

УДК 141.+322

Елена Алексеевна Степанова
доктор философских наук, доцент,
главный научный сотрудник отдела философии
Учреждения Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
г. Екатеринбург (343) 257-96-25
eas142@yandex.ru

ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В «ПРОЕКТЕ МОДЕРНА»: ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ¹

В статье излагаются различные концепции секуляризации и анализируются особенности религиозной ситуации в западных странах эпохи мировоззренческого плюрализма. Делается вывод о важности учета конкретного социально-культурного контекста в таком анализе.

Секуляризация, религиозный плюрализм, идентичность, контекст, модерность, новые формы духовности.

Знаменитые мыслители XIX в. – Огюст Конт, Герберт Спенсер, Эмиль Дюркгейм, Макс Вебер, Карл Маркс и Зигмунд Фрейд – были совершенно уверены в том, что в индустриальном обществе религия постепенно потеряет свое значение [см.: 8, р. 170-194, 4, ch. 4]. «Религии приходит конец» – таково было общее убеждение социальной науки на протяжении первой половины XX в. Секуляризация наряду с рационализацией и урбанизацией рассматривалась в качестве одного из революционных средств преобразования средневекового аграрного общества в индустриальные нации, то есть процесса модернизации. По словам Ч.Р. Миллса, когда-то мир был наполнен священным – в мысли, в практике и в институциональной форме. После Реформации и Возрождения силы модернизации распространились по всему земному шару, и секуляризация – неизбежный исторический процесс – уничтожила доминирование священного. Постепенно священное исчезнет, за исключением, возможно, частной жизни [20, р. 32-33].

Классическое объяснение причин секуляризации было изложено Максом Вебером в работах «Протестантская этика и дух капитализма» (1904 г.) и «Экономика и общество» (1933 г.). Согласно

¹ Работа выполнена по программе Президиума РАН № 28 «Экономика и социология знания» в рамках реализации проекта «Гуманитарное знание XXI века: интеллектуальные и институциональные вызовы».

Веберу, в эпоху Просвещения возник рационалистический взгляд на мир, основанный на эмпирическом доказательстве знания, научном исследовании естественных процессов и технологическом превосходстве над окружающей средой, которое вытеснило на периферию сознания представление о мистической основе жизни. Другое объяснение было дано Э. Дюркгеймом в труде «Элементарные формы религиозной жизни» (1912 г.). Рассматривая практическую сторону религии, он отмечал, что прежде религиозные ритуалы и церемонии играли важную роль в обществе и обеспечивали социальную солидарность. Однако для индустриальных обществ характерна функциональная дифференциация: те задачи, которые в Средние века решали церковные школы, монастыри, богадельни и сиротские приюты, постепенно взяли на себя профессиональные социальные организации, каждая из которых имела свои собственные функции и цели. По мнению Э. Дюркгейма, в индустриальных обществах по мере ослабления социального значения религии роль религиозных институций постоянно сокращается и в конце концов сводится к обеспечению таких традиционных ритуалов, как крещение, венчание и отпевание. Теория эволюционного функционализма была очень популярна в западной социологии религии в период после второй мировой войны.

Проблема секуляризации стала активно обсуждаться в социологии с середины 60-х гг. XX в., когда стал очевиден упадок традиционной религиозности в западном мире. Речь шла преимущественно об утрате религией своей социальной значимости. Одна из известных теорий секуляризации принадлежала К. Доббелере, который считал, что секуляризация происходит на трех уровнях: на макроуровне (изменение структуры общества и превращение религии в одну из его подсистем), мезоуровне (изменение статуса религиозных организаций и их маргинализация) и микроуровне (изменение мировоззрения индивида и приватизация религии) [13, p. 11-12].

