Религия и множественные
современности

Дмитрий Узланер

От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности

В ОПРОС о том, как соотносятся религия и современность, является одним из ключевых для любого «дискурса о модерне». Ведь это не только вопрос о том, как современность и связанные с ней процессы модернизации влияют на традиционные формы религии. Это еще и вопрос о природе самой современности, о ее религиозных и теологических корнях, который так или иначе постоянно всплывает как в сугубо теоретических дискуссиях[1], так и в текущей политической повестке[2].

Социальные науки в XX-XXI веке предложили несколько концепций, призванных объяснить это соотношение. Самой известной и влиятельной из них стала теория секуляризации, являвшаяся подразделом более общей теории модернизации, которая постулировала принципиальную несовместимость современ-ности и религии: чем больше одного, тем меньше другого[3]. Сегодня в исследованиях религии на первый план все чаще выдвигается, в качестве одной из возможных альтернатив, концепция «множественных современностей» (multiple modernities) Шмуэля Эйзенштадта, позволяющая усложнить и нюансировать выводы теории секуляризации путем помещения данной теории в глобальный контекст.

---

1 См., например, спор Карла Левита и Ханса Блюменберга: *Lowith K.* Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1953; *Blumenberg H.* Die Legitimitat der Neuzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996; *Wallace R.M.* Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate//New German Critique. 1981. No. 22 (Special Issue on Modernism). P. 63-79.

2 Чего стоит хотя бы спор о христианских корнях в Европе или о православной культуре в России.

3 Secularization Theory: the Course of a Concept//The Secularization Debate (Eds. W.H. Swatos, D.V.A. Olson) Lanham, Boulder, N.Y., Oxford: Rowman & Littelefield Publishers, inc., 2000.

Именно концепции множественных современностей и, в частности, тому ее аспекту, который позволяет лучше понять условия существования религии в современном глобальном мире, и посвящена главная тема данного номера. В своей статье я сначала проанализирую представления о соотношении религии и современности, господствовавшие в социальных науках во второй половине XX века (I); затем обозначу те факторы, которые поколебали данные представления (II); после чего рассмотрю тот вклад в дискуссию, который делает концепция множественных современностей (III); наконец, в последней части дам краткое описание тематических материалов, вошедших в данный выпуск.

I

Если религиоведение в целом заинтересовалось современностью лишь во второй половине XX века[4], то для социологов религии вопрос о современности и современном обществе всегда был одним из основных предметов исследовательского интереса. Если говорить о XX веке, то почти всю теоретическую базу послевоенной социологии религии, начиная с 50-х годов, когда так называемая «религиозная» или «приходская» социология начинает приходить в упадок[5], можно рассматривать как подраздел теории модернизации, как рефлексию о том, какое именно влияние на традиционные религиозные формы оказывает процесс модернизации в смысле перехода от традиционного общества к современному, связанного с научно-техническим прогрессом, индустриализацией, урбанизацией, социальной дифференциацией, рационализацией и т.д.

Изначальным изъяном теоретических рефлексий социологов о соотношении религии и современности была очень узкая эмпирическая база, на основании которой делались масштабные и далеко идущие выводы. В центре внимания ключевых исследователей — например, Питера Бергера и

---

[4] *Красников А.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академически проект, 2007. С. 151-152.

5 *Tschannen O.* Le debat sur la secularisation a travers les Actes de la CISR//Social Com pass. 1990. Vol. 37. No. 1.

Брайана Уилсона — находился лишь ряд стран Европы (прежде всего, Англия и Франция) и в ка- кой-то степени США. Именно на основе анализа этих обществ, считавшихся первопроходцами в области модернизации, делались выводы о влиянии модернизации на религию. Причиной подобного европоцентризма (и в целом западоцентризма) было убеждение в том, что возможна только одна единственная версия современности: модернизация, понимаемая, прежде всего, через ряд экономических процессов, всегда оказывает примерно схожее влияние как на общество в целом, так и на религию в частности[6]. Религиозные трансформации, происходящие в Европе и до определенной степени в США, позиционировались —вполне в духе гегелевской философии истории — как имеющие всемирно-историческое значение.

Изучение примеров европейских обществ позволило исследователям сделать однозначный вывод о том, что модернизация неминуемо ведет к упадку религии, то есть к секуляризации, понимаемой как «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают своё социальное значение»[7]. Секуляризация мыслилась как основной религиозный процесс современности[8]. Более того, современность и секуляризация окончательно сплетаются в неразрывное единство, так что секуляризация становится одним из тех признаков, через которые, собственно, и определяется современность, а также современное общество[9].

---

6 Это было общее убеждение не только социологов религии, но и большинства исследователей того времени. См. *Эйзенштадт Ш., Шлюхтер В.* Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор//Прогнозис. 2007. №2 (ю). С.213-214.

7 *Wilson B.* Religion in Secular Society: a Sociological Comment. L.: Watts, 1966. P.XIV.

8 *Wilson B.* Contemporary Transformations of Religion. Oxford: Clarendon press, 1976. P. 116.

9 Естественно, увязка современности с секуляризацией возникает задолго до XX века — например, эта увязка отчетливо присутствует в одной из первых современных философий истории у Кондорсе в XVIII в. *(Кондорсе Ж. А. Н.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума/Пер. с фр. И.А.Шапиро; Под ред. прив.-доц. В.Н.Сперанского. СПб.: Н.К.Мартынов, 1909) —однако в работах социологов религии она получает отчетливое *эмпирическое* подтверждение.

Западоцентричная логика прекрасно иллюстрируе-тся размышлениями Брайана Уилсона, одного из самых авторитетных социологов религии второй половины XX века. В работе «Религия в светском обществе: социологический комментарий»[10] он пишет: «Именно рассмотрению ... изменения положения религии [то есть секуляризации — Д. Ү] в западном — британском и американском —обществе по большому счёту посвящена данная книга»[11]. Однако далее делается ключевое уточнение: «В работе содержатся не более чем поверхностные сравнительные аллюзии на другие религиозные традиции. Вероятней всего, вовсе не случайно, что первыми светскими обществами, по общему признанию, стали общества христианско-протестантской традиции, но с всё большей очевидностью становится ясно, что в обществах иных традиций, среди которых наиболее ярким нехристианским примером является Япония, похожие процессы секуляризации набирают оборот»[12]. Эту же мысль с ещё большей ясностью Уил- сон воспроизводит в другой работе: «Подразумевается, что модель имеет общий характер. ... По мере того, как технические, экономические и политические изменения, произошедшие на Западе, начинают происходить и в других местах и характеризовать иные культуры, мы можем ожидать ослабления социальной значимости религии, даже несмотря на то, что местные религиозные традиции могут в гораздо меньшей, чем христианство, степени быть склонными к поощрению и приспособлению к этим соци-альным изменениям»[13].

