«Глокальный» подход к изучению дихотомии религия/секулярность

Eggert, M. and Hölscher, L. (eds) (2013) *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*. Leiden & Boston: Brill. — 286 p.

Сборник «Религия и секулярность. Трансформации и перемещения религиозных дискурсов в Европе и Азии» вышел в известном голландском издательстве *Brill*, специализирующемся на издании литературы в области гуманитарных и общественных наук, в серии «Динамика в истории религий» (в качестве четвертого выпуска[1]). Редакторами выступили два профессора Рурского университета в Бохуме — Марион Эггерт (специализация — корейские исследования) и Луциан Хёльшер (специализация — новая история). Книга относится к той новейшей литературе, которая посвящена дискуссии о секуляризации и секуляризме. Но в данном случае речь идет не о теоретизировании в рамках социологии или политической философии, а о конкретных культурных и кросс-культурных исследованиях, о разборе определенных «кейсов». Редакторы обозначают свой подход как социоисторический и семантический. Они исходят из того факта, что «секуляризация была и остается мощной силой во многих обществах, как в Европе, так и за ее пределами, однако в каждом культурном и социальном контексте она имеет отличный от других смысл» (p. 2). Статьи сборника посвящены отдельным странам/культурам с особым акцентом на соответствующем дискурсе («мы рассматриваем понятия как концепты, репрезентирующие социальные

1. Предыдущие выпуски серии: Early Buddhist Transmission and Trade Networks (2010); Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe (2011); Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism (2012).

структуры»). При этом общий исследовательский ракурс задается вниманием к тому, как представления о «религии» и «секулярности» перемещаются между Европой и Азией — в обоих направлениях (p. 4).

Тон задает уже первая статья — «Влияние иностранного знания на европейский секуляризм XVIII века» Хайнера Рётца, представляющая собой еще один аргумент против «европоцентризма». Главный тезис автора: «Европейское Просвещение столько же продукт европейской истории, сколько и отражение межкультурной динамики» (p. 9). Для подтверждения этого тезиса он обращает внимание на то, что основные элементы просвещенческого идейного комплекса — натурализм, рационализм, автономия и секуляризм как таковой — имеют одним из важнейших источников знания о Конфуции и конфуцианстве, принесенные на Запад христианскими миссионерами. Рётц ссылается на многих европейских мыслителей, начиная с Пьера Бейля, восхищавшихся светским характером «китайской мудрости» или, наоборот, противостоящих ей либо пытавшихся примирить ее с религиозным взглядом на мир и человека посредством идеи «естественной религии». Среди тех, кто обсуждал «китайскую тему», — Лейбниц, Паскаль, Франсуа Кенэ, Уильям Темпл, Исаак Воссиус, Мэтью Тиндал, Юм, Вольтер и в особенности Христиан Вольф — с его лекцией *Oratio de Sinarum philosophia practica* 1721 года. Автор считает, что стратегической целью Вольфа было замещение «внешних оснований (*reasons*)» религии, на которые китайцы «никогда не обращали внимания», «внутренними основаниями, источник которых — природа человеческого действия самого по себе» (p. 24). В этой связи Рётц полемически упрекает Чарльза Тейлора за невнимание к китайскому влиянию на европейский секуляризм: «Согласно Чарльзу Тейлору, который не упоминает ни Вольфа, ни его возможных китайских вдохновителей, „раскрытие внутренних человеческих источников стремления к благу (*benevolence*) является одним из величайших достижений нашей (!) цивилизации и хартией современного неверия“, и, более того, — решающим поворотным пунктом к секулярному веку»[2]. Очевидно, что у просвещенческих космополитов был гораздо более широкий взгляд на «нашу цивилизацию», чем у современного канадского философа» (p. 24).

2. Ссылка на: Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*, p. 257. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Вывод автора таков: «Без всякого сомнения, синофилия и антирелигиозный или антицерковный радикализм Просвещения тесно связаны, хотя и не у всех авторов» (p. 26).