Американский социолог Питер Бергер, еще один влиятельный автор теории секуляризации, в 1967 г. в книге «Священная завеса» (*Sacred Canopy*) в качестве причины секуляризации выделил «кризис правдоподобия» в религии. Он считал, что проявление секуляризации на уровне сознания («субъективная секуляризация») имеет соответствие на уровне социальной структуры («объективная секуляризация»). Субъективно рядовой человек склоняется к неуверенности относительно оснований религии. Объективно же он сталкивается с большим разнообразием религиозных и иных сил, предлагающих определения реальности, которые борются между собой за обращение его в свою веру или по меньшей мере за его внимание, и ни одна из которых не имеет силы принудить его к подчинению. Иными словами, феномен, называемый «плюрализмом», является коррелятом секуляризации сознания на уровне социальной структуры [1].

П. Бергер полагал, что религия и социальная структура находятся в состоянии диалектического взаимодействия, поэтому в одной исторической ситуации религия может быть созидающей социальную структуру силой, а в другой, наоборот, находиться в зависимом от нее положении. Ирония истории заключается в том, что христианство, веками определявшее собой жизнь многих государств, в результате изменения социальной ситуации инициировало процесс секуляризации и в результате стало своим собственным могильщиком. Исходной для секуляризации была сфера экономики, а точнее те ее области, которые возникли под влиянием развития капитализма и индустриализации. «Современное индустриальное общество породило занимающий центральное “место” сектор, который в отношении религии является своего рода “освобожденной территорией”. Из этого сектора секуляризация начала распространяться “вовне” на другие социальные сферы. Одним из интересных следствий этого оказалась тенденция религии к “поляризации” между наиболее публичной и наиболее частной областью общественных установлений, а именно между институтами государства и семьи» [1]. Решающее условие для секуляризации – процесс рационализации, который является необходимой предпосылкой индустриального общества современного типа. Однако «в сфере семьи и социальных отношений, тесно связанных с ней, религия по-прежнему сохраняет значительный потенциал “реальности”, то есть сохраняет значимость для побуждений и самосознания людей в этой сфере повседневной социальной деятельности» [1]. В сфере частной жизни религия становится делом «выбора» или «предпочтения» отдельного человека или семьи. Такая частная религиозность, сохраняя «реальность» для своих приверженцев, уже не способна выполнять классическую задачу религии, а именно задачу создания общезначимого высшего смысла для социальной жизни.

С точки зрения П. Бергера, «плюралистическая ситуация – это прежде всего ситуация *рынка*. В этой ситуации религиозные институты становятся деятелями рынка, а религиозные традиции – потребительским товаром. Во всяком случае большая часть религиозной деятельности определяется в данный период логикой рыночной экономики [см.: 1]. Необходимость эффективной деятельности в условиях конкуренции влечет за собой рационализацию церковно-организационных структур, первым следствием которой является их бюрократизация. Это приводит к тому, что такие структуры независимо от своей теологической позиции в социальном плане становятся все больше похожими друг на друга. Ситуация плюрализма воздействует также на содержание вероучения, которое теперь определяется не столько теологической традицией, сколько необходимостью «сбыта», что подразумевает принципиальную возможность изменения содержания религии. Кроме того, повышается роль мирян в церкви, поскольку именно они представляют собой сообщество потребителей.

По мнению П. Бергера, каждый религиозный универсум должен поддерживать соответствующий «каркас убедительности». Плюрализм увеличивает число конкурирующих между собой «каркасов убедительности», делая их религиозное содержание относительным, а всякий конкретный выбор религии – не до конца достоверным. Но и присущая ему достоверность должна быть заимствована из субъективного сознания индивида, поскольку ее уже нельзя почерпнуть из внешнего мира. По мере ослабления этого «каркаса» увеличивается роль веры как сознательного усилия по преодолению сомнений. «В ходе дальнейшего разрушения каркаса убедительности прежнее содержание вероучения может сохраняться в сознании только в виде “мнений” или “чувств” – или, по американскому выражению, “религиозного предпочтения”. Это влечет за собой изменение “места” этого содержания в сознании. Оно, можно сказать, “отфильтровывается наверх”, перемещаясь с уровня сознания, содержащих базовые “истины”, с которыми не станет спорить ни один человек “в здравом уме”, на уровне, где хранятся различные “субъективные” взгляды, по поводу которых разумные люди вполне могут расходиться во мнениях, и в которых сам их носитель не до конца уверен» [1]. Неизбежный в условиях ослабления «каркаса убедительности» скептицизм оказывается основанием толерантного отношения к людям другой веры.

