Вячеслав Карпов

Концептуальные основы теории десекуляризации

Прошло более десяти лет с тех пор, как Питер Бергер[1] ввел понятие десекуляризации, чтобы указать на множество проявлений всемирного возрождения религии. Он описал десекуляризацию как контрсекуляризацию и предложил по-новому взглянуть на жизнеспособность религии в условиях глобальной современности. Изучение взаимодействий между секуляризационными и контрсекуляризационными тенденциями и силами, писал Бергер, является одной из важнейших задач социологии религии[2].

Оглядываясь на сильные формулировки Бергера, можно было бы ожидать, что они спровоцируют взрывообразный рост исследований, посвященных контрсекуляризационным тенденциям и пытающихся раскрыть десекуляризационные паттерны в разных культурах и обществах. Это означало бы серьезное смещение исследовательского ракурса в рамках социологии религии. Однако пока трудно говорить о таком смещении. Современные исследования возрождения религии и ее общественного влияния по всему миру[3] добавили свидетельств в пользу тезиса Бер-

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

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

гера о десекуляризации. Тем не менее удивительно мало усилий прикладывалось до сих пор к тому, чтобы концептуализировать десекуляризацию и эвристически использовать это теоретическое понятие в сравнительных исследованиях возрождения религий в современном мире. Более того, сам термин «десекуляризация» использовался редко и по большей части без прояснения его значения, как если бы это понятие было самоочевидным[4]. Существующая литература не содержит попыток дать десекуляризации аналитическое определение с указанием составляющих ее процессов, уровней, акторов, социальных сил, закономерностей и траекторий. Отсутствие такого общего понятийного аппарата затрудняет проведение крупномасштабного сравнительного анализа известных случаев десекуляризации, что в свою очередь препятствует теоретическому обобщению, а также развитию теории десекуляризации.

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

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

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

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

ции отражает некое «культурное отставание»[5]. Интеллектуальная культура социологии слишком инертна, чтобы отображать кардинальные изменения, происходящие на мировой религиозной арене. По-прежнему дискуссии разворачиваются главным образом вокруг повестки XVIII–XIX вв., изначально связанной с провозглашением религиозного упадка на Западе. Это относится к критикам тезиса о секуляризации не меньше, чем к его сторонникам. В конечном счете и те и другие до сих пор сосредоточены на вопросе о том, как, где и почему религия и /или ее общественная роль находятся в упадке. Речь все еще идет том, прав был Конт или неправ. Между тем общеизвестными фактами стали рост христианства на «Глобальном Юге», возрождение по всему миру ислама, оживление религии в России и Китае и другие примеры десекуляризации. Социологи же по-прежнему увлечены теоретическими перепалками в арьергарде науки и совершенно неподготовлены к осмыслению и теоретическому объяснению этих новых реальностей. Существующая литература проливает свет на истоки такого «культурного отставания». Согласно Старку, социологический канон был в значительной степени сформирован сторонниками классической атеистической идеи секуляризации[6]. Продолжающееся влияние этого канона связано с тем, что Старк называет «культом предков»[7], то есть «некритической рецепцией идей классиков». Филипп Рифф выразился еще более откровенно: «Социология, какой мы ее знаем, началась как убивание (*deathwork*) европейского католического социального порядка. Это убивание каждый день совершается в залах наших институтов высшей безграмотности»[8]. Кроме того, как отмечает Бергер, господствующий в «академической» среде

5. Это понятие было впервые введено для того, чтобы указать на то, что нематериальная культура с отставанием отражает изменения материальной среды (*Ogburn W. F.* Cultural Lag as Theory // Sociology and Social Research. 1957. Vol. 41. No. 3. P. 167–74). Я применяю его в более общем смысле, имея в виду, что культурно сформированные идеации, которые мы используем для понимания окружающего мира, инертны и неспособны отражать быстро происходящие социальные перемены.

6. *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 1–21.

7. *Stark R.* SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. No. 4. P. 465–75.

8. *Rieff Ph.* My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006. P. 16.

секуляризм и ее оторванность от религиозных масс[9] приводит к широко распространенному взгляду на любую неумирающую религиозность как на фундаментализм, что затрудняет объективный анализ религиозного возрождения. В результате социология, которая нередко хвастливо представляет себя воплощением критического мышления и рефлексивной силой, ведущей к социальным изменениям, терпит неудачу и в том, и в другом отношении. Если такая ситуация, каковы бы ни были её причины, будет продолжаться, социология будет все менее способна понимать и предсказывать перемены, касающиеся общественной роли религий.

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

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

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

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

Десекуляризация как контрсекуляризация: к определению понятия

Отправная точка

Хотя ключевая в данном случае статья Питера Бергера[10] не содержит достаточно разработанного определения десекуляризации, она содержит важнейшие предпосылки для того, чтобы его сформулировать. В частности, решающее значение для дальнейшего обсуждения имеет бергеровское понятие десекуляризации как *контрсекуляризации*. Последняя является «не менее важным явлением в современном мире, чем секуляризация»[11]. Более того, контрсекуляризация отражает присутствие секуляризационных тенденций и сил и развивается как реакция на них[12]. Таким образом, Бергер представляет себе десекуляризацию как возрождение религии и ее социетального влияния в ответ на секуляризацию[13].

10. *Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview.
11. Ibid. P. 6.
12. Ibid. P. 7.
13. Бергер также считает десекуляризацию реакцией на неопределенность современности (*uncertainty of modernity*). Однако эта идея касается дискуссии о социальных основаниях десекуляризации, которые будут рассмотрены в этой статье позже.

Чем десекуляризация является и чем не является

Идеи Бергера помогают нам отличить собственно десекуляризацию от гораздо более широкого класса явлений, относящихся к религиозному росту и расширению влияния религий на общества. Это очевидное, как может показаться, различие все равно важно отметить, если мы собираемся оставаться в строгих логических рамках определения десекуляризации. Если говорить в терминах аристотелевой логики определения, то секуляризация является видовым отличием (*differentia specifica*), которое выделяет феномены десекуляризации из ближайшего родового понятия (*genus proximus*) исторических случаев экспансии религий. Все известные случаи десекуляризации касаются роста религий и расширения их общественной роли. Однако нарастание социетального влияния религий может быть названо десекуляризацией тогда и только тогда, когда оно происходит как реакция на предшествующие и/или текущие секуляризационные тенденции. Возьмем, к примеру, проведенное Финке и Старком исследование «воцерковления Америки»[14], согласно которому в Соединенных Штатах в период с 1776 по 2000 год религиозная принадлежность среди населения выросла с 17 до 62%. Это показатель религиозного роста, но не десекуляризации Америки — просто потому, что изначально низкий уровень религиозной принадлежности нельзя связывать с предшествующей секуляризацией страны[15]. И наоборот, религиозное возрождение, происходящее в России, является очевидным случаем десекуляризации потому, что оно имеет место как реакция на принудительную секуляризацию при коммунизме.