Луциан Хёльшер в статье «Религиозное и секулярное: семантические реконфигурации в религиозной сфере Германии с XVIII по XX в.» показывает, прежде всего на немецком материале, что нынешнее понимание этих категорий — как соотносительных и взаимоисключающих — утверждается лишь во второй половине XIX века и что экстраполяция такого понимания на более ранние исторические периоды, по существу, неправомерна. Более того, «в Германии только после Второй мировой войны в широком публичном пространстве распространяется дихотомия „религиозного“ и „секулярного“, создающая для институтов, людей и менталитетов возможность быть либо религиозными, либо светскими» (p. 36).

Автор прослеживает эволюцию немецкого слова *weltlich*: оно приобретает антирелигиозный смысл (наряду с термином *säkular*) лишь при переходе — в самом конце XIX столетия — от старой дихотомии духовное / мирское (*geistlich/weltlich*), в которой эти термины являются не антагонистическими, но взаимодополнительными, к новой дихотомии религиозное/светское. «Там, где раньше речь шла о взаимодействии церкви и государства, духовного и мирского взглядов на мир, теперь утверждается враждебность — сначала со стороны свободомыслящих и социалистов, а позднее, в начале XX века, также и со стороны либералов и консерваторов» (p. 41). Фихте и Гегель, которые с точки зрения ортодоксального христианства могли рассматриваться как «атеисты», еще не были «секуляристами» в позднейшем, радикально антирелигиозном, смысле. И даже самые левые авторы (Маркс, Бюхнер, Геккель) не пользовались для выражения своей антирелигиозной позиции словом *weltlich* или термином *Weltlichkeit* (светскость, секулярность), «потому что он употреблялся не в негативном пиетистском смысле, а в позитивном гегелевском» (p. 44).

Эта ситуация изменилась лишь в 1891 году — в связи с выдвинутой социал-демократами так называемой Эрфуртской программой школьной реформы, предполагавшей создание *weltliche Schule* (светской школы) без всякого присутствия в ней религии. При этом реализация такой программы (и соответствующего дискурса) была надолго отложена: «До 1960-х годов обычным типом шко-

лы в системе германского начального образования была *Konfessionsschule* (конфессиональная школа), управляемая церковными властями» (p. 51).

После Второй мировой войны, на пике секуляризации (1950–1970 гг.), происходит и иной семантический сдвиг — в данном случае в самой религиозной (христианской) среде. У ряда немецких теологов (не без влияния идеи «безрелигиозного христианства» Дитриха Бонхёффера) на смену негативному смыслу секуляризации приходит позитивный смысл: возникает своего рода «светская религия» или «религиозная светскость» (p. 53). Однако теологическая попытка найти место для религии в тотально секулярном мире, отказавшись от анти-секуляристской позиции, не привела к новому устойчивому соотношению религиозного и светского, оставшись лишь одной из опций. Автор ссылается на немецкого католического богослова Эугена Бизера, который еще в 1986 году утверждал, что секуляризация прошла свой апогей, открыв постсекулярную эпоху (p. 55). Новая семантическая ситуация, с точки зрения автора, состоит в том, что теперь антагонизм «религиозного» и «секулярного» сменяется разделением внутри самого религиозного: «В этой парадигме светская религиозность может быть связана с либеральными политическими позициями и противопоставлена фундаменталистской религиозности» (там же).

Сильви Легран в статье «Возникновение концепта *laïcité* во Франции XIX века» также обращает внимание на то, что большинство историков и социологов ретроспективно употребляют этот термин, говоря о ключевых событиях истории республиканизма, начиная с Великой французской революции. Однако само слово есть неологизм, и дата его рождения известна: 8 ноября 1871 года (p. 63). Термин возникает в связи с процессом секуляризации начального образования как окончательной стадии институциональной дифференциации. Говоря о движущих силах этого процесса, происходившего в последней трети XIX века, автор указывает на три интерпретации *laïcité* — религиозную, а-религиозную и анти-религиозную, общей основой которых был антиклерикализм. При этом немалую роль играло именно религиозное понимание *laïcité*, опиравшееся на неокантианство, спиритуализм и либеральный протестантизм (в том числе движение *Morale indépendante*, представители которого как раз и ввели термин в оборот в 1871 году). Речь шла о декон-

фессионализированном моральном образовании в республиканском духе, которое не только не исключало, но предполагало воспитание определенного рода религиозных чувств.