Религиозные организации по-разному приспособляются к ситуации плюрализма: они либо играют роль «свободного религиозного предприятия по правилам плюрализма и справляются по мере сил с проблемой убедительности, приспособляя свою продукцию к потребительскому спросу, либо отказываются приспособляться, окапываются под защитой тех социально-религиозных структур, которые им удастся сохранить или создать, и продолжают проповедовать по мере сил прежнюю свою реальность, делая вид, что ничего не случилось» [1]. Таким образом, по мнению П. Бергера, если первоначально секуляризация оказывается причиной религиозного плюрализма, то впоследствии он становится основой углубления секуляризации. Это происходит не только на социальном, но и на личностном уровне.

В последние десятилетия идея о постепенном «умирании» религии стала подвергаться все большей критике. Есть много свидетельств того, что религия по-прежнему жива и играет большую роль в жизни общества. Это, например, сохраняющийся высокий уровень религиозности в США (около 70% населения), возникновение движения Нью-Эйдж, рост фундаменталистских движений и религиозных партий в исламском мире, евангелическое «возрождение» в Латинской Америке, быстрый рост харизматических церквей в Африке и т.д. Кроме того, в современном мире постоянно происходят этно-религиозные конфликты. П. Бергер в конце концов также изменил

свою точку зрения на роль религии. Он уже утверждает, что современный мир за некоторыми исключениями является столь же рьяно религиозным, как и всегда, а в некоторых местах более чем когда-либо. Это значит, что историки и социологи, отстаивавшие “теорию секуляризации” в своих исследованиях, глубоко ошибались [6, р. 2]. Американские исследователи Р. Старк и Р. Финке считают, что теории секуляризации пришел конец: «После почти трех столетий полностью провалившихся пророчеств и непонимания прошлого и настоящего, наступило время похоронить доктрину секуляризации на кладбище ложных теорий и прошептать: *“requiescat in pace”*» [26, р. 79]. Любопытно отметить, что в 1960-е гг., во времена популярности теории секуляризации, английский социолог Д. Мартин отмечал, что социология религии – это «академический пережиток», существующий за счет несуществующего предмета изучения [18, р. 45]. Таким образом, сегодня идея секуляризации иногда отрицается с не меньшим пылом, чем она утверждалась в предыдущие десятилетия.

Большое значение в переоценке роли религии в современном мире сыграл отказ от наивной веры в достижения научно-технического прогресса, в котором до сих пор было принято видеть панацею от всех социальных болезней. Углубление пропасти между интеллектуальным и нравственным состоянием мира указало на драматическую проблему развития цивилизации: научно-технический прогресс, не сопровождающийся нравственным и духовным ростом человека, приводит к катастрофическим кризисам и ставит человечество на грань самоуничтожения.

Американские социологи П. Норрис и Р. Инглхарт предлагают следующее объяснение неудовлетворительности теории секуляризации. Общества, где повседневная жизнь людей определяется угрозой нищеты, болезней и ранней смерти, остаются столь же религиозными, сколь и в предыдущие столетия. Эти же общества сталкиваются с быстрым ростом населения. Наоборот, в богатых нациях наблюдается рост секуляризации по крайней мере с середины XX в, а возможно и ранее). Но в то же время в них значительно упал уровень рождаемости, так что в последние годы рост населения замедлился. В результате этих тенденций богатые общества становятся более светскими, в то время как мир в целом становится более религиозным. Более того, растущий разрыв между ценностными системами богатых и бедных стран способствует постоянному росту религиозных различий [23, р. 5]. Таким образом, секуляризация скорее описывается как тенденция, ограниченная в пространстве и во времени, но не как всеобщий закон.