Подобным образом идеи Бергера подразумевают различие между собственно десекуляризацией как религиозным возрождением и широким спектром проявлений жизнеспособности, устойчивости и изменчивости религий[16] в секуляризованных контекстах,

14. *Finke R., Stark R.* The Churching of America, 1776–2005. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

15. Финке и Старк считают цикл «секуляризация — возрождение» движущей силой роста на уровне отдельных церквей и сект, но не на национальном уровне. Ниже я вернусь к их циклической модели.

16. Формы такой жизнеспособности и адаптации к секулярным условиям удачно схвачены в предложенных Грейс Дэйви понятиях «веры без принадлежности» и «викарной религии» (*Davie G.* Religion in Modern Europe. A Memory Mutates. Oxford: Oxford University Press, 2000). Не менее важными понятиями, отражающими разные проявления сохраняющихся религий, являются «публичные религии» (*Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago

таких как западноевропейские общества. Выживание религий в условиях светских режимов может привести к их последующему возрождению. Это также доказывает, что даже в образцово современных (модерных) западных контекстах воздействие секуляризации на общество ограничено. Однако выживание и адаптация явно отличаются от возрождения и не могут рассматриваться в рамках концепции десекуляризации. Я бы не стал обращать внимание на это очевидное различие, если бы оно не было размыто в недавних дискуссиях. Даже в изданном под редакцией Питера Бергера сборнике «Десекуляризация мира» устойчивость религий обсуждается бок о бок с явными случаями их возрождения[17].

Есть причина, по которой тема выживаемости религий в условиях секулярных режимов время от времени обсуждается наряду с темой контрсекулярного возрождения. Оба класса явлений обнаруживают пределы секуляризации и вполне логично рассматриваются вместе, когда обсуждаются дефекты теорий религиозного упадка[18]. И все же теоретизирование на тему десекуляризации не предполагает полного опровержения тезиса о секуляризации. Более того, как было сказано выше в согласии с изначальной идеей Бергера, сама концептуализация десекуляризации как контрсекуляризации опирается на признание наличия секуляризационных тенденций и сил. Только в таком случае мы сможет приблизиться к важной задаче изучения *взаимодействия* между секуляризационными и контрсекуляризационными тенденциями. Поэтому, на мой взгляд, развитие теории десекуляризации будет успешным только тогда, когда оно будет более четко отделено от нескончаемых дискуссий о том, является ли секуляризация реальностью и в какой степени. Некоторые сторонники и противники тезиса о секуляризации могут рассматривать такого рода дискуссии как игру с нулевой суммой. Однако исследования десекуляризации и секуляризации не являются взаимоисключающими. Наоборот,

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

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

18. Например, критика старых теорий секуляризации является важной частью статьи П. Бергера «The Desecularization of the World: A Global Overview».

они рассказывают дополняющие друг друга истории о сложных отношениях между религией и обществом — в той степени, в какой обе теории понимаются как научные, а не как конфликтующие, нормативно предписываемые модели современного общества[19].

Десекуляризация как социальное изменение

Первоначальный тезис Питера Бергера[20] о десекуляризации больше концентрировался на природе и социальных истоках религиозных возрождений, чем на их общественных влияниях. Этот акцент был оправдан на фоне предыдущих исследований, которые часто игнорировали контрсекуляризационные движения или объясняли их как «фундаменталистские» отклонения в ходе предположительно необратимого процесса секуляризации. Однако в настоящей статье подчеркивается еще один, не менее важный, аспект десекуляризации, который был упущен при выдвижении первоначального тезиса. Десекуляризация рассматривается как процесс социальных изменений, связанный с возрождением религий и расширением их влияния на общество в целом. Такой подход вполне согласуется с интерпретацией десекуляризации как контрсекуляризации. Секуляризация, как правило, рассматривается как многогранная социальная трансформация, в ходе которой влияние религии на общество снижается. Поэтому логично рассматривать контрсекуляризацию как процесс социальных изменений, разворачивающийся в противоположном направлении. Этот подход позволяет нам выявить компоненты процесса десекуляризирующих социальных изменений.

Составляющие десекуляризационного процесса

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

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

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

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

Существующие концептуализации отражают эволюцию понятия секуляризации. Первоначальные формулировки смело предрекали полный упадок (или даже отмирание) религии в современном обществе. Однако новые формулировки последних трех десятилетий предлагают все более сложное, нюансированное и многогранное видение[21]. Эволюция этих концептуализаций отражает попытки адаптировать теорию секуляризации не только к растущему числу свидетельств жизнеспособности религии в современную эпоху, но также и к острой и жесткой критике противников этой теории. Более поздние формулировки изображают секуляризацию как многогранный процесс, включающий в себя потенциально рассогласованные и неодинаковые по темпу развития преобразования в различных общественных сферах и на разных уровнях социальной организации: от индивидуальных верований до институтов и структур, затрагивающих общество в целом. Принимая во внимание данные об устойчивости религий на некоторых из этих уровней, новые формулировки допускают разрывы и противоречия в рамках процесса секуляризации в целом. В результате секуляризация все больше становится похожей на сочетание относительно автономных, слабо (если вообще) взаимосвязанных тенденций в различных социетальных сферах[22].

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

22. Наиболее ясно это отражено во влиятельных концептуализациях секуляризации Брайана Уилсона: *Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 149; *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. P. 211; *Bruce S.* God Is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. P. 3.

Первое приближение

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

Отсутствующие компоненты: на пути к более полному определению

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

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

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

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

> Секуляризация... оказывает влияние на всю культурную жизнь и способность к формированию и восприятию идей и проявляется в уменьшении религиозного содержания в искусстве, философии, литературе, но что важнее всего — в подъеме науки как автономного, совершенно секулярного взгляда на мир[24].

