяснял не религию через откровение, но откровение через религию.

Эпиграфом к последующему могут служить эти слова: «Слово „религия“ было введено как решительная противоположность слову „вера“, столь значимому для лютеранской, реформистской и католической Церквей, и главным здесь является деистическая критика общехристианской концепции откровения. Захотим ли мы теперь утверждать, что все еще пребываем в сфере Реформации?»¹.

Фома Аквинский говорил² об общей (моральной) добродетели *religio* и о частной монашеской *religio*³. Иногда (например, в прологе к «Сумме теологии») он описывал объект теологии как *christiana religio* (христианскую религию), или как *religio fidei* (религию веры). Однако, делая это, он явно не помышлял ни о какой христианской «религии». То, что мы называем этим словом, как кажется, не было известно тогда под этим именем. И понятие религии, как *общее* понятие, которое объемлет христианскую религию, как *и все прочие*, было совершенно чуждо Фоме. По су-

1. Lagarde P. de. Deutsche Schriften. Goettingen, 1878. S. 17.

2. Aquinas Th. S. theol., II–II, q. 81 ff.

3. Ibid. q. 186, ff.

ществу эта проблема была поставлена в раннем Средневековье Клавдием Туринским, Иоанном Скотом Эригеной и Абельяром. Но она не имела, и не могла иметь, большого значения вплоть до Ренессанса.

Кальвин во вполне гуманистической манере упоминает о *religio christiana* даже в заглавии своего главного труда. Но, поступая так, он вовсе не хочет сделать прилагательное «christiana» предикатом чего-то человеческого в нейтральном и универсальном смысле. Когда Кальвин пишет⁴: «Такова истинная и чистая религия — вера, соединенная со страхом Божиим; при этом страх подразумевает добровольное почитание и влечет за собой подобающее служение сообразно тому, что предписано Законе», то перед нами, несомненно, нормативное понятие, которое Кальвин почерпнул из Писания, и в котором общее «снято» в частном: религия — в откровении, а не наоборот. Определенно, Кальвин приписывал падшему человеку неотчуждаемое *semen* (семя) этой религии⁵. Но помимо этого, он говорил о том, что это *semen* не взойдет, и уж тем более не принесет плодов. Следовательно, понятие «religio» как общая и нейтральная форма не имела фундаментального значения для понимания и трактовки христианства у Кальвина. Для него *religio* являлось сущностью X, которая получает содержание и форму только тогда, когда она эквивалентна христианству, т. е. постольку, поскольку откровение принимает его в себя и оформляет по своему образу. <...>

Только в начале XVIII в., в результате [деятельности представителей] движения т. н. рациональной ортодоксии, в этом и в других отношениях разразилась настоящая катастрофа и родился подлинный и неприкрытый неопротестантизм. Как мы можем видеть, это случилось благодаря двум теологам: со стороны реформатов это был Соломон ван Тиль (1643-1713)⁶, а со стороны лютеран — И. Франц Буддеус (1667-1729)⁷. Формально Буддеус примыкал к системе Иоганна Вильгельма Байера. Однако различия между ними были колоссальны, причем именно в интересующем нас вопросе! Догматика теперь начинается достаточно открыто и односторонне (у ван Тили это — завершенная догматика естественной теологии, составляющая первую и автономную сек-

4. *Calvin. Instit.*, I, 2, 2.

5. *Ibid.* I, 3, 1.

6. *Til van S. Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae*, 1704.

7. *Buddeus J.F. Institutiones Theologiae dogmaticae*, 1724.

цию [его компендия]) — с представления понятия и описания общей, естественной и нейтральной «религии», которая, как *religio in se spectata* (религия, рассмотренная в самой себе), является предпосылкой всех прочих религий. «В самом деле, как по природе человек наделяется разумом, точно так же по природе он познает, что Бог существует, и что Ему надлежит поклоняться»⁸. Как интеллектуальная способность, так и знание о Боге? Ван Тиль, будучи убежденным картезианцем готов идти еще дальше, заявляя, что «началом, от которого естественная религия должна получать доказательную силу касательно того, что относится к Богу и Его культу, является сам свет разума, [присутствующий] в уме человека через понятия и общие идеи, таким образом, что никто, если он более или менее умен и свободен от предрассудков, не может не признать таковое»⁹. Определение этой «естественной религии» следующее: «Она есть некое человеческое усердие (*studium*), коим любой по своему разумению направляет свои способности к созерцанию и поклонению определенному божеству, насколько считает это для себя подобающим, чтобы это божество ответило ему при случае благосклонностью»¹⁰. Взяв за основу эту «естественную религию», Буддеус утверждает, что у человека имеется знание о высшем существе («сущем совершеннейшем, которое мы называем Богом»), а также о том, что оно соединяет в себе совершенство знания, мудрости и свободы; и что оно является вечным и всемогущим, совершенно благим и правдивым, истинным и святым, а также предельной причиной и руководящим принципом вселенной, безусловно единственным; и что мы должны подчиняться этому существу и отвечать перед ним; и что оно открывает перед нами путь к бессмертию души и обретению высшей награды; и что без его любви мы не можем быть счастливы, ибо только оно есть высшее благо; и что оно желает, чтобы мы поклонялись ему мыслью, словом и делом; и что оно налагает на нас определенные обязанности по отношению к нам самим, нашим ближним и, наконец, по отношению к нему, т. е. Богу. Ван Тиль в первой части своего компендия разворачивает эту естественную теологию в объемное учение о природе и атрибутах Бога, о творении и провидении, о естественном нравственном законе, о бессмертии души и даже о грехе. И все это человек

8. *Buddeus*. I, 1, 3.

9. *Prael*. 4, 1.

10. *Prael*. 2, 1.

может познать «без особого труда»¹¹, ведь «разум прекрасно научает всех людей, а эти [положения] соединяются друг с другом таким образом, что если некто опытен в рассуждении и наделен здравым умом, он, как только помыслит таковое, тут же с ним соглашается»¹².

Буддеус не признавал субстанциального *verbum* (слова) или *lumen internum* (внутреннего света), о которых говорили многие мистики, т. е. он формально не признавал существования второго источника откровения¹³. Равным образом, и ван Тиль не допускал ничего подобного: в «Dedicatio» он при каждом удобном случае предупреждал молодых теологов, чтобы они «не смешивали начало разума и начало веры», поскольку эти начала не одинаково подтверждены свидетельствами. Но что же тогда с «первой наукой», исходным знанием человека о себе и о Боге, которую он затем определяет и описывает как преамбулу естественной религии¹⁴? Как только мы принимаем это знание, сколь долго и почему мы не должны говорить о том, что это знание не засвидетельствовано столь же твердо, как то, которое мы получаем от откровения? Как бы то ни было, по крайней мере, Буддеус не забывал сразу же сделать ход, известный всем сторонникам естественной теологии: *religio naturalis* (естественная религия) и ее знание о Боге не распространяются на вечное спасение, поскольку человеку не даны вместе со всеми этими интуициями средства, позволяющие обрести общение с высшим благом, Богом, и умение правильно пользоваться этими средствами. Соответственно, он указывает на необходимость дополнения *religio naturalis* откровением¹⁵. У ван Тилиа мы, в конце концов, увидим тот же самый ход — ближе к концу первой и в начале второй части его компендия. И, тем не менее, согласно Буддеусу мы должны сказать об этой *religio naturalis*, что она содержит *notiones* (понятия), которые суть «основы и начала любой религии». Именно сообразно этим *notiones* человек должен измеряться по отношению к своей религии. Именно благодаря им мы можем распознавать «религии, которые опираются на откровение». И то, что противоречит этим «понятиям естествен-

11. *Buddeus*. I, 1, 5.

12. *Ibid.* I, 1, 14.

13. *Ibid.* I, 1, 15.

14. *Prael.* 3.

15. *Buddeus*. I, 1, 16–18.

ной религии», в принципе не может быть откровением, или же является неправильно понятым откровением. Согласно Буддеусу, естественная религия учит нас двум вещам: с одной стороны, ее недостаточность позволяет нам понять *необходимость* откровения, с другой стороны, она указывает нам, где найти *истинное* откровение. Буддеус был уверен, что может убедить нас в том, что естественная религия и откровение никогда не противоречат друг другу, но всегда пребывают в гармонии¹⁶. Равным образом, и у ван Тиля естественная теология достигает своей кульминации в учении о *praeparatio evangelica* (предуготовлении к Евангелию), в котором: 1) из преамбул и данных естественной религии логически постулируется необходимость примирения Бога и человека; 2) опять-таки, из начал естественной религии выводятся условия этого примирения; 3) наконец, сравниваются друг с другом религии еретиков, иудеев, мусульман и христиан, причем показывается, что христианская религия отвечает выведенным условиям и, соответственно, признается богооткровенной религией. «Естественная теология... исходя из этих положений, исследует любые религии, чтобы можно было вывести, что христианская религия, хотя она и постигает тайны, превосходящие возможности естественного познания, тем не менее, лучше согласуется со светом разума, чем все остальные религии» (*Praef. ad lect.*). Это и есть программа ван Тиля и Буддеуса, к созданию и изложению которой они приложили все свои силы и способности; и именно в их случае подобная программа впервые была предложена в рамках протестантизма и не осуждена при этом как не соответствующая церковному учению.

То, что было достигнуто здесь, в ходе некоего разворота, осуществлению которого содействовало большинство ведущих теологов той эпохи, невозможно переоценить — как в том, что касается самого события как такового, так и в том, что касается серьезности исторических последствий. Благодаря этим теологам появилось ясное и логичное изложение того, что, возможно, составляло тайную цель и страсть всего предшествующего развития. Человеческая религия, отношение с Богом, которым мы можем обладать, и актуально обладаем независимо от откровения, есть не неизвестная, но вполне известная величина — как в том, что касается формы, так и в том, что касается содержания; и как таковая она есть нечто, что следует признать имеющим централь-

16. *Buddeus*. I, 1, 16–18.

ное значение для любого теологического мышления. Она фактически образует предпосылки, критерии, необходимый аппарат для понимания откровения. Она показывает нам вопрос, на который отвечают все положительные религии (включая религию откровения), и при этом оказывается, что христианская религия, как наиболее удовлетворительный ответ на вопрос, обладает преимуществами перед другими религиями, а потому по праву должна называться богооткровенной. Христианский элемент теперь действительно стал предикатом нейтрального и универсального человеческого элемента, а вместе с этим завершилась и теологическая переориентация, которая угрожала еще со времен Ренессанса. Откровение теперь стало историческим подтверждением того, что человек может знать о себе и, соответственно, о Боге, даже и без откровения. <...>

Здесь нет необходимости в детальном изложении печальной истории более поздней протестантской теологии. <...> Все более или менее радикальные и разрушительные движения в теологии последних двух столетий суть лишь вариации на одну простую тему, которая была ясно озвучена ван Тилем и Буддеусом: не религия должна постигаться в свете откровения, но откровение — в свете религии. К этому общему знаменателю могут быть сведены цели и программы всех наиболее важных тенденций в современной теологии. Неопротестантизм подразумевает «религионизм». <...>

Почему мы должны оценивать это движение *негативно*, как наносящее урон церковной жизни, и, в конце концов, как разрушающую ее *ересь*? Те, кто поддерживал его (выдающиеся теологи неопротестантизма и бесчисленное множество менее значимых фигур), всегда осознавали, что в противоположность традиции и тем задачам, которые она решала, они *свободно исследуют истину* — даже в отношении Бога и божественных вещей, и при этом чувствовали, что их действия вполне законны и соответствуют их полномочиям. А те, кто более или менее решительно им противостоял, демонстрировали чисто имманентный характер своей оппозиции тем, что, в общем и целом, всего лишь не желали заходить столь далеко в принятии последствий реверсии откровения и религии, хотя при этом было ясно, что сами они, пусть и вполне последовательно, тоже принадлежат этому движению. С обычной консервативной позиции было невозможно выдвинуть против него никаких серьезных возражений. Так, *совершенно нечего* было возразить против базового положения, согласно которому истина должна исследоваться свободно — даже

в области теологии. Как вполне убедительно показывают двести лет истории теологии, любой, кто взялся бы его отрицать, неизбежно (и не без причины) имел бы жалкий вид. Даже если бы он действительно представлял интересы Церкви против названного движения, он был бы плохим и опасным ее представителем. И сам вопрос о том, а действительно ли он представляет ее интересы, или же, по сути дела, воеет вместе с волками, никогда не встал бы перед ним во всей своей остроте, как того требовала ситуация. Мотивом для сопротивления указанной реверсии никоим образом не должен быть страх перед ее последствиями.

Равным образом, это *не должен быть* страх перед той реконструкцией догматики и библейского учения, которое имело место в XVIII в. благодаря приложению критериев *religio naturalis* (естественной религии). Это *не должен быть* страх перед кантианским морализмом, или перед «теологией чувства» Шлейермахера, или перед «иллюзионизмом» Фейербаха, или перед библейской критикой Д. Ф. Штрауса, Ф. Х. Баура, Гарнака или Буссе, или перед релятивизмом историко-религиоведческой школы и т. д. Конечно, все эти направления, как и многие другие, являются возможными и актуальными следствиями названной реверсии, и они еще активны сегодня, несмотря на свой относительно почтенный возраст. Но мы не можем страшиться этих последствий и не можем отвергать их — если только не будет совершенно ясно, что мы не соучаствуем в этой реверсии откровения и религии как таковой. Говоря конкретнее, мы беззащитны против современных «немецких христиан», если только мы не знаем, как защититься от этого движения, начало которому положили ван Тиль и Буддеус (вернее, даже их предшественники: Кениг, Квенштедт, Венделин и Бурманн).

Если мы не знаем этого, если мы оспариваем частности, а не целое, и только с позиций консерватизма, т. е. из-за страха, а не с позиции знания, то мы проиграли, и не важно, сколь благими были наши намерения, и сколь много локальных побед мы одержали. На пользу Церкви идет не ослабление и смягчение проникшей в нее ереси: надо познать ересь, бороться с ней, изолировать ее. Если бы ужасающие результаты реверсии откровения и религии действительно были результатами свободного теологического исследования истины, то тогда, какими бы непривычными или опасными они ни казались бы, Церковь должна была бы признать их благими и необходимыми, или, по меньшей мере, обсуждаемыми и не разрушающими церков-

ное сообщество. Но названным результатам можно и нужно оказывать серьезное сопротивление не потому, что они необычны и опасны, а потому, что они *никоим образом не являются* результатами свободного теологического исследования истины. Сопротивление должно быть направлено не против свободного исследования истины, но — как раз в интересах такого исследования — против той среды, в которой эти результаты возникают. А эта среда есть неопределенность в понимании откровения и, соответственно, отношения между Богом и человеком; проще говоря — это неопределенность, или упадок веры. <...> Это началось еще в XVII в., и сделалось явным в следующем столетии. Теология пала жертвой того абсолютизма, с которым человек этой эпохи делал себя центром, мерой и целью всех вещей. Да, теология должна была определенным образом соотноситься с этой тенденцией и с симпатией исследовать ее. Но она определенно не должна была участвовать в том, в чем она участвовала тогда, когда, в эпоху Буддеуса, открыто стала «религионистической». И здесь главное даже не то, что теология делала, а то, чего она *не делала*: главное — это ее слабость и ее колебания по отношению к самой сущности веры: в своей теории и в своей практике она перестала рассматривать важнейшие положения лютеранского и гейдельбергского исповедания как непререкаемые аксиомы. Исходно и преимущественно грехом было *неверие*, умаление Христа, которое началось с того самого момента, когда Он перестал восприниматься как наше Единственное и наше Все, и когда мы начали тайно тяготиться Его владычеством и Его утешением. Не отрицая положения катехизиса, эта теология считала, что ее задача заключается в том, чтобы рассмотреть человека с некоей иной точки зрения, нежели точка зрения царства и владычества Христа. Она отделила благочестие человека от Слова Божия, обращенного к нему, и сделала это благочестие отдельной и первой главой. Совершенно ясно, что опасность заключалась в том, что эта глава могла стать автономной и, фактически, доминирующей, затмив в конце концов главу о Слове Божиим. И это было неизбежным результатом названного отрицания, недостаточной стойкости в самой сущности веры. Реальная катастрофа протестантской теологии была не тем, чем ее обычно представляют. Это было вовсе не отступление перед лицом растущего самосознания современной культуры. Это было вовсе не неосознанное увлечение тем, что, как утверждали философия, история и естественные науки, является «свободным исследовани-

ем истины». Это было вовсе не непреднамеренное превращение в несколько непоследовательную практическую мудрость. Сами по себе современный взгляд на вещи, современное самосознание человека и т. д. не могли причинить никакого вреда. Реальная катастрофа заключалась в том, что теология утратила свой объект — откровение во всей его уникальности. И утратив его, она утратила зерно веры, благодаря которому она могла бы сдвигать горы, в том числе, и гору современной гуманистической культуры. О том, что теология действительно утратила откровение, свидетельствует тот факт, что она смогла обменять его, вместе с собственным первородством, на понятие «религия».

Попытки систематического сравнения откровения и религии (т. е. истолкование их как сопоставимых областей, проведение границ между ними, фиксация их отношений между собой) всегда подразумевают полное непонимание ситуации. При этом намерение может заключаться, например, в том, чтобы начать с религии (т. е. с человека) и, таким образом, подчинить откровение религии, чтобы, возможно, в конце концов, растворить его в ней. Или, наоборот, намерение может заключаться в том, чтобы сохранить автономию и даже превосходство сферы откровения при помощи определенных оговорок и мер предосторожности. Это, однако, второстепенный вопрос. Какие бы ни были решения, они не играют существенной роли. Существенно одно — мы ставим человеческую религию на тот же уровень, что и божественное откровение, и обращаемся с ним сходным образом. Мы рассматриваем религию как нечто, в некотором смысле равное откровению. Мы можем приписывать ей автономное, по отношению к откровению, существование и статус. Мы можем интересоваться отношением этих двух сущностей и сравнивать их между собой. И тот факт, что мы можем это, показывает, что наши намерения заключались в том, чтобы начать с религии, т. е. с человека, а не с откровения. Все, что мы скажем позднее в рамках этой схемы о необходимости и истинности откровения, будет не более чем меланхолическим воспоминанием о войне, которая была проиграна в самом начале. Все это будет не более чем затемнением реального послания и содержания откровения. Фактически будет лучше — ибо так более поучительно — принять логические следствия нашей начальной позиции, и опустить все дальнейшие хлопоты, касающиеся откровения. Ибо если мы думаем, что откровение в принципе можно соотносить или сравнивать с религией, мы не понимаем его как откровение. <...>

Суммируя сказанное: нам не следует отказываться ни от единой буквы в признании того, что Бог — в своем откровении — присутствует в мире человеческой религии. Но мы должны особо подчеркнуть: это значит, что присутствует именно *Бог*. Следовательно, наша основная задача заключается в том, чтобы упорядочить понятия «откровение» и «религия» таким образом, чтобы связь между ними снова выглядела бы тождественной с тем событием, которое произошло между Богом и человеком, и в котором Бог есть *Бог* (т. е. Господь и Владыка человека, который судит сам и является единственным, кто оправдывает и освящает), а человек есть *человек Бога* (т. е. является человеком постольку, поскольку усыновляется и принимается Богом в Его суровости и благодати). И мы говорим об откровении как о «снятии» религии потому, что помним и используем христологическое учение об *assumptio carnis* (принятии плоти).

2. Религия как неверие

Теологическая оценка религии и религий должна отличаться, прежде всего, большой осторожностью и сдержанностью своих суждений и выводов. Она должна рассматривать, понимать и принимать человека как субъекта религии со всей серьезностью. Но это не должен быть человек обособленный от Бога, человеческое существо само по себе. Это должен быть человек, для которого (неважно, знает он сам об этом или нет) родился, умер и воскрес Иисус Христос. Это должен быть человек, к которому обращено Слово Божие (неважно, слышал он его или нет). Это должен быть человек, для которого (неважно, осознает он это или нет) Христос является Господом. Теология должна воспринимать религию как жизненно важную деятельность и способ выражения такого человека. При этом она не должна приписывать этой жизненно важной деятельности и способу выражения уникальную «сущность», т. н. сущность религии, которую можно затем использовать как некий эталон для сравнения и сопоставления одной человеческой вещи с другой, отличая «высшую» религию от «низшей», «живую» от «мертвой», «серьезную» от «несерьезной». Теология не должна делать этого вовсе не из-за безразличия и отсутствия интереса к разнообразию, которое мы наблюдаем в этой человеческой сфере, и не в связи с тем, что предварительное определение «сущностей» феноменов в данной сфере невозможно или само по себе не нужно, но потому, что мы должны

познавать сущность религии с позиции божественного откровения, и это обстоятельство не позволяет нам пользоваться — разве что ненамеренно — имманентным определением сущности религии. Однако это не значит, что *откровенная* сущность религии не подходит по форме или по содержанию для различения между благом и злом, истиной и ложью в пределах религиозного человечества. Откровение маркирует Церковь как место *истинной* религии, но из этого не следует, что христианская религия как таковая есть исполненная сущность человеческой религии, а также то, что христианская религия является истинной религией потому, что принципиально превосходит все остальные религии. Мы не можем слишком настойчиво подчеркивать связь между истинной христианской религией и *благодатью* откровения (нам следует еще раз сказать: Церковь живет через благодать и благодатью, и именно в этом отношении она есть место истинной религии). И если это так, то Церковь может хвастаться ее «сущностью» (т. е. тем совершенством, с которым в ней исполняется «сущность» религии) не в большей степени, чем другие религии, которым эта сущность может быть атрибутирована. Мы не можем отличать и отделять Церковь от остальных религий на основании общего понятия сущности религии. <...>

Мы начинаем с утверждения, что религия — это *неверие*; религия есть некое дело — мы должны сказать прямо — дело *безбожного* человека. <...> В свете сказанного ранее, это утверждение не следует понимать как исключительно негативную оценку. Это не суждение науки или философии о религии, основанное на некоем предшествующем негативном суждении, относящемся к сущности религии. Оно касается не только иных людей с их религиями. Напротив, прежде всего, оно должно касаться нас самих, как приверженцев христианской религии. В этом высказывании сформулировано суждение божественного откровения по отношению ко всем религиям. Оно может истолковываться и разъясняться, но его нельзя вывести ни из какого иного, кроме откровения, начала, и нельзя доказать при помощи феноменологии или истории религии. Поскольку эта формулировка лишь воспроизводит суд Божий, она не подразумевает отказа от каких-либо человеческих ценностей, какого-либо оспаривания всего того истинного, благого и прекрасного, которое, при более близком знакомстве, мы обнаруживаем почти во всех религиях, и которое мы, естественно, ожидаем — в куда большем изобилии — обнаружить и в нашей собственной религии, если мы хоть сколь-нибудь твердо ее

придерживаемся. Речь идет просто о том, что Бог берет человека, судит и осуждает его. Это, конечно, потрясает нас до самых основ, до самого сердца. Но там, где это происходит, нет места для печали и жалостливых причитаний по поводу непризнания относительного величия человека. <...>

Для того, чтобы понять, что религия действительно есть неверие, мы должны рассмотреть ее с точки зрения откровения, как оно засвидетельствовано в св. Писании. И есть два момента, которые должны внести окончательную ясность в данном вопросе.

1. Откровение есть само-предложение и само-раскрытие Бога. Откровение встречается с человеком тогда, когда предполагается и подтверждается, что все попытки человека познать Бога своими собственными силами всецело и совершенно тщетны: не в силу теоретической, но в силу практической и фактической необходимости. В откровении Бог сообщает человеку, что Он — Бог, и что, как таковой, Он — его Господь. Сообщая ему это, он сообщает нечто совершенно новое, нечто такое, что человек без откровения не знает, и о чем не может оповестить ни себя, ни других. Надо сказать, что он, конечно, *мог бы* сделать это: ведь откровение просто констатирует истину. Если истинно, что Бог — это Бог, и, как таковой Он — Господь для человека, тогда истинно и то, что человек соотносится с Ним таким образом, что *мог бы* познать Его. Но это как раз та истина, которая недоступна человеку, пока о ней ему не сообщит откровение. Если человек действительно *может* познавать Бога, то эта его способность должна быть укоренена в том обстоятельстве, что он действительно знает Его постольку, поскольку Бог предложил и явил себя ему. И тогда эта способность не опирается на тот (вполне истинный факт) факт, что человек *мог бы* познавать Бога. Между «он мог бы» и «он может» располагается безусловно решительное «он не может», которое может быть устранено и превратиться в свою противоположность только благодаря откровению. Истина о том, что Бог есть Бог, и что Он является нашим Господом, а также дальнейшая истина о том, что мы могли бы познать Его как Бога и Господа, может достичь нас только через саму истину. И это «достижение нас истиной» (*Zu-uns-Kommen der Wahrheit*) и есть откровение. Откровение, достигающее нас, не находится в некоем нейтральном состоянии, но, как пришествие истины, заключатся в действии, которое особым, весьма определенным образом соотносится с ним. Оно достигает нас именно как *религиозных* людей, т. е. оно достигает нас при попытке познать Бога на основании на-

ших собственных сил. Следовательно, откровение достигает нас не сообразно той деятельности, которая с ним соотносится; при этом деятельность, которая соотносится с ним, должна быть верой, признанием само-предложения и само-раскрытия Бога. Мы должны понять, что в глазах Бога любая наша деятельность (даже та, которая направлена на достижение наилучшей жизни) бесполезна, т. е. мы, сами по себе, не в состоянии постигнуть истину, допустить, чтобы Бог был Богом и нашим Господом. Мы должны отказаться даже от попыток познания этой истины. Мы должны решиться, должны просто позволить, чтобы истина была возведена нам, и, соответственно, воспринята нами. Но как раз именно на это мы и не можем решиться. Человек, которого истина действительно достигла, согласится с тем, что он не был готов к тому, чтобы она говорила с ним. Настоящий верующий будет говорить не о том, что он пришел к вере от веры, но скажет, что он пришел к ней от неверия, при том что то отношение и та деятельность, с которой он встретил откровение (и все еще встречается его) есть религия. Ибо в вере через откровение ему явлено, что человеческая религия как таковая есть *сопротивление* откровению. С точки зрения откровения очевидно, что религия является человеческой попыткой предвосхитить то, что Бог хочет дать и дает в своем откровении. Это — неудачная замена божественного труда человеческой поделкой. Божественная реальность, предложенная и явленная нам в откровении, замещается понятием Бога, которое своенравно и произвольно сформировано человеком. «Отсюда очевидно, что человеческая душа во все века представляла собой как бы кузницу, в которой выковывают идолов... Человеческий разум имеет наглое намерение выражать возникающие у него безумные фантазии о Боге во внешних формах. Поэтому дух человеческий зачинает идолов, а рука рождает их на свет»¹⁷.