По мнению автора, термин *laïcité* (как и *laïque* в определении, данном в Конституции Французской республики) в конечном счете вполне может быть понят в распространенном смысле нейтральности государства, уважения свободы совести и религии, а также разделения политической и религиозной сфер. В то же время во французском контексте этот термин стал маркером не только определенной позитивной идеологии, но и своеобразной «гражданской религии по-французски», то есть приобрел сакральный оттенок. Эмоционально окрашенные споры вокруг концепта *laïcité* продолжаются в новейшей ситуации, и уже слышатся голоса в пользу «лаицизации *laïcité*» (p. 74).

Тематически «европейскую» часть сборника завершает статья Фолькхарда Креха «Секуляризация, расколдовывание или нечто среднее? Методические соображение и эмпирические наблюдения, касающиеся спорной исторической идеи». Автор берется проверить «сильную» версию теории секуляризации, предполагающую поступательный процесс утраты религией своего значения и в пределе ее полного исчезновения, привлекая статистические данные за последние десятилетия, на примере Германии. Результаты весьма интересны. «Хотя церковное членство падает, налицо свидетельство того, что интерес к подлинно религиозным актам (в данном случае причастию) возрастает». «Общая религиозность и наличие религиозных представлений свойственны 55 процентам населения, и этот показатель не меняется в последние двадцать лет» (p. 104). Кроме того, в последнее десятилетие растет объем издаваемой популярной религиозной литературы. Общий вывод автора таков: «Можно сказать, что секуляризация — амбивалентный процесс — с двумя направлениями. С точки зрения модерного понятия религии она интерпретируется как процесс, в ходе которого значимость религии в обществе снижается. В то же время секуляризация усиливает позиции религии в обществе, поскольку выделяет ей особую сферу, в которой она выполняет свою специфическую функцию» (p. 105).

Из двенадцати статей сборника лишь четыре, рассмотренные выше, посвящены европейским странах. В остальных речь идет об Израиле, Турции, Иране, Шри-Ланке, Японии, Китае

и Корее. И чем больше мы географически и культурно отдаляемся от европейского контекста, тем сложнее, а точнее специфичнее, оказывается соотношение религиозного и светского.

Иочи Фишер в статье «Понятия „религия“ и „секуляризм“ в иврите и их присутствие в общественно-политической жизни Израиля» указывает на сложный процесс формирования этой понятийной дихотомии в самом языке, ибо религиозная специфика иудаизма не предполагает оппозиции сакрального и профанного. Наоборот, религия в данном случае «содержит в себе светское, то есть мирское, в качестве своего элемента» и «имеет целью освятить светское… придавая религиозный смысл каждому аспекту повседневной жизни» (p. 111). Поэтому особый термин «религия» (*dat*) возникает лишь в контексте модерной еврейской критической мысли. Параллельно возникает и противоположный термин *hiloni* (обозначающий секулярное): сначала, в конце XIX века, в рамках сионизма, а затем, в качестве элемента повседневного публичного языка, в 1950-е годы в новообразованном еврейском государстве. В то же время само слово имеет теологическое происхождение (*hiloni* — тот, кто не является священником).

Интересно, что хотя с самого начала истории современного Израиля религия занимала в государстве важное место и в центре внимания политиков был баланс интересов между религиозными (*dati*) и нерелигиозными (*hiloni*) гражданами, собственно дихотомия *dati/hiloni*, то есть соположение двух взаимоисключающих категорий, стала присутствовать в текстах партийно-политических соглашений лишь в 1960-е годы (p. 121). Автор утверждает, что цель, которую ставили перед собой многие сионисты-пионеры, а именно формирование новой, «чисто» секулярной идентичности, достигнута так и не была. Сегодня это приводит к сдвигу в сторону того, что можно назвать израильским «постсекуляризмом». Это проявляется, в частности, в возникновении групп и организаций, занимающихся изучением иудаизма «в плюралистическом ключе» и даже включающих в этот процесс литургические элементы (совместные молитвы, праздничные и иные обряды). Такого рода явления автор считает возможным подвести под категорию «*belonging without believing*» с соответствующим уточнением — применительно к иудаизму: «принадлежность без строгого соблюдения религиозного закона». Таким образом, третье поколение израильтян пытается восстановить «*chain of memory*» (Д. Эрвьё-