Опыт изучения европейских примеров позволил исследователям создать достаточно подробную модель того, как именно связаны друг с другом модернизация и религия[14]. Модернизация, запускаемая рядом

---

[10] *Wilson B.* Religion in Secular society: a Sociological Comment
[11] Ibid. P.X.
[12] Ibid. P. XIV.
[13] *Wilson B.* Secularization: the Inherited Model // The Sacred in a Secular age (Ed. Ph. E. Hammond). Berkeley & Los Angeles: University of California press, 1985. P. 16.
[14] Подробнее об этом см.: *Узланер Д.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в.//Религиоведение. 2008. N 2. С.

экономических процессов, самыми важными из которых являются индустриализация, урбанизация и научно- технический прогресс, приводит к целой серии необратимых изменений в обществе. Прежде всего, к дифференциации. В самом общем смысле, дифференциация —это процесс усложнения общества через его специализацию: у каждой функции общества появляется свой отвечающей за неё институт[15]. Как поясняет Карел Доббелере, в результате модернизации общество дифференцируется вдоль функциональных линий, развиваются соответствующие функциональные подсистемы (экономика, политика, наука, семья и т.д.). Каждая подсистема действует на основе собственного опосредующего элемента (деньги, власть, истина, любовь), а также на основе собственных ценностей (успех, разделение властей, надежность и достоверность, первостепенная значимость любви и т.д.) и норм[16]. Не менее важным является процесс рационализации, подразумевающий тенденцию к подчинению всех сфер общества идеалам ratio и их переустройство в соответствии с критерием эффективности[17]. Далее следует процесс плюрализации, являющийся закономерным следствием усложнения общества (дифференциации). Плюрализация подразумевает разрушение единой системы ценностей или символического универсума данного общества, возникает множество конкурирующих между собой систем ценностей (жизненных миров), которым отныне приходится уживаться друг с другом[18].

135-148; Tschannen O. The Secularization Paradigm: a Systemati- zation//Journal for the Scientific Study of Religion. 1991. Vol.30. P.395-415.

[15] *Wilson B.* Religion in Secular Society: a Sociological Comment. P. 56; *Berger P. L.* The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin, 1969. P. 113.

16 *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization//The Secularization Debate (Eds. W. H.Swatos, D.V.A'.Olson). Lanham, Boulder, N.Y., Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. P. 22-23.

17 Cm. *Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 156; *Berger P.L., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. N.Y.: Vintage Books, 1974.

18 *Berger P. L., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. P. 64; *Luckmann Th.* The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier-Macmillan, 1970. P. 124-125.

Согласно этой модели, первостепенные процессы модернизации общества приводят к целому ряду второстепенных процессов, непосредственно затрагиваю-щих религию. Дифференциация (и плюрализация) приводят, прежде всего, к автономизации сфер общества, то есть каждая из них обретает собственную независимость, в первую очередь, от религиозных символов и начинает действовать согласно своим законам и своей логике[19]; время предписанного религиозными требовани-ями социального порядка проходит безвозвратно. Религия становится еще одной подсистемой в ряду других подсистем. Кроме того, дифференциация (и плюрализация) ведёт к приватизации религии: социальное существование человека распадается на публичную и частную жизнь, .религия оказывается вытесненной в последнюю; отныне её влияние ограничивается частной жизнью, она становится частным делом человека[20].

Рационализация оказывает влияние, прежде всего, на религиозную веру. Распространение принципов рационального устроения мира приводит к упадку религиозной веры, так как оказывается всё труднее примирять сверхъестественную веру с принципами, лежащими в основе всех прочих видов деятельности и операций[21]. Также рационализация оказывается связанной с маргинализацией религии, т.е. влияние религиозной практики, религиозной веры и религиозных институтов на общество снижается, её принципы оказываются несовместимыми с требованиями рационального устроения социума[22]. Наконец, рационализация ведёт к развитию у человека «приземлённой» ориентации, традиционные религиозные проблемы отходят для него на второй, если не на третий план.

Как полагали исследователи, главное следствие плюрализации для религии заключается в том, что она разрушает «сакральный космос»: единая

---

19 *Berger PL.* "phe Social Reality of Religion. P. 136-137.

20 См. например: *Berger P. L., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. P. 138-142; *Parsons T.* Religion in a Modern Pluralistic Society// Review of Religious Research. 1966. Vol. 7. No. 3. P. 134.

21 *Wilson B.* Contemporary Transformations of Religion. P. 13.

22 *Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. P. 159-160.

целостная религиозная система ценностей, регулировавшая все сферы общества, распадается на множество несовместимых осколков, среди которых религия — один из таких осколков[23]. Плюрализация приводит к релятивизации религиозных убеждений, они утрачивают свой абсолютный характер; возникает критический настрой по отношению к любому монопольному притязанию на истину[24]. Кроме того, плюрализация оказывается связанной с возникновением так называемого «рынка религий», отныне религиям приходится соревноваться друг с другом ради привлечения внимания потенциальных клиентов[25]. Отсюда складывается потребительская установка *по отношению к религии*[26], человек начинает рассматривать религиозные идеи или обряды как товар (услуги), который он начинает оценивать по принципу «что это мне может дать». Не религия диктует человеку, каким ему быть, но человек религии.

Сами религии, как гласит рассматриваемая модель, не остаются безучастными к тому, что с ними происходит. Секуляризация приводит к ряду изменений самих религиозных организаций: экуменические настроения (стремление религий сплотиться с целью совместного выживания), бюрократизация (совершенствование своего управленческого аппарата для успешного выживания в новых условиях), профессионализация (подчёркивание своего особого статуса специалистов в области религиозной деятельности), приспособление религиозных идей к светским ценностям и т.д.[27].

В данной модели религия оказывается всего лишь зависимой переменной, она не определяют характера современного общества, развивающегося по своей собственной имманентной логике, но лишь

---

23 *LuckmannTh.* The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. P. 124-125.

24 *Berger P.L., LuckmannTh.* Secularization and Plura-lism // International Yearbook for the Sociology of Religion. 1966. P. 73-84.

25 *Berger P.L.* The Social Reality of Religion. P. 142.

26 *Luckmann Th.* The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. P.98.