«Произвольно и своенравно» значит здесь: «своими человеческими средствами», «сообразно своим человеческим представлениям, умениям и энергии». Как только человек отдается этому предприятию, сразу же возникает множество различных образов Бога, но значение их всегда будет одно и то же. «Бог, осуждая почитание изображений, не сравнивает их между собой с целью определить, которое из них более подобает Ему, а которое — менее. Он отвергает все без исключения статуи, картины и прочие образы, посредством которых идолопоклонники пытаются при-

17. Calvin. Instit., I, 11, 8.

близить Его к себе»¹⁸. И если говорить о сути этого предприятия, то предельные начала различных философских систем являются идолами не в меньшей степени, чем пугающие сверхъестественные образы в картине мира анимистических религий, а четко выраженное представление о Боге, например, в исламе, не менее неполноценно, чем отсутствие унитарной идеи или образа Бога в буддизме или же в древних или современных атеистических движениях.

Образ Бога всегда есть та видимая или мыслимая реальность, в которой человек (вовне, или даже в самом своем существовании) принимает и утверждает нечто уникальное, предельное и решающее, то, что, как он считает, определяет и обуславливает его — в абсолютном, или по меньшей мере относительном смысле. С точки зрения откровения, человеческая религия есть не более чем подобное принятие и утверждение, и как таковая она есть деятельность, которая противоречит откровению — противоречит постольку, поскольку эта истина приходит к человеку только через истину. Если человек сам пытается постигнуть истину, он пытается постигнуть ее априорно. И тогда он не делает того, что должен делать, когда истина достигает его. Он не верит. Если бы он верил, он бы *слушал*; но в религии он *говорит*. Если бы он верил, он позволил бы, чтобы ему *принесли* дар; но в религии он *берет сам*. Если бы он верил, он позволил бы самому Богу выступать от лица Бога; но в религии человек замахивается на то, чтобы самостоятельно постичь Бога. И вот, будучи таким *замахом*, религия противоречит откровению и есть концентрированное выражение человеческого неверия, т. е. такого отношения и такой деятельности, которые прямо противоположны вере. Это — дерзкая, хотя и жалкая, высокомерная, хотя и безнадежная, попытка создать нечто, что человек мог бы создать, но теперь не может — или может только потому, что (и если) сам Бог делает это для него: знание истины, знание Бога. Мы не можем, следовательно, воспринимать эту попытку как гармоничное сотрудничество человека и божественного откровения, так, как если бы религия была чем-то вроде протянутой руки, которую Бог наполняет в своем откровении. И, кроме того, мы не можем говорить о том, что очевидные религиозные возможности человека суть, так сказать, общая форма человеческого знания, которая приобретает свое истинное и подлинное содержание благодаря действию от-

18. Calvin. Instit., I, 11, 1.

кровения. Напротив, мы наблюдаем тут острейшее противоречие. В религии человек убегает и запирается от откровения, снабдив себя неким его заменителем, заранее отказавшись от того, что должен был получить от Бога в откровении. «Они не воспринимают Бога так, как Он предложил себя, но воображают себе как Бога то, что сами создали произвольным образом»¹⁹. Конечно, человек обладает возможностью делать это. Но то, чего он в результате достигает, и что получает — это вовсе не знание Бога как Бога и Господа. И это вовсе не истина. Это — полнейшая фикция, которая не имеет к Богу вообще никакого отношения. Это — анти-бог, который сперва должен быть познан в качестве такового, а затем, когда истина достигнет его, повержен. Но как таковой, как фикция, он может быть познан *только когда* истина достигнет его. <...> Откровение не связано с человеческой религией, которая уже наличествует и практикуется. Оно противоречит ей, как раньше религия противоречила откровению. Оно «снимает» ее, как раньше религия «сняла» откровение. Это подобно тому, как вера не может быть связана с ложной верой, но должна противоречить ей и «снимать» ее как неверие, как противодействующий ей акт. <...>

2. Как само-предложение и само-раскрытие Бога, откровение есть действие, посредством которого Он по благодати и благодатью примиряет человека с самим собой. Как радикальное учение о Боге, откровение является также радикальной помощью Бога, которая достигает нас как тех, кто нечестив и неправеден, а потому проклят и осужден. И также в этом отношении то утверждение, которое откровение делает о человеке, заключается в том, что человек не способен помочь сам себе — ни в целом, ни хотя бы отчасти. Но, опять-таки, верно и то, что он не должен обязательно быть таким беспомощным. Неправедность, нечестие, проклятие и осуждение не являются неотъемлемыми частями природы человека и не включены в его понятие. Человек был создан по образу Божию, т.е. для повиновения Богу, а не для греха, для спасения, а не для гибели. Но человек был определен к этому не как к некому состоянию, в котором он все еще может себя обнаружить, но как к такому состоянию, в котором он более не находится, из которого он выпал вследствие собственного греха. Однако и это — истина, которую сам человек не мог сохранить: она наличествует для него лишь потому, что приходит через откро-

19. Calvin. Instit., I, 4, 1.

вение, т.е. в Иисусе Христе, и разъясняется совершенно по-новому — старейшая истина, излагаемая новым способом. Человек никоим образом не может объяснить самому себе, что он праведен и свят, а потому спасен, ибо произнесенные им самим о самом себе, эти слова будут ложью. Они истинны только как богооткровенное знание. Они истинны в Иисусе Христе. Иисус Христос вовсе не был исполнением и завершением всех многообразных попыток человека помыслить Бога и представить Его себе в соответствии со своей собственной мерой. Но как само-предложение и само-раскрытие Бога, откровение полностью замещает и всецело превосходит все эти попытки, обращая их в тени, которыми они, собственно, и являются. Равным образом, постольку, поскольку Бог чрез себя самого примирил мир с самим собой, Он замещает все многообразные попытки человека примирить мир с Ним, все человеческие усилия по оправданию и освящению, обращению и спасению. Откровение Бога в Иисусе Христе утверждает, что наше оправдание, освящение, обращение и спасение были достигнуты и осуществились раз и навсегда в Иисусе Христе. И наша вера в Иисуса Христа заключается в осознании, принятии и утверждении того факта, что в действительности все было сделано для нас раз и навсегда в Иисусе Христе. Он — эта та помощь, которая достигла нас. Он один — Слово Божие, которое было сказано нам. Между Ним и нами произошел обмен состояниями: Его праведность и святость стали нашими, а наш грех — Его; Он умер за нас, а мы были спасены ради Него. На этом обмене («примирении» из 2 Кор 5, 19) основано откровение (и нет откровения, если нет этого обмена). Не было бы действительного, искупительного само-предложения и само-раскрытия Бога, если бы не было определенного и решительного *satisfactio* (искупления) и *intercessio Jesu Christi* (посредничества Иисуса Христа).

Теперь мы можем увидеть второй аспект, в котором откровение противопоставляется религии, и наоборот, религия должна противопоставляться откровению. Ибо какова цель всех попыток религий предвосхитить Бога, заменить Его Слово на творение рук человеческих, сделать наши образы образом Единственного (который познается только тогда, когда Он сам сообщает знание о себе), образы, которые являются изначально духовными, затем душевными и, наконец, видимыми? Чего желает религиозный человек, когда он думает, верит и утверждает, что есть уникальное, предельное и окончательное сущее, что есть божественное сущее (*θειον*), божество, что есть боги и единственный высший Бог,

и когда он думает, что это существо господствует над ним, предопределяет, предустанавливает и обуславливает его? Действительно ли постулирование Бога или богов, равно как и потребность в объективации (духовной или физической) Первичного, обуславливаются человеческим опытом актуального превосходства и господства неких естественных или сверхъестественных, исторических или вечных необходимостей, могуществ и провидений? Действительно ли за этим опытом (или постулатом и потребностью, с ним связанными) следует чувство беспомощности и несостоятельности перед лицом этого высшего мира, стремление каким-либо образом добиться его расположения, привлечь на свою сторону, убедить себя в его благосклонности, или, еще лучше, обрести возможность влиять на него, разделить его могущество и высокое положение, принять участие в его деятельности? Действительно ли человеческие попытки оправдать и освятить себя следуют за попытками помыслить и представить себе Бога? Или же имеет место прямо противоположная ситуация? И, может быть, первичным является смутное стремление человека оправдать и освятить себя, т.е. утвердить и укрепить себя в осознании и употреблении своих навыков и сил для того, чтобы контролировать свою жизнь, для того, чтобы договориться с миром, для того, чтобы мир служил человеку. Не является ли религия со всей ее догматикой, ритуалом и образом жизни наиболее примитивным, или, лучше сказать, наиболее глубинным и эффективным элементом той техники, при помощи которой человек пытается обустроить свою жизнь? Не должны ли опыт этого высшего мира или потребность объективировать его в понятии или образе Бога рассматриваться лишь как пример этой попытки, т.е. как идеальная конструкция, неизбежная в рамках данной техники? Не являются ли боги лишь отраженными образами и своего рода поручителями потребностей и возможностей человека, который в действительности одинок и предоставлен самому себе, своим желанием, планам, творчеству? Не обстоит ли дело так, что жертвоприношение, молитва, аскеза и нравственность суть вещи более фундаментальные, чем Бог и боги? Кто даст ответ? С двумя этими возможностями мы ходим по кругу, который можно рассматривать как угодно, но всегда с одним и тем же результатом. Единственно, в чем невозможно сомневаться, так это в том, что практическое содержание религии есть поведение и деятельность, которые не сочетаются с божественным откровением, но противоречат ему. И в этом случае, точно так же, слабость и непови-

новение, безнадежность и высокомерие, воображение и причуда столь близки, что их едва ли можно отличить друг от друга. Там, где человек желает того, чего он желает в религии (т.е. оправдания и освящения как своей собственной работы), он не обнаруживает себя — и не важно, первичны или вторичны понятие и образ Бога — на прямом пути к Богу, Который может затем привести его к цели на некоем более высоком уровне того же самого пути. Напротив, мы затворяемся от Бога, мы отчуждаемся от Него, мы противопоставляем себя Ему. Бог в своем откровении не желал как раз именно того, чтобы человек сам пытался обустроить свою жизнь, оправдывать и освящать себя. Бог в своем откровении, Бог в Иисусе Христе, есть Тот, Кто берет на себя грех мира, Кто желает, чтобы все наши заботы были возложены на Него, ибо Он заботится о нас. <...>

Вера в новозаветном смысле подразумевает не просто преодоление, но «снятие» человеческой самостоятельности. Она подразумевает, что самостоятельность человека встраивается в порядок божественного предопределения. В вере она теряет свою автономию *вне* этого предопределения и, соответственно, свое значение в *противлении* Богу и в *споре* с Ним. Она теряет значение как сфера предельного и подлинного решения и, соответственно, утрачивает характер предельной и подлинной серьезности. Единственная предельная и действительная серьезная определенность для верующего — та, которая исходит от Иисуса Христа. Строго говоря, верующий больше не является субъектом: в своей и вместе со своей субъективностью он становится предикатом к субъекту — Иисусу Христу, благодаря Которому он оправдывается и освящается, от Которого он получает указания и утешение. <...> Грех — это всегда неверие. А неверие — это вера человека в самого себя. И эта вера всегда заключается в том, что человек делает тайну своей ответственности своей собственной тайной, вместо того, чтобы принять ее как тайну Бога. И эта вера есть религия. И ей противоречит откровение, как оно удостоверено Новым Заветом, тождественное с Иисусом Христом как с Богом, Который действует в нас ради нас. И это характеризует религию как неверие. <...>

Суммируя вышесказанное. Критический поворот против религии в любом случае подразумевает открытие ее слабости и лишь относительной необходимости. Но если этот поворот принимает форму мистицизма, то он не может избежать сочетания отрицания религии с совершенно недвусмысленным ее утверждением (и это утверждение имеет место всегда). А если он пытается укло-

ниться от этого, приняв форму атеизма, то тогда, пусть и против своего желания, он не может избежать того, чтобы если не непосредственно подготовить, то, по меньшей мере, приоткрыть широкие возможности для новых религиозных построений. Но это означает, что даже в этих двух предельно базовых своих формах критический поворот против религии не столь радикален и силен, чтобы понять, как разъяснить — хотя бы на теоретическом уровне — то, как он предполагает достигнуть отрицания религии, ее Бога и ее закона. Намерения и цель, конечно, понятны, а вот путь не очевиден. С исторической точки зрения, мы должны отметить, что те религии, которые обладали врожденной возможностью быть как консервативными, так и либеральными, пока что давали примеры значительной устойчивости и выживаемости перед лицом мистицизма и атеизма. Если религия умирала, она умирала по причине победы другой религии, а не из-за какой-то атаки мистицизма или атеизма. Соответственно, на самом деле слабость и ограниченная необходимость религии не столь страшны в своих следствиях, как могли бы быть. В своей слабости и ограниченной необходимости религия всегда присутствует в различных формах. И в конечном счете мистицизм и атеизм никогда не могут показать, что и как могло бы быть иначе, ибо само их существование слишком тесно связано с существованием религии. <...> Реальный кризис религии может прийти только откуда-то извне по отношению к заколдованному кругу религии, извне по отношению к месту ее происхождения, т. е. извне по отношению к человеку. Только в условиях совершенно иного противопоставления, нежели противопоставление религии и религиозной возможности (*Vermögen*), только в свете веры об области религии и, соответственно, о человеке в целом, можно вынести следующее суждение: «Неверие, идолопоклонство, самоуверенность!»; и благодаря этому человек перестанет, наконец, метаться от одного укрытия к другому. И это может произойти только в божественном откровении. Но постольку, поскольку в какой-либо иной ситуации этого не происходит, религия и религии пребывают в покое. Конечно, некие изменения имеют место, но имеет место и определенная инерция, а потому религия и религии всегда здесь. Конечно, мистики и атеисты могут при случае (тогда, когда должны произойти более или менее значительные исторические изменения) произвести некое — весьма ограниченное — беспокойство, которое затрагивает внутреннюю жизнь религий лишь в той степени, в какой к ней относятся положительные выраже-

ния и представления, божества и законы, против которых обращают свой критицизм мистики и атеисты, но все это напоминает отношение приливов и отливов к внутренней жизни океана. И именно в своих крайних и чистых формах (насколько они вообще могут быть достигнуты) этот критический поворот определенно не опасен для религии. <...> «Снятие», которое и есть настоящая и действительно опасная атака на религию, пребывает в совершенно иной книге, по сравнению с которой книги мистицизма и атеизма могут быть описаны как совершенно безвредные.

3. Истинная религия

В соответствии с представленными выше выводами, мы можем говорить об «истинной» религии только в том смысле, в каком мы говорим об «оправданном грешнике».

Религия не может быть истинной как таковая и сама по себе. Откровение Божие отрицает, что какая-либо религия является истинной, т. е. что она содержит истинное знание о Боге, правильно учит о поклонении Ему, а также примиряет человека с Ним. Ибо как само-предложение и само-раскрытие Бога, как деяние того мира, который Бог сам заключил между собой и людьми, откровение есть истина, вне которой нет никакой другой истины, и в соотнесении с которой все остальное есть заблуждение и ложь. Если, говоря об «истинной религии», мы имеем в виду истину, которая принадлежит религии как таковой, религии самой по себе, то это понятие столь же некорректно, как и понятие «благой человек», если под благостью человека понимается то, чего человек достигает при помощи своих собственных возможностей. Никакая религия не является истинной. Она может только *стать* истинной — постольку, поскольку начнет соответствовать тому, на что она претендует и что отстаивает. И она может стать истинной лишь в том же самом смысле, в каком оправдывается человек, т. е. благодаря чему-то такому, что приходит извне: не от своей собственной сущности и собственного бытия, но только в силу признания, принятия и особого внимания к тому, что является чуждым по отношению к его собственной сущности и бытию, что он не может постичь своими собственными силами, что приходит к нему вне зависимости от его собственных качеств или заслуг. Как и оправданный человек, религия является творением благодати. Но благодать — это откровение Божие. Никакая религия не устоит перед ним в качестве

истинной религии. Никакой человек не праведен в его присутствии. Оно осуждает нас на смерть. Но оно может также вернуть мертвого к жизни, а грешника привести к покаянию. И равным образом, в той самой более широкой области, где откровение показывает ложность всех религий, оно может создать истинную религию. «Снятие» религии откровением не подразумевает просто ее отрицание, просто вынесение суждения о том, что религия есть неверие. Религия может быть «вознесена» в откровение, хотя суждение о ней останется неизменным и верным. Откровение может поддерживать и укрывать ее. Оно может оправдать ее, и, мы должны добавить сразу же, освятить. Откровение может принять религию и отметить ее как истинную. И оно не просто может. Как мы могли бы прийти к заключению, что оно это может, если бы оно уже не сделало это? Истинная религия существует, как существуют и оправданные грешники. И если мы будем четко следовать этой аналогии (хотя это больше, чем аналогия: в широком смысле слова речь идет о самой вещи), нам не следует медлить с утверждением, что *христианская религия есть истинная религия*.

В нашем рассуждении о том, что религия есть неверие, мы не рассматривали различия между христианством и нехристианскими религиями. Наше намерение заключалось в том, чтобы показать, что все, что мы говорим о других религиях, относится равным образом и к христианству. Исходя из этой схемы, мы не упоминали о специфических чертах христианской религии. В свете приведенного выше суждения, мы не определяли христианству никакого особого места. Следовательно, наше рассуждение не следует воспринимать как некую предварительную полемику, направленную против нехристианских религий, имеющую конечной целью утверждение, что христианская религия является истинной религией. Будь оно иначе, наша нынешняя задача состояла бы в том, чтобы доказать, что, в отличие от нехристианских религий, христианство не повинно в идолопоклонстве и самооправдании, т.е. является не неверием, но верой, а потому — истинной религией; или же, что то же самое, нам пришлось бы доказывать, что христианство это вообще никакая не религия, но, в противоположность всем прочим религиям (включая их мистическую или атеистическую самокритику), само по себе истинно и свято, и, как таковое, есть непорочная и неоспоримая форма сообщества Бога и человека. Однако ступить на этот путь значило бы отрицать то, что мы, напротив, утверждаем. И если

мы хотим, чтобы утверждение о том, что христианская религия является истинной религией, было осмысленным, то мы должны сказать: она является истинной лишь постольку, поскольку мы слышим божественное откровение. Но эти слова, о том, что она является истинной лишь постольку, поскольку мы слышим божественное откровение, есть положение, относящееся к вере. А положение веры необходимо является положением, которое мыслится и высказывается на основании веры и в вере, т. е. при принятии и почтительном отношении к тому, что сказано нам в откровении. Именно тем, что сказано в откровении безоговорочно определяется его эксплицитное и имплицитное содержание. Однако ситуация будет совсем иной, если мы попытаемся обосновать утверждение, что христианская религия является истинной религией, тем, что станем прилагать суждение откровения, согласно которому религия есть неверие, только к другим, нехристианским религиям, но не к христианству, получая, таким образом, возможность отделить и отличить себя от них при помощи этого суждения. Напротив, наше — именно как христиан — дело заключается в том, чтобы прилагать это суждение прежде всего и наиболее последовательно к себе самим, а к другим, к нехристианам, лишь постольку, поскольку мы в них узнаем себя (т. е. лишь постольку, поскольку мы видим в них истину этого суждения откровения, которое относится и к нам), и, кроме того, в рамках той солидарности, в которой мы, предвосхищая их в покаянии и надежде, подчиняемся этому суждению, чтобы стать причастными обетованиям откровения. Ведь в конце пути, на который мы должны ступить, находятся именно обетования, данные тем, кто принял суждение Бога, кто позволил Ему вывести себя за пределы своего неверия; там находится вера в эти обетования, и, в этой самой вере, наличествует реальность благодати Божией, которая, конечно же, отличает нашу, т. е. христианскую, религию, как истинную, от всех остальных. И эта высшая цель может быть достигнута только на этом пути полного смирения. И этот путь не был бы путем полного смирения, если бы мы ступили на него без четкого осознания, что любое «достижение» может заключаться здесь лишь в смиреннейшем и исполненном благодарности принятии того, чего мы никогда не достигли бы, если бы таковое не было достигнуто в откровении еще до того, как мы ступили на этот путь.

Следовательно, мы должны настаивать на том, что в самом начале познания истинности христианской религии находится при-

знание того факта, что эта религия также подпадает под суждение, согласно которому религия — это неверие, и что истинность обретается ею не благодаря какому-то ее внутреннему качеству, но лишь через благодать Божию, ставшую известной и действующую в Его откровении. Однако это суждение значит конкретно следующее: любая практика нашей веры (наши христианские представления о Боге и божественном, наши формы христианских обществ и орденов, наша христианская мораль, поэзия и искусство, наши попытки придать христианской жизни частные и общественные формы, наша стратегия и тактика, отвечающая интересам нашего христианского дела, короче говоря, все наше *христианство*, поскольку оно *наше*), есть человеческая деятельность, которую мы осуществляем и которую мы приспособляем к достижению всевозможных близких и удаленных целей, и как таковая она находится на том же самом уровне, что и человеческая деятельность в иных религиях. Это суждение значит, что все это наше христианство со всеми его элементами не является тем, чем оно должно и чем оно претендует быть — деянием веры и, соответственно, деянием подчинения божественному откровению. То, что мы наблюдаем здесь, по-своему, но не менее серьезно, является тем же, что мы наблюдаем везде в сфере религий, т. е. неверием, т. е. противоположностью божественного откровения и, соответственно, идолопоклонством и самодовольством; это все те же беспомощность и произвол; это все то же самовозвеличивание человека, подразумевающее его наиглубочайшее падение. <...>

Подобная релятивизация христианской религии не подразумевает, однако, что христианская вера делается слабой, неопределенной или легковесной, или что утверждение об истинности христианской религии теряет надежность и однозначность. Христианская вера живет вовсе не в осознании христианином своего отличия от нехристианина. Конечно, такое осознание существует, оно занимает свое место, обладает определенными правами и даже необходимо. Однако оно обладает также и естественными границами: нельзя говорить о том, что христианин должен утверждать перед Богом свою собственную праведность и святость. Несокрушимое перед человеком, это осознание сокрушается перед Богом; и именно потому, что оно сокрушено во втором случае, оно несокруσιμο в первом. <...>

Существование истинной религии — это событие в акте благодати Бога в Иисусе Христе. Если точнее — это событие в излиянии Духа Святого. Но если быть еще более точным — это событие в су-

существовании Церкви и детей Божьих. Существование Церкви Божией и детей Божьих значит, что истинная религия существует даже в мире человеческих религий. Иначе говоря, имеются знание о Боге, божественный культ и сопутствующая человеческая деятельность. Мы можем сказать о них только, что они повреждены. Они — это попытка, основанная на лжи и неправде, и совершенная при том негодными средствами. И тем не менее, мы должны сказать также, что они (в поврежденности своей) достигают своей цели. Несмотря на свое происхождение из лжи и неправды, несмотря на негодность средств, Бог действительно познается, и Ему поклоняются должным образом, и сопутствующая деятельность — это подлинная деятельность человека, примиренного с Богом. Церковь, дети Божьи и, соответственно, носители истинной религии живут *благодатью Божией*. Их знание и культ, их служение Богу в учении, ритуале и жизни определены реализацией божественной благодати, которая предшествует всем человеческим мыслям, желаниям и действиям и устраняет любую поврежденность человеческой природы. Ибо она не оставляет человеку никакой другой возможности, кроме как верить и благодарить. И она учит его делать это — не как его собственное свершение, но как то, что обусловлено ее даром — и тот, кто верует и благодарит, никогда не станет этого отрицать. Церковь и дети Божьи живут сообразно этому принципу; и пока они живут так, они живут благодатью Божией. Но то, что они так живут, не является основанием для существования Церкви и детей Божьих. Равным образом, это отнюдь не то, что делает их религию истинной. С точки зрения их собственной деятельности как таковой, они отнюдь не возвышаются каким-то особым образом над общим уровнем религиозной истории. Они не избегают божественного осуждения за идолопоклонство и самодовольство. Прежде всего, потому, что на протяжении истории их жизнь благодатью редко когда оказывалась чем-то иным, кроме как неким время от времени возникающим препятствием для эффективного (как вообще, так и в их собственной области) исполнения закона всех религий. Если бы мысли, желания и действия христиан как тех, кто живет благодатью, действительно были бы критерием их существования как Церкви и детей Божьих, то с какой уверенностью мы могли бы утверждать их существование как таковое и истину их религии! Но мы не можем утверждать его на основании этого критерия потому что известно, что более или менее явные и убедительные примеры жизни в благодати, а также

феномен религии благодати появляются и в иных областях религиозной истории. Однако в соответствии с библейскими критериями, мы не имеем права говорить о Церкви и детях Божьих или о существовании истинной религии в этих иных областях. Решающим для существования Церкви и детей Божьих, а также для истинности их религии является нечто совершенно иное; и, следовательно, оно же является решающим для их столь проблематичной — самой по себе — жизни в благодати: это тот факт, что благодатью Божией они живут *через* Его благодать. Именно это делает их теми, кто они есть, а их религию — истинной. Именно это возносит их над общим уровнем религиозной истории. Но выражение «через благодать Божию» значит: «посредством реальности того, благодаря чему» они явно, хотя и столь проблематично, живут; «посредством реальности того, благодаря чему», предположительно, могут явно, хотя и более чем проблематично, жить и люди из других областей религиозной истории. «Посредством реальности» значит: благодаря тому, что за пределами всех человеческих образов, за пределами всего, что люди могут помыслить и пожелать в сфере их собственных религий (даже если речь идет о религии благодати), вне зависимости от каких бы то ни было их заслуг и достоинств, Бог действует по отношению к ним как благодатный Бог, предвосхищая их собственные помыслы, желания и действия своей свободной благодатью, порождая в них веру и благодарность и никогда не отказываясь от них. Они суть то, что они суть, а их религия — истинная религия не потому, что они признали Его таковым и действуют соответствующим образом, не потому, что их религия — религия благодати, но в силу того, что Бог благодатно обратился к ним, в силу того, что Он милосерден (несмотря на их явную, но проблематичную религию благодати), в силу сочувствия, которое Он к ним испытывает, в силу Его свободного выбора (единственным мотивом которого является это сочувствие), в силу действия Духа Святого, которого Он изливает на них. Церковь и дети Божьи живут благодатью через Его благодать, и через Его благодать первая становится местом истинной религии, а вторые — ее носителями. Но мы увидим конкретное значение этого факта в его отличии от любого иного, более высокого, религиозного принципа, который мог бы использоваться для оценки всех человеческих религий, только если нам станет ясно, что выражение «через благодать Божию» полностью тождественно выражению «через имя Иисуса Христа». <...> Следовательно, есть люди, которые через

благодать Божию живут Его благодатью. Или, если говорить конкретнее, через имя Иисуса Христа они суть те, кто верит в это имя. Настолько, насколько это очевидно в случае христиан и христианской религии, мы должны и можем сказать, что именно христианство и только христианство является истинной религией. Теперь нам следует рассмотреть и истолковать данное утверждение — в этом его специфическом основании — сообразно четырем особым аспектам.

1. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело прежде всего с актом божественного творения. Это значит, что существование христианской религии в ее исторической форме, равно как и ее индивидуальные детерминанты не автономны и не имеют основы своего существования в самих себе. Имя Иисуса Христа — это то единственное, что создало христианскую религию: без Него ее никогда не было бы. И мы должны понимать это не только в историческом отношении, но и применительно к современности. Имя Иисуса Христа создает христианскую религию: ее не может быть вне Его. Ибо если мы начнем говорить о христианской религии как о реальности, нам будет недостаточно просто обратиться к прошлому, к моменту ее сотворения, и к ее историческому бытию. Нам надо будет думать о ней так же, как о своем собственном существовании и о существовании мира, как о реальности, которая была сотворена и творится Иисусом Христом: вчера, сегодня и завтра. Вне акта своего сотворения именем Иисуса Христа, каковое творение относится к типу *creatio continua* (постоянного сотворения), и, следовательно, вне Творца, она не имеет реальности. <...> Христианская религия — это предикат при субъекте, которым является имя Иисуса Христа. Без него она не просто «нечто иное»: без него она — полное ничто, и данный факт невозможно скрывать в течение длительного времени. Она существовала, существует и будет существовать только в силу акта творения, обозначаемого этим именем. И именно на основании этого акта творения она, вместе с существованием, получает и истинность. Постольку, поскольку она существовала, существует и будет существовать через имя Иисуса Христа, она была есть и будет истинной религией: знанием о Боге, культом и служением, в которых человек не пребывает в одиночестве, отрицая Бога, но, в мире с Богом, шествует перед Ним. <...>

2. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело также с актом божественного избирания. Христианская религия не обладает реальностью от себя са-

мой. Рассмотренная в себе и для себя, она не может быть таковой. Она — всего лишь возможность, наряду со многими другими. Христианская религия не привносила и не привносит в имя Иисуса Христа ничего своего, что делало бы ее в том или ином смысле достойной быть Его творением и, на этом основании, истинной религией. Если она реальна, то это так лишь благодаря свободному избиранию, основанному на сострадании и непостижимом сочувствии Бога, и ни на чем больше. Задним числом мы можем, конечно, объяснить необходимый характер возникновения христианства в свете развития иудаизма, а также в свете политического, духовного и морального климата в Средиземноморье имперского периода. Но таким способом мы никогда не выведем и не объясним христианскую религию в ее реальности. Если говорить серьезно, то с исторической точки зрения мы можем объяснять и выводить ее только из договора, заключенного между Богом и иудейским народом. И мы сможем сделать это со всей точностью и пронизательностью, если только будем объяснять и выводить ее из исполнения этого договора в имени Иисуса Христа, из откровения (как оно было дано в действительности, как оно было принято, и как в него уверовали), и, соответственно, при предпосылке этого имени. То, что Богу было угодно открыть себя в имени Иисуса Христа именно в это время, в этом месте и таким способом, есть нечто, имеющее необходимость в себе самом, а не в обстоятельствах и условиях, предшествовавших этому имени. Если христианская религия есть реальность, а не ничто, исключительно в силу имени Иисуса Христа, то названная необходимость — это свободный (с того дня и по сию пору) выбор милости и сострадания Божьих. Как имеет место *creatio continua* (постоянное сотворение), так же имеет место *electio continua* (постоянное избирание), которое лучше описать как верность и терпение Бога. <...>

3. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело также с актом божественного оправдания, или прощения грехов. Мы уже установили, что христианская религия как таковая сама по себе не обладает никакой ценностью, благодаря которой она могла бы стать истинной религией. Теперь нам надо с еще большей ясностью показать, что христианская религия — сама по себе и как таковая — абсолютно недостойна того, чтобы быть истинной религией. И, как мы сказали, если она является таковой, то только по божественному избиранию. Теперь же нам следует сказать более точно: она является таковой в силу

божественного оправдания грешников, божественного прощения грехов. Структура этой религии (наиболее четко выраженная в протестантизме) определенно отлична от других. И понять это мы можем лишь как деяние имени Иисуса Христа. Но христианская религия отличается от других религий не столь принципиально, чтобы по отношению к ней можно было избежать суждения божественного откровения, согласно которому все религии суть идолопоклонство и самодовольство. Напротив, христианская история (будь то история Церкви как целого или история жизни отдельного чада Божия как ее части) всегда находится под этим знаком. Чем тщательнее мы изучаем ее (или, вернее сказать, чем ярче свет откровения св. Писания высвечивает ее), тем это очевиднее. Как в том, что касается целого, так и в том, что касается части, это история греха. Она не оправдана сама по себе. Она греховна как в том, что касается формы, так и в том, что касается происхождения. Это касается ее не в меньшей степени, чем истории буддизма или ислама. Руки, в которые Бог отдал себя и свое откровение никоим образом не чисты: они испачканы весьма сильно. <...> Оправдание христианской религии есть *справедливое* оправдание, поскольку оно полностью основывается на правосудии *Бога*, и ни в коей мере не обусловлено какими-либо качествами самой христианской религии. Следовательно, его нельзя понимать иначе, чем *акт прощения грехов*. <...>

4. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело также с актом божественного освящения. Мы говорили, что для того, чтобы найти основание для утверждения истинности христианской религии, мы сначала должны отвернуться от нее и обратиться к факту Бога (*Gottestatsache*), который и является этим основанием; и, соответственно, мы должны постоянно возвращаться к этому «первичному». Когда мы спрашиваем относительно истинности христианской религии, мы не должны — даже вскользь — обращать внимание ни на что, кроме как на этот факт Бога. Мы не можем пытаться найти оправдание христианской религии в других фактах, вне имени Иисуса Христа, даже во внутреннем или внешнем бытии-оправданным (*Gerechtfertigtsein*) христианской религии самой по себе и как таковой. Тем не менее, это оправдание христианской религии именем Иисуса Христа очевидным образом подразумевает определенное позитивное отношение между ними. Христианство отличается от всех остальных религий благодаря этому имени, оно создается и формируется им, оно притягивает на то, что служит

ему, оно становится исторической манифестацией и инструментом его откровения. Мы сравнивали имя Иисуса Христа с Солнцем в его отношении к Земле. Этим все могло бы и ограничиться. Но Солнце светит, и его свет как таковой не является для Земли чем-то чуждым и отдаленным. Не прекращая быть светом Солнца он становится светом Земли, светом, который освещает Землю. В этом свете Земля, которая не имеет собственного света, светла. Она, конечно, не является вторым Солнцем, но она несет в себе отражение света Солнца; следовательно, она является просвещенной Землей. И то же самое касается отношения имени Иисуса Христа и христианской религии. Само это имя есть ее оправдание. Но оно не может быть трансцендентным, не будучи при этом имманентным ей, ибо только христианская религия оправдывается этим именем. И это значит, что она отмечена и обозначена, маркирована и охарактеризована этим именем, причем особым, только ей подобающим образом. В свете этого оправдания, сотворения и избирания именем Иисуса Христа, тот факт, что это именно христианская религия, а не какая-либо другая, не может быть нейтральным, безразличным или незначительным. Напротив, даже несмотря на то, что христианство — это такая же религия, как и другие, это значительный и о многом говорящий факт, это — знак, это — декларация. <...> Христианская религия — это *священное* пространство, созданное Святым Духом, в котором Бог, чье Слово стало плотью, постоянно говорит при помощи знаков своего откровения. И это также *существование человека*, созданного тем же Духом Святым, который слышит Бога, постоянно говорящего с ним в своем откровении. Церковь и дети Божии актуально существуют. Реальность их существования достаточно скромна, но всегда видима и значима в своей видимости: это реальность, которая призвана и посвящена обнародованию имени Иисуса Христа. И это есть освящение христианской религии.

*Перевод с немецкого под редакцией
Алексея Апполонова*

«Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» — так назывался один из ключевых трактатов Декарта — один из базовых текстов, заложивших фундамент современной науки. Наша рубрика «Методы» будет посвящена тому, как «изучать религию». Эти методы могут различаться в разных дисциплинах, хотя эпистемологические принципы, сформулированные Декартом, по-видимому, едины. Мы оставим пока за скобками вопрос о том, насколько сам фундамент «научных методов» непоколебим; но, во всяком случае, следует признать, что эти методы подвержены изменениям.

Это видно на примере методов изучения религиозности, которым посвящена первая статья в этой новой рубрике. Слово «религиозность» (*religiosity, religiosité*) родилось в недрах социологии в середине XX века и стало теперь расхожим понятием, смежным и сопутствующим термину «религия». Елена Пруцкова прослеживает эволюцию самого понятия и историю методов измерения религиозности в количественных исследованиях.

Мы надеемся продолжить эту рубрику сходными публикациями, которые бы делали фокус на методах изучения религии. Методологическая рефлексия в науке о религии на русском языке встречается, увы, нечасто, и потому рассуждения о методе на страницах нашего журнала всячески приветствуются: не они ли помогут «верно направлять наш разум»?



ЕЛЕНА ПРУЦКОВА

Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях

Введение

В СТАТЬЕ рассматриваются способы операционализации понятия «религиозность», используемые в количественных эмпирических исследованиях. Мы восстанавливаем основные этапы развития количественных подходов к изучению религиозности, где особенно остро стояла проблема операционализации данного понятия, а затем на примере четырех современных международных сравнительных исследований подробнее рассматриваем, каким образом это отразилось на используемых на практике способах операционализации понятия «религиозность».

Помимо международных сравнительных исследований, на которых мы фокусируем внимание, существует большое число внутристрановых исследований, выполненных в рамках социологии религии как в России (где, например, наряду с понятием религиозности важным оказывается понятие воцерковленности), так и за рубежом, на которых мы не будем подробно останавливаться в данной статье. В рамках количественных исследований религии используются различные теории и представления о роли религии, некоторые из них задействуют приводимые в статье способы операционализации, часть — использует операционализации другого, не индивидуального уровня (например, прихода, конгрегации, страны), другие оказываются крайне трудно операционализируемыми, проявляющимися лишь в косвенных показателях.

Мы ограничиваемся рассмотрением религиозности на индивидуальном уровне.

Проблема в данном случае состоит в том, что религиозность представляет собой латентную (не измеряемую напрямую) характеристику, что влечет необходимость подбора адекватных индикаторов, в которых она проявляется. В рамках количественного подхода религиозность представляет собой переменную, измеряемую по определенной шкале (либо при помощи нескольких шкал). Рассматриваемые в статье шкалы чаще всего тестировались в рамках опросов протестантов либо внеконфессионально (как, например, показатели, используемые в крупных международных исследованиях). Здесь кроется одна из основных проблем измерения религиозности и создания унифицированных показателей, которая заключается в том, что некоторые проявления религиозности, такие как посещение служб, молитва, причащение, чтение Библии и т.п., хорошо работают для христианства, а для измерения религиозности представителей некоторых других вероисповеданий могут вовсе не иметь отношения к религии. В международных исследованиях, когда социолог имеет дело со множеством различных конфессий, необходимо использовать максимально унифицированные показатели, имеющие смысл в контексте большинства вероисповеданий, отчего в значительной степени теряется их информативная ценность. Данная проблема пока еще не была успешно решена и, видимо, не может быть до конца решена в рамках количественных исследований религии (поскольку задаваемые вопросы для разных вероисповеданий во многих случаях должны задаваться по-разному и о разном, отчего теряется возможность их сравнения), хотя попытки решить ее, хотя бы частично, предпринимаются (например, задаются вопросы не только о Библии, но и о Коране и т.д.). Одним из наиболее универсальных вопросов, который имеет смысл для большинства религий, считается вопрос о том, насколько важна религия в жизни респондента.

Кроме того, можно выделить еще одну проблему операционализации и измерения религиозности в количественных исследованиях. Она заключается в том, что единицей наблюдения в количественных исследованиях религии обычно являются индивиды, что исключает нахождение в таких исследованиях религиозности, существующей на других уровнях (например, религиозной общины).

Ограничением исследований подобного рода является также тот факт, что, даже подобрав идеальные с точки зрения теории

индикаторы для интересующего нас понятия, мы сталкиваемся с проблемой их непосредственного измерения и вынуждены основываться лишь на декларируемых респондентом верованиях, поведении, знаниях и т. д., которые, в силу различных причин, могут быть далеки от реального положения дел (при этом сам респондент может этого не осознавать).

Несмотря на указанные проблемы, существует достаточно сильная и научно обоснованная традиция количественного изучения индивидуальной религиозности, которую мы попытаемся хотя бы частично восстановить в рамках данной статьи.

Необходимо отметить, что в социологии данная тема исследований появляется очень рано, в частности — в работах классиков социологии — Э. Дюркгейма, М. Вебера и др., однако активно понятие религиозности начинает прорабатываться только в середине XX века.

Многомерный подход к понятию «религиозность»

Основания для представления о том, как нужно изучать религию в количественных эмпирических социологических исследованиях, были заложены в 60-е и 70-е годы XX века. Основная обсуждавшаяся в этот период идея состояла в том, что религия — это понятие многомерное. На страницах журналов, в книгах и на конференциях в это время активно обсуждается вопрос о том, сколько измерений (осей) необходимо выделять внутри понятия религии, чтобы адекватно оценить его в эмпирических исследованиях. По-видимому, это было связано и с бурным развитием и популяризацией многомерных методов анализа данных, в частности — факторного и кластерного анализа, а также с развитием компьютерных технологий, позволивших быстро осуществлять эти вычисления на практике.

Такого рода исследования в основном осуществлялись на стыке двух дисциплин — психологии и социологии. Рассмотрим основные этапы развития многомерного подхода к изучению религии.

Теоретические основы — пять измерений религиозности Ч. Глока

Операционализация понятия религиозность в рамках многомерного подхода обычно основывалась на том, что существуют определенные религии, которые задают набор требований к человеку,

которым необходимо соответствовать: иметь определенные верования, знать определенные тексты, осуществлять определенные практики и т. д.

Одним из основных авторов, на которых ссылаются как на основоположников многомерного подхода к изучению религиозности, является Ч. Глок. В статье 1962 года¹ он выделяет следующие пять измерений, которые, по его мнению, позволяют описать религию в ее полноте:

- 1) опытное² (*experiential*) измерение: субъективный эмоциональный религиозный опыт, отражающий личную религиозность;
- 2) ритуалистическое (*ritualistic*): участие в религиозных практиках, действиях, ритуалах, например — посещение религиозных служб;
- 3) идеологическое (*ideological*): принятие некоторой системы верований;
- 4) интеллектуальное (*intellectual*): знания о вере, информированность;
- 5) измерение последствий (*consequential*): последствия, результаты, влияние предыдущих четырех проявлений религии на ценности и поведение вне религиозного контекста.

Хотя вопросы измерения религиозности рассматривались и другими авторами, именно указанная статья Ч. Глока послужила катализатором для развития активной дискуссии, продолжавшейся несколько десятилетий, относительно набора показателей, позволяющих максимально полно измерить индивидуальную религиозность.

Существует также более ранняя работа Ч. Глока «Религиозное возрождение в Америке»³, в которой он представлял религиозность как четырехмерное понятие (здесь еще не выделялось интеллектуальное измерение).

Измерение последствий в составе основных измерений религиозности вызвало значительную критику, и впоследствии обычно не использовалось в составе операциональных определений

1. *Glock Ch. Y. On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement. 1962. Vol. 42.*
2. Хотя в названии и присутствует слово «опыт», все же основной смысл заключается в том, что это опыт эмоциональный, связанный с чувствами.
3. *Glock Ch. Y. The Religious Revival in America // Zahl J. Religion in the Face of America. Berkeley: University of California Press, 1959.*

религиозности, выступая в качестве зависимой переменной (т.е. характеристики, испытывающей на себе влияние религиозности).

Помимо собственно набора показателей, которые необходимо измерить для того, чтобы определить религиозность в ее полноте, важным вопросом является взаимоотношение этих показателей — должны ли они быть в значительной степени связаны друг с другом или могут быть независимыми, то есть высокая религиозность по одному из них (например, знание) может не влечь с необходимостью высокой религиозности, измеренной при помощи другого показателя (например, посещение церковных служб). Ч. Глок считал, что теоретически возможно, что некоторые из указанных измерений религиозности в значительной степени самостоятельны, однако «маловероятно, что различные проявления религиозности полностью независимы друг от друга»⁴.

В настоящее время данный вопрос приобретает ключевое значение, что, например, нашло отражение в программном заявлении М. Чавеса относительно чрезвычайно широко распространенной в исследованиях религии проблемы ошибочного представления о согласованности феномена религиозности (*religious congruence fallacy*)⁵, имеющего три смысла: во-первых, ошибочное представление о том, что религиозные верования и ценности индивида представляют собой логичную, последовательную систему, во-вторых, что поведение людей напрямую следует из этих верований и ценностей, и в-третьих — что эти верования и ценности стабильны во времени и не зависят от ситуации, контекста, в котором они проявляются⁶. Другой полюс представляет позиция Р. Инглхарта и П. Норрис по данному вопросу: перед ними стоит задача каким-то образом решить проблему сопоставимости показателей религиозности в сравнительных кросскультурных исследованиях, и они приходят к выводу, что основной вопрос о религии, на основании которого можно сравнивать представителей разных культур и вероисповеданий — это вопрос о важности религии. С одной стороны, он является мак-

4. *Glock Ch. Y. On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement. 1962. Vol. 42. P. 99–100.*

5. Хотя некоторые примеры, приводимые М. Чавесом, могут быть оспорены и отнесены не на счет отсутствия согласованности, а, например, на воздействие третьего фактора, опосредующего связь между религиозностью и ее последствиями, все же сама проблема сохраняется.

6. *Chaves M. Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy // Journal for the Scientific Study of Religion. 2010. Vol. 49. No. 1. P. 2.*

симально унифицированным, независимым от содержания верований для разных вероисповеданий, а с другой — хорошо коррелирует (на уровне стран) с другими показателями религиозности. Помимо важности религии (или Бога), можно обращаться к религиозным практикам, но, поскольку ответы на данные вопросы на макроуровне в значительной степени связаны, во многих случаях достаточно вопроса о важности религии (или Бога)⁷.

Проблема возникает в том случае, когда сама несогласованность между разными измерениями религиозности оказывается важной характеристикой, определяющей форму зависимости между религиозностью и другими показателями, например, базовыми ценностями или поведением вне религиозного контекста.

Первые попытки эмпирического анализа религиозности как многомерного понятия

В начале 60-х годов появляется несколько эмпирически ориентированных работ, в которых религиозность рассматривается как многомерное понятие. Мы рассмотрим одну из статей такого рода, хотя в том же направлении работали и другие авторы⁸.

Опираясь на идеи, высказанные Ч. Глоком в 1959 году, (где выделялись 4 измерения религиозности), Ё. Фукуяма в 1961 году в статье «Основные измерения членства в Церкви» предлагает собственные составляющие религиозности как многомерного феномена: «Религия — это явление, которое может быть описано в терминах как минимум четырех основных измерений: когнитивного, культового (*cultic*), убеждений (*creedal*) и благочестия (*devotional*); эти измерения представляют отличительные типы (*styles*) религиозной ориентации»⁹. По-видимому, указанная статья Ё. Фукуямы является одним из наиболее ранних примеров эмпирического анализа религиозности как многомерного явления. Работа строится на основе анализа данных 4095 анкет, заполненных членами двенадцати конгрегационалистских христианских церквей в США (год проведения и название исследования в статье не указаны).

7. *Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, 2004. P. 219–225.*

8. Например, Г. Ленски: *Lenski G. The Religious Factor. New York: Doubleday & Co., 1961.*

9. *Fukuyama Y. The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research [Effective City Church Study]. 1961. Vol. 2. No. 4. P. 155.*

Когнитивное измерение (знания о религии) — это основное дополнение Ё. Фукуямы к системе, предложенной Ч. Глоком в 1959 году, которое последний затем (в статье 1962 года) перенял и назвал «интеллектуальным измерением». Культовое измерение Ё. Фукуямы соответствует ритуалистическому Ч. Глока, убеждения являются эквивалентом идеологического измерения Ч. Глока, благочестие — аналог «опытного» измерения.

Ё. Фукуяма отказывается от измерения «последствий» как части религиозности: «Данная концептуализация религиозной ориентации не включает то, что Глок называет измерением „последствий“, то, что люди делают в результате своих религиозных верований, чувств и практик. Это означает не то, что последствия религии не имеют отношения к делу, а скорее то, что они не входят в состав основных компонентов религиозности сами по себе»¹⁰.

Построение шкал религиозности как многомерного понятия

Мы рассмотрим две ключевые работы, заложившие основу эмпирического анализа и оценки религиозности как многомерного понятия, вышедшие во второй половине 60-х годов и послужившие главным ориентиром для ученых, работавших в данном направлении впоследствии.

Прорывом в области эмпирического анализа религиозности как многомерного явления стала опубликованная в 1966 году статья Джозефа Фолкнера и Гордона де Йонга «Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ»¹¹. Опираясь на теоретические построения Ч. Глока (авторы ссылаются на статью 1962 году, см. выше), Дж. Фолкнер и Г. де Йонг строят шкалы для каждого предложенного измерения при помощи шкалограммного анализа Гуттмана¹².

10. *Fukuyama Y. The Major Dimensions of Church Membership. P. 156.*

11. *Faulkner J.E., de Jong G.F. Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis // Social Forces. 1966. Vol. 45. No. 2.*

12. Данный метод построения шкал принадлежит к тестовой традиции измерения в социологии и основан на идее о том, что в случае существования латентной переменной, определяющей ответы на некоторый упорядоченный набор дихотомических вопросов, по ее значению можно с минимальным количеством ошибок восстановить ответы на все исходные вопросы. Подробное описание данного метода можно найти в книге: *Гуттман Л. Основные компоненты шкального анализа // Математические методы в современной буржуазной социологии. М.: Прогресс, 1966.*

Шкалы были протестированы авторами на 362 слушателях курса по социологии в Университете штата Пенсильвания в 1964 году. В результате в состав каждой из шкал вошли от 4 до 5 высказываний. Перечисление всех показателей заняло бы слишком много места, поэтому в качестве примера мы ограничимся перечислением вопросов, составляющих основу «идеологической» шкалы (аналогичным образом строятся и остальные четыре шкалы)¹³:

1. Конец света:

Верите ли вы, что в соответствии с волей Божией наступит конец света?

- *Да, я верю в это.
- Я не уверен в этом.
- Нет, я не верю в это.

2. Представление о Боге:

- Какое из следующих высказываний точнее всего отражает ваше представление о Боге?
- *Я верю во Всевышнего Бога, создателя Вселенной, который знает все мои внутренние мысли и чувства и перед которым, придет день, мне придется отчитаться.
- Я верю в Силу большую, чем я сам, которую некоторые люди называют Богом, а некоторые — Природой.
- Я верю в ценность человека, а не в Бога или Высшее существо.
- Так называемые тайны Вселенной полностью познаваемы научными методами, основанными на естественных законах.
- Я не знаю точно, во что я верю.
- Я атеист.

3. Необходимость покаяния:

Верите ли вы, что человек должен покаяться, прежде чем Бог простит его грехи?

- *Да, прощение Бога может прийти только после покаяния.
- Нет, Бог не требует покаяния.
- Мне не нужно покаяние.

4. Бог и история:

- Какое из следующих высказываний точнее всего отражает ваше представление об участии Бога в истории?
- *Бог действовал и продолжает действовать в истории человечества.

13. *Faulkner J.E., de Jong G.F. Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis // Social Forces. 1966. Vol. 45. No. 2. P. 252–253.*

- Бог действовал в прошлом, но не действует в настоящее время.
- Бог не принимает участия в истории человечества.

5. Представление о Библии:

Какое из следующих высказываний точнее всего передает ваше представление о Библии?

- *Библия есть Слово Божие, и все, что в ней сказано, — истина.
- *Библия есть вдохновенное Богом слово, но записанное человеком; базовая мораль и религиозное учение в ней истинны, но, поскольку она была записана человеком, она может содержать некоторые человеческие ошибки.
- Библия — ценная книга, поскольку была написана мудрыми и хорошими людьми, но Бог не имел к ней никакого отношения.
- Библия была написана людьми, жившими очень давно, поэтому для сегодняшнего дня она практически не представляет ценности.

Ответы на вопросы приводились к дихотомическому виду (соответствует/не соответствует религиозной традиции). В случае если были выбраны варианты, отмеченные звездочкой, считалось, что система верований респондента соответствует «традиционной». Дж. Фолкнер и Г. де Йонг обосновывают использование континуума «традиционное-нетрадиционное» следующим образом: «Проблема, возникающая при разработке мер религиозности, в первую очередь — это проведение черты между тем, что считается более религиозным и менее религиозным. ... Необходимо выделить скрытый континуум, вдоль которого можно упорядочить индивидуальные ответы. ... Преимущество измерения религиозности на континууме традиционное-нетрадиционное состоит в заметной общности представлений католического, иудейского и основных ветвей протестантского вероисповеданий относительно наиболее общих религиозных вопросов. Это, конечно, не относится к вопросам более частного уровня»¹⁴.

Дж. Фолкнер и Г. де Йонг также анализируют связь между пятью полученными шкалами, используя коэффициенты корреляции. В результате анализа авторы приходят к выводу, что все полученные шкалы имеют значимую линейную связь друг с другом (коэффициенты корреляции каждой шкалы с каждой шкалой изменяются в пределах от 0,36 до 0,58), наиболее высокую связь с другими шкалами имеет идеологическая шкала, наиболее независимой оказывается шкала следствий.