Леже) — разорванную с возникновением сионизма «цепь памяти», — чтобы соединить ныне живущих с еврейской традицией, в которой нет разделения на религиозное и светское. И в заключение автор пишет: «Многие исследователи изображают израильское общество как разделенное на религиозное и светское. Часто это разделение описывается в терминах борьбы, или *Kulturkampf*, за контроль над публичной сферой. Действительно, в Израиле, по сравнению с другими „секулярными" странами, религия занимает в публичной сфере весьма важное место. Однако чтобы понять всю сложность израильской ситуации, нужно выйти за пределы дихотомии секулярного и религиозного» (p. 127).

Анат Лапидот-Фирилла в статье «Понятие *laiklik* и его введение в публичный дискурс в Турции» полемизирует с распространенным взглядом, согласно которому кемалистский секуляризм представлял собой последовательный модернистский проект турецких элит, а именно «попытку порвать с религиозным прошлым и двинуться в сторону западного представления о прогрессе». Автор считает, что такой взгляд не просто неточен — он «препятствует понять турецкий секуляризм в его различных формах и в разные исторические периоды» (p. 132).

Понятие *laiklik* происходит от французского *laïcité*, но появляется лишь после конца империи, а в турецкую Конституцию соответствующий принцип был введен лишь за год до смерти Ататюрка, в 1937-м. Не совсем понятно, почему, в отличие от иврита и арабского, термину «секуляризм» не было найдено соответствия в турецком языке. Возможно, причина в том, что *laiklik* в основном использовался в сфере права, администрирования и образования. Автор отмечает, что турецкий секуляризм является следствием реформы религиозных законов, которая, однако, была направлена не на отвержение религии, а на очищение этих законов от «чуждых исламу народных верований». Иначе говоря, процесс «лаикликизации» в кемалистской Турции был не негативным (антирелигиозным), а позитивным — в русле формирования новой турецкой идентичности и, соответственно, «отуречивания» религии (в частности, в рамках де-арабизации) боролись с ключевыми исламскими текстами и с улемами, а также устанавливали жесткий режим отношений между религией и политикой, который предполагал иерархическое первенство последней в лице госу-

дарственных институтов. Здесь налицо синергия между национализмом и религией. Более того, во время Второй мировой войны и в послевоенный период имела место прямая дискриминация религиозных меньшинств (налоги, воинская служба), так что полноценными гражданами оказывались лишь мусульмане официально признанного ханафитского мазхаба. Общий вывод автора: «В случае Турции можно говорить о такой аморфности культурных и судебно-административных аспектов государства, которая не позволяет отделить процесс нациестроительства от религиозных идей, языка и социальных практик» (p. 151).

Две статьи посвящены японскому контексту: «Японское обнаружение „секуляризации“ дома и за рубежом (1870–1945)» Ханса Мартина Крэмера и «Дискурсивные формации вокруг „религиозной свободы“ в современной Японии: религия, синто, институт императора» Юничи Исомэ. Не вдаваясь здесь (за неимением места) в исторические и лингвистические детали, приведем лишь обобщающие утверждения второго автора: «Слово *религия* было неизвестно японскому обществу до начала современного периода и не возникло спонтанно в среде самих японцев. Оно появилось в результате контакта с Западом и под внешним давлением западных великих держав, требовавших свободы в интересах христианства, то есть было привнесено в японское общество извне» (p. 221). «Дихотомия между публичным и приватным, которая пришла с Запада вместе со словом *shūkyō* [религия], отсылающим к внутреннему миру человека, а также дихотомическая концепция религиозного и светского утвердились в процессе колонизации. Религия в приватной сфере была противопоставлена публичной безрелигиозной секулярности» (p. 223). Однако сохраняющиеся в японском обществе «синтоизм и институт императора свидетельствуют об отказе в полноте принять современное западное понимание религии. Они превратились в публичную мораль как необходимое основание модерного национального государства… По мере того как *религия* становилась публичной моралью и проникала в публичную сферу, этот термин очевидным образом утрачивал приватный протестантский смысл и становился обозначением публичной религии. Так синтоизм и институт императора релятивизировали модерную дихотомию религиозного и секулярного, от нее отклонившись» (p. 229).