27 Ibid. P. 136-137; *Wilson B.* Contemporary Transformations of Religion. P. 12.

подстраиваются под новую вырабатывающуюся структуру. Влияние культурных особенностей конкретных обществ, обусловленных, не в последнюю очередь, соответствующими религиозными традициями, при таком подходе, практически полностью игнорируется.

II

Однако уже в рамках такой западоцентричной модели возникло противоречие, которое, в конечном счете, и обусловило потребность в более глобальном подходе, воплощенном в концепции множественных современностей. Суть этого противоречия заключалась в том, что исследователи, являясь сторонниками единой модели развития обществ и, соответственно, современности в единственном числе, не могли не обратить внимания на чётко прослеживаемое различие между уровнем и характером религиозности в основных европейских обществах и США. Несмотря на то, что США являются одним из наиболее модернизированных обществ, уровень религиозности там оказывался гораздо выше, чем в не менее модернизированной Европе. Данное обстоятельство бросало тень на жесткую увязку современности и секуляризации.

Данное противоречие попытались решить через введение тезиса об «американской исключительности», то есть США позиционировались как некое примечательное исключение из общего правила модернизации. Если в Европе секуляризация принимала открытые формы, то в США, как утверждалось, идет процесс «внутренней секуляризации», то есть внутреннее «разложение» религии при ее внешнем благополучии. Как писал Брайан Уилсон: «Стало очевидным, что в то время как процесс секуляризации в Англии выражался в сокращении посещаемости церквей, в их опустении в конце XIX и, в особенности, на протяжении XX вв., в США секуляризация проходила совсем другим образом. Рост статистических показателей, касающихся американских церквей, прикрывал всё возрастающую пустоту религиозной веры и практики в США»[28]. Ему вторил Томас Лукман: «...

28 *Wilson B.* Religion in Secular Society. P. 113.

традиционная церковная форма религии была отодвинута на периферию „современной" жизни Европы, в то время, как она стала гораздо более „современной" в Америке, претерпев процесс внутренней секуляризации»[29].

Столь оригинальное рассмотрение случая США не могло не возмутить американских исследователей, которые в 90-х годах выдвинули свою версию описываемых событий. В противовес «старой парадигме» (описанной выше) они заговорили о «новой парадигме»[30], предполагавшей переосмысление характера взаимоотношений между современностью и религией. В развитие этой новой парадигмы наибольший вклад внесли американские исследователи[31]: Р.Старк, Р. Финке, УБэйнбридж, Л.Ианнаконе, Р.С.Уорнер и целый ряд других авторов. Теперь уже США оказываются нормой, а Европа — исключением (не-западный контекст по-прежнему, по большому счету, игнорируется). Как указывает Р.С.Уорнер, «новая парадигма вытекает не из старой, появившейся для осмысления европейского опыта, но из совершенно от нее независимого видения проблемы, почерпнутого из американской истории»[32]. Данная теория позволяет сделать выводы о соотношении религии и современности, прямо противоположные тем, что вытекают из теории секуляризации

По мнению американских исследователей, старая европейская модель секуляризации опирается на тезис о некоем правильном, с религиозной точки зрения, обществе, классическим примером которого служит Средневековье времён папы Иннокентия III (1161-1216), и о последующем отходе от этой нормы в сторону «религиозной патологии». Данное отклонение от нормы

---

29 *LuckmannTh.* The Invisible Religion. P. 137.

30 *Warner R.S.* Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States//American Journal of Sociology. 1994. Vol.98. P. 1044-1093.

31 *Stark R., Bainbridge W. S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California press, 1985; *Stark R., Bainbridge* WS. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987; *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 2000; *Stark R., Iannaccone L.* A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe//Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol.33. No. 3. P.230-252; *Warner R.S.* Work in Progress Toward a New Paradigm. P. 1044-1093.

32 Ibid. P. 1045.

если и не приведёт к исчезновению религий, то уж точно сделает их маргинальным общественным явлением. В качестве таких патологий воспринимается религиозный плюрализм, рынок религий и прочие следствия модернизации. Новая же американская модель, наоборот, воспринимает средневековое европейское религиозное общество как «патологию», а религиозный плюрализм — как норму, при которой все религии чувствуют себя прекрасно. Ключевое понятие для новой парадигмы — отделение церквей от государства и расцвет рынка религий[33]. Следствием этого процесса становится вовсе не упадок религиозности, но, наоборот, её расцвет[34]. Данный тезис подтверждается эмпирическими исследованиями из истории США[35].

Теоретически такой подход к религиозному плюрализму обосновывается теорией рационального выбора в её применении к анализу религиозной жизни и религиозных предпочтений. Согласно этой теории, человек стремится к благам (rewards) и старается избегать издержек (costs)[36]. Однако благ в мире находится ограниченное количество, кроме того, отнюдь не все блага вообще доступны человеку: например, знание ответов на вопросы о смысле бытия и человеческой жизни. Соответственно, возникает необходимость в компенсациях, представляющих собой замену искомых благ обещаниями или объяснениями, не поддающимися до конца верификации[37]. В понятии компенсации лежит ключ к пониманию природы религии: религия —это система наиболее общих компенсаторов, опирающаяся на отсылки к сверхъестественному[38]. Соответственно, религиозные организации — это своего рода общественное предпринимательство, суть которого в создании, поддержании и распространении общих компенсаторов, связанных со

33 Ibid. P. 1050.
34 Ibid. P. 1051.
35 См. например *Finke R., Stark R.* The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005.
36 *Stark R., Bainbridge* WS. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987. P. 27.
37 Ibid. P. 35-36.
38 Ibid. P. 39.

сверхъестественным[39]. При этом важно иметь в виду, что религиозные организации не только удовлетворяют некий изначальный спрос на компенсаторы (аспект «спроса»), но ещё и активно формируют его в процессе борьбы за прихожан (аспект «предложения»). Из такого подхода к природе религии и природе человеческого поведения следует, что, во-первых, у человека есть неискоренимая потребность в религии; во-вторых, чем больше религиозных организаций, тем больше спрос на религию. Очевидно, что в таком объяснении доминируют экономические рыночные аналогии.