14. Faulkner J. E., de Jong G. F. Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis. P. 247..

В 1968 году выходит книга Ч. Глока и Р. Старка¹⁵, в которой разрабатывается методика эмпирической оценки религиозности по пяти измерениям, предложенным ранее Ч. Глоком. Авторы строят семь индексов для оценки четырех измерений религиозности и отказываются от пятого — «шкалы следствий». Пятое измерение по своей природе отличается от первых четырех, и авторы опускают его, поскольку «не до конца ясно, в какой степени религиозные последствия являются частью религиозной приверженности или же просто *следуют из нее*»¹⁶. Одним из интересных результатов данного исследования был вывод об относительной независимости четырех измерений религиозности, хотя корреляции¹⁷ были практически такими же, как и полученные Дж. Фолкнером и Г. де Йонгом (максимальные значения коэффициентов корреляции между измерениями колебались в зависимости от деноминации в пределах 0,5–0,57, в среднем составляли 0,2–0,27). Для авторов было важно показать, что, несмотря на наличие статистически значимых связей, по одному из измерений невозможно с достаточной точностью предсказать значения всех остальных показателей, и что важны все априорно введенные ими измерения религиозности: «... уровень независимости между измерениями религиозной вовлеченности является более чем достаточным подтверждением наших исходных аналитических различий. Конечно, никогда не предполагалось, что они не будут связаны, но лишь что они могут в значительной степени изменяться независимо, что они в действительности и делают. Таким образом, эмпирические данные заставляют нас рассматривать измерения религиозной вовлеченности как связанные, но различные проявления религиозности (*piety*)»¹⁸.

В дополнение к основным измерениям религиозности Ч. Глок и Р. Старк рассматривают два дополнительных показателя вовлеченности в общину: дружбу внутри конгрегации (*congregational friendships*) и участие в деятельности религиозных организаций

15. Glock Ch. Y., Stark R. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley: University of California Press, 1968.

16. Ibid. P. 16.

17. Помимо коэффициентов корреляции авторы ссылаются также на неопубликованные результаты факторного анализа, показавшего исходно предполагавшуюся структуру — в данном случае уже ортогональных, т. е. полностью независимых — измерений религиозности.

18. Ibid. P. 181.

(*communal involvement*). Здесь Глок и Старк апеллируют к идеалам построения церкви по примеру первых христианских общин, говоря социологическим языком — как «первичной группы», однако не включают эти показатели в состав понятия религиозность, поскольку «давно было признано, что эти идеалы часто, а возможно и в большинстве случаев (типично), не осуществляются на практике ни на уровне церквей, ни на уровне членов церкви»¹⁹.

Дискуссия о количестве измерений религиозности

С конца 60-х, а особенно активно — в начале 70-х годов на страницах журналов и на конференциях разворачивается дискуссия психологов и социологов, занимающихся темой религиозности, о том, какое количество измерений необходимо для адекватного анализа этого понятия. При этом работа идет одновременно в двух направлениях: во-первых, уменьшение количества измерений, вплоть до утверждения, что религиозность — это одномерное явление, во-вторых, поиск новых, дополнительных измерений религиозности.

В 1969 году Дж. Фихтер публикует статью «Социологическое измерение религиозности», где он выделяет несколько проблем, с которыми связано конструирование измеряющего религиозность инструментария, в частности — невозможность создания универсального измерительного инструмента для разных вероисповеданий, а также невозможность нахождения не изменяющихся со временем параметров²⁰.

Дж. Фихтер критикует шкалу следствий, предложенную Ч. Глоком, не только за то, что она с трудом операционализируется, но и потому, что она «логически избыточна»: «Независимо от того, трудно или легко операционализируемо измерение следствий (*consequential dimension*), оно логически избыточно. Все, что измеряемо в категории религиозного поведения, является проявлением, выражением либо последствием религиозности. ... Вера, отношение и поведение христианина могут быть проявлены и измерены, поскольку являются следствием того, что он является христианином»²¹.

19. Glock Ch. Y., Stark R. Op.cit. P. 164.

20. Fichter J.H. Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. 1969. Vol. 10. No. 3. P. 171.

21. Ibid. P. 172.

Также Дж. Фихтер акцентирует необходимость включения в понятие религиозности социальной составляющей — «общности» (*communion*): «Измерение социальной общности (*communion*) ... означает, что религиозные люди, которых мы изучаем, в некотором смысле являются членами религиозной группы, вероисповедания или церкви. ... Одна из мер религиозного поведения обязательно должна отражать степень церковной вовлеченности в смысле социальных отношений с людьми, принадлежащими к той же религиозной группе»²².

Можно выделить два способа включения социальной составляющей в качестве показателя религиозности на индивидуальном уровне, используемые на практике в количественных эмпирических исследованиях в настоящее время. Во-первых, это рассмотрение участия в делах религиозной общины наравне с участием в деятельности других добровольческих организаций, во-вторых — рассмотрение с точки зрения включенности в социальные сети на приходе или в рамках конгрегации. Так, например, Р. Патнэм и Ч. Лим показывают, с использованием результатов «Общего социального исследования» (*General Social Survey*) в США, что оценка уровня субъективного благополучия зависит от частоты посещения религиозных служб, поскольку последний показатель заметно повышает число друзей на приходе/внутри конгрегации²³.

Необходимо отметить, что, хотя социальная составляющая индивидуальной религиозности довольно редко рассматривалась исследователями, существует заметное направление в социологии религии, направленное на изучение различных форм организации религиозной жизни на уровне приходов, конгрегаций и т. п. В наибольшей степени подобные исследования развиты в США, где это направление получило название «исследования конгрегаций»²⁴.

Дискуссия относительно базовых измерений религиозности в 60–70-е годы развивалась в нескольких направлениях. Некоторые исследователи пытались уменьшить количество измерений, которые необходимо учитывать, чтобы составить достаточно хорошо отражающий религиозность показатель. Для этого они при-

22. Ibid. P. 173.

23. Lim Ch., Putnam R. Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // *American Sociological Review*. 2010. Vol. 75. No. 6.

24. См., например: Chaves M. *Congregations in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

меняли статистические процедуры, в частности — коэффициенты корреляции между шкалами, например — Дж. Гиббс и К. Крейдер²⁵, или факторный анализ, позволяющий выделить меньшее количество осей, например — Р. Клейтон и Дж. Глэйден²⁶. Многие работы такого рода строятся исходя из логики конструирования шкал религиозности, предложенной Дж. Фолкнером и Г. де Йонгом, а также ссылаются на работу Ч. Глока и Р. Старка 1968 года и измерения религиозности Ч. Глока. Так, например, социологи Р. Клейтон и Дж. Глэйден, анализируя при помощи факторного анализа результаты двух исследований (анкетирование студентов, пять шкал Ч. Глока, 23 исходных вопроса), приходят к выводу об одномерности религиозности, поскольку идеологическое изменение объясняет около 80% дисперсии²⁷.

На основании тех же процедур другие авторы, наоборот, вводят новые измерения религиозности. Так, например, М. Кинг, используя кластерный и факторный анализ, приходит к выводу о существовании девяти (1967 год) и более (в последующих статьях) измерений «религиозной переменной»²⁸. М. Кинг и Р. Хант

25. В статье 1970 года Дж. Гиббс и К. Крейдер не предлагают какого-либо собственного представления о религиозности, а лишь констатируют наличие высоких корреляций между шкалами, построенными в логике Дж. Фолкнера и Г. де Йонга на другом массиве данных с использованием несколько иных исходных показателей, в большей степени, по мнению авторов, согласующихся с построениями Ч. Глока и Р. Старка. См.: *Gibbs J. O., Crader K. W. A Criticism of Two Recent Attempts to Scale Glock and Stark's Dimensions of Religiosity: A Research Note // Sociological Analysis. 1970. Vol. 31. No. 2.*
26. *Clayton R. R., Gladden J. W. The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact // Journal for the Scientific Study of Religion. 1974. Vol. 13. No. 2.*
27. Строго говоря, выделяемая при помощи факторного анализа единственная ось не является идеологической полностью в том смысле, в каком ее выделяют Ч. Глок и Р. Старк, поскольку включает в себя 13–14 вопросов из 23 исходных и включает в себя вопросы из всех исходных шкал, кроме шкалы последствий, однако авторы находят возможным определить полученную ось именно как идеологическую. См.: *Clayton R. R., Gladden J. W. The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact // Journal for the Scientific Study of Religion. 1974. Vol. 13. No. 2. P. 137–139.*
28. Первая работа выходит в свет в 1967 году: *King M. B. Measuring the Religious Variable: Nine Proposed Dimensions // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. Vol. 6. No. 2.* Затем в течение нескольких последующих лет выходят статьи в соавторстве с психологом Р. Хантом, дополняющие анализ и развивающие идеи, высказанные в статье 67-го года: *King M. B., Hunt R. A. Measuring the Religious Variable: Amended Findings // Journal for the Scientific Study of Religion. 1969. Vol. 8. No. 2; King M. B., Hunt R. A. Measuring the Religious Variable: Replication // Journal for the Scientific Study of Religion. 1972. Vol. 11. No. 3; King M. B., Hunt R. A. Measuring the Religious Variable: National Replication // Journal for the Scientific Study of Religion. 1975. Vol. 14. No. 1.*

тестируют свои шкалы уже не на студентах, а проводят анализ на общенациональной выборке²⁹ и делают вывод о применимости построенных шкал к протестантам в США и Канаде. Что касается других вероисповеданий и других стран, авторы упоминают о необходимости дополнительной проверки характеристик полученных шкал.

В целом, логика такого рода работ, где производится попытка поиска шкал религиозности, приблизительно одинакова и состоит из последовательности нескольких шагов:

1) отбор большого количества (в отдельных работах их число доходит до нескольких сотен) индикаторов (взятых из предшествующих исследований либо введенных самим автором), отвечающих некоторому набору предполагаемых измерений религиозности;

2) проведение исследования, в котором по отобранному набору индикаторов респонденты дают ответы в разных форматах (выбор одного из вариантов ответа, согласие/несогласие, оценка по 5-балльной шкале);

3) в случае необходимости — перекодировка ответов респондентов в дихотомический вид (например, традиционный/нетрадиционный ответ);

4) проведение факторного анализа и /или кластерного анализа по всем переменным;

5) описание полученных измерений религиозности, часть из которых обычно совпадает с результатами предшествующих «классических» работ, а другая часть — не совпадает: либо предполагавшиеся оси не находятся, либо находятся новые оси.

«Внешняя» и «внутренняя» религиозная ориентация, религия как «поиск»

Различение внутренней (*intrinsic*) и внешней (*extrinsic*) религиозной ориентации, широко применяемое в психологии религии, было введено Г.Олшпортом в 60-е годы³⁰. Оно исходно задумывалось как два полюса одной шкалы, однако эмпирические исследования показали, что значимой корреляция между этими

29. В 1975 году М.Кинг и Р.Хант проводят анализ данных, собранных в ходе «Пресвитерианской панели» (США, 1973 год).

30. См., например: *Allport G. W., Ross J. M. Personal Religious Orientation and Prejudice // Journal of Personality and Social Psychology. 1967. Vol. 5. No. 4.*

двумя религиозными ориентациями нет, поэтому они стали рассматриваться как два независимых измерения, или оси религиозности. Кратко, смысл внутренней религиозной ориентации — это религия как цель, внешней — религия как средство. Внешне ориентированный человек использует религию как средство для достижения каких-либо внерелигиозных целей, например: более высокий статус, общение, безопасность, получение поддержки и т. д., в то время как для внутренне ориентированного человека религия — это ценность сама по себе, она является целью самой себя, это способ существования данного человека. Результаты эмпирических исследований показали, что эти ориентации не являются взаимоисключающими, они могут присутствовать (быть значительно выраженными) или отсутствовать (быть слабо выраженными) одновременно.

Отталкиваясь от различия «религия как цель/религия как средство», Д. Батсон — один в 1976 году³¹ и совместно с Л. Вентисом в 1982 году — добавляет к этим двум ориентациям (цель и средство) третью — религия как поиск, и показывает, что она также представляет собой независимое измерение религиозности. Религия как поиск предполагает рассмотрение экзистенциальных вопросов во всей их сложности: «Индивид, который подходит к религии таким образом, осознает, что он или она не знает и, вероятно, никогда не узнает конечную истину в такого рода вопросах. В то же время эти вопросы рассматриваются как важные, и проводится поиск предварительных, предположительных ответов»³². Существуют две версии шкалы: исходная, состоящая из 6 высказываний (предложенная в 1982 году), и более поздняя — улучшенная, состоящая из 12 высказываний (предложенная в 1991 году). Высказывания отражают три аспекта, определяющих такую религиозную ориентацию³³:

- 1) готовность ставить экзистенциальные вопросы без снижения их сложности;
- 2) самокритичность и отношение к религиозным сомнениям как к чему-то позитивному;
- 3) открытость изменениям.

31. *Batson C.D.* Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1976. Vol. 15. No. 1.

32. *Batson C.D., Schoenrade P.A.* Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. Vol. 30. No. 4. P. 417.

33. *Batson C.D., Schoenrade P.A.* Measuring Religion as Quest: 2) Reliability Concerns // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. Vol. 30. No. 4. P. 431.

Исследования показали, что это измерение действительно образует скорее независимую шкалу, однако она критиковалась с точки зрения того, что она может не являться измерением собственно религиозности.

Хотя данная линия развития операционализации понятия религиозности представляет собой очень существенную традицию в психологии религии, она практически не оказала влияния на способы операционализации религиозности в международных сравнительных количественных исследованиях религии, оставаясь практически полностью в рамках психологии религии.

Современное состояние методического оснащения для анализа религиозности в рамках психологии религии: иерархический подход

Методическое оснащение для анализа религиозности в настоящее время наиболее полно отрефлектировано в рамках психологии религии. Одним из основных текстов, на которые ссылаются как психологи, так и социологи, является книга «Меры религиозности», написанная психологами П. Хиллом и Р. Худом³⁴. Авторы собрали в ней более ста шкал религиозности. После выхода книги появлялись новые шкалы, однако она пока не потеряла своей актуальности. Дополнением к данной книге можно считать статью П. Хилла «Измерение в психологии религии и духовности» в сборнике «Справочник по психологии религии и духовности»³⁵, а также главу «Основания эмпирической психологии религии» в книге «Психология религии: эмпирический подход»³⁶.

П. Хилл использует для построения классификации мер религиозности иерархический подход и выделяет в современной психологии религии два уровня измерения религиозности: общий уровень («диспозиционная религиозность») и частные проявления («функциональная религиозность»). То, что П. Хилл называет диспозиционной религиозностью — это показатели, позволяющие ответить на вопрос о том, насколько человек религиозен

34. Hill P.C., Hood R.W.Jr. Measures of Religiosity. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.

35. Hill P.C. Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality // Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality/Eds.: Paloutzian R.F., Park C.L. New York, London: Guilford Press, 2005.

36. Hood R.W., Hill P.C., Spilka B. The Psychology of Religion: An Empirical Approach. Fourth Edition. New York, London: The Guilford Press, 2009.

в целом. Такая постановка вопроса видится автору оправданной, в частности, потому, что по данным эмпирических исследований многие проявления религиозности оказываются в значительной степени связаны (скоррелированы) и образуют единый феномен. Так, например, с повышением частоты посещения церковных служб повышается вероятность, что другие показатели религиозности также окажутся высокими (хотя, как указывалось выше, это далеко не всегда так). Меры данного уровня позволяют получать показатели, отражающие «религиозный фактор в целом, позволяющий предсказывать значения многих других переменных»³⁷. Меры диспозиционной религиозности включают показатели общей религиозности или духовности, религиозной приверженности (*commitment*), развития и истории. Второй уровень иерархии — это функциональная религиозность: «Люди проявляют огромное разнообразие в том, как именно они переживают религиозную (и духовную) действительность, в мотивах, определяющих их религиозность, в способах использования собственной религиозности для решения проблем, встающих перед ними. Этот более низкий функциональный уровень ... часто оценивает подуровни (*subdimensions*) общего религиозного фактора и полезен для предсказания более частных переменных...»³⁸. Меры функциональной религиозности включают религиозные практики, верования, ценности, опыт и т. п.

Религиозность в рамках международных эмпирических исследований

В настоящее время имеется множество открытых источников данных социологических исследований, в которых присутствует тема религиозности. Среди крупнейших международных исследовательских программ можно выделить «Всемирное исследование ценностей» (WVS, *World Values Survey*)³⁹, «Европейское исследование ценностей» (EVS, *European Values Study*)⁴⁰, «Европей-

37. Hill P.C. Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality // Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality/Eds.: Paloutzian R.F., Park C.L. New York, London: Guilford Press, 2005. P. 48.

38. Ibid.

39. Официальный сайт: <http://www.worldvaluessurvey.org/> (дата обращения: 26.06.2010).

40. Официальный сайт: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/> (дата обращения: 31.10.2010).

ское социальное исследование» (ESS, *European Social Survey*)⁴¹, «Международную программу социальных исследований» (ISSP, *International Social Survey Program*)⁴². Операционализация понятия «религиозность» в каких-то случаях более, в каких-то — менее подробная, однако в большинстве случаев достаточно подробно бывают представлены два измерения религиозности частного уровня — верования и практики, также присутствуют показатели общей религиозности, включающие самоидентификацию с определенным вероисповеданием, оценку собственной религиозности, оценку важности религии, а также показатели религиозной социализации (истории) респондента. В таблице 1 представлены показатели религиозности, доступные в рамках каждого из указанных исследований.

«Международная программа социальных исследований — Религия» представляет собой часть большого цикла исследований, посвященных отдельным сторонам социальной жизни. Волны исследования, посвященные религии, проводились в 1991, 1998 и 2008 годах (в последней волне участвовали 36 стран). В данном исследовании присутствует большой набор показателей религиозности, однако недостаточно внимания уделяется вопросам сопоставления формулировок вопросов на разных языках, что влечет за собой невозможность межстранового сравнения на основании некоторых вопросов, поскольку они по-разному понимаются респондентами в разных странах. В качестве примера можно привести вопрос о сопоставлении религиозности и «духовности» (*spirituality*). Английская версия звучит следующим образом: «What best describes you? ... I follow a religion and consider myself to be a spiritual person interested in the sacred or the supernatural⁴³». В российской анкете данное высказывание было переведено следующим образом: «Какое из следующих высказываний относится лично к вам в наибольшей степени? ... Я — религиозный человек и считаю себя духовной личностью, которая интересуется священным и сверхъестественным». В данном случае присутствуют два потенциальных источника несопоставимости: во-первых, в русском переводе смысл термина «spirituality» в не-

41. Официальный сайт: <http://www.europeansocialsurvey.org> (дата обращения: 26.06.2010).

42. Официальный сайт: <http://www.issp.org/> (дата обращения: 26.06.2010).

43. В вопросе можно выбрать один из четырех вариантов ответа, для краткости изложения мы приводим только формулировку первого.

которой степени затуманивается использованием словосочетания «духовная личность», имеющим положительные коннотации нравственности и совершенствования духа, в то время как в английском языке⁴⁴ в этом слове есть только противопоставление материального и нематериального (духа и тела), а также религиозный смысл (например, «духовное лицо»); во-вторых, в английской версии используется словосочетание «to follow a religion», что означает скорее не «считать себя религиозным человеком», а «быть последователем некоторой религии», что, как показывают исследования, далеко не всегда одно и то же, особенно в России, где очень высок процент тех, кто считает себя принадлежащим к православию, но нерелигиозным.

На фоне конкурирующих программ методической выверенностью и прозрачностью выделяется «Европейское социальное исследование», в котором задействована обширная сеть исследователей, занимающихся именно методической работой. На сайте данного исследования доступен сборник текстов, в которых приводятся основания для операционализации основных понятий и выбора вопросов, используемых в исследовании⁴⁵. Европейское социальное исследование проводится в 30-ти странах, состоит из двух модулей: постоянного и изменяемого, постоянный модуль включает в себя раздел по религии. Среди рассматриваемых в данной статье, это — наиболее «молодое» исследование, что позволило учесть и не повторять определенные недостатки других международных сравнительных исследований — оно проводится с 2002 года один раз в два года, в настоящее время доступны данные пяти волн. В рамках Европейского социального исследования была проведена большая работа по сопоставлению вопросников на разных языках и приведению их к единому стандарту, однако здесь в наибольшей степени, по сравнению с другими исследованиями, ограничен набор вопросов о религиозности, доступных для анализа — здесь присутствуют только показатели общей религиозности и религиозные практики, в то время как религиозные верования в анкете не представлены.

44. См., например: *Bochinger Ch. Spirituality // The Brill Dictionary of Religion. Vol. 4: S-Z/Ed. by Kocku von Stuckrad. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 1808-1809.*

45. *Billet J. Proposal for Questions on Religious Identity // European Social Survey Core Questionnaire Development, Chapter 9. 2002 (http://www.europeansocialsurvey.org/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=96, дата обращения: 25.06.2010).*

Таблица 1. Операционализация понятия «религиозность» в рамках международных сравнительных исследований

Показатели	ISSP	EVS	WVS	ESS
<i>Общая религиозность</i>				
Самоидентификация респондента с определенным вероисповеданием	+	+	+	+
Оценка собственной религиозности	+	+	+	+
Важность религии		+	+	
важность религии		+	+	
важность Бога		+	+	
Религиозная социализация				
вероисповедание родителей	+			
вероисповедание супруга (и)	+			
посещение религиозных служб родителями респондента в 11–12 лет	+			
посещение религиозных служб респондентом в 11–12 лет	+	+		
<i>Частные проявления религиозности</i>				
Религиозные верования				
вера в Бога	+	+	+	*
в жизнь после смерти	+	+	+	*
в существование рая	+	+	+	*
в существование ада	+	+	+	*
в религиозные чудеса	+			
в переселение душ (реинкарнацию)	+	+		
в нирвану	+			
в то, что умершие предки обладают способностью влиять на живущих	+			
в существование дьявола	+			
в существование ангелов	+			
в сглаз, порчу	+			
в амулеты/талисманы	+	+		
в предвидение будущего	+			
в духовных целителей	+			
в существование греха		+		

Показатели	ISSP	EVS	WVS	ESS
Религиозные молитва	+	+	+	+
практики/поведение				
посещение религиозных служб	+	+	+	+
участие в деятельности религиозной общины/организации/церкви	+		+	
наличие предметов религиозного культа	+			
посещение святых мест с религиозными целями	+			
соблюдение поста	+			
общение с Богом без церкви	+	+		

*Данные вопросы присутствовали в 4-й волне, но были удалены из анкеты 5-й волны исследования WVS.

Наибольшее разнообразие показателей религиозности мы находим в «Международной программе социальных исследований», однако здесь мало представлены другие переменные, интересные с точки зрения изучения взаимосвязи религиозности и других показателей. Этому недостатка лишено «Европейское исследование ценностей», где к развернутой операционализации понятия «религиозность» добавляются возможности пересечения на множество других переменных.

«Европейское исследование ценностей» — это международное исследование, которое охватывает большинство европейских стран. Как следует из названия, исследование посвящено ценностям, присутствует и достаточно развернутый раздел, посвященный религии. На сегодняшний день доступны данные четырех волн: 1981, 1990, 1999 и 2008 годов (в последней волне участвовали 46 стран). Россия принимает участие начиная со второй волны. Это одно из первых сравнительных исследований, что позволяет, с одной стороны, задействовать в анализе значительные временные интервалы и фиксировать происходящие в странах изменения, однако с другой стороны — это связано с определенными проблемами методического характера. Так, формулировки некоторых вопросов со временем устаревают, но для обеспечения сопоставимости данных их необходимо сохранять с максимально возможной точностью, что, очевидно, связано с определенными трудностями. «Всемирное исследование ценностей» — родственное предыдущему исследованию, более широкого географического охвата, также посвященное ценно-

стям, есть раздел по религии. Доступны данные пяти волн с 1981 по 2005 год (всего в базе 87 стран). Существует также объединенный массив Европейского и Всемирного исследования ценностей с 1981 по 2004 год, поскольку вопросы анкет в значительной степени совпадали. Это значительно расширяет географический охват и число доступных для анализа временных срезов. К сожалению, в анкете «Всемирного исследования ценностей», начиная с 5-й волны, отсутствуют религиозные верования (ранее же присутствовали). Основанием для удаления вопросов о религиозных верованиях из анкеты 5-й волны, вероятно, послужил обсуждавшийся выше вывод П. Норриса и Р. Инглхарта, руководящего данным исследованием, о том, что важности религии и религиозных практик достаточно для построения моделей, в которых присутствует религиозность⁴⁶.

Как уже отмечалось, важным вопросом при сопоставлении данных различных исследований является влияние формулировки вопроса на ответы респондентов. Анализ подобного рода проводился П. Брешоном, однако был ограничен вопросами общей религиозности. В статье «Измерение конфессиональной принадлежности и непринадлежности в основных европейских исследованиях»⁴⁷ сравниваются ответы на вопрос о вероисповедании, полученные в ходе Европейского исследования ценностей (1999 год), Международной программы социальных исследований (1999 год) и Европейского социального исследования (2003 год). По результатам П. Брешона, формулировка вопроса о вероисповедании с фильтром в Европейском исследовании ценностей⁴⁸ дает чуть меньший процент верующих во многих европейских странах, чем формулировка без фильтра, используемая в Международной программе социальных исследований.

В качестве примера, сравним ответы на вопрос о вере в Бога в рамках двух исследований (Международной программы социальных исследований и Европейского исследования ценно-

46. *Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, 2004.*

47. *Bréchon P. The measuring of confessional membership and non-membership in major European surveys (La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes) // Social Compass. 2009. Vol. 56. No 2.*

48. Вопрос-фильтр звучит следующим образом: «Исповедуете ли вы какую-либо религию?». В том случае, если респондент отвечает «да», его спрашивают: «Какую религию вы исповедуете?».

стей), проводившихся в один и тот же период (2008 год) в одних и тех же странах, но с разной формулировкой вопроса и различавшимися вариантами ответа (таблица 2).

Таблица 2. Сопоставление вопросов о вере в Бога

<i>Вопрос анкеты ISSP</i>	<i>Вопрос анкеты EVS</i>
Какое из следующих высказываний точнее всего отражает ваше отношение к Богу сегодня и в прошлом? (Дайте один ответ)	Верите ли вы во что-нибудь из того, что я сейчас назову? В Бога?
1. Я не верю в Бога сейчас и никогда прежде не верил	1. Да
2. Сейчас я не верю в Бога, но раньше верил	2. Нет
3. Сейчас я верю в Бога, но раньше не верил	8. Затрудняюсь ответить
4. Верю в Бога сейчас и всегда верил	9. Отказ от ответа
8. Трудно сказать	

Доля верящих в Бога и затруднившихся ответить на вопрос о вере в Бога оказались малосопоставимы между двумя рассматриваемыми исследованиями: расхождения не только статистически значимы по большинству стран, но и существенны с содержательной точки зрения. Доля верящих в Бога (таблица 3), полученная при помощи дихотомического вопроса в EVS, заметно превышает показатель ISSP, сочетающий веру в Бога в настоящем и в прошлом. При этом различия по одним странам компенсируются отрицательными ответами, по другим — отсутствием ответа. Вероятно, такой эффект обусловлен твердостью в вере. Респонденты, уверенные в своем ответе, дают однородные ответы при разных формулировках вопроса, тогда как колеблющиеся, в ситуации, когда необходимо задуматься и проанализировать дополнительные характеристики своей веры, как, например, в данном случае — хронологическую составляющую, — чаще дают отрицательный ответ либо затрудняются с ответом.

