Брайан Тернер

Религия в постсекулярном обществе

Введение: аргументация

Понятие «постсекулярное общество» пришло в социологическую дискуссию из преимущественно философского обсуждения работы Юргена Хабермаса[1], 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 предоставляют 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 Бурдье[3]. 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 исследований[4], 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 частности[6]. Но есть немало форм ривайвелизма 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 общество[7]. 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 сборник[8], 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, телеевангелизмом, 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 [*Ommo P.* Священное. СПб, 2007].

положить конец конфликту между католиками и протестантами. Общепризнано, 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 современности[11]. 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 индивидуализма[12]. 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 маргинализованных религиозных движений и групп, представляющих меньшинства. С точки зрения политической жизни, этот подход приводит к неудивительному, 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 секуляризации[16]. 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 Фалуньгун на уровне повседневной жизни и в долгосрочной перспективе ни к чему не приведут[17]. 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 Медведевым[18]. 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 Бурдье, Ральфе Дарендорфе, Норберте Элиасе, Никосе Пуланцасе 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 сектора[19]. 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 контекста[23].

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*) — «озападнивание», 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 Иране[26]. 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 подобающее ему место. По мнению Кепеля, политический успех исламизма достиг выс-

27. *Kepel 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 женщин[28]. Саба Махмуд в своей книге «Политика благочестия»[29] использовала основные понятия социологии Бурдье 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 Бурдье 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 деритуализированной, 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 мира[31]. 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 ривайвелизм, 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 ривайвелизма 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 Бендер[40], «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 религии[41]. 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 каббалу[42]. 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 консюмеристская 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 консюмеристскими, 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 слой 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 сборнику[44] 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 эмоциях[45], 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 театральный мир фантомов и товаров. Работа Дебора об обществе спектакля стала идеологической основой движения (в основном среди студентов) «Ситуационистский интернационал». Дебор стал вдохновителем мероприятий и демонстраций, выражавших 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 потребление[50]. В любом случае Маркс не мог предвидеть рост значения медиа. Бодрийяр обращает внимание на те способы, посредством которых реальность и фикция, сущность и явление сливаются[51].

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 Гибсона[52] 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 ghettoes*), которые характеризуют современное общество, и некоторые социальные теоретики стали рассуждать на тему «кибероб-щества» как более привлекательной альтернативы информационного города[54]. 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 [*Бордрийар 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.

Hulsether 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 [*Ommo P.* 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.