В современном мире государства серьезно различаются по уровню экономического и социального развития и соответственно по уровню «экзистенциальной безопасности» (термин П. Норрис и

Р. Инглхарта). Тем не менее, ценности, которых придерживается то или иное общество, по-прежнему связаны с религиозными традициями и культурой. Сегодня эти ценности передаются людям даже в том случае, если они никогда не посещали церковь или мечеть. Так, хотя только около 5% населения Швеции еженедельно посещает церковь, население страны в целом демонстрирует приверженность к протестантской системе ценностей, так же как и жители других протестантских стран, таких как Норвегия, Дания, Ирландия, Финляндия, Германия и Нидерланды. Эти ценности сохраняют не только церкви, но и система образования и средства массовой информации [см.: 23, р. 17]. Хотя экономическое развитие приводит к большей близости в уровне и качестве жизни в развитых странах, культурные различия между ними (которые во многом обусловлены религиозными традициями) не становятся меньше. Таким образом, секуляризация оказывается вполне совместимой с культурными различиями.

Для современных западных стран характерна ситуация сосуществования чрезвычайно разнообразных религиозных систем, как традиционных, так и новых. Уже отмечалось, что между секуляризацией и религиозным плюрализмом существует глубокая связь, поскольку именно секуляризация привела к монополизации религиозных традиций. Плюрализм проявляется в межрелигиозной конкуренции, но не сводится к ней. Сегодня религиозные организации, стремящиеся сформулировать смысложизненные парадигмы, вынуждены конкурировать с различными нерелигиозными соперниками. Во-первых, это «гражданская религия» (различные ритуалы, восхваляющие народы и государства, не обязательно связанные с национальными церквями). Во-вторых, существуют более или менее спонтанные популярные ритуалы, как, например, протестные или траурные марши (с лозунгами, плакатами и специальной униформой). В-третьих, в обществе появляются новые авторитетные фигуры, которым свойственно квази-религиозное поведение (ученые, ставящие рискованные эксперименты во имя науки, харизматические политические лидеры и т.п.). Наконец, некоторые исследователи обнаруживают религиозные элементы в новых «мифологиях», как например, в движении «Гринпис», телеканале MTV, интернет-провайдерах и т.д. [см.: 17, р. 28].

Формы обретения личностной идентичности, существующие в современном западном обществе, усиливают ситуацию религиозного плюрализма. Общество потребления не способствует стабильной идентичности. Постоянное изменение стратегии – устойчивый признак коммерческих предприятий. В свою очередь, многие общественные учреждения проявляют постоянную склонность к коммерциализации. Прежние партийные принципы утратили свое значение в политической жизни, традиционные церкви посто-

янно разделяются или объединяются, а количество новых деноминаций неуклонно растет.

Важную роль в личностной идентификации имеет «коллективная идентичность (термин Э. Дюркгейма). По словам А. Феррара, «коллективные идентичности, подобно индивидуальным, главным образом, являются репрезентациями или символическими конструктами» [14, р. 108]. Они репрезентируют общие верования, ценности и интересы. Коллективные идентичности таких групп как семья, клуб, церковь, партия, предприятие и т.п., весьма различны. В крупных и устойчивых сообществах эта коллективная идентичность обретает определенное выражение и организационную форму: специфическую систему значений (символов и ритуалов), норм, демаркационных кодов и границ. Такая коллективная идентичность может быть определена как традиция, в которой наличествует «коллективная память». Как считает Э. Гидденс, «традиция ... связана с памятью ...; она включает в себя ритуал и связана с тем, что я называю сформулированным представлением об истине; ... в отличие от обычая она обладает силой, в которой соединено моральное и эмоциональное содержание» [15, р. 63].