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

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

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

Наконец, предложенная формулировка предполагает определенное понимание культуры. Если говорить в терминах Ламонт и Вузнау[26], она опирается скорее на «европейскую», чем на «американскую» культурологическую традицию. Первая склонна рассматривать культуру как совокупность сверхиндивидуальных символических систем и избегать методологического индивидуализма при ее анализе. Вторая же обычно воспринимает культуру как совокупность убеждений, ценностей, диспозиций и норм, разделяемых членами общества и связанных с положением индивидов в нем. Приведенная выше точка зрения Бергера уходит своими корнями в «европейскую» традицию, так как он ясно отличает культурную секуляризацию от секуляризации на индивидуальном уровне субъективного сознания[27]. Подобным образом и предлагаемый взгляд на культурную контрсекуляризацию аналитически разделяет тенденции религиозного возрождения в сверхиндивидуальных символических системах и рост религиозности на уровне индивидуальных убеждений. Акцент здесь делается на дюркгеймовских «коллективных представлениях», выкристаллизовавшихся в устойчивые символические системы (например, мифологии, теологии и идеологии), которые формируют индивидуальные верования, но в то же время к ним не сводятся.

Этот аспект культуры еще плохо разработан в современных исследованиях секуляризационных и десекуляризационных тенденций. Недавние эмпирические исследования крупномасштабных «культурных сдвигов»[28] опираются главным образом на опросы. Таким образом, сдвиги, о которых они говорят, представляют собой совокупные тенденции на индивидуальном уровне субъективного сознания и сообщений респондентов о своем поведении. Такого рода исследования необходимы для фиксации упадка и возрождения массовых верований и практик, однако они малоинформативны, когда речь идет об оценке тенденций, характерных для религиозного содержания культуры[29].

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

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

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

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

В то время как оценки религиозных трендов, основанные на опросах, в последние десятилетия только умножались, масштабные контент-аналитические исследования искусства, литературы, философии и других культурных подсистем были маргинализированы, если вообще не забыты социальными учеными[30]. В нынешней науке нет даже попыток сделать что-то похожее на предпринятое П. Сорокиным грандиозное исследование[31] «идеациональных» (*ideational*) (по сути, религиозных) и «чувственных» (*sensate*) элементов в содержании искусства, философии и других культурных форм, которое охватывает примерно 2500 лет истории западной цивилизации.

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

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

30. Редким исключением в социологии является работа Филиппа Риффа: *Rieff Ph.* My Life among the Deathworks. Проведенный Риффом глубокий анализ смысла конкретных произведений искусства модерна как «*deathworks*», то есть деструкций (или «убиваний») символизма сакрального порядка, имеет непосредственное отношение к пониманию влияния секуляризации на культуру. Однако исследование Риффа концентрируется на небольшом числе избранных произведений искусства и не может быть использовано для объяснения долгосрочных тенденций.

31. *Sorokin P.* Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006 [1957]. В целом исследование рассматривает примерно 100 000 произведений искусства и философских работ (см. *Richard M.* Introduction to the Transaction edition // *Sorokin P.* Social and Cultural Dynamics. P. ix.).

радикального исламизма может показаться весьма незначительным, если мы будем для его оценки использовать только данные опросов мусульман[32]. Однако совсем другая оценка влияния радикального исламизма могла бы быть дана на основе исследований религиозно-политических идей, преобладающих в школьных учебниках, на контролируемом государством телевидении и на многочисленных радикальных интернет-сайтах.

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

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

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

возвращения», в результате которого сакральное снова утверждается. Это дает людям ответы на предельные вопросы об их существовании. Аргумент Д. Белла совпадает с аргументом Риффа. На взгляд последнего, сущность современной секулярной культуры (в его терминах — «третьей» или «третьей мировой» культуры) заключается в «деструкции» (*de-creation*), или демонтаже, сакральных порядков «второй» (теистической) культуры. Однако эта «вторая» культура хотя и подавляется натиском секуляризации, но при этом никак не устраняется, поскольку трансгрессии и деструкции (*«deathworks»* т. е. убивания) неизбежно отсылают к тому, что́ подвергается разрушению. Поэтому метод Риффа — метод деструкции деструктивных деяний третьей мировой культуры (например, в искусстве), которые обнаруживают то, против чего направлены эти деяния, то есть священные смыслы. Устойчивость сакральных порядков ставит пределы культурному модерну, а все поле культуры превращается в поле битвы между, говоря словами Бергера, секуляризационными и десекуляризационными силами[34]. «*Kulturkampf* (борьба культур) между вторым мировым сакральным порядком и третьим мировым антисакральным порядком идет в настоящее время по всему миру», — говорит Рифф[35]. Он также предполагал, что мы, возможно, близки к концу периода модернистской инверсии сакрального порядка[36].

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

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

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

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

Субстрат. Существует еще одна часто упускаемая из виду сторона секуляризационных и контрсекуляризационных социальных изменений. Она связана со снижающимися или возрастающими религиозными влияниями на материальный субстрат общества. Если мы применим типологию социальных феноменов Дюркгейма[37] к существующим исследованиям секуляризации и контрсекуляризации, обнаружится, что в большинстве дискуссий затрагиваются все типы социальных фактов, о которых он говорит, за исключением материального субстрата. В самом деле, эти дискуссии посвящены (если двигаться от наименее к наиболее кристаллизованным социальным фактам): (a) спонтанно возникающим изменениям в коллективных представлениях и связанном с ними поведении (например, изменения в религиозных верованиях и практиках); (b) кристаллизованным коллективным представлениям (таким культурным символическим системам, как теология, идеология, мифология, наука и проч.); и (c) институциональной (нормативной) сфере, где мы наблюдаем разделение и /или воссоединение секулярных и религиозных норм и установлений. Здесь явно упускается то, что Дюркгейм называл субстратом — наиболее кристаллизованным и осязаемым типом социальных фактов. В силу своей жесткости субстрат мощно воздействует на человеческое поведение и восприятие[38], однако в то же время он может рассматриваться как предельная кристаллизация и материализация коллективных представлений и институтов. К субстратам относятся элементы, которые являются «анатомическими» или «морфологическими» для обществ: численность населения, распределение и территориальная организация, материальные объекты, такие как здания и коммуникации, и прочее[39]. Учитывая по большей части материалистические наклонности современной социологии, довольно удивительно, что при анализе изменения социетальной роли религии внимание столь редко уделялось такого рода материальным показателям.