Сходными оказались доли не верящих в Бога (более чем в половине рассматриваемых стран разница статистически незначима). Единственной страной, в которой разница превышают 10%, оказалась Латвия: в ISSP процент не верящих в Бога оказался на 13% выше, чем в EVS. Россия же оказалась единственной страной, в которой доля не верящих в Бога по данным EVS заметно (на 8%) превышала результат ISSP.

Таблица 3. Ответы на вопрос о вере в Бога

	EVS				ISSP				Разность % между EVS и ISSP		
	нет		База		нет		База		нет		
	да	нет ответа			да	нет ответа			да	нет ответа	
Хорватия	86	10	4	1498	77	9	14	1201	9*	1	-9*
Кипр	96	2	2	999	80	6	14	1000	15*	-4*	-12*
Чехия	29	53	18	1793	24	61	15	1512	5*	-8*	3*
Дания	58	34	7	1507	42	36	23	2004	17*	-1	-15*
Финляндия	56	25	19	1134	42	28	30	1136	15*	-3	-11*
Франция	50	45	5	1501	37	44	19	2454	13*	1	-14*
Германия (З.)	67	24	9	1048	62	23	15	1182	4*	1	-6*
Германия (В.)	20	74	7	1003	19	72	9	524	1	2	-3
Ирландия	85	10	5	982	77	11	12	2049	8*	-1	-7*
Латвия	69	21	9	1506	53	34	13	1069	16*	-13*	-3*
Нидерланды	55	40	5	1552	43	42	15	1951	12*	-2	-10*
Норвегия	54	43	3	1087	38	39	23	1072	16*	4	-20*
Португалия	81	13	5	1553	85	11	4	1000	-4*	2	1
Россия	69	21	10	1490	56	13	31	1015	14*	8*	-21*
Словакия	74	17	9	1509	66	23	11	1138	8*	-5*	-3*
Словения	62	32	5	1366	51	30	19	1065	12*	2	-13*
Испания	72	23	5	1497	69	23	8	2373	3*	0	-3*
Швеция	35	41	24	1174	30	42	28	1235	5*	0	-4*
Швейцария	68	23	9	1271	57	30	13	1229	11*	-7*	-4*
Турция	99	1	1	2326	96	3	2	1453	3*	-2*	-1*
Украина	85	9	6	1507	73	11	16	2036	12*	-2	-10*
Великобритания	58	32	11	1549	42	35	23	1986	16*	-4*	-12*
Сев. Ирландия	83	8	9	495	77	12	11	1089	5*	-4*	-1

*Звездочкой в таблице отмечена разница процентов, статистически значимая на уровне $p \leq 0,05$.

Заключение

Мы рассмотрели две основные характеристики, выделяемые при изучении индивидуальной религиозности в количественных исследованиях — многомерность и иерархическую структуру данного понятия. В рамках многомерного подхода религиозность

рассматривается как некоторая целостная система, которую возможно оценить посредством разложения на несколько осей, или измерений (не всегда ортогональных). В рамках иерархического подхода выделяются два уровня анализа: общая религиозность и частные проявления, при этом частные проявления обычно и являются фокусом анализа. Вероятно, вследствие того, что не удалось эмпирически обосновать существование *определенного* набора осей, в совокупности дающих целостное представление о религиозности, и был совершен переход к иерархическому подходу к изучению данного явления, в рамках которого целостное представление о религиозности уже не является основной целью анализа, а изучаются ее отдельные составляющие.

Что касается многомерного подхода, хотя консенсус относительно того, какие именно измерения должны составлять понятие религиозности, так и не был достигнут, можно сказать, что большинство авторов, выделяют следующие оси: вера, практики и ритуалы, знания.

Операционализации понятия «религиозность», представленные в крупных международных исследованиях, помимо религиозности общего уровня, обычно включают первые два измерения (религиозные верования и практики). Однако, несмотря на кажущееся сходство оцениваемых параметров, необходимо очень внимательно относиться к последнему шагу операционализации понятия в рамках эмпирических исследований, а именно — к конкретным формулировкам вопросов, которые часто дают значительно различающиеся результаты.

Библиография

- Гуттман Л. Основные компоненты шкального анализа // Математические методы в современной буржуазной социологии. М.: Прогресс, 1966.
- Allport G. W., Ross J. M. Personal Religious Orientation and Prejudice // Journal of Personality and Social Psychology. 1967. Vol. 5. No. 4.
- Batson C. D. Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. Vol. 15. No. 1.
- Batson C. D., Schoenrade P. A. Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns // Journal for the Scientific Study of Religion. 1991. Vol. 30. No. 4.
- Batson C. D., Schoenrade P. A. Measuring Religion as Quest: 2) Reliability Concerns // Journal for the Scientific Study of Religion. 1991. Vol. 30. No. 4.
- Billet J. Proposal for Questions on Religious Identity // European Social Survey Core Questionnaire Development, Chapter 9. 2002. URL: http://www.europeansocialsurvey.org/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=96 (дата обращения: 25.06.2010)

- Bochinger Ch.* Spirituality // The Brill Dictionary of Religion. Vol. 4: S-Z/Ed. by Kocku von Stuckrad. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Bréchon P.* The measuring of confessional membership and non-membership in major European surveys (La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes) // Social Compass. 2009. Vol. 56. No 2.
- Chaves M.* Congregations in America. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Chaves M.* Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy // Journal for the Scientific Study of Religion. 2010. Vol. 49. No. 1.
- Clayton R.R., Gladden J.W.* The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact // Journal of the Scientific Study of Religion. 1974. Vol. 13. No. 2.
- Faulkner J.E., de Jong G.F.* Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis // Social Forces. 1966. Vol. 45. No. 2.
- Fichter J.H.* Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. 1969. Vol. 10. No. 3.
- Fukuyama Y.* The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research [Effective City Church Study]. 1961. Vol. 2. No. 4.
- Gibbs J.O., Crader K.W.* A Criticism of Two Recent Attempts to Scale Glock and Stark's Dimensions of Religiosity: A Research Note // Sociological Analysis. 1970. Vol. 31. No. 2.
- Glock Ch.Y.* On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement. 1962. Vol. 42.
- Glock Ch.Y.* The Religious Revival in America // Zahl J. Religion in the Face of America. Berkeley: University of California Press, 1959.
- Glock Ch.Y., Stark R.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Hill P.C.* Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality // Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality/Eds.: Paloutzian R.F., Park C.L. New York, London: Guilford Press, 2005.
- Hill P.C., Hood R.W.Jr.* Measures of Religiosity. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.
- Hood R.W., Hill P.C., Spilka B.* The Psychology of Religion: An Empirical Approach. Fourth Edition. New York, London: The Guilford Press, 2009.
- Inglehart R., Norris P.* Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, 2004.
- King M.B.* Measuring the Religious Variable: Nine Proposed Dimensions // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. Vol. 6. No. 2.
- King M.B., Hunt R.A.* Measuring the Religious Variable: Amended Findings // Journal for the Scientific Study of Religion. 1969. Vol. 8. No. 2.
- King M.B., Hunt R.A.* Measuring the Religious Variable: National Replication // Journal for the Scientific Study of Religion. 1975. Vol. 14. No. 1.
- King M.B., Hunt R.A.* Measuring the Religious Variable: Replication // Journal for the Scientific Study of Religion. 1972. Vol. 11. No. 3.
- Lenski G.* The Religious Factor. New York: Doubleday & Co., 1961.
- Lim Ch., Putnam R.* Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // American Sociological Review. 2010. Vol. 75. No. 6.



Exploring the Postsecular: the Religious, the Political and the Urban/Eds. Arie Molendijk, Justin Beaumont and Christoph Jedan. Leiden, Boston: Brill, 2010. — 406 p.

Сборник «Исследуя постсекулярное: религиозный, политический и городской контексты», выросший из конференции 2008 году, состоявшейся в университете Гронингена (Нидерланды), представляет собой одну из первых попыток всестороннего академического изучения проблематики постсекулярного. В этом смысле он является первым в ряду сразу нескольких аналогичных изданий, увидевших свет в последние годы¹.

Сборник состоит из четырех частей: первая часть содержит установочные статьи Жюстина Бомона (*Justin Beaumont*) и Кима Нотта (*Kim Knott*), в ко-

торых предпринимается попытка разметить основную исследовательскую повестку, которой посвящен данный сборник: постсекулярная проблематика в контексте современной урбанистики и так называемого «пространственного поворота» в социальной теории. Во второй части собраны теоретические эссе, посвященные концептуализации понятия «постсекулярного». Третья часть фокусируется на городском измерении постсекулярности, в частности, особое внимание уделяется опыту религиозных НКО (*faith-based organization*) и их опыту участия в решении социальных проблем современного мегаполиса. Наконец, четвертая часть посвящена хабермасовско-ролзовской проблематике «постсекулярного общества» и «публичного разума».

Очевидной сильной стороной сборника является его междисциплинарность: постсекулярное препарируется сквозь призму разных дисциплин — урбанистики, социологии, филосо-

1. Например, см.: *Postsecular Cities: Religious Space, Theory and Practice/Eds. J. Beaumont, Ch. Baker. New York, London: Continuum, 2011; After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion/Eds. A. P. Smith, D. Whistler. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011; The Post Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Ed. Ph. Gorski. New York, London: New York University Press, 2012.*

фии, а также в разных культурных и географических контекстах. В эту дисциплинарную полифонию вплетается и голос теологов — в частности, статьи теолога феминистской направленности Майке де Хаардт (*Maaike de Haardt*), а также Люка Бретертон (*Luke Bretherton*) и Пола Клоука (*Paul Cloke*). Стоит отметить, что именно теологические подходы к постсекулярному оказываются одними из наиболее интересных, так как в данном случае речь идет не только об описании происходящих процессов, но и о непосредственном влиянии на них теологии, так как последняя прокладывает новые смысловые ходы и закладывает основания для новых практик, которые уже затем становятся предметом изучения социологов, урбанистов, религиозоведов и прочих специалистов.

Если учитывать относительную новизну всей постсекулярной проблематики, то нет ничего удивительного в том, что теоретическая концептуализация постсекулярного оказывается одной из ключевых смысловых линий сборника. Уже на первых страницах издания составители поясняют, что же именно они имеют в виду, когда говорят о постсекулярном: «мы используем понятие „постсекулярное“ для обозначения того факта, что в рамках секуляризованных социальных структур капитализма поздней современности ре-

лигии не только сохраняют свое присутствие, но еще и не демонстрируют никаких признаков своего исчезновения в будущем» (р. х). Однако это все же достаточно расплывчатое и очень общее определение, которое обязательно нуждается в детализации и пояснении на конкретных примерах.

Данной теме посвящена целиком вся вторая часть сборника, озаглавленная «Концептуализируя постсекулярное». Постоянно всплывающий сюжет в концептуализации постсекулярного — это указание на сходство дискуссий о постсекулярном с дискуссиями о постмодерне. В частности, данное сходство подмечается Мишелем Лизенбергом (*Michel Leezenberg*) в статье «Насколько этноцентрично понятие постсекулярного?» (р. 93). Это сходство лишь усиливается попытками Кандис Диас (*Candice Dias*) и Жюстина Бомона (*Justin Beaumont*) (р. 267–279) заменить понятие «постсекулярного» понятием «позднего секуляризма» (*late secularism*) по аналогии с поздней современностью (*late modernity*) Энтони Гидденса, так как современные тенденции, по мнению этих авторов, свидетельствуют не о преодолении секуляризма, но лишь о его дальнейшей трансформации. В этом же русле мыслит Джеймс Бекфорд, отказывающийся видеть в современной деприватиза-

ции религии признак каких-либо качественных изменений и предлагающий рассматривать, в частности, религиозные процессы в Великобритании и Франции как продолжающуюся эрозию религиозных олигополий, требующую от властей внесения изменений в прежнюю религиозную политику (р. 390). Например, во Франции, по мнению Бекфорда, речь не идет о переходе к постсекулярности, но скорее об эволюции французского лаицизма, его переходе в статус «позитивного лаицизма» (р. 394).

Понятие постсекулярности — и это заметно по многим материалам данного сборника — именно ввиду своей непроясненности оказывается между двумя полюсами: с одной стороны, оно остается абстрактной, пусть и вполне верной интуицией каких-то изменений: «раньше религии было мало, а теперь ее стало много»; с другой — постсекулярное нередко сужается до хабермасовской проблематики «постсекулярного общества». Первая тенденция характерна для ряда статей этого сборника, в частности, для статьи Мартина Остербана (*Martijn Oosterbaan*) «Виртуальная реевангелизация: бразильские церкви, медиа и постсекулярный город», в которой употребление понятия «постсекулярное» — всего 2 раза — служит то ли для обоснования присутствия данной ста-

ти в рассматриваемом сборнике, то ли для передачи некоего нового духа времени, в контексте которого происходит описываемая виртуальная реевангелизация. Вторую тенденцию иллюстрирует статья уже упоминавшегося Мишеля Лизенберга, которая не просто сужает постсекулярную проблематику до хабермасовского «постсекулярного общества», но буквально сводит ее к конкретным тезисам Хабермаса, обращенным именно к либерально-демократическим европейским обществам, переживающим, по мнению немецкого философа, период обострения саморефлексивности, в том числе и в отношении к религии. Неудивительно, что подобное зауженное понимание постсекулярного позволяет Лизенбергу объявить постсекулярное евроцентричным понятием, непригодным для анализа неевропейских контекстов.

Гораздо более серьезную проблему в связи с понятием «постсекулярного» обозначает Бернис Мартин (*Bernice Martin*) в статье «Контрастирующие современности: „постсекулярная“ Европа и одухотворенная Латинская Америка». Она задается вопросом о том, имеет ли смысл использовать понятие «постсекулярного» для описания обществ, которые не имели опыта последовательной секуляризации и о которых нельзя сказать, что в них — если использовать

терминологию Чарльза Тейлора — «имманентная рамка» стала «позицией по умолчанию». Опыт пятидесятилетия в странах Латинской Америки, где оно нашло благодатную почву в силу специфики «заколдованной» народной культуры, позволяет Бернис Мартин задаться риторическим вопросом: являются ли эти общества «постсекулярными или досекулярными, а может быть данное разделение попросту бессмысленно?» (р. 86). Аргументы Мартин заставляют вполне объективно усомниться в универсальности постсекулярного подхода. Однако здесь никак нельзя игнорировать следующее обстоятельство, упущенное самой Мартин: ввиду того, что изучение любых обществ и любых контекстов происходит или с *Запада*, или с использованием *западных* теоретических схем, смена западных парадигм и переход к постсекулярной парадигме будет неизбежно иметь глобальные последствия, затрагивающие любые исследования любых незападных контекстов. При переходе к постсекулярной парадигме меняется та теоретическая линза, сквозь которую исследователь смотрит в том числе и на общества Латинской Америки, пусть последние и не имели опыта последовательной секуляризации.

Критика авторами сборника постсекулярной парадигмы

не лишена оснований. Она как минимум указывает на необходимость учитывать специфику каждого конкретно-исторического примера. Однако едва ли возражения Бекфорда, Дайс и Бомона, Лизенберга или Мартин являются достаточными для отказа от постсекулярной парадигмы. Еще двадцать — тридцать лет назад исследователи с такой уверенностью писали о глобальной секуляризации, а буквально десять лет назад с такой же уверенностью отrekliлись от этой идеи, что описывать сегодняшние процессы как всего лишь продолжение и эволюцию того же самого (в духе Бекфорда или Дайс и Бомона) или же как сугубо этноцентрическую проблему некоторых обществ Европы представляется довольно странным. Эта странность особенно бросается в глаза, если глядеть на современные процессы изнутри российского, постсоветского контекста.

Однако при всех концептуальных дискуссиях есть несколько вполне конкретных и признанных сюжетов, связанных с постсекулярным и развиваемых в том числе авторами сборника. В частности, это тема постсекулярного поворота в социальной теории, философии и теологии. В рассматриваемом издании данный сюжет затрагивается лишь косвенно — за исключением теории Хабермаса, которой посвящена вся четвертая часть — через

постоянные отсылки к Чарльзу Тейлору, Филиппу Блонду, Жан-Люку Мариону, Жаку Деррида и прочим. Только статья Грегора Макленана (*Gregor McLennan*) «Пространства постсекуляризма» посвящена обстоятельному анализу данного поворота. В своей работе Макленан вполне справедливо указывает на то, что постсекулярное следует трактовать не в смысле анти- или постсекулярного, но скорее в смысле дальше-секулярного (Макленан предлагает использовать приставку *infra-*, обозначающую «ниже, дальше», для передачи того смысла, который он вкладывает в постсекуляризм).

Следующий сюжет, непосредственно связанный с постсекулярным, который, собственно, и представляет собой наиболее важный для авторов сборника аспект исследуемой проблематики, это сюжет урбанистический, это проблематика «постсекулярного города». Ключевой точкой отсчета для большинства авторов сборника является так называемый «пространственный поворот», который с 90-х годов произошел в целом ряде дисциплин — географии, социальной теории, антропологии, филологии и истории. Суть этого пространственного поворота в акцентировании внимания на пространстве, которое перестает восприниматься как простое вместилище времени, как простая арена для разворачи-

вающихся событий и дискуссий. Для сторонников пространственного поворота пространство — в духе идей Анри Лефевра — наделяется своей собственной аналитической и объяснительной силой: отсюда их повышенное внимание к архитектуре, городскому планированию, устройству дорог и маршрутов, локальным средам как принципиальным факторам организации повседневной жизни в городской реальности. Как подчеркивает один из главных теоретиков пространственного поворота Эдвард Соия, не существует социальной реальности, не размещенной в пространстве. Не существует никаких внепространственных социальных процессов. Соответственно, переход к постсекулярному должен иметь конкретное пространственное изменение, постсекулярность должна находить свое отражение в неизбежной переконфигурации пространства — будь то строительство новых церквей, мечетей или молитвенных домов для приверженцев разных религий или же активизация религиозных НКО в неблагополучных районах и т. д. То есть постсекулярное — и это одна из самых важных интуиций составителей данного сборника — это не только новая струя в теоретической философской или богословской мысли, это еще и процесс, имеющий пространственное измерение.

В частности, уже в открывающей сборник статье Жюстин Бомон обращает внимание на тот факт, что «переход от секулярного к постсекулярному в разрезе публичного пространства, государственной политики, гражданского общества и использования зданий осуществляется именно в городском контексте» (р. 3). Это ценное наблюдение, свидетельствующее о перевороте в осмыслении города среди исследователей. Действительно, как отмечают в своих статьях Ким Нот, Ари Молендик и Майке де Хаардт, город в христианском контексте всегда ассоциировался с земным градом Августина, со средоточием порока, с местом, где человека поджидают многочисленные искушения и даже опасность утратить веру. Эта же подозрительность переключалась и в труды теоретиков секуляризации, для которых урбанизация была одним из очевидных катализаторов секуляризации — переселение людей в города отрывает их от корней, от традиционного образа жизни, неразрывно связанного с религией. Однако опыт современного мегаполиса свидетельствует об обратном — о возможности раскрытия «сакрального и духовного *внутри* мирского града» (р. 27). Здесь авторы указывают, прежде всего, на опыт религиозных НКО, на их участие в жизни современного мегаполиса (например, Пол

Клоук анализирует деятельность уже давно привлекавшей внимание исследователей организации *London Citizens*).

Отдельное внимание — в русле «пространственного поворота» — уделяется архитектурному измерению постсекулярного: как переход к постсекулярности трансформирует архитектуру города. Это одна из наиболее интересных тем, связанных с урбанистическим измерением постсекулярности. В частности, статья Нихан Оздемир Сонмез (*Nihan Özdemir Sönmez*) исследует историю архитектурной трансформации Анкары в зависимости от проводимой властями религиозной политики. Статья Дэвида Мартина с характерным названием «Вписывая общую теорию секуляризации и ее ключевые паттерны в архитектурное пространство/время города: от досекулярного к постсекулярному?» посвящена детализации идей автора о секуляризации, изложенных в его известной работе «Общая теория секуляризации»². В духе «пространственного поворота» он анализирует то, как разные паттерны секуляризации отражаются в архитектурном облике разных городов. Однако свой анализ он доводит до того момента, когда собственно и совершается переход к пост-

2. *Martin D.* A general theory of secularization. L.: Blackwell, 1978.

секулярному городу. Здесь Мартин прерывает свое изложение, оставляя нам лишь несколько ценных, но очень общих соображений. Он обращает внимание на то, что переход к постсекулярному «не так просто понять, глядя на современный город или ландшафт» (р. 205). Действительно, ввиду того, что постсекулярное связывается — на что указывают многие авторы сборника, в частности, Вильгельм Граб (*Wilhelm Gräb*) — с нетрадиционными формами религиозности, с неуловимой и подчас невыразимой «духовностью», то вопрос о том, как именно она может быть опознана в архитектурном ландшафте современного западного города, приобретает особую остроту. Мартин указывает на то, что постсекулярная архитектура едва ли может быть связана с монументальными зданиями, скорее ее следует усматривать в «использовании пространства, в площадках для массовых празднеств или коллективных переживаний» (р. 205).

Еще один сюжет, непосредственно связанный с постсекулярным — это религиозность в своих новых формах. Постсекулярная религиозность, по словам Кима Нотта, это «ресакрализация или возвращение религиозного (нередко облеченного в язык „духовности“), которое всерьез принимает такие светские ценности, как значимость

человеческого Я, человеческого процветания и человеческой судьбы, ценности разнообразия, выбора и свободы» (р. 21). Наиболее обстоятельно данный момент раскрывает Вильгельм Граб в статье «Трансформация религиозной культуры в рамках современных обществ: от секуляризации к постсекуляризму», который понимает под постсекулярностью трансформацию религии «в измерение личного опыта и убеждений, которые не сводятся к религиозным институтам и сообществам» (р. 114). Это любопытный момент, который свидетельствует о том, что постсекулярное — вполне в духе идей Томаса Куна — можно описывать как новую парадигму, вытесняющую старую: постсекулярная парадигма приходит на смену парадигме секуляризации и позволяет увидеть некоторые хорошо известные факты в совершенно новом свете. В рамках парадигмы секуляризации подобная трансформация религии, описываемая еще с 60-х годов, традиционно трактовалась как упадок религии, как ослабление ее социальной значимости и как переходный этап к ее постепенной маргинализации³. Взгляд

3. Собственно, именно так эти процессы и толкуют еще остающиеся сторонники парадигмы секуляризации, в частности, Стив Брюс. См.: *Bruce S. God is Dead: Secularization in the West*. Wiley-Blackwell, 2002. P. 75–105.

на эти же процессы сквозь призму постсекулярной теории позволяет увидеть их в совершенно ином свете.

Наконец, последний сюжет, связанный с постсекулярным и рассматриваемый в данном сборнике, это хабермасовско-ролзовская проблематика «постсекулярного общества» и «публичного разума». Четвертая часть сборника содержит пять статей на данную тему. В центре внимания авторов спор так называемых «инклюзивистов» и «эксклюзивистов» (р. 343). Первые выступают за допустимость религиозных аргументов в публичной дискуссии, тогда как вторые — за недопустимость, утверждая, что диалог должен вестись в сугубо светских категориях. Несмотря на то, что «инклюзивисты» в последнее время количественно преобладают, ав-

торы сборника почти единогласно доказывают безосновательность и внутреннюю противоречивость позиций последних: как показывает, в частности, Анке Шустер (*Anke Schuster*) в статье «Публичный разум и инклюзивизм как псевдоинклюзивизм» (р. 343–355), «инклюзивисты» настолько нюансируют присутствие религиозных обоснований в публичном пространстве, что эти обоснования, по сути, перестают отличаться от своих светских аналогов.

В целом, сборник представляет собой очень ценный вклад в дискуссию о «постсекулярном». Поставленные в нем проблемы получают свое развитие в дальнейших публикациях на данную тему, которые мы обязательно отразим на страницах нашего журнала.

Д. Узланер

Rethinking Secularism/Eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen. Oxford: Oxford University Press, 2011. — 311 p.

The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Eds. Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen. New York & London: New York University Press, 2012. — 375 p.

Взгляд на историю термина «постсекулярное» обнаруживает интересную, если не сказать интригующую, динамику. Это слово

в последние годы стремительно распространяется по миру, а сегодня это по преимуществу сетевой «мир»: так, в 2004-м *Google*

давал несколько тысяч ссылок на *Post-Secular*; в 2012-м — уже почти 70 млн. Возникает вопрос: что это — «просто мода» или свидетельство о том, что этот термин обозначает, фиксирует какой-то важный поворот, происходящий сегодня как в самой реальности, так и в ее описании и осмыслении?

Разумеется, мы должны различать публичный дискурс (в том числе звучащий в так называемом медийном пространстве) и дискурс научный, но и не соотносить их было бы неверно. Потому что существует и академическая мода, а в последние годы множество конференций, исследований, публикаций, то есть различных научных и наукообразных феноменов в разных частях света, включая Россию, было маркировано этим неологизмом. И опять же интересно, что лишь у некоторых он вызывает отторжение или вопросы, тогда как большинство, судя по всему, принимает и использует этот термин ничтоже сумняшеся, как нечто само собой разумеющееся.

Другими словами, термин «постсекулярное» (и его производные) является сегодня одновременно и (уже) банальным, и (все еще) интригующим. Тем важнее выяснить, что же происходит с этим термином собственно в мировом академическом пространстве.

Самый короткий ответ: с этим термином и теми реалиями, которые за ним просматриваются, *работают*. Об этом свидетельствует целый ряд научных мероприятий и коллективных публикаций самого последнего времени. При этом, однако, следует отдавать себе отчет в том, что в мировой науке десяткам миллионов интернет-ссылок на *Post-Secular* соответствует пристальное внимание к проблеме лишь десятка полутора ведущих специалистов — социологов, философов, антропологов да еще пары десятков ученых, специализирующихся в разных областях социогуманитарного знания, которые «заметили» специфику постсекулярной проблематики⁴.