Однако в современном западном обществе внимание сосредоточено на личностной идентичности. Хотя зависимость от групп и традиций остается важной для формирования личности, обретение идентичности остается проблемой самого индивида. Что бы не делало людей тем, что они есть, какую бы роль общество не играло в процессе их индивидуализации, согласно Никласу Луману, его исходная точка находится в них самих, но не в обществе [22, р. 26]. В соответствии со своей идентичностью человек обычно отличает свою личностную определенность от своего социального «я», то есть от тех социальных ролей, которые он играет в жизни и в рамках которых воспринимается другими людьми.

В постоянно изменяющемся западном обществе личностная идентичность должна быть весьма гибкой. Новая работа, перемена места жительства или партнера требует адаптации идентичности. Детей с самого раннего возраста учат, как конструировать свою идентичность и выработать в себе определенные личностные качества. Постоянная саморегуляция требует большой энергии и способности к рефлексии. В то же время опыт остается важным фактором проверки идентичности: человек может согласиться с чем-то только в том случае, если считает, что оно является правильным. Противоречие между рефлексией и опытом является одной из определяющих черт западной культуры. Неудивительно, что многим людям трудно приспособиться к постоянно изменяющейся форме социальной жизни: некоторые утрачивают свою идентичность, а другие впадают в различного рода зависимости.

Религиозные конфессии вынуждены реагировать на плюрализм личностных идентичностей, который подкрепляется активным обменом религиозными элементами на уровне частного общения между людьми. Религиозные деятели интуитивно или осознанно используют религиозные практики (ритуалы, медитационные техники и т.п.), заимствованные из разных традиций. Христианские служители зачитывают тексты из восточных религиозных традиций на богослужениях. Христианские и нехристианские группы объединяются для проведения венчаний и отпеваний. Издатели публикуют священные книги самых разных религий. Подобный непубличный обмен происходит гораздо чаще, чем диалог между официальными религиозными деятелями. В отличие от прошлого времени, в процессе такого обмена не возникает особых противоречий между людьми. В современном западном обществе религиозные группы, как и отдельные люди, как правило, более не формируют свою идентичность по принципу противопоставления другим группам и индивидам [17, р. 33].

Следует отметить, что процесс индивидуализации религии в значительно меньшей степени затрагивает вновь возникающие религиозные общности. Особенно это касается этнических меньшинств, которые артикулируют свою культурную позицию на основе родного языка, религии и обычаев. Для них религия является частью охранительного конструирования идентичности и имеет определенные идеологические функции. Тот же механизм, по мнению некоторых исследователей, лежит в основе процветания религии в США [см.: 4, р. 84-86].

Индивидуализация религиозной жизни на Западе пользуется широкой поддержкой как официальных религиозных деятелей, так и представителей новых религиозных движений. Религия становится частью процесса глобализации. Главной гипотезой в этой дискуссии, по мнению Р. Веуер, является то, что существует общая для всех людей на земле социальная среда, и что эти глобальные условия имеют к нам непосредственное отношение, включая то, как мы осмысляем это в теориях [7, р. 7]. Большие и малые религии организационно связаны друг с другом по всему миру. В результате в западные страны проникают влияния из самых разных мест: в одном случае в церкви можно найти информацию о мировоззрении Китая, в другом – наблюдать на улицах шествия североамериканских индейцев или аборигенов Австралии, а также услышать на богослужении африканские сказки или кельтские легенды. В религиозной ситуации в западноевропейских странах проявляются две характерные черты религиозных инноваций.

Во-первых, это акцент на личном опыте и персональном переживании божественного. На исключительное значение опыта в обретении религии в свое время указывал и П. Бергер [см.: 5]. Соглас-

но его теории, современный человек освобождается от бремени традиции и находится в состоянии деятельного выбора. Упадок религии, основанной на традиции и авторитете, возмещается обращением человека к религиозному опыту как опыту «внутренней свободы».