Данная теория религии приводит к следующей модели анализа религиозности того или иного общества. Упор делается не только на людей, которым свойственен постоянный устойчивый спрос на религию, но еще и на тех, кто эту религию поставляет. Когда такой «поставщик» один и имеет место религиозная монополия, зачастую подкрепляемая государственным принуждением, то уровень религиозности оказывается низким, так как одна, даже самая большая, религиозная организация оказывается не в силах сформировать и удовлетворить разносторонний спрос. Иллюзия высокой религиозности поддерживается принудительным характером веры, когда же происходит отделение церкви от государства (Родни Старк называет этот процесс «десакрализацией»[40]), то в плане личной религиозности происходит не неожиданный упадок набожности, но всего лишь вскрытие латентного отторжения официальной веры[41]. Когда же после десакрализации происходит укрепление религиозного плюрализма, то это приводит к повышению уровня религиозности, так как чем больше «фирм», тем больший спрос они смогут сформировать и удовлетворить: «в той мере, в какой религиозная экономика

39 Ibid. P. 42.
40 *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California press, 2000. P. 200.
41 Ibid. P. 201.

является соревновательной и плюралистичной, общий уровень религиозного участия будет выше».[42]

Соответственно, то, что постулировалось теоретиками секуляризации как начало процесса упадка религии, было на самом деле, наоборот, движением к расцвету религий. Модернизация, связанная с социальной дифференциацией и плюрализацией, ведет не к упадку религии, но, наоборот, к ее расцвету. А значит, современность не отрицает религии, но наоборот — создает максимально благоприятные условия для ее существования. Вместо разговора об «американской исключительности» исследователи заговорили, наоборот, о «европейской исключительности», о «евросекуляр-ности».

Следующим фактором, заставившим усомниться в неразрывной связи модернизации и секуляризации, стал целый ряд глобальных событий, самым ярким из которых следует считать Иранскую революцию 1979 года, приведшую к свержению шахского режима—одного из наиболее модернизированных ближневосточных режимов — и установлению жесткой исламской теократии. Во-первых, данная революция доказала, что фундаментализм является реальной силой, способной оказывать серьезное и, главное, продолжительное влияние на ход исторических процессов. Во-вторых, оказалось, что полноценная десекуляризация возможна и что модернизация вовсе не обязательно ведет к превращению модернизирующегося общества в западный прототип. В-третьих, революция оказала отрезвляющее воздействие на многих западных интеллектуалов, понявших, что религия и, в частности, ислам — не архаичная сила, не зависимая переменная, сжимающаяся под воздействием неминуемых социальных преобразований, но мощная революционная идеология. В каком-то смысле можно говорить, что мир после Иранской революции вступил в новую фазу Этот момент почувствовал Мишель Фуко, с большим интересом

42 *Stark R., Iannaccone L.* A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe// Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. No. 3. P. 233.

и симпатией отнесшийся к данным событиям. Во время революции он написал: «Происходящая на наших глазах агония иранского режима — это последний эпизод процесса, начавшегося почти шестьдесят лет назад: модернизация исламских стран по европейскому образцу»[43]. Модернизация и связанная с ней секуляризация — не единственный возможный путь развития. «Ислам, который является не только религией, но и образом жизни, частью истории и цивилизации, рискует стать для сотен тысяч человек гигантской пороховой бочкой. Начиная со вчерашнего дня в любом мусульманском государстве можно ждать революции, основанной на вековых традициях»[44].

Еще одним фактором, ударившим по теории секуляризации, стала та критика, которой в 1970-х годах подверглась теория модернизации (а мы помним, что описываемая модель секуляризации всегда была подразделом последней). Петер Вагнер указывает на три ключевых момента такой критики: во-первых, обновленная социальная теория противопоставила деятельное и творческое начало любым представлениям о саморазвивающейся эволюции и механических преобразованиях; во-вторых, лингвистический и микроисторический поворот поставил под сомнение возможность постижения масштабных социальных феноменов и их долгосрочного последовательного развития; в-третьих, постколониальные исследования и теория мир-системы обратили внимание на западное доминирование вместо изъянов в «развитии» в качестве причины расхождения социетальных траекторий. Как заключает Вагнер: «Итогом подобных критических дискуссий стал отказ от любых всеохватных подходов к анализу совокупных социальных конфигураций и их исторических траекторий. Сравнительная историческая социология оказалась в ситуации хаоса»[45].

---

43 *Foucault M.* Le shah a cent ans de retard//Corriere della serra, 1 octobre 1978.
44 *Foucault M.* Une poudriere nommee Islam //Corriere della serra, 13 fevrier 1979.
45 См. статью Петера Вагнера, представленную в данном номере.

Таким образом, позиции теории секуляризации как всеобъемлющей концепции, способной описать масштабные социальные преобразования, оказались сильно поколеблены. Необходимо было l) разрешить, наконец, спор о европейской /американской исключительности; 2) «переключить внимание с Европы и Северной Америки и увидеть более широкую глобальную перспективу»[46]; 3) сделать это так, чтобы учесть всю справедливую критику, обрушившуюся на прежние теории. Судя по всему, той теоретической оптикой, которая позволяет решить стоящие перед исследователями религии задачи, становится концепция « множественных современностей».

III

Концепция множественных современностей, сформулированная израильским ученым Шмуэлем Эйзенштадтом (1923-2010) в ряде работ[47], часть которых относится еще к 8о-м годам, получила свое наиболее подробное и концентрированное рассмотрение в статье «Множественные современности»[48], написанной Эйзенштадтом для специального выпуска журнала Daedalus.

Эта концепция достаточно хорошо известна, поэтому мы ограничимся только теми ее аспектами, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме. Эйзенштадт начинает с принципиального тезиса о том, что никакой современности в единственном числе не существует: современность может принимать множественные формы, и каждый конкретный случай современного (модерного) общества есть лишь особая вариация на тему современности. Дело в том, что в процессе модернизации элементы отнюдь

---

46 *Casanova J.* Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective //The Hedgehog review. Spring-Summer 2006. Vol.8. No. 1-2. P.9.

47 *EisenstadtSh.N.* Tradition, Change, and Modernity. John Wiley & Sons Inc., 1983; *EisenstadtSh.N.* European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations Between Culture and Social Structure. Oxford University Press, 1987; *EisenstadtSh.N. Comparative* Civilizations and Multiple Modernities, 2 Vol. Leiden: Brill, 2003; Axial Civilizations and World History (Eds. J. P. Arnason, Sh. N. Eisenstadt and B.Wittrock). Leiden, Boston: Brill. 2005.

48 *Eisenstadt Sh.* Multiple Modernities//Daedalus. 2000. Vol.129. No. 1.