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

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

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

(По иронии судьбы, происхождение термина «секуляризация» связано со вполне материальными процессами — с конфискацией государством церковного имущества[40]).

Рассмотрим *демографические аспекты субстрата*, такие как изменения рождаемости и численности населения. Демографы серьезно относятся к влиянию религии на рождаемость и рост численности населения. Однако демографический фактор остается по большей части на периферии, когда речь идет о концептуализации и выяснении масштабов секуляризации и контрсекуляризации. Более того, существует тенденция считать, что высокий уровень и религиозности, и рождаемости является следствием низкого уровня социально-экономического развития. Например, Норрис и Инглхарт полагают, что высокий уровень человеческого развития (и, следовательно, человеческой безопасности) приводит к культурным изменениям, следствием которых является сокращение религиозности и рождаемости. В силу того что менее развитые общества сохраняют высокий уровень рождаемости, мир не становится менее религиозным, несмотря на секуляризацию в более развитых странах[41] (отметим, что если этот же аргумент сформулировать по-другому, это будет означать, что десекуляризация мира проявляется в росте его религиозного населения). Следуя этой логике, религиозность — не более чем связующее звено или промежуточная переменная между социально-экономической безопасностью и рождаемостью. Это материалистический аргумент: экономический рост снижает религиозность и, соответственно, сокращает рождаемость.

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

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

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

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

данные, касающиеся США, показывают, что религиозные верования (при учете расовой и этнической принадлежности, а также уровня дохода и образования) оказывают существенное позитивное влияние как на женскую, так и на мужскую фертильность[43]. Аналогично, консервативная религиозность в значительной степени предсказывает уровни подростковой рождаемости в Америке независимо от экономического благосостояния[44]. В странах Западной Европы — аналогичный Соединенным Штатам уровень человеческого развития (и, соответственно, уровень человеческой безопасности). Однако, если бы женщины в Западной Европе имели равную американской степень религиозности — при одинаковых социально-экономических условиях, — рождаемость у них была бы на 19% выше, а во Франции — на 35%[45]. В исламских странах существует связь между высоким уровнем индивидуальной мусульманской религиозности и приверженностью законоположениям шариата, с одной стороны, и высоким уровнем рождаемости, с другой, следствием чего является рост численности исламистов[46]. Эти паттерны не представляют собой чего-то нового: как указывает Старк, рост христианства в Римской империи отчасти был обусловлен тем, что в христианских общинах были более высокий уровень рождаемости и более низкий уровень смертности, чем у язычников[47].

Таким образом, взаимосвязь между религией, рождаемостью и ростом численности населения воспроизводится в различных национальных, цивилизационных (по крайней мере некоторых) и исторических контекстах[48]. Высокая рождаемость и, как след-

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

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

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

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

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

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

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

Другой часто упускаемый аспект секуляризации и контрсекуляризации, связанный с субстратом, относится к территориальности религий, т. е. к факту связи между религиями и определенными территориями и к тому, как религия определяет эти территории и живущее на них население. Бергер, Дэйви и Фокас, говоря об устойчивости религии в странах Европы, придают этому аспекту большое значение. Исторические церкви Европы, говорят они, встроены в свою территорию. Их продолжающееся присутствие отражается на пространственной организации, городском планировании и архитектурных стилях. Церковные здания доминируют над окружающим ландшафтом и служат важными физическими точками отсчета[49]. Также вполне можно сказать, что как религии встроены в территорию, так и территории с их населением помещены в символическое пространство, определяемое присутствием религиозных объектов. Соответственно, изменение количества и значимости связанных с религией материальных объектов может рассматриваться как признак упадка или возрастания значимости религии для общественной организации территорий и их населения. Экспроприация церковных земель во Франции

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

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

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

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

Десекуляризация как неинтегрированный процесс: в каком смысле и почему?

Как было сказано выше, поскольку секуляризация является неинтергрированным процессом, контрпроцесс десекуляризации также может быть неинтегрированным: это значит, что компоненты контрсекуляризационных изменений могут развиваться несогласованно и неравномерно, а также параллельно с секуляризационными тенденциями. Этот тезис основан на точке зрения Казановы на секуляризацию[50]. Отметим, однако, что определение Казановы не объясняет представления о неинтегрированности различных компонентов процесса секуляризации (и, соответственно, контр-

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

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

Согласно Сорокину[51], социокультурные системы циклично колеблются между «идеациональным» (*ideational*) и «чувственным» (*sensate*) полюсами. В центре идеациональных систем — верования в сверхъестественные истины; они придают особое значение трансцендентному знанию и духовно-религиозным ценностным ориентациям. Чувственные культуры сосредоточены на эмпирически и рационально установленных истинах и формах знания; по своим ценностным установкам и устремлениям они являются в существенном смысле секулярными и материалистическими. Однако социокультурные системы никогда не бывают абсолютно интегрированными. Полностью религиозное или полностью секулярное общество — это в лучшем случае «идеальный тип», а в худшем — чистая фикция. Идеациональные системы имеют чувственные включения, и наоборот. Кроме того, существуют переходные системы — «идеалистические», сочетающие в себе основные принципы как идеациональных, так и чувственных культур. Таким образом, теория Сорокина постулирует определенную степень неинтегрированности в любой социокультурной системе.

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

Более того, идеи Сорокина проясняют, в каком смысле процессы секуляризации и контрсекуляризации являются неинтегрированными. Он говорит о различных типах соотношения между элементами и процессами, сосуществующими и являющимися параллельными в обществе[52]. Простейшим из них являет-

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

52. Ibid. P. 2–19.

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

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

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

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

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

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

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

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

Акторы, паттерны и режимы десекуляризации

Акторы и активисты контрсекуляризации

Не следует полагать, что изменения в социетальном статусе и роли религии автоматически следуют за социально-структурными трансформациями, такими как модернизация. Этот важный урок исследователи десекуляризации могут вынести из знакомства с исследованиями секуляризации. Представление о том, что модернизация как бы сама собой приводит к снижению социетальной роли религии, долгое время господствовало в исследованиях секуляризации и его влияние заметно до сих пор[55]. Тем не менее, современные теоретические и эмпирические исследования критически относятся к этому структуралистскому допущению и акцентируют внимание на роли человеческого фактора — социальных акторов, чья конкретная деятельность изменяет статус религии в различных общественных сферах.