Это нормальная ситуация. Новые исследовательские подходы — всегда удел немногих, как правило, единиц. Всякая «науч-

4. Помимо рецензируемых сборников укажем на другие, недавно вышедшие: *Varieties of Secularism in a Secular Age*/Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, Craig Calhoun (eds.). Cambridge: Harvard University Press, 2010; *Discoursing the Post-Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn*/Péter Losonczy, Aakash Singh (eds.). Münster: LIT-Verlag, 2010; *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*/Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan (eds.). Leiden-Boston: Brill, 2010 (см. рецензию в этом номере журнала); *The Power of Religion in the Public Sphere*/Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York: Columbia University Press, 2011.

ная революция» обнаруживает неготовность академического большинства к переменам — ведь революция есть смена парадигмы, которая угрожает всем устоявшимся позициям и идентичностям. И, во избежание недоразумений, которыми столь богаты наши российские социальные науки постсоветского времени, следует подчеркнуть, что тематизация постсекулярного в западной науке — это новейшее явление. Продумывая возможные смыслы термина «постсекулярное», мы, сейчас в России, не столько изучаем старые и чужие уроки, сколько участвуем в актуальной дискуссии, цель которой — осмыслить ныне происходящие и еще не завершившиеся религиозно-общественные процессы.

Заглавия двух книг, которые являются предметом рассмотрения в этой рецензии, обозначают двойную конфигурацию той дискуссии, которая началась в западной науке лет десять или более того назад, а в последнее время лишь набирает обороты: «Переосмысливая секуляризм» — «Обсуждая постсекулярное». Подзаголовок второй книги задает общую рамку: «Религия в современном обществе» (*современное* в данном случае — это не «модерное», а именно нынешнее, современниками которого мы являемся).

Говоря о двойной конфигурации, я имею в виду то, что

проблематика постсекулярного рассматривается под двумя разными углами: не только через анализ собственно термина «постсекулярное» и выявление соответствующих ему социокультурных реалий, но и через попытки нового осмысления секулярного и секуляризма. Второй ракурс, безусловно, является следствием «постсекулярного поворота» — ибо зачем было бы переосмысливать устоявшиеся представления? Именно такую задачу поставили перед собой редакторы и авторы первого сборника — «Переосмысливая секуляризм». Вошедшие в него статьи являются переработанными докладами на двух конференциях: одна была проведена в 2007 году в рамках деятельности американского Исследовательского совета по общественным наукам (*Social Science Research Council — SSRC*), другая состоялась год спустя в Йельском университете (р. 16).

Во вступительной главе редакторы подробно пересказывают всю «историю», связанную с термином «секулярный», с соотношением секуляризма и секуляризации, с отделением религии от политики. Главный вопрос: как различить и разделить религиозное и секулярное? Общій ответ: «В целом, остается неясным, насколько мы можем отличать религию от культуры, этничности, национальной

идентичности или иных понятий, сконструированных в секулярных терминах» (р. 18). Соответственно, «вопрос о том, насколько „секулярной“ может и должна быть публичная сфера, остается спорным» (р. 19).

Причина этих трудностей заключается в том, что нововременные понятия «религиозного» и «секулярного» — не просто соотносительные, но и взаимопределяющие (р. 21). Сама категория «религия» *создавалась* — как в «европейском», так и в колониальном контекстах, и под нее подводились предположительно аналогичные феномены (р. 19). Поэтому критический анализ секулярного/секуляризма призван обнаружить за этими понятиями не только ценностную сферу, но и проект — наряду с религиозными проектами освоения мира (р. 21).

Книга открывается статьей «Западная секулярность» общепризнанного мэтра в этой области — философа и политического теоретика Чарльза Тейлора. Вообще автор монументального «Секулярного века»⁵ — с его концептами «имманентной рамки» (*immanent frame*), «буферного Я» (*buffered self*), «эксклюзивного гуманизма», а также критикой *subtraction story* (секулярное как «вычитание» религии) — посто-

янно цитируется и обсуждается на страницах обоих рецензируемых сборников. И это очень показательно, ибо, повторим, дебаты о постсекулярном — это одновременно и дебаты о секулярном, скрупулезным анализом которого и занимается Тейлор. В частности, в указанной статье, он выражает мнение, что западную секулярность следует понимать как следствие фундаментального изменения «чувствительности», обозначаемого термином «расколдовывание», но также и параллельного исторического движения, целью которого стала связь личной религиозной позиции с «истинной» религией.

Другой авторитет, на которого ссылаются многие авторы, — Хосе Казанова. Он был одним из пионеров переосмысления роли религии в современном обществе⁶ и в своей статье «Секулярное, секуляризация, секуляризм» воспроизводит важное аналитическое различие трех элементов «стандартной» теории секуляризации: упадок религиозной веры, разделение религиозной и нерелигиозной сфер, приватизация религиозности. С его точки зрения, первый и третий тезисы ныне следует просто отвергнуть, тогда как второй сохраняет свое зна-

5. Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

6. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

чение. И опять речь идет о том, что границы между религиозным и секулярным, хотя и обязательно постулируемые, все же подлежат переопределению, особенно если иметь в виду глобальный контекст, в котором мы встречаемся с *разными секуляризмами*, то есть совсем не только с его западной версией.

В этом смысле характерным (но и вполне особенным) примером является Индия. Раджив Бхаргава⁷, опираясь на индийский опыт, в своей статье настаивает на необходимости контекстуального понимания секуляризма, опираясь на идею «принципиальной дистанции». Эту же идею развивает Альфред Степан в статье «Множественные секуляризмы в современных демократических и недемократических режимах». Он выделяет четыре секуляристских модели: «сепарационную», «официальной религии» (*established religion*), «позитивного приспособления» (*positive accommodation*), «уважения ко всем, позитивного взаимодействия и принципиальной дистанции» (*respect all, positive cooperation, principled distance*), — и на примере Индии, Сенегала и Индонезии показывает, как формируется и работает

четвертая модель, указывающая на новые паттерны отношений между государством, обществом и религией.

О необходимости видеть разные секуляризмы — параллельно с «множественными современностями» — пишет и Питер Каценштейн, подходя к проблеме с точки зрения теории международных отношений. Критикуя как либеральный, так и реалистический подходы, он предлагает цивилизационный подход (вводя при этом довольно неудачные термины «цивилизационного государства» и «цивилизационной политики»). С его точки зрения, «цивилизация представляет собой мир, равно далекий и от гоббсовской анархии, и от хабермасовской публичной сферы, и от империи, и от космополиса. Вместо этого следует говорить о слабо институционализированном социальном порядке, который образуют различные процессы» (р. 151). Такими «цивилизационными государствами» с разной степенью собственно государственной консолидации являются, с точки зрения автора, США, Европа, Китай, Япония и Ислам. Силы глобализации, с одной стороны, и различных вступающих на мировую арену религиозно обоснованных культурных программ, с другой, порождают как гомогенизацию, так и дифференциацию, что создает пространство

7. См. коллективное исследование, вышедшее под редакцией Бхаргавы: *Secularism and Its Critics*/Bhargava R. (ed.). Delhi: Oxford University Press, 1998.

своего рода «полиморфного глобализма», в котором переплетаются различные секуляризмы и религии, находящиеся в процессе сотрудничества и адаптации, координации и конфликта. О необходимости новых подходов в осмыслении международных отношений говорит и другой автор сборника — Элизабет Шакман Херд⁸. С ее точки зрения, «изучение секулярного и религиозного в мировой политике требует приостановки (не)верия (*suspension of (dis)belief*), переосмысления утвердившихся политических, философских и религиозных представлений, поддерживающих жесткую оппозицию секулярное/религиозное, которая лежит в основе нынешней социальной науки» (р. 181), ибо такая оппозиция является конструктом, опирающимся на определенные послылки. Новый подход автор иллюстрирует на примере отношений между США и Ираном, а также внутривнутриполитических процессов в Турции.

Марк Юргенсмейер, обращаясь к теме насилия, приходит к выводу, что нынешнее религиозное насилие является ответом на секулярный национализм. Вслед за Токвилем, Нинианом Смартон и другими он обраща-

ет внимание на то, что секулярный национализм представляет собой своеобразную «религию», предполагающую «веру». «Оба изобретения современности — секулярный национализм и религия — выполняют этическую функцию и служат рамкой морального порядка... В результате модерная идея религии оказывается потенциально революционным конструктом» (р. 198). Иначе говоря, религиозная агрессия есть реакция на то, что воспринимается как агрессивный секуляризм.

Обратные процессы описывает Сесилия Линч в статье «Религиозные гуманитарные организации и глобальная политика секуляризма», показывая, на основе интервью с сотрудниками НПО в Центральной и Восточной Африке, в странах Ближнего Востока, в Женеве и Нью-Йорке, как глобальные дискурсы «войны с террором» и либеральной рыночной экономики пересекаются с локальными религиозными дискурсами и практиками, оказывая на них сильное влияние, но при этом опять же обнаруживая, что граница между секулярным и религиозным остается неопределенной и весьма подвижной.

В высшей степени показательным является присутствие в рассматриваемом сборнике статьи Р. Скотта Эпплби. Именно он был руководителем, вме-

8. См. ее книгу: *Hurd E.S. The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

сте с Мартином Марти, грандиозного проекта исследования религиозного фундаментализма (*Fundamentalism Project*), который длился с 1988 по 1995 год и дал «на выходе» серию коллективных монографий, общий объем которых составил более 3700 книжных страниц⁹. И именно с упоминания об этом проекте Питер Бергер начинает свою знаменитую вводную статью в другую коллективную монографию под названием «Десекуляризация мира» — по объему совершенно не сравнимую, но ныне гораздо более известную¹⁰.

В своей статье Эпплби подробно останавливается на самом *Fundamentalism Project*, его идеологических установках, методологии, различии подходов у разных участников, но в новой, нынешней, исторической и интеллектуальной ситуации (отталкиваясь, в частности, от концепции Ч.Тейлора), приходит

к выводу о необходимости критически оценивать проделанную ранее работу более чем 120 специалистов («Переосмысливая фундаментализм в секулярный век» — так озаглавлен его текст). С его нынешней точки зрения, в контексте новейших глобальных процессов «фундаментализм» следует понимать скорее как «сильную религию», выходящую в публичную сферу и по-своему учитывающую общую «имманентную рамку» (напомним: это выражение Ч.Тейлора), чем как абсолютно анти-секулярный религиозный феномен. Согласно Эпплби, «„фундаментализм“, как бы его ни называть, обозначает модус религиозности эпохи позднего модерна — некое религиозное публичное присутствие, — внутреннюю логику которого, хотя и не конкретные политические, социальные или культурные выражения, разделяют индивиды, движения, группы и политические партии, которые провозглашают приверженность какой-то религиозной традиции и защищают эту традицию от маргинализации, эрозии, приватизации и упадка — то есть от острого лезвия секуляризма в его наиболее антирелигиозных формах. В этом смысле „фундаментализм“ следует понимать как вид и пример более общей категории „публичной религии“» (р. 236–237).

9. См.: Eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby: *Fundamentalisms Observed* (1991), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance* (1993), *Fundamentalisms and Society: Remaking the Family, the Sciences and the Media* (1993), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (1994), *Fundamentalisms Comprehended* (1995).
10. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / Berger P. L. (ed.). Grand Rapids: Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999.

О том, что в ходе ныне происходящего переосмысления секуляризма важно учитывать конкретные, локальные контексты, свидетельствует и статья антрополога Петера ван дер Веера (Утрехт), специализирующегося на изучении Китая и Индии. В случае этих двух стран и культур секуляризм оказывается не столько идеологией, сколько проектом, в котором совместились как колониальное «имперское» влияние, так и более ранние местные антиклерикальные традиции. Однако в обоих этих случаях, во многом различных, секуляризм не был просто антирелигиозным, но, напротив, как проект и как государственная политика имел целью «трансформировать религии в моральные источники гражданства и национальной принадлежности» (р. 280). Завершает сборник статья еще одного мэтра того научного направления, которое (в широком смысле) можно назвать «исследованием секулярного», — Талала Асада, заслуженного профессора Университета Нью-Йорка¹¹. В этом своем тексте, как и во многих других, он анализирует актуальную и, можно сказать, горячую проблему: статья озаглавлена «Свобода высказывания и религиозные ограни-

чения» (речь идет о богохульстве с точки зрения ислама, но отчасти и христианства). Его интенцию лучше всего выражает вопрос, который он задает в завершение своего рассуждения: «Почему агрессия во имя Бога шокирует секулярную либеральную чувствительность, тогда как искусство убийства (*art of killing*) во имя секулярной нации, во имя демократии — нет?» (р. 295). По существу, Т. Асад пытается соотнести секулярный и религиозный дискурсы (в данном случае конфликтные), вскрывая их внутреннюю логику и обнаруживая фундаментальные противоречия (прежде всего в либеральном дискурсе). «Теология говорит о зависимости от трансцендентной силы, а секуляризм отрицает такую силу, утверждая независимость человека. Но эта свобода от трансцендентного есть идеологическая установка секуляризма» (р. 284). Соответственно, секулярное понимание свободы, свободного индивида и свободы высказывания действительны лишь до той поры, пока на публичную сцену не выходят те, кто не разделяет эту фундаментальную секулярную установку, что и порождает конфликт, разрешить который невозможно в пространстве, задаваемом, говоря словами Тейлора, «имманентной рамкой». Так обнаруживается логически необходимое противоречие секуляризма

11. Ключевая книга Т. Асада на рассматриваемую тему: *Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 2003.

(последнее выражение не автора, а наше. — А.К.).

В этом кратком обзоре первого рецензируемого сборника «Переосмысливая секуляризм» я сознательно не упомянул некоторых авторов, поскольку они объединяют первую книгу со второй — «Обсуждая постсекулярное». Это говорит не только о единстве исследовательского поля, но и о том, что на этом поле, как было сказано выше, пока работает сравнительно небольшая группа ученых. Так, со-редактором обоих сборников (равно как и двух других коллективных публикаций, упомянутых в первой сноске) является Джонатан Ванантверпен¹². Другой соредактор первой из рассматриваемых книг — Крейг Калхун, статьи которого присутствуют в обеих рассматриваемых публикациях¹³.

О том, что каждый следующий по времени сборник статей по рассматриваемой нами тематике является в каком-то смысле продолжением предыдущего, свидетельствует и такой факт

(который, впрочем, можно посчитать странным): в заключающей вторую книгу статье Калхуна «Обсуждая постсекулярное» находим не только содержательные, но и буквальные текстуальные совпадения со вступительной статьей в книге «Переосмысливая секуляризм», написанной редакторами (один из которых — К.Калхун).

В своих текстах в обоих сборниках — «Секуляризм, гражданство и публичная сфера» и «Время, мир и секуляризм» соответственно — Калхун касается широкого круга вопросов, возникающих в процессе выявления «сущности» западного секуляризма и переосмысления его соотношения с религией (особо останавливаясь на позиции Юргена Хабермаса) и выявляет трудности, связанные с попытками заново определить место религии в теоретизировании об этическом гражданстве, политическом дискурсе и публичной сфере. С его точки зрения, секуляризм не является нейтральным, и «в любом случае это не просто Другой по отношению к религии» (*The Post-Secular in Question*, p. 361). Он предлагает подумать о предельных основаниях секулярной установки, о ее собственном «трансцендентном», которое, хотя и является не потусторонним, а посюсторонним, при этом порождает соответствующий этому поня-

12. Он является руководителем программ вышеупомянутого Исследовательского совета по общественным наукам (SSRC) и главным редактором поддерживаемого этим Советом интернет-блога «*The Immanent Frame*», посвященного проблемам секуляризма, религии и публичной сферы (<http://blogs.ssrc.org/tif/>).

13. Он является президентом SSRC, а также соредактором упомянутой выше монографии *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010).

тию опыт и требует приверженности со стороны «секулярного человека».

Переходя ко второму рецензируемому сборнику в целом, можно сказать так: две книги — два подхода. Если интенцию редакторов и авторов первой можно обозначить как «необходимость переосмысления секуляризма», то интенция второй — осторожно подойти к той же проблеме в перспективе анализа тех возможностей, но и опасностей, которые обнаруживает «модный» термин «постсекулярное». И такой подход представляется вполне здравым со строго академической точки зрения.

Однако оба подхода — через анализ секуляризма и через тематизацию постсекулярного — все время заставляют обращаться к религии и религиозному, выявляя те их измерения, которые как раз упускаются, если смотреть через секуляристскую оптику (тем более что последняя имплицитно связана с конкретной религией — христианством, причем как «западным» религиозным феноменом).

И здесь полезно обратиться к иным контекстам, что делает американский социолог Ричард Мэдсен, статьи которого находим в обоих сборниках («Секуляризм, религиозные перемены и социальный конфликт в Азии» и «Что такое религия? Категориальные конфигурации в гло-

бальном горизонте»). На примере Китая, Индонезии и Тайваня он показывает, как по-разному складывались там отношения между государством и религиями, а также как различные формы и проявления религиозности скрываются за фасадом формально светских политических институтов. И речь в данном случае идет именно о такой религиозности, которую невозможно опознать и описать в терминах западного понимания «религии».

Сборник «Обсуждая постсекулярное» составлен из довольно разнородных текстов.

Здесь мы находим статью «Заново обнаруженные блага: социология Дюркгейма как этика добродетели», автор которой, Филип Горски, жалеет о том, что «секулярная революция» разорвала связь социологии с традициями моральной и политической философии, обрекая нынешних социологов на «моральную наивность радикального индивидуализма», так что сегодня определение Дюркгеймом социологии как «моральной науки» просто режет ухо (р. 100, 77). Ант де Врие в статье «„Простые идеи, малые чудеса“: феномен Обамы» делает попытку описать то, что он называет «теологией» (или «политической теологией» — р. 116) нынешнего президента США, указывая на весьма разнород-

ные ее источники, но в особенности останавливаясь на «христианском реализме» Рейнхольда Нибура¹⁴.

Кортни Бендер в статье «Вещи в их переплетении» обращается к феномену «духовности» (*spirituality*), часто ускользающему от социологического взгляда, к истории понятия «религиозного опыта» в теологии, психологии и социологии, а также к «мистическому» переживанию Америки («Америка как мистицизм» — р. 66). Автор считает, что «постановка вопроса о том, как и где присутствует религия — концептуально, практически и институционально, — открывает новые направления для социологического вопрошания о религии, соответствующие нынешнему, более широкому постсекулярному повороту» (р. 67).

Весьма провокативным для «традиционалистского» понимания религии (как с нововременной научно-секулярной, так и с собственно религиозной точки зрения) является предложение Джеймса К. А. Смита, выдвигаемое в его статье «Секулярные литургии и перспективы „постсекулярной“ социологии религии». Он выступает против «интеллек-

туалистского» восприятия/понимания религии, акцентируя ее «воплощенное, материальное, литургическое» измерение, которое «формирует наше желание и воображение прежде усвоения доктрин и верований» (р. 161). Исходя из этой установки, автор, на втором шаге, высказывает убеждение в том, что необходимо так изменить теоретическую оптику, чтобы увидеть и «секулярную религию», то есть опознать «некоторые „секулярные“ практики в качестве религиозных... Ибо эксклюзивный гуманизм остается религиозным, поскольку у него есть свои литургии [ритуалы и практики]» (р. 162). В союзники себе он берет Тейлора, Витгенштейна, Хайдеггера и Бурдые.

Позиция, отражающая собственно социологический (западный) подход к религии, представлена в книге британским социологом религии Брайаном Тернером¹⁵.

Не обошелся этот, второй, сборник (посвященный постсекулярному) и без «классического» вопроса, порожденного стандартной теорией секуляризации: США и Европа — кто является исключением из правила? Джон Торпей обращается к этой про-

14. Рейнхольд Нибура (1892–1971) — крупнейший американский протестантский теолог XX века; наиболее известное его произведение — «Нравственный человек и безнравственное общество» (1932).

15. У читателя есть возможность познакомиться с его взглядом на обсуждаемые проблемы, обратившись к статье, опубликованной в настоящем номере нашего журнала.

блеме в статье «Религия и секуляризация в Соединенных Штатах и в Западной Европе», но, в соответствии с новым подходом, заявленным в заглавии книги, прежде всего, задается трудными вопросами о том, *что такое* религия и *что такое* секуляризация, ссылаясь при этом на тексты других авторов сборника. Так старая социологическая проблема подвергается новой проблематизации — в постсекулярной перспективе.

Нам осталось коснуться двух тем, которые нашли отражение в книге «Обсуждая постсекулярное». Одна из них — это частный, но весьма интересный вопрос о том, как секулярный, а затем и постсекулярный «повороты» (в прошлом веке) проявились в университетском, академическом пространстве. На этот вопрос отвечает Томоко Масузава («Секулярный по умолчанию? Религия и университет до наступления постсекулярной эпохи»), а также соавторы Джон Шмальцбауер и Катлин Махоней («Религия и знание в постсекулярной академии»). Не углубляясь сейчас в эту специальную проблематику, связанную с секуляристской эволюцией отношения к изучению религии и ее присутствию в университете (а ныне — контрэволюцией), что потребовало бы отдельной статьи, отметим лишь тот факт, что речь в данном случае —

пока — идет только об *американских* университетах, то есть тоже о «частном случае» этой весьма интересной общей темы.

И, наконец, редакторы и авторы второго рассматриваемого сборника не оставили без внимания одного из «отцов» *постсекулярного дискурса*, а именно Юргена Хабермаса. Русский читатель имеет возможность познакомиться с его позицией по обсуждаемому вопросу благодаря уже имеющимся переводам¹⁶. Однако многочисленные дискуссионные и полемические тексты, в которых отражена реакция на теоретическую стратегию Хабермаса, пока остаются за пределами русскоязычной литературы¹⁷.

В рецензируемом сборнике Хабермасу посвящены две статьи: «Юрген Хабермас и постсе-

16. См. переводы ключевых текстов Ю. Хабермаса по рассматриваемому вопросу: «Вера и знание» (*Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002); «Религия и публичность» (*Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141); «„Постсекулярное общество“ — что это?» (Российская философская газета, № 4 (18) апрель — 5 (19) май 2008), а также книгу *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006.

17. В то же время примером такого обсуждения и одновременно полемики — с религиозной, христианской, точки зрения — является опубликованная в этом номере нашего журнала статья Брайана Трейнора.

кулярное присвоение религии: социологическая критика» Мишель Диллон и «Духовная политика и постсекулярная аутентичность: Фуко и Хабермас о постметафизической религии» Эдуардо Мендиеты. За неимением места, а также в связи со сложностью проблематики мы не будем здесь вдаваться в содержание самой дискуссии: постсекулярный проект и/или дискурс Хабермаса, без сомнения, требует отдельного серьезного разговора. Но важно обозначить тот факт, что этот дискурс занимает существенное место в нынешнем обсуждении «постсекулярного».

В этой связи кратко о Хабермаса можно сказать так: вводя термин «постсекулярное» и находясь при этом в своем собственном научном и интеллектуальном топосе, он «заварил кашу», которая стала развариваться, набухать и «вылезать» в самые разные интеллектуальные и дисциплинарные пространства. То есть он уже «сделал свое дело», обнаружив — на склоне жизни и профессиональной деятельности — такую чувствительность к новейшим социокультурным процессам, которой может позавидовать любой профессионал. Все остальное — анализ термина, уточнение проблемы, вопрошания и возможные ответы, полемика, новые повороты темы — остается другим. И нам в том числе.

В целом богатство ракурсов, мыслей, творческих интуиций и просто конкретного исследовательского материала, содержащееся в двух рассматриваемых коллективных монографиях, посвященных секуляризму, религии и постсекулярному взгляду на них, не поддается адекватному отражению в этом кратком обзоре. Мы имеем в данном случае дело с комплексной, междисциплинарной тематикой, которая только еще выходит на передний край научных исследований — как теоретических, так и эмпирических. И в то же время сама «материя» предмета исследования, будь то «секуляризм», «религия» или некие «постсекулярные» явления или симптомы, так сказать, предлежит всем нам, находящимся в различных культурных и географических контекстах и академических ситуациях. И стоит лишь сожалеть, что активные научные силы, вовлеченные в постсекулярные исследования, в основном базируются «за океаном» и, отчасти, в Старом Свете. Тогда как и российской науке следовало бы включиться в эту работу, тем более что у нее есть свое собственное — конкретное отечественное, широкое и очень интересное поле для своих собственных, домашних *case-studies*.

А. Кырлежев

Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford: Oxford University Press, 2011. — 243 p.

Через десять лет после публикации своего программного труда «Бог умер: секуляризация на Западе», Стив Брюс вновь вернулся к теме секуляризации, в том числе для того, чтобы ответить на те возражения, которые были выдвинуты против его теории. Собственно, полемический аспект работы вызывает наибольший интерес, поскольку теоретическая часть мало чем отличается от того, что было представлено в книге «Бог умер». Это все та же выдержавшая испытание временем схема, описывающая движение от протестантской реформации через индустриальный капитализм к светскому государству и либеральной демократии, в рамках которых, собственно, и имеет место «секуляризация на Западе» (сам процесс секуляризации, если попытаться описать его максимально кратко, заключается в том, что «... индивидуализм, разнообразие (*diversity*) и эгалитаризм в контексте либеральной демократии подрывают авторитет религиозных верований... социальное значение религии падает, и она становится личным делом верующего»¹⁸).

Впрочем, повторение пройденного имеет определенный

смысл, поскольку большинство возражений против теории секуляризации, как она представлена у Брюса, основывается на непонимании или на ложной интерпретации этой теории. Так, например, Брюсу приходится в очередной раз объяснять, что «мы и не думали открыть некий неизменный закон социального развития, приложимый ко всем обществам; парадигма секуляризации — это попытка объяснить некие общие черты недавнего прошлого современных либеральных демократий»¹⁹. Поэтому опровергнуть теорию секуляризации ссылкой, например, на исламскую революцию в Иране, невозможно: даже если политический режим Мохаммеда Реза Пехлеви и был светским, то само иранское общество было чем угодно, но не индустриальной либеральной демократией.

То же самое касается «модернизации». Например, теория «множественных современностей», оппонирующая теории секуляризации, основана на странном представлении о том, что «модерн» — это то, что существует сейчас (и потому — так как мы видим вполне религиозные общества существующие «здесь

18. Bruce S. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford, 2002. P. 30.

19. Bruce S. *Secularization*. Oxford, 2011. P. 3.

и сейчас» — модернизация не необходимо ведет к секуляризации). Равным образом, за «модернизированные» очень часто — на основании внешних признаков (например, в связи с положительными отзывами западных правительственных учреждений и общественных организаций) — принимают общества глубоко архаичные, такие, как, скажем египетское или индийское. Поэтому Брюсу приходится еще раз объяснять, что «„современный“ не значит — „существующий сейчас“; этот термин подразумевает определенные характеристики, и некоторые существующие сейчас общества всецело современные, а некоторые — нет... «современность» — это не просто некий момент во времени»²⁰.