не однородной и не лишенной противоречий «программы современности» — будь то новая антропология субъекта, капиталистическая экономика, национальное государство, демократия и права человека, научная рациональность, светскость и другие — накладываются на конкретные цивилиза- ционные контексты, сформированные специфическими культурными, религиозными, историчес-кими и прочими особенностями конкретного общества (основания этих цивилизационных контекстов, по мнению Эйзенштадта, закладываются в ранее описанное К.Ясперсом так называемое «осевое время», датируемое серединой I тыс. до н. э.[49]). В результате этого наложения возникают специфические общественные формации, которые «имеют черты современности, но с сильным влиянием особых культурных предпосылок, традиций и исторического опыта»[50].

Для наглядной иллюстрации — и в прямой связи с нашей главной темой — возьмем такой важный элемент программы современности как светскость в смысле правового принципа, подразумевающего принципиальную равноудаленность государства и всех его институтов от любых религиозных объединений и мировоззрений. Наложение данного элемента на конкретные исторические контексты приводит к совершенно разным формам существования этой светскости, к множественной светскости. Для пояснения данного тезиса не нужно даже выходить за пределы западных обществ — достаточно указать на различие между французским и американским опытом светскости. Во Франции, в силу специфических исторических обстоятельств, светскость приняла форму лаицизма (laicite), то есть идеологии, подразумевающей жесткий контроль религии со стороны государства, ее принципиальное изгнание из публичного пространства и восприятие религии и любых религиозных организаций в целом как постоянной угрозы гражданскому благополучию. В США в силу специфических исторических обстоятельств светскость, наоборот,

---

49 Подробнее об «осевом времени» см.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991. С. 32-50.

50 *Eisenstadt Sh.* Multiple Modernities. P. 2.

направлена, прежде всего, на гарантирование религиозной свободы и защиту религий от государственного вмешательства (что, естественно, не отменяет недопустимость введения государственной религии, оговоренной в Первой поправке), при этом за религией признается очень важное место в публичном пространстве, она считается не последним фактором как индивидуального, так и общественного благополучия. Французское и американское общество дают нам два конкретных примера того, как одна и та же идея может иметь совершенно разные воплощения в зависимости от контекста. Если же посмотреть на опыт светскости во всем мире, то тогда число подобных вариантов может умножаться[51].

Отказ мыслить современность в единственном числе позволяет отделить современность как идею, как веберовский «идеальный тип», от ее первых воплощений в западных обществах. Как поясняет Эйзенштадт, «западные паттерны современности не являются единственными „аутентичными" современностями, хотя они и пользуются историческим преимуществом и продолжают оставаться основной точкой отсчета для всех остальных»[52]. Данная перспектива дает возможность, если и не отказаться от казавшейся само собой разумеющейся увязки современности и секуляризации, то, как минимум, задаться вопросом: а возможна ли несекулярная современность? Может быть, секулярную современность следует рассматривать как всего лишь один конкретный исторический пример современности, обусловленный скорее характерными особенностями европейской культуры, чем некоей имманентной логикой модернизации или какими-то всемирноисторическими закономерностями?[53]

---

[51] Например, см. Comparative Secularisms in a Global Age (Eds. L. E. Cady, E. Sh Hurg). Palgrave Macmillan, 2010.

[52] Eisenstadt Sh. Multiple Modernities. P. 3.

[53] Александр Агаджанян в статье «"Множественные современ-ности"», российские "проклятые вопросы" и незыблемость секулярного Модерна» опубликованной в данном выпуске, дает уверенный негативный ответ на эти вопросы. Однако это не мешает нам, по крайней мере, задуматься над данными принципиальными вопросами.

В частности, можно заново —уже в свете тезиса о множественных современностях — взглянуть на спор европейских исследователей с американскими относительно того, чей именно опыт религиозных трансформаций под влиянием модернизации следует считать правилом, а чей — исключением. Данный тезис позволяет не просто разрешить этот спор, но вообще выйти за рамки дискуссии о правилах и исключениях, увидев различия европейского и американского опыта как различия двух конкретных исторических случаев множественных современностей. Собственно, этот же момент подчеркивает сам Эйзенштадт: «практически с самого начала процесса экспансии современности множественные современности начали возникать уже в орбите того, что может быть названо западной цивилизационной структурой»[54].

Различия Европы и США как двух разных типов множественных современностей следует искать в различии исторических, культурных и религиозных контекстов, столь напрасно проигнорированных в теориях секуляризации. Питер Бергер, Грейс Дэйви и Эфи Фокас в работе «Религиозная Америка, светская Европа?»[55] указывают на особые обстоятельства, приведшие к тому, что европейский опыт светскости столь сильно отличается от американского[56]. Что за обстоятельства сыграли свою роль в возникновении «евросекулярности»? Во-первых, отделение Церкви от государства: в Европе Церковь была тесно связана с государством, с политическим режимом, и борьба со вторым (и в целом со «Старым порядком») неизбежно приводила к тому, что и Церковь попадала под этот удар; однако в США отделение Церкви от государства существовало изначально, поэтому и сильных антиклерикальных настроений там не возникало. Во-вторых, в Европе существовала религиозная монополия, которая оказалась плохо приспособлена к ситуации свободы совести; в США,

---

[54] Eisenstadt Sh. Multiple Modernities.P. 13.

[55] *Berger P., Davie G., Fokas E.* Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Ashgate, 2008.

56 Отчасти эти моменты уже были указаны в той части, где речь шла о возражении американских исследователей против тезиса об «американской исключительности».

наоборот, изначально существовавшая ситуация плюрализма делала деноминации в высшей степени эффективными «предприятиями», конкурирующими друг с другом. В-третьих, в Европе и США были реализованы две разные версии Просвещения: в Европе Просвещение — в своей самой яркой французской форме — приняло острые антиклерикальные и антихристианские оттенки, и его победа ознаменовалась триумфом лаицизма как такого режима светскости, который подразумевал тотальное изгнание религии из публичного пространства; в США Просвещение не имело столь ярко выраженных антиклерикальных и антирелигиозных черт, скорее оно было ориентировано на свободы и было проникнуто духом христианства в его деистической версии. В-четвертых, в Европе интеллектуалы как главные носители просвещенческих идеалов имели крайне высокое влияние; в США с их крайне прагматическим духом интеллектуалы никогда не были столь же значимы, соответственно, европеизированные по своим взглядам на религию американские интеллектуалы просто не имели достаточно влияния в обществе. В-пятых, интеллектуалам в Европе удалось создать «высокую культуру», проникнутую духом секуляризма, им удалось отождествить секулярное с современным; в США интеллектуалам, европеизация которых началась только во второй половине XX века, удалось создать лишь замкнутые университетские сообщества, в которых царит дух светскости, но которые едва ли способны диктовать моду всему обществу. В-шестых, в Европе существовали мощные механизмы распространения просвещенческих идеалов: централизованная система образования, а также левые политические партии, проникнутые духом секуляризма; в США образование подчинено системам муниципалитетов, в которых ведущую роль задают родители, способные ограждать детей от нежелательных знаний, кроме того, в США мощные левые партии так и не возникли. В-седьмых, в Европе принадлежность к конфессии перестала быть частью социального статуса человека; в США, наоборот, принадлежность к той или иной деноминации четко маркировала социальный статус человека, эта