Бергер, Дэйви и Фокас четко обозначили эту тему, сравнивая религиозные изменения в Европе и Америке[56] и обращая внимание на установки интеллектуальных элит, различия в толковании идеологии Просвещения и другие аспекты, связанные с ролью деятельностного фактора в процессе секуляризации. Как утверждает Чавес, «секуляризация происходит или не происходит в результате социальных и политических конфликтов между теми социальными акторами, которые повышают или поддерживают социальную значимость религии, и теми, которые уменьшают ее. Социальная значимость религиозной сферы в данное время и в данном месте является результатом предыдущих конфликтов такого рода»[57]. Кристиан Смит развивает это исследовательское направление как теоретически, так и эмпирически[58]. Опираясь на идеи социологии революций и социальных движений, Смит обобщает факторы, которыми обычно пренебре-

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

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

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

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

гают в исследованиях секуляризации. Они включают вопросы, касающиеся «деятельности, интересов, мобилизации, альянсов, ресурсов, организаций, власти и стратегии в социальных трансформациях»[59]. Маргинализация религии в общественных институтах, утверждает он, исторически осуществлялась определенной группой «активистов секуляризации» — акторов, участие которых в секуляризационных процессах было связано с определенными интересами, недовольством, а также культурными и идеологическими установками[60].

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

Религиозные массы — секулярные элиты?

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

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

60. Ibid. P. 32–33.

ризация. Однако в более широком, концептуальном смысле этот вопрос остается малоизученным. Тезис Бергера о десекуляризации предполагает, что контрсекуляризационные движения выражают массовое недовольство светскими элитами и их элитарной идеологией секуляризма[61]. Здесь неявным образом присутствует идея восстания религиозных масс против нерелигиозных и антирелигиозных элит. Действительно, религиозные массы могут рассматриваться в качестве акторов контрсекуляризации, особенно когда массы мобилизуются против относительно светских элит. Секуляристские политические и идеологические режимы маргинализируют религиозные массы, которые могут составлять большинство населения, живущее под контролем этих режимов. Эти режимы, по словам Риффа, «превращают моральное большинство второго мира в фундаменталистское меньшинство третьего мира»[62]. Политико-идеологическое лишение религиозного большинства прав является потенциальным источником массовых контрсекуляризационных движений.

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

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

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

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

герю неприятеля»[63]. Остроумная ссылка на Маркса, тем не менее, не проясняет, что́ побудило часть образованной элиты «переметнуться на другую сторону» во время сражения. Этот вопрос заслуживает серьезного исследования, потому что наш ответ на него может дать ключ к прогнозированию потенциальных трансформаций интеллектуальной культуры секуляризованных обществ. Например, было бы важно понять, как и в какой степени «предательство» интеллектуалами секулярных принципов отражает их понимание пределов и экзистенциальных ловушек секуляризма. Еще одно гипотетическое объяснение связано с пониманием «предательства» как инновационного поведения. Действительно, в совершенно секуляризованном обществе лояльное отношение к секуляризму является, по существу, конформизмом. И наоборот, следование религиозным принципам является инновационным и нонконформистским. Инноваторы, как правило, более привилегированны и образованны, что, по мнению Старка, частично объясняет, почему христианство как новое религиозное движение изначально охватывало целеустремленных, состоятельных горожан[64]. С этой точки зрения не так удивительно, что сегменты интеллектуальных элит возвращаются к ранее маргинализованным светскими режимами религиозным традициям. Древняя и долгое время подавляемая традиция может иметь звучание и притягательность «новой религии» для тех, кто социализировался в секуляризованной среде. Этим отчасти можно объяснить тот факт, что имеющее место возрождение Русской православной церкви предварялось и отчасти подготавливалось знаменательным возвращением в православие большого числа представителей советской интеллигенции[65], «среди которых были наиболее образованные и наиболее одаренные люди страны»[66].

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

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

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

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

66. Ibid. P. 184.

ства. Конечно, светские политические элиты не являются частью контрсекуляризационных движений. Однако из соображений политической выгоды они могут предоставить этим движениям больше возможностей и ресурсов для достижения успеха. В частности, в случае России светские политические элиты сыграли решающую роль в частичной десекуляризации общественных институтов, таких как государственные школы, тюрьмы и вооруженные силы[67].

Десекуляризация снизу и сверху

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

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

Предпосылки для десекуляризации снизу

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

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

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

Десекуляризационные режимы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Аналитические уровни, временные рамки и следствия для теории десекуляризации

Существуют два различных подхода к изучению социальных изменений. Один концентрируется на относительно мелкомасштабных, кратковременных социальных трансформациях. Другой связан с долгосрочными изменениями, затрагивающими целые культуры и социальные системы. Социологические теории социальных изменений сосредоточены в первую очередь на последнем типе трансформаций[70]. Это различие применимо также и к исследованиям и теориям десекуляризации как социального изменения. Можно рассматривать возрождающееся религиозное влияние на относительно малые социальные единицы и смотреть на них в краткосрочной перспективе. Однако при разработке обобщенной теории десекуляризации невозможно обойтись без крупномасштабных и долгосрочных исследований

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

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

Уровни анализа

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

Такая классификация аналитических уровней может служить отправной точкой для исследования десекуляризации. Тем не менее я полагаю, что эта классификация несколько проблематична и неполна. Ее проблематичность и неполнота связаны в основном с интерпретацией макроуровня (социетального) религиозных изменений[73]. В частности, остается неясным, что представляет собой

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

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

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

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

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

ствии между религией и другими институтами в рамках национальных государств.