Перипетиям, связанным с различными интерпретациями конфуцианства в республиканском Китае, посвящена статья Чен Сиюаня (*Chen Hsi-yüan*) «Превращение конфуцианства в религию и переориентация конфуцианской традиции в современном Китае». Попытки придать конфуцианству новую силу через его «религизацию» в соответствии с западным дискурсом в конечном счете потерпели неудачу. История этих попыток, которую рассказывает автор, свидетельствует о конфликте европейского концепта религии и китайской культурной матрицы: этот конфликт был следствием западного «интеллектуального насилия» и порождал парадоксальный феномен китайской религии «человеческого пути», противопоставляемой религии «божественного пути».

К сожалению, нам приходится оставить за скобками настоящей рецензии другие интереснейшие *case-studies*, вошедшие в рассматриваемый сборник, а именно статьи Свена Бретфельда «Равенство в иерархии: секуляризм и защита религий в Шри-Ланке», Янга Сукмана «Историческое формирование дихотомии религиозное/секулярное в современной Корее», а также Нахида Моцафари «Гражданское благочестие: видение секулярности в конституционном Иране». Отсылаем заинтересованного читателя к самим текстам (признавая, что в данном случае, скорее всего, проявляется некий остаточный европоцентризм рецензента, уделившего гораздо больше внимания европейским контекстам по сравнению с азиатскими).

В чем главная ценность той работы, которую проделали авторы и редакторы рассматриваемого сборника? Ценность — в контекстуализации тех теоретических подходов, которые в настоящее время доминируют в изучении религии и секулярности. Многие авторы ссылаются на работы Ч. Тейлора, Х. Казановы, Т. Асада, опираясь на их концепции, а порой, наоборот (как мы видели), вступая с ними в полемику. Это представляется весьма плодотворным: новая теоретическая рамка задает и стимулирует конкретные исследования, которые, в свою очередь, корректируют и насыщают фактами — историческими и лингвистическими — процесс достижения нового понимания религиозного и секулярного и их соотношений — и в глобальном масштабе, и в локальных контекстах. В данном случае особое значение имеют именно работы представленных в рецензируемой книге историков-

страноведов, без вклада которых любые теории рискуют остаться лишь «беспочвенными умозрениями».

Иными словами, и в междисциплинарных исследованиях, на которые ныне обречены те, кто пытается разобраться с концептами «религии» и «секулярности», *глобализация* порождает *глокализацию*. Европоцентризм задает первоначальную оптику, от которой приходится отказываться, чтобы обнаружить культурно-религиозную специфику, распознаваемую, однако, лишь по контрасту, то есть на фоне изначальной глобально-европейской оптики (поскольку иной универсальной оптики пока нет). В этом смысле рассматриваемая коллективная монография является важным шагом вперед в научно-академическом движении к новому ретроспективному видению религии/секулярности, определяемому этим «глокальным» ракурсом.

А. Кырлежев

Pax Islamica — Мир ислама. М.: Издательский дом Марджани. 2012. № 1–2 (8-9). — 508 с.

Рост исламских исследований докатился до России, хотя настоящий «бум», возможно, еще впереди. Здесь есть благодатная почва, подпитываемая религиозным оживлением в нескольких традиционно этно-мусульманских регионах, а также, как и на Западе, следствиями недавних миграций. Это оживление последних десятилетий дает разнообразные плоды в разных общественных и культурных сферах — от политики до кухни. И вот, среди прочего, появляется новое поколение ученых и новое поколение благотворителей, а в точке их пересечения — «Фонд Марджани», некоммерческая благотворительная организация, созданная в 2006 году и названная в честь татарского богослова-просветителя Шихабутдина Марджани (1818–1889). *Pax Islamica* (Мир ислама) — только один из проектов Фонда. Он финансирует и иные издательские проекты, выставки, публичные лекции и многое другое — все, что связано с исламом и татарской культурой.

Pax Islamica — сугубо академический журнал, первый выпуск которого вышел в 2008 г. Удивительно, что это фактически первый исламоведческий журнал в России после недол-