принадлежность определяла его благонадежность, о чем писал еще Макс Вебер в своей статьей «Протестантские секты и дух капитализма»[57]. В-восьмых, в США, в отличие от Европы, различные деноминации выполняли важную роль по адаптации мигрантов к тому обществу, в которое они переселялись, и эта привязка к конкретной деноминации сохраняется в исторической памяти мигрантов на многие поколения вперед[58]. В результате различия всех этих факторов обусловили разные режимы соотношения между религией и современностью: европейский контекст оказался пронизан духом секуляризации и секуляризма, американский контекст, наоборот, способствовал или, как минимум, не препятствовал цветению всех цветов религии.

Такая релятивизация западного опыта современности вовсе не значит, что выводы теоретиков секуляризации, описывавших влияние процессов модернизации на религию, отныне не имеют никакой значимости в силу их сугубо локального западного контекста. В конечном счете, вариантов реагирования на эти процессы не так много, и вовсе не факт, что в каждом отдельном случае модернизации речь будет идти о какой-то совершенно специфической творческой реакции. Не исключено, что есть какой-то ограниченный набор паттернов, который будет воспроизводиться от одного случая к другому (например, европейский и американский паттерн)[59]. Собственно, один из наиболее интересных вопросов сегодня — это вопрос о том, как именно будет преломляться созданная на европейском материале модель секуляризации, модель соотношения модернизации и религии при перенесении процессов дифференциации, рационализации, плюрализации и т.д. в иные культуры и контексты. В частности, именно этим вопросом

---

57 *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма *//Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. С. 187-190.

58 *Berger P., Davie G., Fokas E.* Religious America, Secular Europe? P. 15-21.

59 Дэвид Мартин в одной из своих работ уже пытался систематизировать эти паттерны применительно к европейскому контексту, который также оказывается очень разнородным. См.: *Martin D.* A General Theory of Secularization. L.: Blackwell, 1978.

задается Массимо Розатти[60] в своем анализе турецкого материала или Дэвид Мартин, размышляющей о глобальном пятидесятничестве и о его способности противостоять динамике капиталистической рационализации и «ру- тинизации харизмы»[61]. Дэвида Мартина волнует вопрос о том, не приведет ли социальная дифференциация в случае глобального пятидесятничества к тем же следствиям, что и в свое время на Западе: эрозии социального капитала и усилению личного нарциссизма, которые загубят «дух» пятидесятничества и заставят замолчать его «языки».

До сих пор вопрос о соотношении современности и религии рассматривался в основном лишь в ракурсе того, как первая влияет на вторую. Однако концепция разнообразных современностей позволяет поставить вопрос в том числе и об обратном влиянии: как религия не просто влияет, но и зачастую определяет те конкретные формы, которые принимает современность[62]. Ведь, в конечном. счете, именно религиозные традиции определяют тот ци- вилизационный контекст, на который накладывается та или иная разновидность программы современности.

Собственно, фактор подобного влияния признавался всегда. Еще Макс Вебер показывал принципиальную значимость некоторых аскетических направлений протестантизма для утверждения духа капитализма[63]. Питер Бергер во многом продолжал и развивал мысль Вебера, признавая ту особую роль, которую сыграла иудео-христианская религиозная традиция Запада в подготовке почвы для начала процессов модернизации. Какие черты иудео-христианской традиции, по мнению Бергера, сделали модернизацию возможной? Во-первых, принцип радикальной трансцендентности Бога: Бог

---

60 См. статью Массимо Розати «Турецкая лаборатория: локальная современность и постсекулярное в Турции», представленную в данном выпуске.

61 См. статью Дэвида Мартина «Пятидесятничество: транснаци-ональный волюнтаризм в глобальном религиозном хозяйстве», представленную в данном выпуске.

62 Впрочем, с этим тезисом не согласен Петер Вагнер в статье «Современность новых обществ: Южная Африка, Бразилия и перспективы мир-социологии», представленной в данном выпуске.

63 *Вебер М.* Протестантская Этика и дух капитализма *11 Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006.

находится вне мира, следовательно, возможен профанный мир, развивающийся по своим собственным имманентным законам; во-вторых, принцип линейности истории, допускающий изменения вместо вечного повторения одного и того же; в-третьих, появление человека как действующего лица в истории, осуществляющего изменения в мире, оторванном от Бога; в-четвёртых, радикальная рационализация мира, устранение магии и обожествления природы, что позволяет искать и находить эффективные инструменты преобразования и покорения окружающей среды; в-пятых, появление Церкви как социального института, противопоставляемого прочим институтам общества, которые, в свою очередь, получают шанс обрести автономность: «Концентрация религиозной деятельности и символов в одной институциональной сфере само по себе уже определяет остальные сферы общества как „мир", как профанную реальность, по крайней мере, отчасти изъятую из-под юрисдикции сакрального»[64]. В иудаизме эти черты проявляются наиболее резко, затем католицизм (особенно средневе-ковый) замораживает их, придавая христианскому мировоззрению черты «обычной» традицйонной религии, однако протестантизм с новой силой подхватывает и развивает вышеуказанные аспекты.

Торжество этих принципов в культуре, по мнению Бергера, создаёт крайне благоприятную обстановку для появления целых сфер общества, которые отныне могут существовать по своим правилам, не оглядываясь на религию. Наиболее важной сферой общества, которой удаётся выйти из-под контроля религиозных норм, становится экономика, постепенно начинающая жить по своим правилам. Более того, со временем она превращается в силу, определяющую все остальные сферы общества, включая религиозную. Капиталистическая экономика становится опорой и мотором не только модернизации, но и секуляризации. В этом смысле Питер Бергер воспроизводит логику Макса Вебе- ра, также считавшего, что только в иудео-

64 *Berger P.L.* The Social Reality of Religion P. 128-129.