Во-вторых, это новый способ восприятия духовности и трансцендентности – многие люди говорят, например, о своем молитвенном или ином религиозном опыте, о «духовных вещах», но при этом никогда не посещают церкви. Некоторые исследователи [см.: 28] в связи с этим указывают на возникновение «новой религиозной потребности» у людей. Так или иначе, эти новые черты религиозного сознания присутствуют у людей как в церкви, так и вне ее.

Итак, опыт и чувства сегодня играют в религии большую роль. Ранее традиционные христианские церкви, как правило, с недоверием относились к пиетистам, зелотам и мистикам. Однако теперь сочетание эмоциональных переживаний с индивидуализацией религии становится все более важным фактором религиозности людей. Как отмечает Ф. Джесперс, это измерение также имеет позитивный эффект. Верующие должны не только исповедовать символы веры или принимать участие в определенных ритуалах, но и слушать, как их сердце (их внутреннее «я») реагирует на религиозные выражения. Некоторые из них научаются проникать внутрь себя, иметь представление о своих глубоких переживаниях и своей личной связи с божественным» [17, р. 40]. Он также полагает, что влияние индивидуального опыта придает религии уникальное значение в жизни человека. Религиозное послание в сочетании с собственными мыслями и чувствами человека делает религию более личностной. Она, таким образом, способствует интеграции личности и нахождению собственной идентичности. Сердцевина религии – трансцендентное или священное – в сочетании с чувствами и переживаниями оказывается более укорененной в земном мире. Следование имманентности не исключает трансцендентности. Такой подход Ф. Джесперс считает более плодотворным, чем, например, идею Ж. Деррида, согласно которой человек не может сказать ничего (кроме плохого) о священном или абсолютном [17, р. 40]. А. Хаутепен пишет о важности эмоций в религиозном сознании в их последовательном развитии. Мы слишком долго рассматривали Бога как объект в ряду других объектов в категориях количества и причинности, считает он. Затем Бог выступал как субъект из субъектов: определяющий и дающий нам свободу и полноту, движущая сила автономного человека, Бог глубин человеческого сознания. Но настоящего Бога, который поддерживает культуру человеческих эмоций, перед чьим взором мы живем и чьей благодатью и милостью существуем – томьясь, доверяя, протестуя и прощая, – можно помыслить и возблагодарить. Бога больше в человеческих эмоциях, чем в количестве и причинности [3, р. 168].

Как уже отмечалось, традиционные христианские деноминации во многих западных странах сегодня переживают серьезный кризис. Уменьшение количества прихожан в течение одного поколения привело к колоссальной эрозии экклезиастического влияния, в частности к уменьшению числа священнослужителей и монахов, а также различных церковных организаций. Закрылось огромное количество монастырей, приютных домов и приходов. Резко сократилось количество церковных образовательных учреждений. В связи с уменьшением числа прихожан в церквях серьезно обострились экономические проблемы. Финансовые трудности особенно остро сказались на содержании старых церковных зданий, которые, помимо всего прочего, являются памятниками архитектуры и искусства. Например, в Великобритании в период с 1970 г. по 2005 г. было закрыто более 1700 церковных зданий, около 10% от общего количества. Некоторые были разрушены или превращены в склады или жилые помещения [16, с. 27].

Произошли и другие существенные изменения: возникли демократические способы управления церковными организациями, женское священство, более толерантное отношение церквей друг к другу и к другим религиям. Однако такая открытость не всегда встречает адекватное понимание: обычные верующие предпочитают придерживаться традиционных взглядов, а молодежь и образованные люди более не причисляют себя к определенной традиции, скорее рассматривают себя в качестве «христиан вообще». Многие люди продолжают высоко оценивать церковные ритуалы, относящиеся к важным моментам в жизни – рождению детей, браку, смерти и т.п. Они по-прежнему воспринимают церковь как моральный авторитет, однако это не мешает им посещать храм лишь несколько раз в году. Для многих людей сегодня церковь есть источник «гражданской религии», простой поставщик церемониалов.