Еще одно неуместное возражение против теории секуляризации заключается в том, что даже в совершенно секулярных странах (таких как Нидерланды или Чехия), несмотря на явный упадок традиционных конфессий, значительный процент населения продолжает верить в то, что «что-то такое» (высшая сила, Бог, духи, карма и т. д.) существует. Однако теория секуляризации вовсе не предполагает, что все члены модернизированного секулярного общества непременно должны стать атеистами. Эта теория говорит, во-первых, о сни-

жении *социальной* роли религии (когда — насколько это касается общественной жизни — религиозные правила и нормы полностью заменяются чисто техническими процедурами и критериями), и, во-вторых, о снижении, если можно так выразиться, «интенсивности религиозной жизни» на уровне отдельных верующих (когда, с одной стороны, слишком интенсивное выражение религиозных чувств кажется странным и вызывает непонимание у окружающих, а с другой стороны, верующие, даже оставаясь таковыми, затрачивают все меньше времени, энергии и ресурсов на действия и деятельность, имеющие сакральный смысл).

Далее, Брюс подчеркивает, что секуляризация, будучи необратимым процессом, тем не менее, не равномерна. Определенное «торможение» процесса секуляризации (которое иногда даже создает иллюзию того, что он обращен вспять) имеет место потому, что по мере усиления секуляризации усиливается и оппозиция по отношению к ней, а различные религиозные группы, ранее малочисленные и пассивные, привлекают новых сторонников и начинают проявлять повышенную активность, поскольку угроза для их традиционного образа жизни и их верований становится более явной и отчетливой (как говорил И.В. Сталин по совсем

20. Ibid. P. 26.

другому поводу, классовая борьба обостряется по мере достижения успехов в строительстве социализма). По мнению Брюса, это как раз случай «правых христиан» в США: «Сочетание того, что американская культура становилась все более либеральной, а у консервативных протестантов наблюдался рост самосознания, и стало базисом для подъема „правых христиан“»²¹. С другой стороны, Брюс показывает, что мобилизация ресурсов не привела правых ни к одной более или менее значимой победе на законодательном уровне, и «еще большую неудачу они потерпели в попытках обратить вспять изменения в жизненных предпочтениях обычных американцев: после 1978 г. процент матерей, работающих вне дома полный рабочий день увеличился; разводы стали более привычными; „жизнь во грехе“ — настолько обыденным явлением, что сама фраза вышла из употребления; женщины стали активнее участвовать в общественной жизни... гомосексуализм принят обществом настолько, что популярные телесериалы показывают геев и лесбиянок как положительных героев»²². Иначе говоря, тренд на секуляризацию сохранился, несмотря на все попытки правых христиан его развернуть.

21. Bruce S. Op.cit. P.169.

22. Ibid. P.170.

Исходя, в общем и целом, из этих же оснований, Брюс отвечает на критику теории секуляризации со стороны сторонников тезиса об «исключительности Америки». Если США и исключительны в чем-то, так это в том, что процесс секуляризации идет там относительно медленно (Брюс приводит множество объяснений этому факту, как то: огромные (сравнительно с европейскими странами) эмигрантские общины, для которых религия в некоторых случаях является важнейшим элементом самоидентификации; отсутствие строгой (такой, как в Европе) централизации, что позволяет религиозным общинам создавать «независимую» образовательную систему и т.д.). Несомненно, США остаются более религиозными, нежели Европа, но при этом они куда менее религиозны, чем 50 (или, тем более, 100) лет назад. «Во-первых, имеются очевидные свидетельства того, что христианство в США теряет власть, престиж и популярность. Во-вторых, имеются очевидные свидетельства того, что само христианство становится все более секулярным. В-третьих, несмотря на определенное влияние „правых христиан“ в общественной жизни, они не достигли никаких значимых успехов в попытке развернуть тенденцию, сообразно которой религия становится все более маргинальной

в том, что касается функционирования социальной системы»²³.

Наконец, Брюс отвечает на критику со стороны сторонников «теории предложения», согласно которой чем больше плюрализм в религиозной жизни (т.е. чем больше религиозное «предложение»), тем больше религиозный «спрос», и наоборот (соответственно, с этой точки зрения, секулярная Европа переживает сейчас аномальную ситуацию, обусловленную отменой ранее существовавших религиозных монополий, после чего, когда религиозный плюрализм станет обычным явлением, как в США, ситуация изменится на прямо противоположную). Согласно Брюсу, сторонники этой теории (в частности, Р. Старк и Р. Финке) манипулируют статистическими данными: так, например, «Лэнд и его коллеги проанализировали данные по 700 округам и по подмножеству округов, включающих те 150 городов, которые изучали Финке и Старк; во всех случаях они пришли к противоположным результатам... Вывод команды Лэнда: „Именно религиозная монополия, а вовсе не плюрализм питает религиозную экспансию... кроме того, ее питает этническая гомогенность“ ...»²⁴. Впрочем, помимо опровержения «теории пред-

ложения» на основе новых статистических исследований, Брюс обращает внимание на довольно очевидные и хорошо известные факты: «В западном мире, как правило, наиболее гомогенные католические и православные общества (Испания, Португалия, Италия, Греция, Ирландия) более религиозны, нежели более плюралистические протестантские (Британия, например). Даже если мы возьмем страны, во многом сходные, мы увидим, что чем больше плюрализма, тем меньше религиозности»²⁵.

В связи со всем этим у меня имеется только один вопрос к автору. Брюс приводит весьма любопытное наблюдение, согласно которому упадок пуританизма в США шел следом за ростом благосостояния населения («Пока они оставались бедными, их пуританизм помогал им примириться с их бедностью. Телевидение было неприемлемо, потому что несло сатанинские послания — но ведь большинство фундаменталистов все равно не могло купить телевизор... Однако как только телевизоры стали доступнее, отношение к телевидению изменилось. Модные вещи и личные украшения считались греховными, но все стало иначе, когда пятидесятники смогли их покупать»²⁶). Конеч-

23. Ibid. P.158.

24. Ibid. P.145.

25. Ibid. P.146.

26. Ibid. P.162.

но, среднестатистическому жителю современного западного (уже постиндустриального) общества, вполне сытому, работающему немного и на «непыльной» работе, *квалифицированному* потребителю, которому в обязанность вменяется только и исключительно потребление, религия (как и любой другой «большой нарратив») должна быть безразлична (и даже вызывать неприязнь, как нечто препятствующее потреблению). И пока среднестатистический западный обыватель может вести такую жизнь, процесс секуляризации, несомненно, будет продолжаться. Но что если — говорю об этом в свете неутраченного экономического кризиса — либеральную демократию сменят авторитарные режимы, социальные гарантии будут повсеместно отменены, материальное благополучие западного потребителя разветвется как дым, а сам он окажется

в роли скромного фермера, рыбака или рабочего, потерянного во враждебном окружающем мире и не имеющего надежды на помощь со стороны государства — вот в этих новых условиях, не произойдет ли возвращения религии? Если в ходе экономической катастрофы произойдет радикальная архаизация общественных отношений, если исчезнет большая часть факторов, вызвавших к жизни секуляризацию, то не исчезнет ли и сам тренд?

Понятно, что мой вопрос носит исключительно умозрительный характер. Что же касается практических нужд, т. е. описания западного (а отчасти, и российского) общества как оно есть «здесь и сейчас», то книга Стива Брюса окажется весьма полезной любому исследователю, даже тому, кто не принимает парадигму секуляризации.

А. Апполонов

Православная церковь при новом патриархе/Под ред. С. Филатова и А. Малашенко. М.: Московский Центр Карнеги, 2011. — 416 с.

Изданная в конце 2011 года книга не могла не вызвать интереса религиоведов, политологов, социологов да и просто любопытных читателей.

Нужно сказать, что сама идея такой книги давно назрела. Три года правления патриарха Ки-

рилла принесли в жизнь РПЦ немало новшеств. К сожалению, они пока не получили полного осмысления в рамках академического, внеконфессионального религиоведения. Попытка такого осмысления, к тому же совершенная признанными и извест-

ными в научном сообществе специалистами в области проблем Церкви, с этой точки зрения может быть воспринята только положительно. Нельзя забывать и о том, что современная жизнь РПЦ чрезвычайно мало и скупо освещена в русскоязычной научной литературе. Во всяком случае, гораздо меньше, чем хотелось бы и можно было бы ожидать. В связи с этим любая работа, претендующая на анализ политической, социальной, культурной сферы деятельности Церкви в последние годы, привлекает к себе пристальное внимание.

В книге есть много интересного материала, отдельные статьи дают обильную информацию и пищу для размышлений. В то же время книга в целом, к сожалению, вызывает и некоторые недоумения, о чем мы попытаемся сказать ниже.

Книга представляет собой сборник из девяти (фактически — десяти, если считать подводящее итоги Заключение) статей, часть из которых стала результатом докладов и дебатов на семинарах Московского центра Карнеги. По всей видимости, это и было реальным объединяющим фактором для составления сборника, так как единственное, что действительно связывает статьи между собой — их тема. Таковой является скорее общий абрис положения РПЦ в период между 1988 и 2011 годом. Среди подня-

тых вопросов есть и проблемы религиозного образования (Валерий Овчинников), и положение РПЦ за пределами Российской Федерации (Надежда Белякова и Андрей Окара), и анализ медийного образа РПЦ (Роман Лункин), и, наконец, описание собственно политики — «политического портрета» — самого патриарха Кирилла (Сергей Филатов), и многое другое. Последняя из названных статей является, по большому счету, единственной, чье содержание в полной мере отвечает, собственно, названию сборника.

Подобный тематический разброс был бы вполне естественен в научном журнале, но в сборнике статей он вызывает вопросы. Почему все эти статьи оказались под одной обложкой и в таком порядке? Можно было бы, скажем, разбить сборник на несколько тематических разделов. Учитывая разнообразие статей, это было бы непросто, но, во всяком случае, это облегчило бы восприятие текстов.

При этом следует сказать, что уровень отдельных текстов, составляющих сборник, довольно высок. Так, разбор Надеждой Беляковой положения РПЦ в странах Прибалтики подкупает своей обстоятельностью и глубоким знанием вопроса. Статья Анатолия Пчелинцева «Русская православная церковь и армия: опыт истории и современные пробле-

мы взаимодействия», действительно, предлагает читателю замечательные примеры взаимодействия армии и Церкви в Российской империи, а также ставит ряд очень важных и актуальных вопросов о современном правовом положении религии в вооруженных силах. Совершенный Борисом Кнорре обзор форм и методов социального служения РПЦ рисует чрезвычайно интересную картину деятельности церковных благотворительных организаций — картину, мало известную за пределами круга воцерковленных верующих. Впрочем, не совсем понятно, какое отношение эти статьи имеют к «Церкви при новом патриархе», так как в них — как и во всех прочих статьях сборника — большая часть исследуемых материалов относится к существенно более раннему периоду, а подчас и к другим сферам исследования. Это вполне естественно: сложно и бессмысленно говорить о православии в Прибалтике, не затрагивая его положение в межвоенный и советский периоды. Не менее естественно и коснуться в разговоре о положении религии в армии проблем протестантских движений. Однако к деятельности патриарха Кирилла и даже к общим тенденциям РПЦ в период его правления это не имеет прямого отношения.

Еще одно обстоятельство вызывает некоторое удивление:

речь идет о соседстве в сборнике строго научных статей с публицистическими очерками о проблемах Церкви. Опять-таки речь ни в коем случае не идет о качестве этой публицистики. Статья игумена Петра (Мещеринова) «Современное церковное сознание и светские идеологемы из коммунистического прошлого» прекрасно написана и ставит глубокие вопросы. Более того, как всякое серьезное размышление, она основана на работах известных социологов и историков. Однако научным исследованием назвать ее сложно, что, конечно, ни в коем разе не уменьшает ее ценности. То же относится и к статье Валерия Овчинникова «О православном образовании в России» и даже в определенной степени к открывающей сборник, наиболее объемной статье Сергея Филатова «Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности».

Сочетание пусть и серьезной, но публицистики со скрупулезной научной работой — одна из первых вещей, бросающихся в глаза при чтении «Православной церкви при новом патриархе». Проблемы этой опять-таки можно было бы избежать, если бы публицистические и научные статьи были разнесены в отдельные части сборника. Это произвело бы даже хорошее впечатление: авторы-составители предложили бы нам попыт-

ку всестороннего осмысления современного положения РПЦ, как с научно-секулярных, так и с общественных и даже церковных позиций. Но ничего подобного сделано не было, и даже напротив, публицистика и научные статьи в сборнике перемежаются друг с другом безо всякой видимой логики.

Между тем, сборник явно претендует на попытку научно-го и отстраненного осмысления церковной проблематики. Один из его редакторов, А. Малашенко, в своем заключении пишет, что в кругах РПЦ «болезненно воспринимают объективный анализ внутрицерковной обстановки, ситуации вокруг церкви, считая, что об этих проблемах должны писать только „воцерковленные“, следующие официальным установкам авторы, а лучше всего непосредственно сотрудники церковных институтов». Автор усматривает в попытках таких исследований, предпринятых в сборнике, не только высокий уровень профессионализма и объективности, но даже мужество. Спорить с тем, что часть духовенства действительно не всегда готова к научной дискуссии о проблемах церкви, не приходится. Не вызывает вопроса и высокий профессионализм большинства авторов сборника. Однако, что касается объективности, то здесь возникают вопросы, и разные подходы к тому, как

понимать «объективность», должны были быть как-то затронуты в концепции книги.

Это тем более важно, что некоторое смешение жанров обнаруживается и *внутри* отдельных статей. Некоторые из статей, написанные во вполне научной манере, с привлечением большого числа источников и исследований, явно и сознательно отходят от принципов научной беспристрастности. Приведу примеры из первой же статьи сборника, написанной С. Филатовым. В рассуждении о том, кому выгодна реституция, автор пишет: «Во многих местах наши загаженные и изуродованные городские и сельские пейзажи преобразуются. Глаз все чаще начинает радоваться. В русских людях сильно эстетическое чувство, и оно находит свое удовлетворение. С победой, господа эстеты!» (с. 51). Ниже, рассуждая об известном конфликте протоиерея Павла Адельгейма и митрополита Псковского и Великолукского Евсевия (Саввина): «Произвол и самодурство, порождающие отсутствие ответственности и губящие живую инициативу, все так же слишком во многих епархиях остаются нормой. Как при таких порядках может возрождаться церковная жизнь?» (с. 56–57). В завершении статьи, рассматривая взаимодействие между Церковью и государственными властями: «Трудно пред-

ставить, будто в РПЦ считают, что нынешняя политическая система просуществует в России долго или что она останется в национальном сознании периодом, которым стоит гордиться».

В действительности сборник настолько разнороден, что говорить о какой-то общей идее или общем принципе, его объединяющих, довольно трудно — кроме, собственно, общего предмета — Русской православной церкви.

Конечно, со многими из мыслей С. Филатова, как процитированных, так и аналогичных им, по-человечески можно согласиться. Можно согласиться и с тем, что в известных обстоятельствах их открытое высказывание может потребовать мужества. Но в каком смысле подобный текст может претендовать на «объективность»? Можно ли назвать его научным анализом? Нам представляется, что только с большими оговорками.

Хотя и в существенно меньшей степени, но те же упреки приходится отнести к статьям Александра Верховского и Романа Лункина. При этом — как и статья С. Филатова — они включают обсуждение очень интересных вопросов — в том числе и с научной точки зрения, и на них следует остановиться подробнее.

В статье А. Верховского «Национализм руководства Русской

православной церкви в первом десятилетии XXI в.» поднимается тема расширенной (или напротив зауженной) трактовки термина «национализм» в отечественной науке вообще и в религиоведении в частности. Взгляды руководства РПЦ при этом рассматриваются как одна из форм этнокультурного и цивилизационного национализма. Присутствует и выполненный на высоком уровне обзор контактов РПЦ со светскими националистическими группами и, в понимании автора, националистически ориентированными группами внутри государственной власти.

В статье Романа Лункина «Образ РПЦ в светских медиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультурном православием» приводится действительно достаточно детальный и глубокий разбор представлений об РПЦ в печатной прессе и на телевидении в последние два десятилетия. Создаваемая автором картина во многом справедлива. Большое удивление вызывает, однако, сравнительно малое внимание, которое Р. Лункин уделяет освещению РПЦ в интернете, прежде всего в электронных изданиях. Это вполне понятно в разговоре о медиа-образе Церкви в 1990-х годах. Однако если в фокусе сборника все же были годы правления па-

триарха Кирилла, то необходимо признать, что, во всяком случае для молодых россиян (в том числе и верующих), интернет вышел как источник информации если не на первое, то уж во всяком случае на второе место, существенно опередив традиционные газеты и журналы. Сам автор статьи наглядно это подтверждает: в списке использованных им источников интернет-версии известных газет явно преобладают над печатными, однако собственно интернет-газеты и новостные ленты (не говоря уже об авторитетных блогах) полностью выпали из его анализа.

Насколько актуальна эта книга? Есть в ней статьи, которые не претендуют на введение в оборот каких-то сверх-новых материалов, но дают полезное повторение и обобщение пройденного. Так, например, Андрей Окара в статье «Украинская православная церковь (Московского патриархата): между экзархатом и автокефалией» не предлагает читателю каких-то существенных новых открытий. Однако автор детально и подробно показывает внутренние дискуссии в УПЦ МП, относительно малоизвестные читателям в России, и уже это делает статью полезной и нужной. То же касается и, например, многих моментов в статье Бориса Кнорре. Например, полное перечисление церковных социальных учреждений,

проектов и инициатив, конечно, не было новостью для людей, следящих за жизнью современной РПЦ, но в контексте статьи оно оправдано.

В целом, однако, надо сказать, что, несмотря на интересные обобщения, реальность развивается настолько стремительно, что многие выводы авторов, не говоря уже о материалах, ими использованных, очень быстро устаревают. В этом — огромная сложность всех сверхактуальных тем. Неизбежный риск скоротечного устаревания всегда присутствует в исследованиях современных общественных процессов. В оправдание авторам «Православной церкви при новом патриархе» скажем, что концентрация новых, заслуживающих внимания и анализа событий в жизни РПЦ в конце 2011 и начале 2012 года действительно не знают себе равных со времени избрания патриарха Кирилла, а этот период не мог быть охвачен авторами. Поэтому в книгу не вошел и, к сожалению, не мог войти ни анализ принесения в Россию Пояса Богородицы, состоявшегося в октябрь-ноябре 2011 года, ни, тем более, вызвавшее чрезвычайно бурные обсуждения как в церковных, так и в светских кругах выступление «Pussy Riot», медиаскандалы весны 2012 года и инициативы Межсоборного присутствия по реорганизации церковной жизни.

Одна только акция «Pussy Riot» вызвала столь большое количество откликов в печатной и электронной прессе, а так же на телевидении, что вполне могла бы послужить поводом для самостоятельной статьи.

Если говорить об общих недостатках сборника, можно отметить еще два важных момента. По всей видимости, сборник не прошел серьезной редактурой. Об этом ясно свидетельствует множество весьма красноречивых мелочей. Так, скажем, в статье С. Филатова один и тот же пассаж практически дословно повторяется в начале и середине статьи (на 16 и 62 страницах соответственно). Отсутствие общей редактурой (а мелочи такого рода не прошли бы мимо даже самого поверхностного внимания редактора), возможно, связано с отсутствием некоторого единообразия в самой концепции сборника, о чем мы говорили выше. Это обстоятельство существенно затрудняет как чтение книги, так и ее анализ.

Что еще важнее, закрыв книгу, читатель едва ли сможет определить, кому была адресована «Православная церковь при новом патриархе». Профессиональным религиоведам, а также политологам и социологам, интересующимся религиозной проблематикой? Такие сборники необходимы, и в последнее время их выходило очень немного.

Но для профессиональных религиоведов даже в строго научных статьях нового сборника едва ли найдется что-то существенно новое.

Может быть, книга предназначена для, как это принято говорить, «самого широкого круга интеллигентных читателей»? Такие сборники тоже нужны, и общие обзорные статьи С. Филатова или игумена Петра (Мещеринова) действительно могут заинтересовать людей, поверхностно знакомых с церковной жизнью, но заинтересовавшихся ей. Однако им едва ли понадобятся узкоспециальные разборы Б. Кнорре или А. Пчелинцева.

Предназначена ли книга также студентам-религиоведам? Предназначение самое благородное, да и удачные опыты в этом жанре есть. Однако «Православная церковь при новом патриархе» скорее, сообщив студентам огромное количество разнообразной информации, не столько поможет студентам разобраться в сложной ситуации, сколько может даже отчасти их запутать — именно в силу отсутствия единой структуры, единой концепции, жанрового смешения и т. д.

Единственный, на наш взгляд, и наиболее вероятный читатель книги, для которого она безусловно будет полезна — журналист, обладающий общими сведениями о жизни РПЦ и умением самостоятельно добывать

информацию, но нуждающийся в некоторых ориентирах, которые этот сборник ему может дать.

Несмотря на некоторое недоумение, вызванное несоответствием между качеством отдельных статей и искусственностью их соединения и другими «структурными» недостатками, подчеркнем еще раз, что все это ни в коем случае не отменяет ни глубины, ни научной и публицистической пользы, ни актуальности некоторых статей, вошед-

ших в книгу. Многие из поднятых вопросов требуют серьезного анализа и были хорошо освещены в сборнике: среди них — и особенности программы и политики нового патриарха, и тенденции в социальном служении, и споры вокруг участия РПЦ в образовательном процессе, и динамика имиджа РПЦ в массмедиа и в массовом сознании.

К. Михайлов

Свои и чужие: журнал Tartaria Magna

Tartaria Magna — это журнал, необходимость в появлении которого возникла уже давно. Дело не только в содержании, о котором будет сказано чуть ниже. В первую очередь хочется отметить подход создателей журнала, который решает сразу несколько проблем, существующих в области научных журналов в России.

Во-первых, это бесплатный электронный журнал (www.tartaria-magna.ru) с возможностью просмотра или загрузки в формате PDF. В условиях, когда многие журналы и сборники издаются небольшими тиражами и порой недоступны потенциальным читателям (примечательно, что сами ученые иногда называют такие издания «братскими могилами»), публикация статей в электрон-

ном виде — удачное и правильное решение.

Во-вторых, в отличие от прочих электронных публикаций, *Tartaria Magna* — журнал рецензируемый и интегрированный в специализированные поисковые системы (*Elibrary* — РИНЦ, *GoogleАкадемия*) и социальные сети (*Academia.edu*, *Facebook*).

Tartaria Magna выходит 3 раза в год и рассылается тысячам специалистам по всему миру. Такой подход существенно расширяет возможности ученого сделать результаты своих исследований доступными для научного сообщества.

Журнал создан на базе Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского Отделения РАН (Улан-Удэ) и предназначен для тех, кто ин-

тересуется прошлым и настоящим народов Евразии. По мысли создателей, журнал объединяет на своих страницах историков, культурологов и антропологов самых разных научных школ и направлений. Еще одно достоинство журнала в том, что в нем публикуются статьи ведущих зарубежных исследователей, что позволяет ознакомиться с ними русскоязычному читателю.

В редакционный совет журнала помимо сотрудников Института, во главе с член-корр. РАН Б. В. Базаровым, входят известные востоковеды, религиоведы и антропологи из других стран и институтов. Среди них К. Хамфри (Кембриджский университет), А. Моррисон (Ливерпульский университет), Т. Скрынникова (Институт восточных рукописей РАН) и другие.

На сегодняшний день вышло два выпуска журнала. Они объединены общей темой «Мир своих и чужих: конфликт, взаимодействие, симбиоз», при этом в каждом выпуске рассматривается один из аспектов этой общей темы. Первый выпуск был посвящен теме «Движение фронта», второй — теме «Духовные братья, священные враги. Социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта».

Остановимся подробнее на этом последнем выпуске.

Первые три статьи выпуска рассматривают религию как эф-

фективное орудие ассимиляции и, одновременно, отчуждения подданных Российской империи от государства и друг от друга.

Автор первой статьи — «Смена религии в православной империи: политика религиозной принадлежности в России XIX века» — американский ученый Николас Брайфогль (*Nicolas Breyfogle*); он пишет о противостоянии между православием и сектами молокан, духоборов, скопцов и субботников и анализирует причины, механизмы и последствия переходов из одной веры в другую. Автору удалось убедительно продемонстрировать сложность понятия религиозной идентичности, неустойчивость и почти прозрачность границ духовных общин, показать взаимодействие религиозной идентичности с религиозной практикой. Брайфогль приходит к выводу, что «главное значение имперской экспансии в Закавказье состоит в том, что она сделала возможным формирование новых идентичностей, социальных структур и культурных систем... Царистское законодательство делало религиозную принадлежность тем ключом, которым сектанты открывали себе вход в Закавказье или выход из него. Русские оценивали свою религиозную принадлежность в соответствии со сложившимися условиями, придавая своей религиозной идентичности зна-

чение, неизвестное до 1830 г. Одновременно эти законы придавали российской колонизации религиозный оттенок, поскольку религиозная идентичность и способность манипулировать ею стали определяющей составляющей русского колониального опыта».

Тому, как российские власти «осваивали» ислам, посвящена вторая статья — «Оренбургское магометанское духовное собрание и проекты преобразования мусульманских институтов в казахской степи в 50–80 гг. XIX века». Ее автор, казахский историк Павел Шаблей, на примере создания Оренбургского магометанского духовного собрания показывает, как российские власти искали оптимальную модель сосуществования с исламом. Шаблей приходит к выводу, что, пытаясь преодолеть религиозные границы, власти лишь укрепляли их. Административное стеснение ислама усиливало у казахов чувство конфессионального неравенства, а попытки снизить влияние мулл приводили лишь к росту их влияния на общество. Оренбургское магометанское духовное управление, которое задумывалось, как эффективный канал российского влияния, на деле не только отчуждало империю от подданных, но и отторгло официальную мусульманскую бюрократию от верующих.

Работа российской исследовательницы Ольги Лиценбергер — «Полезные иноверцы или опасные чужаки? Восприятие западных христиан русским обществом и православной Церковью в X–XIX вв.» — посвящена сложной истории взаимоотношений между православной церковью и западными христианами — католичеством и протестантизмом. Автор показывает, как поначалу терпимые отношения между разными церквями постепенно сменились взаимной неприязнью. Перелом в отношениях наступил после слияния Русской православной церкви с государством, которое требовало полного и беспрекословного подчинения западных христианских конфессий. «Формально признавая другие конфессии, царизм прилагал все усилия к тому, чтобы максимально уменьшить их влияние в России. Православная церковь рассматривалась государством как социальный институт, ответственный за формирование негативного восприятия западных христиан русским обществом», пишет О. Лиценбергер.