христианской традиции и, в частности, в аскетическом пуританизме могла зародиться почва для развития современного капиталистического общества, которое затем обрело автономию, превратившись в «чудовищный космос», в «железную клетку» или «стальной панцирь», обладающий своей собственной автономной логикой, никак не зависящей от того, что, в конечном счете, позволило ему возникнуть. Как писал Макс Вебер: «победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе»[65]. Христианство, по меткому выражению Питера Бергера, оказалось «своим собственным могильщиком».

Тезис о саморазвивающейся капиталистической экономике как «механической основе» современности позволял исследователям игнорировать религиозный фактор, рассматривать его исключительно как зависимую переменную. Однако концепция множественных современностей, делающая акцент на важности исторического контекста модернизирующегося общества, позволяет усомниться в силе этой «механической основы», в ее способности перемалывать любые культурные различия в единую стандартизированную форму современности. Отсюда появляется возможность вновь вернуться к веберовской проблематике хозяйственной этики мировых религий, рассмотреть их установки по отношению к миру и поиску спасения[66] в свете того, как именно они влияют на ту форму, которую примет современность в данном контексте. Более того, в своих последних статьях Шму- эль Эйзенштадт показывает, что сегодняшние религиозные трансформации являются одним из ключевых факторов в складывании новой глобальной современности[67].

---

65 *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 127.

66 См. *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. Сравнительные очерки по социологии религии. Введение // *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006.

67 См. статью Эйзенштадта «Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация», представленную в данном выпуске (Английский оригинал см.: *EisenstadtSh.N.*The New Religious Constellations in the Frameworks of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation//World Religions and Multiculturalism (Eds. Ben-Rafael & Sternberg). Leiden, Boston: Brill, 2010. P. 21-40).

Собранные в данном выпуске статьи посвящены как теоретическому рассмотрению концепции множественных современностей, так и разностороннему анализу конкретных примеров — России, Турции, Южной Африки, Бразилии, а также пятидесятничества как нового транснационального движения, трансформирующего локальные контексты. Естественно, особый акцент сделан на религиозном аспекте такой множественности.

Открывает обсуждение статья самого Шмуэля Эйзенштадта, посвященная не столько отдельным множественным современ- ностям, сколько тому новому глобальному цивилизационному контексту, на фоне которого происходит становление этих современностей. По мнению Эйзенштадта, эта новая глобальная цивилизационная констелляция возникает, в частности, в результате целого ряда беспрецедентных религиозных трансформаций — возникновение новых идентичностей, транснациональных религиозных и этнических движений, действующих поверх национальных границ и т. д. — что приводит к трансформации национального суверенитета, подрыву гегемонии прежних центров силы и, в целом, к слому прежнего глобального порядка.

Статья Кристины Штекль посвящена вопросу европейской интеграции, в частности, тем проблемам, с которыми эта интеграция столкнулась в Восточной Европе. Проблемы обусловлены разностью цивилизацион-ных контекстов Западной и Восточной Европы, на которые, собственно, и указывает концепция множествен-ных современностей. Штекль показывает возможность анализировать данные проблемы, исходя из двух разных интерпретаций множественных современностей — сравнительно-цивилизационной и постсекулярной. В рамках первой акцент делается на монолитности цивилизаций и свойственных им религиозно-секулярных траекторий. В этом случае европейская интеграция оказывается под угрозой: монолитная западно-христианская цивилизация встречается с не менее монолитными православно-христианской цивилизацией, а также с

мусульманской цивилизацией. Однако вторая — постсекулярная — интерпретация позволяет взглянуть на этот процесс несколько иначе: она делает акцент на внутренних противоречиях, наличествующих внутри этих якобы монолитных цивилизаций. Данные противоречия проявляют себя в столкновениях религиозных и светских акторов. На примере истории Русской православной церкви последних лет, в частности, попытки Церкви предложить свою собственную концепцию прав человека, Штекль показывает, что сравнительно-цивилизационной интерпретацией не следует злоупотреблять и что конфликт между секулярными и религиозными группами присутствует в любом обществе, поэтому разговоры о радикальном различии между цивилизациями и непреодолимой пропасти между ними во многом надуманны.

Статья Александра Агаджаняна, посвященная опыту России, пытается опровергнуть часто встречающийся тезис о том, что современность может быть совершенно разной, что у нее может быть множество «культурных программ». По мнению Агаджаняна, никаких абсолютно оригинальных современностей не существует. Несмотря на все вариации, основной набор элементов современности по большей части один и тот же и в него, в частности, непременно входит секулярность. Никакая современность — и это попытка дать негативный ответ на поставленные в предыдущем разделе нашей статьи вопросы — без секулярности невозможна. Идея множественных современностей может значить лишь то, что возможно множество реакций, множество адаптаций современности, множество способов «проигрывать» эту программу.

Статья Массимо Розати сосредотачивается на анализе Турции как одного из ярких примеров «особой» современности. Розати рассматривает турецкую современность в ее динамике, он фокусируется на современных трансформациях, которые приводят к «плюрализации образа современности, трансформации понятия и практики секуляризма и складыванию постсекулярного общества». Свои тезисы Розати иллюстрирует указанием на

трансформацию образа Ататюрка, на сакрализацию фигуры Гранта Динка, убитого в 2007 году турецким националистом, а также на метаморфозы, происходящие со статусом Айя Софии. Особый интерес представляет предлагаемое Розати описание трансформации турецкого секуляризма от жесткого кемалистского варианта к выстраиванию режима более гармоничных отношений между политикой и религией, которые бы не повторяли западный — например, англо-американский опыт — но развивались бы в русле особой современности Турции с опорой на ее собственные ресурсы и оттоманское прошлое.

Среди предлагаемых материалов особняком стоит статья Петера Вагнера, как раз стремящаяся опровергнуть тезис о ключевой роли религии и религиозного фактора в создании множественных современностей. Для этого он обращает внимание на опыт современности так называемых «новых обществ», прежде всего, ЮАР и Бразилии, которые не вырастают из почвы, вспаханной тысячелетними цивилизациями и религиозными традициями, но фактически учреждаются заново в контексте встречи поселенцев,, прибывших на новые территории, с местными жителями и их традициями. Тем самым Вагнер пытается внести в концепцию множественных современностей интуиции современной социальной теории, обращающей особое внимание на деятельное и творческое начало, на способность людей не просто следовать предзаданным традиционным паттернам, но активно реагировать на новые вызовы, созидая беспрецедентные общественно-политические формации. По мнению Вагнера, эти новые формы современности, возникающие на Глобальном Юге, способны оказать помощь современности Севера, находящейся в ситуации очевидного политического, экономического, социального и культурного кризиса. Однако все же, несмотря на пафос стартовых заявлений, Вагнер не может не признать важность религиозных традиций в определении тех конкретных форм, которые принимает современность на Юге. Приведем только один пример: Вагнер указывает на католическую и протестантскую версию выстраивания отношений с другими

— индейцами, африканцами — в ситуации «встречи рас»: если первая предполагала возможность иерархии статусов во взаимоотношениях людей, что позволяло интегрировать других — то есть коренных жителей — в общество пусть и с низшим статусом, то вторая настаивала на радикальной эга- литарности, что требовало или полноценного включения других, или их полной дегуманизации, полного овеществления, примером чего стали, например, многие южные штаты США.