Существуют аргументы как «за», так и «против» фокусирования социетального анализа на уровне государственных образований. В пользу такой аналитической стратегии можно ссылаться на тот факт, что государства создают политические властные структуры и нормативные рамки ради контроля и регулирования всех институтов, включая религию, экономику, политику, образование и т. д., функционирование которых происходит в пределах их собственных границ. Таким образом, вполне естественно изучать, как религия взаимодействует с другими институтами в рамках политико-территориального комплекса данного государства. Однако существует как минимум два серьезных аргумента против такого подхода. Первый аргумент связан с хорошо известной критикой «методологического национализма»[74], согласно которому общество и государство соразмерны, а потому государства понимаются как «вместилища» социетальных систем. Фокусирование внимания на национальных государствах в качестве единиц анализа препятствует должному рассмотрению все более влиятельных транснациональных и глобальных сил. Я временно отложу в сторону этот глобализационный аргумент, но вернусь к нему позже в этой статье. Сейчас же рассмотрим другой аргумент против ограничения социетального уровня анализа границами государства. Государства в веберовском смысле (как территориальные монополии на использование силы) — явление относительно недавнее. Еще более современными являются национальные государства, которые черпают свою легитимность из мифологии о нациях как горизонтальных братских (*fraternal*) сообществах[75]. Таким образом, сосредоточенность на социетальном анализе институциональных систем, «содержащихся» в государствах (и особенно в национальных государствах), ограничивает временные рамки, в которых мы можем понимать секуляризацию и десекуляризацию, новой и новейшей историей. Напротив, религии, изменение социетального влияния которых мы стремимся изучать, представляют собой более древние и устойчивые образования. Сравните, к примеру, продолжительность истории католицизма и государства Польши, пра-

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

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

вославия и современной Греции, ислама и Саудовской Аравии. Продолжительные религиозные влияния формируют развивающиеся цивилизационные комплексы, в рамках которых относительно недавно возникли современные государства. Эти рамки охватывают системы подверженных религиозному влиянию институтов, коллективные представления, а также различные конфигурации материального субстрата, которые предшествуют появлению современных государств и часть которых последние наследуют и модифицируют[76]. Таким образом, эти рамки охватывают социетальные системы, масштаб и долговечность которых отличаются от тех, что «содержатся» в границах современного государства. Обратить внимание при анализе секуляризации и десекуляризации на изменения воздействия религии на эти социетальные системы (по крайней мере) не менее законно и важно, чем на те изменения, которые происходят на уровне государства. Более того, в парадигматических теоретических рассуждениях о секуляризации, которые содержатся в работах Вебера и Конта, социальные изменения рассматривались в рамках западной цивилизации и за ее пределами, а не в национальных границах. Аналогичным образом, тезис Бергера о десекуляризации относится к цивилизационному и глобальному масштабу, а не к государственному уровню.

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

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

Следствия перехода аналитической временной рамки на мегауровень

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

Следствие 1: однонаправленные или циклические изменения? Переход к мегауровневой временной рамке может заставить нас пересмотреть привычные представления о направлении и траектории религиозных изменений. Рассмотрим следующий метафорический пример. Предположим, что существует огромный маятник, цикл колебаний которого составляет сотни лет. Теперь представим себе наблюдателя, который смотрит на маятник по мере его приближения к нижней точке его колебательной траектории. Если наблюдатель применяет ограниченные временные рамки (скажем, две сотни лет), чтобы разобраться с тем, что происходит, он, вероятно, ограничится рассказом о недавно происходившем линейном движении. Траектория, о которой он честно сообщит, будет, скорее всего, направлена вниз по прямой, которая по отношению к фактической кривой маятника представляет собой касательную рядом с нижней точкой полукруга. Наблюдателю будет трудно представить себе наблюдаемое снижение в качестве фрагмента более долгого колебательного движения, которое вот-вот вступит в свою восходящую фазу. Наши сообщения о секуляризации (и десекуляризации) до некоторой степени похожи на эти честные, но близорукие расчеты гипотетического наблюдателя. Как правило, это сообщения о сравнительно недавних и более или менее линейных тенденциях. Социологи-эмпирики спорят, например, о том, в какой степени и почему Европа и /или Америка стали более секулярными в последние пятьдесят-шестьдесят лет (если в спорах задействованы данные опросов) или, по крайней мере, за последние полтора-два столетия (когда используются исторические данные). Между тем, мегаисторическая перспекти-

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

В частности, из современных дискуссий практически исключены мегаисторические модели, которые очерчивают циклы рождения, роста, упадка и смерти цивилизаций (как у Освальда Шпенглера), или циклические колебания между идеациональной и чувственной социокультурными системами (как у Питирима Сорокина)[77]. Установление причин отказа от этих парадигм могло бы стать задачей отдельного важного исследования[78].

Однако, каковы бы ни были эти причины, отказ от них повлек за собой заметное оскудение социологического воображения в том, что касается понимания траекторий и социальных коррелятов религиозных изменений. Поэтому возвращение этих подходов обратно в социологическое русло может вдохнуть новую жизнь в теории секуляризации и десекуляризации. Это в первую очередь касается Сорокина, чье творчество, в отличие от Шпенглера, бесспорно, является социологическим и насыщенно эмпирическим. Как уже было сказано, особенно важной для понимания характера изменений социетальной роли религии является сорокинская модель маятниковых колебаний между идеациональными и чувственными системами[79]. По его мнению, нарастающее доминирование чувственной культуры в период с XVI по XX вв. (период, который обычно связывают с секуляризацией) на Западе имеет параллели с эпохой, которую греко-римский мир пережил в III–I вв. до Р.Х. и за которой последовал кризис и переход к идеациональной системе, доминирование которой пришлось на V–XII вв. В своих работах середины XX века Сорокин диагностировал глубокий кризис западной чувственной культу-

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

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

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

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

Следствие 2: Внутренняя динамика цикла секуляризации — десекуляризации. Рассматривая религию в интервале последних нескольких столетий, ранние макротеории секуляризации на Западе неминуемо видели в ней процесс, сопутствующий социетальной модернизации и нарастающий вместе с ней. Поэтому было заманчиво объяснять первую как отражение последней. В результате секуляризацию стали выводить из внешних по отношению к религии современных социальных процессов и сил (например, таких как общая функциональная дифференциация; экономический рост, приводящий к большей экзистенциальной уверенности; рост современной науки и т. п.). Примечательно, что недавно был разработан симметричный аргумент, который рассматривает модерн как внешнюю причину десекуляризации. Джонатан Фокс и Шмуэль Сандлер обобщили существующие версии этого аргумента, перечислив целых семь причин, по которым модерн «приводит к возрождению религий»[80]. Отметим, что Бергер также устанавливает связь между модерном и десекуляризацией[81], но не дает оснований полагать, что существует прямая причинная зависимость последней от первого.