Другие три материала выпуска касаются буддизма в Тибете и Бурятии.

В статье британского ученого Хильдегарда Димбергера (*Hildegard Diemberger*) «Империальное наследие и „сокрытые земли“ в жизни тибетской княгини

Чойкьи Дронмы» рассказывается о том, как отдельный человек может интерпретироваться в культуре как проявление божества, которое действует в мире людей из поколения в поколение. На основе жизнеописаний тибетских йогингов и йогинь XIV–XV вв. автор скрупулезно восстанавливает историю сложения первой традиции женских «перерожденцев» в Тибете. Как пишет Х. Димбергер, линия перерождений соединяет прошлые поколения с будущим через духовные связи: «Перерождения и „скрытые земли“ могут видеться как особые проявления тибетской религиозной культуры, как уникальные пути возобновления связей между людьми и местами. Их язык памяти и пророчеств связывает прошлое с будущим, часто сочетая в себе политические и духовные претензии. Они часто привлекают тибетское наследие, которое таким образом впечатывается в тибетский ландшафт и в его обитателей как часть живой традиции».

Две другие статьи о буддизме посвящены современности — буддийскому возрождению в Бурятии. Статья Даримы Амоголоновой — «Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова в контексте постсоветской десекуляризации общественного сознания» — представляет собой еще одну попытку осмыслить значение феномена «нетленного тела»

Хамбо-ламы Итигэлова в процессе религиозного и национального возрождения в Бурятии. Даши-Доржо Итигэлов — двенадцатый глава бурятских буддистов, ушел из жизни в 1927 году и был захоронен в деревянном саркофаге в одном из районов Бурятии. В 2002 году тело ламы было эксгумировано, согласно его завещанию. Как оказалось, оно не имело следов разложения. Феномен Итигэлова быстро обрел мировую известность, о нем писали газеты, были сняты видеосюжеты и фильмы. Руководство бурятской сангхи истолковало это необъяснимое событие как проявление чуда. По словам Д. Амоголоновой, феномен Итигэлова вышел далеко за рамки исключительно религиозного дискурса, став своего рода символом (или, как пишет сам автор, брендом) национального возрождения бурят. Люди возлагают на него надежды не только в решении своих личных и житейских проблем, но и связывают решение экономических, социальных и политических задач, стоящих перед Россией и Бурятией.

Очерк чешского исследователя Любоша Белки (*Lubos Belka*) — «Мандала Дандарона: визуальная репрезентация истории буддийской общины советского периода» — посвящен известному и чрезвычайно важному этапу истории распространения буд-

дизма в России — деятельности так называемой сангхи Дандарона. В конце 1950-х годов вокруг известного бурятского ученого-востоковеда и религиозного деятеля Бидьи Дандарона сформировалась группа последователей, среди которых были представили самых разных национальностей и социальных слоев. Одним из них, Александром Железновым, была написана мандала, которая, по мнению Белки, должна была служить визуальной репрезентацией коллективной памяти «дандаронцев». Статья сопровождается целым рядом чрезвычайно интересных и, можно сказать, уникальных иллюстраций, которые сами по себе очень хорошо отражают дух и настроения описываемого времени.

Последняя статья выпуска — «Русский ультранационализм: актуальное состояние исследований» — украинского ученого Андреаса Умландта касается злободневной и крайне актуальной темы — ультранационализма в постсоветской России. По мнению автора, в настоящее время радикальное антизападничество превратилось в серьезное интеллектуальное и политическое движение. В связи с этим возникла необходимость в появлении (создании?) новой субдисциплины, объединяющей людей, занимающихся изучением радикального антизападничества и национализма. Такого рода интеграция,

как считает Умланд, способствуя взаимному диалогу ученых, повысит «тематическую сфокусированность, историческую обоснованность, эмпирическую насыщенность и концептуальную ясность» исследований и повысит их качество.

Характеризуя выпуск в целом, можно сказать, что он получился крайне интересным, актуальным и разносторонним по охвату тем и исторических периодов. В следующем выпуске создатели журнала планируют продолжить изучение взаимоотношений между «своими» и «чужими», но уже на другом уровне и с другой точки зрения. Третий выпуск журнала будет посвящен той же проблематике, но с использованием подходов, предлагаемых в рамках направления *kinship studies*. Хочется также отметить тот факт, что журнал прекрасно иллюстрирован и оформлен.

Конечно, *Tartaria Magna* далеко не первый журнал нового типа на русском языке, достаточно вспомнить «Новое литературное обозрение» и *Ab Imperio*. Но НЛО посвящен более общей гуманитарной тематике, а *Ab Imperio* имеет существенный недостаток — его нет в свободном доступе онлайн, да и по тематическому охвату он тоже отличается. На мой взгляд, одно из преимуществ и достижений *Tartaria Magna* в том, что журнал привносит новизну и современ-

ность в сферу отечественных востоковедческих (и отчасти евразийских) исследований, а также в изучение религии и этнографические исследования. Попытка объединить «своих» и «чужих» ученых, а также различные

теории и подходы, представляется плодотворной и многообещающей. Насколько успешно ее удастся претворить в жизнь — покажет время, но, глядя на первые выпуски журнала, хочется пожелать его создателям удачи.

Р. Сабиров



Авторы

ПИТЕР БЕРГЕР — заслуженный профессор религии, социологии и теологии Бостонского университета (США). plberger@bu.edu

БРАЙАН ТЕРНЕР — приглашенный профессор социологии Уэллесли колледжа, директор Центра изучения современных исламских обществ Университета Западного Сиднея (Австралия). bryan.turner@uws.edu.au

АЛЕКСАНДР КЫРЛЕЖЕВ — член редакции журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ), научный консультант Синодальной библейско-богословской комиссии Русской православной церкви. kutlezhev@gmail.com

ЭВЕРТ ВАН ДЕР ЗВЕЕРДЕ — профессор социальной и политической философии Радбаудского университета (Неймеген, Голландия). e.vanderzweerde@ftr.ru.nl

ВЯЧЕСЛАВ КАРПОВ — профессор социологии Университета Западного Мичигана (США). v.karpov@wmich.edu

АНДРЕЙ ШИШКОВ — научный сотрудник Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви. andrey.v.shishkov@gmail.com

БРАЙАН ТРЕЙНОР — преподаватель Христианского образовательного центра терциариев в Аделаиде (Австралия), христианский социальный философ. BTrainor@adelaide.tabor.edu.au

АЛЕКСЕЙ АППОЛОНОВ — член редакции журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ), старший научный сотрудник кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. Ломоносова. alexeyapp@yandex.ru

ЕЛЕНА ПРУЦКОВА — член рабочей группы научного проекта «Социология религии», Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. evprutskova@gmail.com

АВТОРЫ

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР — исполняющий обязанности главного редактора журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»; доцент Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва). uzlanerda@gmail.com

КОНСТАНТИН МИХАЙЛОВ — аспирант Центра изучения религий, Российский государственный гуманитарный университет. mastermaat@gmail.com

РУСТАМ САБИРОВ — старший научный сотрудник Института стран Азии и Африки МГУ, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН. tabarzin@gmail.com

Аннотации

ПИТЕР БЕРГЕР. Фальсифицированная секуляризация

В статье дается панорама религиозного возрождения, которое наблюдается по всему миру. Особое внимание уделяется исламу и евангелическому протестантизму. Это религиозное возрождение заставляет пересмотреть выводы о неминуемой секуляризации и уповать скорее на умеренность в религиозных вопросах, чем на конечное исчезновение религии и вытеснение ее из публичного пространства. Эта умеренность может стать лучшим противоядием против агрессивных фундаменталистов.

Ключевые слова: секуляризация, кризис секуляризма, фундаментализм, ислам, евангелический протестантизм

БРАЙАН ТЕРНЕР. Религия в постсекулярном обществе

Автор рассматривает, как в новых условиях «постсекулярного общества» меняется содержание и функции религии. Он критикует социальных философов (Хабермаса, Тейлора, Рорти и других), пишущих о религии и секуляризме в оторванности от социологической реальности; эта последняя требует смещения фокуса на новые формы религиозности, не вмещающиеся в старые привычные институты, и на способы практической «встроенности» религии в общество, а не только на «верования», к чему часто сводят религию философы. Автор различает политическую (публичную) секуляризацию и социальную секуляризацию: последняя связана с культурными ценностями на более глубинном уровне. Далее разбирается влияние глобализации как на «возвращение» сакрального в публичное пространство, так и на одновременную трансформацию этого сакрального. Делается вывод, что прежние формы религии были выражением господствовавших паттернов «плотной солидарности», тогда как религиозность в обществах позднего модерна основана на типе «разряженной солидарности».

Ключевые слова: секуляризация, религиозные практики, духовность, глобализация, социальная солидарность.

Александр Кырлежев. Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы

В статье обсуждается проблема новой концепции религии в современной постсекулярной ситуации, в которой ни секулярная модель религии, характерная для эпохи модерна, ни досекулярное понимание религии/религиозности не соответствуют социокультурным реалиям. Автор акцентирует внимание на том, что взгляд на религию домодерного прошлого через призму ее секуляристского восприятия искажает природу религии как таковой, отводя ей строго определенное и потому ограниченное место в соответствии с идеей и практикой функциональной дифференциации, характер-

ной для новоевропейских обществ. В связи с этим обсуждается идеология секуляризма и его скрытого мировоззренческого базиса. Основное авторское предложение состоит в том, что религию следует понимать как один из двух полюсов социокультурного целого, наряду с полюсом «вечного» светского, и что такая схематизация адекватна различным историческим эпохам и конкретным социокультурным контекстам.

Ключевые слова: религия, мировоззрение, секулярное, секуляризм, функциональная дифференциация, социокультурный полюс.

ЭВЕРТ ВАН ДЕР ЗВЕЕРДЕ. Осмысливая секулярность

Статья рассматривает понятие «секулярный» и другие слова, восходящие к соответствующему латинскому корню, такие как «секуляризация», «секуляризм», «десекуляризация» и «постсекулярность». Разные авторы вкладывают в эти слова разный смысл, и к тому же они часто используются в оценочном смысле (как в научном, так и в широком публичном дискурсе), и все это приводит к путанице. Автор делает попытку «распутать» эти значения, предлагая некую матрицу для их более строгого употребления. Затем он возвращается к значению самого корня этой семьи понятий, показывая, как они сформировались в латинской патристике и затем развивались в западной христианской традиции. Автор показывает, какие проблемы возникают при использовании этих терминов применительно к иным культурным контекстам.

Ключевые слова: saeculum, секулярный, секуляризация, секуляризм, deseкуляризация

Вячеслав Карпов. Концептуальные основы теории deseкуляризации

В статье делается попытка концептуализации идеи deseкуляризации, которая была впервые сформулирована Питером Бергером в конце 1990-х гг. Автор статьи указывает на обычное запаздывание социологов религии с теоретическим осмыслением новых подходов и пытается восполнить этот недостаток. При таком теоретическом осмыслении deseкуляризации автор отталкивается от концептуального языка теории секуляризации, подробно разработанной социологией религии в течение XX века. Автор дает определение понятию «десекуляризация», выявляет основных акторов этого процесса, его главные паттерны, режимы и уровни.

Ключевые слова: deseкуляризация, секуляризация, религия, Питер Бергер, социология религии

Андрей Шишков. Некоторые аспекты deseкуляризации в постсоветской России

Статья посвящена deseкуляризации в постсоветской России на фоне предшествовавших ей секуляризационных процессов. Анализируются отдельные аспекты характерного для стран с коммунистическими режимами

типа секуляризации, такие как «гиперприватизация религии» и «дистилляция религиозного сознания», а также особенности возрождения религии в постсоветской России. На примере Русской православной церкви рассматривается тезис, что «обмирщение» религиозных институтов при выходе из религиозного гетто в публичное пространство является контрсекуляризационным процессом.

Ключевые слова: секуляризация, десекуляризация, Советский Союз, Россия, Православная Церковь, гиперприватизация религии, дистилляция религиозного сознания, обмирщение

БРАЙАН ТРЕЙНОР. Теоретизируя на тему постсекулярного общества

В статье автор, заявляющий себя верующим человеком, обращается как к верующим, так и к неверующим, но имея в виду в особенности последних. Утверждается, что в настоящее время мы являемся свидетелями (1) весьма знаменательного отхода от «старой» модели либерального общества, в котором поддерживается разделение сакрального и секулярного и государство является (только) нейтральным третейским судьей, сознательно культивирующим отношение «преднамеренного публичного безразличия» к «внутренней жизни» громадного количества (частных) ассоциаций, деятельность которых оно должно беспристрастно регулировать, и (2) перехода к «новой» постсекулярной модели либерального общества, в котором поддерживается и подчеркивается различие сакрального и секулярного (взаимодополняющее единство различных аспектов) и государство должно переосмыслить себя самого и стать (так же и) государством своего общества. В этом отношении оно напоминает государство христианской эпохи. Автор считает, что Ролз и Хабермас не преуспели в своих попытках теоретизирования на тему постсекулярного общества в силу своей жесткой антиметафизической позиции.

Ключевые слова: христианский мир, постсекулярное общество, либеральное государство, публичное пространство, сакральное, религиозное

АЛЕКСЕЙ АППОЛОНОВ. Карл Барт о религии и откровении

Автор рассматривает теологию религии Карла Барта как воспроизведение на новом уровне традиционных мотивов кальвинистской теологии, обусловленное реакцией на рационализм и на прогрессистские взгляды либерального протестантизма. При этом особое внимание уделяется идеям Карла Барта об отношении религии (естественной человеческой религиозности) и христианского откровения. Данные идеи трактуются не как теологический эксклюзивизм, но как более сложная позиция, совмещающая в себе различные элементы эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма.

Ключевые слова: Карл Барт, неоортодоксия, либеральный протестантизм, религия, откровение

КАРЛ БАРТ. Откровение Божие как «снятие» религии

Во впервые переведенных на русский язык фрагментах «Церковной догматики» Карл Барт излагает свои идеи по поводу отношения религии (естественной человеческой религиозности) и христианского откровения. Согласно Барту, христианская религия — истинная религия, но таковой она является лишь постольку, поскольку «снимается» откровением, которое как бы принимает ее в себя. Бог исключительно по своему собственному усмотрению избрал время и место для своего откровения, равно как Он исключительно по своему собственному усмотрению избирает людей, составляющих Церковь Христову, которая есть «место истинной религии». Данное избирание, оправдание и, соответственно, становление христианства в качестве истинной религии происходит постоянно (*electio continua*).

Ключевые слова: Карл Барт, либеральный протестантизм, религия, откровение, естественная теология

ЕЛЕНА ПРУЦКОВА. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях

В статье рассматриваются основные способы операционализации понятия «религиозность» в количественных исследованиях. Описываются основные этапы развития количественных подходов к изучению религиозности, а затем, на основе четырех крупнейших международных сравнительных исследований: Международной программы социальных исследований, Европейского исследования ценностей, Всемирного исследования ценностей и Европейского социального исследования, рассматриваются используемые на практике способы операционализации понятия «религиозность».

Ключевые слова: социология религии, измерение религиозности, многомерная религиозность, Международная программа социальных исследований, Европейское исследование ценностей, Всемирное исследование ценностей, Европейское социальное исследование.



Authors

PETER L. BERGER — Professor Emeritus of Religion, Sociology and Theology. Boston University (USA). plberger@bu.edu

BRYAN S. TURNER — Alona Evans Distinguished Visiting Professor of Sociology, Wellesley College, and Director of the Centre for the Study of Contemporary Muslim Societies, University of Western Sydney. bryan.turner@uws.edu.au

ALEXANDER KYRLEZHEV — Member of the Editorial Staff of the Journal «State, Religion and Church in Russia and Worldwide» (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration); Consultant of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church. kyrlezhev@gmail.com

EVERT VAN DER ZWEERDE — Professor, Department of Social and Political Philosophy, Radboud University, Nijmegen, Netherlands. e.vanderzweerde@ftr.ru.nl

VYACHESLAV KARPOV — Professor of Sociology at Western Michigan University (USA). v.karpov@wmich.edu

ANDREY SHISHKOV — Research Fellow of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church. andrey.v.shishkov@gmail.com

BRIAN T. TRAINOR — Member of the Staff of the Christian Tertiary Education Centre, Adelaide, Australia; Senior Lecturer in Philosophy and Social Criticism and Coordinator of Postgraduate Studies in Humanities at Tabor, Adelaide. BTrainor@adelaide.tabor.edu.au

ALEXEY APPOLONOV — Member of the Editorial Staff of the Journal «State, Religion and Church in Russia and Worldwide» (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration); Senior Research Fellow, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Moscow State University. alexeyapp@yandex.ru

ELENA PRUTSKOVA — Research Fellow in «Sociology of Religion Project» St. Tikhon's Orthodox University (Moscow). evprutskova@gmail.com

AUTHORS

DMITRY UZLANER — Acting Editor-in-Chief of the Journal «State, Religion and Church in Russia and Worldwide»; Associate Professor at The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. uzlanerda@gmail.com

KONSTANTIN MIKHAILOV — Postgraduate Student at the Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities, Moscow. mastermaat@gmail.com

RUSTAM SABIROV — Senior Research Fellow at the Institute of Asian and African Studies, M. V. Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, the Russian Academy of Science. tabarzin@gmail.com

Summaries

MAIN THEME: RELIGION IN POSTSECULAR CONTEXT

PETER BERGER. Secularization Falsified. p. 8

The article gives a panorama of religious revival which is being witnessed all over the world. Special attention is devoted to Islam and Evangelicalism. This religious revival forces researchers to rethink their conclusions concerning the inevitability of secularization. Instead of expecting the disappearance of religion and its removal out of the public sphere, one should strive for moderation in religious questions, which could be the best defense against aggressive fundamentalists.

KEYWORDS: secularization, crisis of secularism, fundamentalism, Islam, Evangelicalism.

BRYAN S. TURNER. Religion in Postsecular Society p. 21

The author deals with the new functions of religion and the sacred in societies that are dubbed «postsecular». He makes an overview of famous social philosophers, such as Habermas, Taylor, Rorty and others, who write about religion and the secular. The author believes that philosophers often ignore the empirical reality and the sociological data and concentrate upon «beliefs» instead of deeper levels of social imbedding of religion, religious practices, and everyday behavior and values. The shift of focus would suggest an emphasis upon new forms of religiosity and spirituality largely triggered and disseminated by globalization. The author distinguishes «political» (public) and «social» secularization; if the former trend is reversed by a return of religions into the public sphere, the latter one shows not so much the revival but rather the appearance of new forms of religiosity, whose sociological base has to do with the late modern pattern of «thin solidarities» (instead of «thick solidarities» of earlier times).

KEYWORDS: secularization; religious practices; spirituality; globalization; social solidarity.

ALEXANDER KYRLEZHEV. Post-Secular Conceptualization
of Religion: Formulating the Problem. p. 52

The author develops a new conception of religion appropriate for modern post-secular conditions. In these conditions, neither secular model of religion, typical to Modernity, nor pre-secular understanding of religion/religiosity can be considered as fitting to socio-cultural reality. It is especially stressed that secular understanding of premodern religion distorts religion's nature by allotting it a fixed and therefore limited place in line with the idea and practice of functional differentiation typical to European societies of the Modern age. In this way the article unpacks the «hidden» worldview behind the secularism as ideology. The

main assumption of the author is that «religious» should be regarded as one side of a two-sided socio-cultural whole (the second side is «eternal» secular) and that this scheme fits for different historical periods and particular socio-cultural settings.

KEYWORDS: religion, world-view, secular, secularism, functional differentiation, socio-cultural pole.

EVERT VAN DER ZWEERDE. Understanding the Secular p.69

The article explores the notion of «secular» and other terms that include this Latin root — secularization, secularism, de-secularization, and post-secular. All these terms are used in various ways by different researchers and in normatively biased ways both within and beyond academia, yielding much confusion. The author attempts to unpack the meanings behind these terms and organize a certain logical matrix for their use. He then goes back exploring the initial meaning of the term «secular» as coined in early Latin Patristic thus tying it up with a specific western Christian tradition, and he then shows what problems may arise while applying this family of terms to other cultural and religious contexts. The author draws on a vast range of current scholarship and a variety of cross-cultural examples.

KEYWORDS: saeculum, secular, secularization, secularism, desecularization

VIACHESLAV KARPOV. The Conceptual Foundations of the Desecularization Theory. p.114

The paper attempts at achieving the conceptual understanding of the desecularization, the idea first proposed by Peter L. Berger in late 1990s. The idea still lacks theoretical elaboration as the sociology of religion is usually late in such theoretical enterprise; this paper tries to fill the gap. In doing so, the author starts with using categorical language of the secularization theory, which was developed in the course of the twentieth century. Yet he adds other theoretical frames and takes a new approach concentrating upon actors, patterns, regimes, and levels of desecularization. The author proposes a comprehensive definition of the term.

KEYWORDS: desecularization, secularization, religion, Peter Berger, sociology of religion

ANDREY SHISHKOV. Some Aspects of Desecularization in Post-Soviet Russia p.165

The article deals with desecularization in post-Soviet Russia as a backlash of massive secularization in the Soviet Union. Author presents the analysis of the different aspects of secularization typical to communist countries such as «hyper-privatization of religion» and what he calls «distillation of the religious consciousness.» He then explores special features of religion's revival in Russia after the collapse of the Soviet system. Finally, using the example of the Russian

Orthodox Church, the author shows how, along with counter-secularization process, the religious institutions become this-worldly as they go out into the public space from religious ghetto.

KEYWORDS: secularization, desecularization, Soviet Union, Russia, Orthodox Church, hyper-privatization, distillation of the religious consciousness

BRIAN T. TRAINOR. Theorising Post-Secular Society p.178

In this article, the author speaks self-consciously as a man of faith addressing both believers and non-believers, but with the latter especially in mind. He suggests that we are currently witnessing (i) a highly significant departure from the 'old' model of liberal society that championed a sacred-secular divide, where the state was (only) a neutral umpire with a deliberately cultivated attitude of 'studied public indifference' to the 'inner life' of the vast host of (private) associations that it was obliged to impartially regulate, and (ii) a transition to a 'new' post-secular model of liberal society that champions and promotes a sacred-secular distinction (a complementary unity of distinct aspects), where the state is obliged to rethink itself and become (also) the state of its society. In this respect, it resembles the state in the era of Christendom. He holds that Rawls and Habermas are handicapped in their efforts to theorise post-secular society as a result of their strong anti-metaphysical posture.

KEYWORDS: Christendom, post-secular society, liberal state, public sphere, sacred, religious

ACADEMIA

ALEXEY APPOLONOV. Karl Barth on Religion and Revelation. p.214

The author regards Karl Barth's theology of religion as a re-creation on a new level of traditional motifs of Calvinist theology, caused by a reaction to rationalism and progressivism of the liberal Protestantism. Particular attention is paid to Karl Barth's ideas of the relationship between religion (or natural religiosity of human being) and Christian revelation. These ideas are interpreted not in form of theological exclusivism, but as a more complex position that combines various elements of exclusivism, inclusivism and pluralism.

KEYWORDS: Karl Barth, neo-orthodoxy, liberal Protestantism, religion, revelation

KARL BARTH. God's Revelation as «Sublation» of Religion p.233

In these chapters of «Church Dogmatics», translated into Russian for the first time, Karl Barth presents his ideas about the relationship between religion (or natural religiosity of human being) and Christian revelation. According to Barth, the Christian religion is the true religion, but it is so only because of the fact that the divine revelation, so to speak, «sublimes» the human religion. God has chosen the time and place for His revelation only according to His own

SUMMARIES

discretion, and only according to His own discretion He elects people, who constitute the Christian Church, which is «a place of true religion». This election, justification, and, consequently, the formation of Christianity as true religion is a continual process.

KEYWORDS: Karl Barth, liberal Protestantism, religion, revelation, natural theology

METHODS

ELENA PRUTSKOVA. The Concept of Religiosity: Operationalization in Empirical Research. p.268

The article presents a review of various ways to operationalize the concept of religiosity in quantitative research. The author describes the main stages in the development of quantitative approach to the study of religiosity, and then explores operationalization methods used within four major comparative surveys – International Social Survey Program, European Values Study, World Values Survey, and European Social Survey.

KEYWORDS: sociology of religion, religiosity measures, multidimensional religiosity, International Social Survey Program, European Values Study, World Values Survey, European Social Survey.

BOOK REVIEWS

- Exploring the Postsecular: the Religious, the Political and the Urban/Eds. Arie Molendijk, Justin Beaumont and Christoph Jedan. Leiden, Boston: Brill, 2010. p.294
- The Post-secular in Question/Eds. Philip S. Gorski, John Torpey and David Kyuman Kim. New York, London: New York University Press, 2012. Rethinking Secularism/Eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. New York: Oxford University Press, 2011 . . . p.301
- Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford University Press, 2011. p.314
- The Orthodox Church under the New Patriarch / Eds. Sergey Filatov, Alexei Malashenko. Moscow: Moscow Carnegie Centre, 2011 (in Russian). p.318
- The Journal Tartaria Magna (in Russian) p.325

REFERENCE INFORMATION

- In Russian p.331
- In English. p.337

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

IN RUSSIA AND WORLDWIDE

2 (30) 2012

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

ADDRESS:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and
Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@rane.ru

Web-site: www.religion.rane.ru/?q=en

ACTING EDITOR-IN-CHIEF: Dmitry Uzlaner

EDITORIAL STAFF: Alexander Agadjanian, Alexey Appolonov, Alexander
Kyrlezhev

EDITORIAL BOARD: Alexey Beglov, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina
Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Ivan Davydov, Roman
Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Evgeniy
Rashkovsky, Roman Svetlov, Yulia Sinelina, Mikhail Smirnov, Elena Tokareva,
Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Peter Berger (USA), Mirko Blagojević (Serbia),
Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime
(France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart
(USA), Vasilios Makrides (Germany), David Martin (UK), Adrian Pubst
(UK), Massimo Rosati (Italy), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton
(UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van
der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl
(Austria), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

2²⁰¹²
[30]

УЧРЕДИТЕЛЬ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, Церковь в России
и за рубежом»

religion@gane.ru

Подписано в печать 17.10.2012

Формат 70×100/16

Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 27,7

Изд. №634. Заказ №634

Отпечатано в типографии РАНХиГС

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

Коммерческий отдел: тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02
com@anx.ru, www.delo.ane.ru

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000