Статья Дэвида Мартина посвящена анализу феномена глобального пятидесятничества как одного из тех транснациональных движений, которые, по мнению Эйзенштадта, участвуют в создании новой цивилизационной констелляции. Как пишет Мартин, «пятидесятничество вместе с другими харизматическими течениями является наиболее экспансивной формой протестантизма во многих частях „глобального Юга", в особенности в Латинской Америке и Африке». Это приводит не только к новому формату межрелигиозных отношений, но еще и к обострению противоречий между логикой национальных государств и логикой транс-национальных движений, свободно перемещаю-щихся и действующих поверх государственных границ. В своем анализе пятидесятничества Дэвид Мартин задается принципиально важным для нашего рассмотрения вопросом: «пролагают ли мировые цивилизации (с их ответвлениями) различные пути к современности, что означает перевод особого западноевропейского пути в статус исключения, пытавшегося представить этноцентризм в качестве универсальной нормы, или же этим цивилизациям предстоит пройти через процесс секуляризации в соответствии с жесткой версией этой социологической теории?» В отношении пятидесятни-чества — это вопрос о том, удастся ли ему избежать той логики, которая уже однажды явила себя в европейском контексте: «Как методизм представлял собой некую фазу в развитии Северной Атлантики и помог избежать революции протестантским странам, в которых он утвердился, также и пятидесятничество представляет собой некую фазу в развитии Южной Атлантики со схожими последствиями. Капитализм как бы

снова на краткое время вступил в своего рода альянс с религией, как это было в XVII веке в Амстердаме или в викторианской Англии, прежде чем сложилась новая повестка, потребовавшая развода». Приводит ли пятидесятничество к некоей новой форме современности, отличной как от европейской, так и от американской формы, или же это всего лишь «вращающаяся дверь» или исчезающий посредник, позволяющий многим обществам Африки или Латинской Америки войти в секулярный капитализм и тогда, «как только закроется железная клетка рациональности и бюрократии», «„пламенные языки" превратятся в пепел во рту»? Все это открытые вопросы, требующие дальнейшего изучения и наблюдения.

Библиография

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма//Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006.

Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006.

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Сравнительные очерки по социологии религии. Введение //Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006.

Кондорсе Ж.А.Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума /Пер. с фр. И.А.Шапиро; Под ред. прив.-доц. В.Н.Сперанского. СПб.: Н.К.Мартынов, 1909.

Красников А. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.

Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в.//Религиоведение. 2008. N 2.

Эйзенштадт Ш., Шлюхтер В. Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор//Прогнозис: журнал о будущем. 2007. №2 (ю).

Axial Civilizations and World History (Eds. J. P. Arnason, Sh. N. Eisenstadt and B. Wittrock). Leiden, Boston: Brill. 2005.

Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Ashgate, 2008.

Berger PL. The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin, 1969.

Berger PL., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. N.Y.: Vintage Books, 1974.

Berger P.L., LuckmannTh. Secularization and Pluralism//International Yearbook for the Sociology of Religion. 1966.

Blumenberg H. Die Legitimitat der Neuzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Casanova J. Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective//The Hedgehog review. Spring-Summer 2006. Vol. 8. No. 1-2.

Comparative Secularisms in a Global Age (Eds.L.E. Cady, E.Sh.Hurd). Palgrave Macmil- lan, 2010.

Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization//The Secularization Debate (Eds. W. H. Swatos, D.V.A.Olson). Lanham, Boulder, N.Y., Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

Eisenstadt Sh. Multiple Modernities//Daedalus. 2000. Vol.129. No. 1.

EisenstadtSh.N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities, 2 Vol. Leiden: Brill, 2003.

Eisenstadt Sh.N. European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations Between Culture and Social Structure. Oxford University Press, 1987.

Eisenstadt Sh. N. The New Religious Constellations in the Frameworks of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation // World Religions and Multicul- turalism (eds. Ben-Rafael & Sternberg). Leiden, Boston: Brill, 2010.

Eisenstadt Sh.N. Tradition, Change, and Modernity. John Wiley & Sons Inc., 1983.

Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005.

Foucault M. Le shah a cent ans de retard // Corriere della serra, 1 octobre 1978.

Foucault M. Une poudriere nominee Islam//Corriere della serra, 13 fevrier 1979.

Lowith K. Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Theologischen Voraussetzungen der Ge- schichtsphilosophie. Stuttgart, 1953.

Luckmann Th. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. L.: Col- lier-Macmillan, 1970.

Martin D. A General Theory of Secularization. L.: Blackwell, 1978.

Parsons T. Religion in a Modern Pluralistic Society // Review of Religious Research. 1966. Vol. 7. No. 3.

Secularization Theory: the Course of a Concept//The Secularization Debate (Eds.W. H. Swatos, D.V.A.Olson). Lanham, Boulder, N.Y., Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, inc., 2000.

Stark R., Bainbridge WS. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987.

Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California press, 1985.

Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California press, 2000.

Stark R., Iannaccone L. A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe// Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol.33. No. 3.

Tschannen O. Le debat sur la secularisation a travers les Actes de la CISR // Social Compass. 1990. Vol.37. No. 1.

Tschannen O. The Secularization Paradigm: a Systematization//Journal for the Scientific Study of Religion. 1991. Vol. 30.

Wallace R.M. Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate// New German Critique. 1981. No. 22 (Special Issue on Modernism).

Warner R.S. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States//American Journal of Sociology. 1994. Vol. 98.

Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. Oxford: Clarendon press, 1976.

Wilson B. Religion in Secular Society: a Sociological Comment. L.: Watts, 1966.

Wilson B. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Wilson B. Secularization: the Inherited Model//The Sacred in a Secular age (Ed. Ph. E. Hammond). Berkeley & Los Angeles: University of California press, 1985.