В противоположность этому, с точки зрения мегаисторической модели Сорокина, ни секуляризация, ни десекуляризация не являются ни уникальными характеристиками, ни последствиями модерна[82]. Упадок и возрождение социетального влияния религии могут принимать уникальные исторические формы в эпоху модерна. Однако по своей сути они являются двумя неразделимыми фазами исторически повторяющегося цикла, укорененного во внутренней динамике социокультурных систем. Возвращение к идеациональной культуре (т. е. к той, центром которой является вера в сверхъестественное) происходит тогда, когда безграничная экспансия деструктивных, нигилистических тенденций чувственной системы начинает угрожать самому существованию и сосу-

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

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

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

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

В этом идеи Сорокина в значительной мере совпадают с тем, что полвека спустя стали говорить ведущие социологи религии с очень разными теоретическими установками: Старк, Бейнбридж и Финке, с одной стороны, и Питер Бергер, с другой. В частности, Старк и его соавторы отстаивали теоретически и доказывали эмпирически, что секуляризация ограничивает сама себя и порождает противоположно направленные и уравновешивающие её процессы возрождения и религиозной инновации[83]. Разница между этим тезисом и тезисом Сорокина состоит в том, что первый ограничивает анализ процессами, присущими религиозной сфере самой по себе и конкретной динамике церковь-секта внутри нее, тогда как последний указывает на циклы религиозного упадка и возрождения, охватывающие социокультурные системы в целом. Тем не менее в обоих версиях мы имеем дело с имманентными, а не внешними силами, производящими изменения. Схожи также и основные теоретические представления о непреходящей человеческой потребности в неотмирных, сверхъестественных основаниях для веры и действия. Именно эта потребность гонит людей от мирских религий к неотмирным сектам — в анализе Старка — и от пустоты поздней чувственной культуры к идеациональной — в модели Сорокина. И здесь обе теории сходятся с мнением Бергера об общих основаниях различных контрсекуляризационных движений как о реакции на современный секулярный порядок. Эти движения, как говорит Бергер, выражают вечные человеческие поиски трансцендентного смысла. Они реагируют на секулярность, которую они воспринимают как изгнание трансцендентности, обрекающее людей на «обедненное и в конечном счете невыносимое состояние»[84]. Таким образом, три различные теоретические установки сходятся в понимании динамики секуля-

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

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

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

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

Если смотреть через предложенную временную мегарамку, современность является относительно недавним и коротким эпизодом в истории западной христианской цивилизации. Ей предшествовал длительный период развития христианства. Поскольку причины должны предшествовать следствиям, в поисках истоков современности логично было бы рассмотреть христианскую досовременную историю. С веберовской точки зрения, попытка отыскать христианские корни модерна вряд ли покажется странной. Исследования такого рода уже ведутся. Например, истоки модерна находят в номиналистской революции (которая, заметим, у Сорокина по времени совпадает с началом «идеалистического» перехода от идеациональной культуры) и последующей богословской реакции на нее[86]. Чарльз Тейлор также признает важность номинализма, но все же подчеркивает ключевую для секуляризации и модерна роль Реформации[87]. Я же предлагаю менее исследованный путь: посмотреть на социетальные следствия не только конкретных религиозных верований, но и их эволюционирующей организации в системы, поддерживающиеся специализированными институциональными механизмами. Например, Дуглас Норт полагает, что средневековая христианская система, общая структура ее верова-

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

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

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

ний и ее способность к эволюции благоприятствовали накоплению знания и адаптивным сдвигам, ведущим к современным гражданским свободам и экономическому росту[88]. Церковь была единственным хранилищем знания[89]. Она разработала функционально специализированные институты накопления и развития знания и обучения, такие как монастырские библиотеки и университеты. Описание Старком средневековых христианских корней современной науки в этом отношении очень показательно[90]. Добавим, что развитие функционально специализированных институтов, необходимых для накопления и роста знания и образования, было невозможно без определения специализированных интеллектуальных ролей, таких как библиотекарь, ученый и богослов. Более того, согласно о. Александру Шмеману, богословие на Западе, в отличие от восточного православного, развивалось как рационалистическое предприятие, отделенное от литургического контекста, по крайней мере, с эпохи схоластики[91]. Оно редуцировало «онтологический символизм» ранней христианской литургии к простому «выразительному» или «изобразительному» символизму, который позднее был сочтен излишним для истинной веры во многих протестантских конфессиях. Таким образом, функциональная дифференциация, обозначение специализированных интеллектуальных ролей, развитие богословия, институционально отделенного от литургии, и науки, отделенной от богословия, — то есть процессы, обычно относимые к секуляризации эпохи модерна, — развивались в христианском контексте еще до наступления современной эпохи. В этом смысле мы можем говорить о возрастающей «внутренней секуляризации» в досовременном христианстве. Секуляризм, как писал Шмеман, является пасынком христианства, и его развитие можно проследить как минимум с XII века[92].

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

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

89. Ibid. P. 130.

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

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

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

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

Множественные, перекрывающиеся и сталкивающиеся десекуляризации

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

Для понимания истоков множественности и конфликтов полезна периодизация перехода Запада в «секулярную эпоху», предложенная Чарльзом Тейлором[93]. Он отталкивается от идеально-типического «Старого порядка» (*Ancien Regime*), интегрированного, вертикально организованного, основанного на вере во вселенную с Богом во главе, монархами и господами ниже Его и индивидами, крепко встроенными в систему приходов в самом низу. Вслед за крахом Старого порядка наступает «век мобилизации» (1800-1960), когда секулярные силы и идеологии сталкиваются с их религиозными конкурентами в борьбе за определение принципов горизонтальной реинтеграции общества. Затем наступает «век аутентичности», в центре которого находится индивидуалистическое стремление к подлинному самовыражению. В религиозной сфере это приводит либо к поиску новых видов духовности, либо к добровольному подчинению традиционному авторитету.

С этой точки зрения контрсекуляризационные движения «века мобилизации», скорее всего, принимают форму органицистских религиозных идеологий массовой мобилизации и горизонтальной интеграции (например, идеологии религиозного национализма) и действуют в соответствии с ними. Контрсекуляризационные движения «века аутентичности», напротив, ведут к распространению новых религиозных течений и /или оживлению крайне консервативных и традиционалистских групп, не обязательно связанных с национальной интеграцией или другими «горизонтальными» идеологиями. Могут ли такие движения происходить одновременно? Казанова утверждает, что, по крайней мере, в Западной Европе, эпоха «реактивного органицизма», включающая секулярно — религиозные и клерикально — антиклерикальные культурные и политические войны, закончилась[94]. Однако его оценка может оказаться неприменимой к менее и неравномерно модернизированным контекстам, где мобилизационная повестка остается актуальной для целых сегментов общества и политической элиты, в то время как другие группы уже тяготеют к моделям индивидуалистической подлинности религиозных исканий и самовыражения. Это относится, по крайней мере, до какой-то степени, к ситуации в Польше и особенно в России, где реакционные религиозные националисты и те, кто в поисках духовной подлинности следует традиции, выдвигают конфликтую-

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

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

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

В глобальном контексте картина взаимного наложения и столкновения контрсекуляризаций становится еще более сложной. Глобализация приводит к глобальному распространению транснациональных сообществ, реальных и воображаемых. Вовлеченными в эти сообщества оказываются люди и группы из различно модернизированных и индивидуализированных национальных контекстов. В результате возникают ранее немыслимые паттерны. Британские граждане второго и третьего поколения из семей среднего класса удовлетворяют свою потребность в подлинной религиозной приверженности, присоединяясь к джихаду на Ближнем Востоке. Евангелические и пятидесятнические церкви, которые являются одними из самых влиятельных агентов глобализации[95], отстаивают модели современного гражданского и экономического поведения и религиозной автономии в таких контекстах, которые являются отсталыми в социально-экономическом отношении. Некоторые из таких церквей, находящихся в Африке, открывают свои приходы в Западной Европе. Христианских миссионеров из Кореи задерживают в охваченном войной Афганистане. То, что мы видим в подобных случаях, является развитием разнообразных и конкурирующих контрсекуляризационных сил, которые могут соединять мобилизационные импульсы и стремление к подлинности, образуя мощные транснациональные движения.

Заключение

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

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

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

Перевод с английского Андрея Шишкова под редакцией Елены Лисовской

Библиография

Appelabaum R. P. Theories of Social Change. Chicago: Markham Publishing Company, 1970.

Banchoff Th. (Ed.). Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. New York: Oxford University Press, 2008.

Beck U. What Is Globalization? Malden: Polity Press, 2000.

Beckford J. Social Theory and Religion. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. New York: Basic Books, 1996.

Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

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

Berger P. Whatever Happened to Sociology? // First Things. 2002. Vol. 126 [October 2002]. P. 127–29.

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

Bruce S. God Is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

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

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

Davie G. Religion in Modern Europe. A Memory Mutates. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Davie G. Europe: The Exception that Proves the Rule // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 65–84.

Davie G. The Sociology of Religion. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: Sage Publications, 2007.

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

Durkheim E. The Rules of Sociological Method. New York: The Free Press, 1982 [1895].

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

Esposito J., Mogahed D. Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think. New York: Gallup Press, 2007.

Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776–2005. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

Fox J., Sandler Sh. Bringing Religion into International Relations. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

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

Garrard J., Garrard C. Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia. Princeton: Princeton University Press, 2008.

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

Gordon S. Hitler, Germans, and the «Jewish question». Princeton: Princeton University Press, 1984.

Greeley A. Religion in Europe at the End of the Second Millennium. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.

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

Hefner R. Civil Islam. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hervieu-Legèr D. Religion as a Chain of Memory. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000 [1993].

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

Inglehart R. Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Kaufmann E. Islamism, Religiosity and Fertility in the Muslim World. Paper Presented at the Annual Meeting for the International Studies Association, New York, February 15–18, 2009.

Kaufmann E. Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century. London: Profile Books, 2010.

Kepel G. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

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

Lisovskaya E., Karpov V. Orthodoxy, Islam, and Desecularization of Russia's State Schools // Politics and Religion. 2010. Vol. 3. No. 2. P. 276–302.

Marsh Ch. Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival. New York, NY: Continuum, 2011.

Martin D. Pentecostalism: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002.

Martin D. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Burlington: Ashgate, 2005.

Merton R. Social Theory and Social Structure. New York: The Free Press, 1968 [1949].

Nemedi D. Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894–1900 // Sociological Perspectives. 1995. Vol. 38. No. 1. P. 41–56.

Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge University Press, 2004.

North D. N. Understanding the Process of Economic Change. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

Pollack D. Introduction: Religious Change in Modern Societies — Perspectives Offered by the Sociology of Religion // The Role of Religion in Modern Society / Eds. Pollack D. and D. Olson. New York and London: Routledge, 2008. P. 1–22.

Ogburn W. F. Cultural Lag as Theory // Sociology and Social Research. 1957. Vol. 41. No. 3. P. 167–74.

Rieff Ph. My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006.

Schmemann A. For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1963.

Schmemann A. The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

Schmemann A. Introduction to Liturgical Theology. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

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

Sorokin P. Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006 [1957].

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

Stark R. For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witchhunts, and the End of Slavery. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, 2000.

Stark R. SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43. No. 4. P. 465–75.

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

Stark R., Bainbridge W. A Theory of Religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996 [1987].

Strayhorn J M., Strayhorn J. C. Religiosity and Teen Birth Rate in the United States // Reproductive Health. 2009. Vol. 6. No. 14. P. 1–7.

Sutton P., Vertigans S. Resurgent Islam: A Sociological Approach. Malden: Polity, 2005.

Swatos W., Christiano K. Secularization Theory: The Course of a Concept // The Secularization Debate / Eds. William H. Swatos and Daniel V. A. Olson. Oxford: Rowman & Littlefield, 2000. P. 1–21.

Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Thomas S. M. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

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

Yamane D. In Defense of a Neosecularization Paradigm // Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. Vol. 36. No. 1. P. 109–22.

Zhang L. Religious Affiliation, Religiosity, and Male and Female Fertility // Demographic Research. 2008. Vol. 18. No. 8. P. 233–62.

Zondervan A. Sociology and the Sacred: An Introduction to Philip Rieff's Theory of Culture. Toronto: University of Toronto Press, 2005.