В то же время в церквях проявляются экстремистские настроения. Консерваторы выступают против открытости, либералы смущают церковных лидеров своими провокационными заявлениями, харизматы и евангелисты претендуют на то, что имеют непосредственный контакт со Святым Духом и Иисусом Христом. Границы между деноминациями размываются, возникает множество независимых религиозных групп. Кроме того, большинство верующих придерживается оптимистического варианта веры, в которой нет места таким традиционным образам, как дьявол, грех и адские муки, но традиционное церковное богословие далеко не всегда соответствует этим настроениям. В целом происходит постепенное выхолащивание привычных форм церковной жизни, их превращение в фольклорные элементы. Как отмечает А. Хаутепен, «от всей системы веры, скрывающейся за ходом литургического или церковного года и определяющей наш жизненный ритм, остались лишь

рождественские елки, пасхальные яйца и пирушки отцов в праздник Вознесения» [3, с. 16].

В исследованиях о религиозной ситуации в Европе высказываются две точки зрения, объясняющие роль религии в современный период: согласно первой, религия в XXI в. предназначена для уязвимых и обостренно чувствующих людей, которые нуждаются в позитивном мировоззрении. Эта точка зрения опирается на ранее упомянутую важность опыта: поскольку религия субъективируется, только сам человек может определить, имеет ли она смысл, и в чем он заключается. Большинство людей воспринимает религию как позитивное мировоззрение, она обеспечивает социальную среду, поддерживает жизненную энергию и содействует гармонии с миром [28, р. 110-113]. Согласно второй точке зрения, религия является уделом социально незащищенных людей [12, р. 76]. Это подтверждается высокой религиозностью этнических меньшинств и групп, связанных с социальным протестом. В частности, фундаменталисты в Европе весьма критически относятся к состоянию современного общества. Евангелисты также обращают внимание на острые общественные проблемы и говорят о падении нравов и разложении моральных ценностей. Соответственно, оценка мотивов верующих исходя из этих двух точек зрения будет различной: согласно первой, верующие сконцентрированы на себе, согласно второй – на социальных проблемах.

Рассматривая религиозную ситуацию в Европе, английский социолог Г. Дэйви считает: дело не в том, что европейцы являются безоговорочными сторонниками секуляризации. Скорее, речь идет о том, что история приучила их видеть в религиозных институтах преимущественно публичные заведения для обеспечения богослужений в отличие от США, где церкви рассматриваются как добровольные ассоциации, требующие поддержки и участия [см.: 9]. Она называет европейскую религиозность «верой без принадлежности» («*believing without belonging*») [см.: 11]. Жители Западной Европы, как считает Г. Дейви, являются не столько светским, сколько нецерковным населением. Поэтому видимое падение посещения церкви (особенно на протестантском Севере) пока не вылилось в отказ от религиозной веры [10, р. 68]. Г. Дэйви полагает, что присутствие христианства более всего ощущается в социальной памяти. Церкви репрезентируют аккумулированный социальный капитал, который при необходимости можно использовать в прагматических целях. Именно в этом удобном и безопасном смысле большинство людей по-прежнему определяют себя в качестве христиан. В то же время принадлежность к какой-либо церкви сегодня вовсе не означает, что люди действительно сохраняют верность ее доктрине. Наоборот, они вполне способны одновременно придерживаться самых разнообразных верований, при этом не обязательно христианских.

Одной из главных задач традиционных религий всегда было укрепление семьи, побуждение к продолжению рода и заботе о детях, запрещение аборт и разводов. С 1980-х гг. гендерные проблемы стали играть особую роль в национальной политике западноевропейских государств. Пристальное внимание стало уделяться правам женщин и защите женщин и детей от различных видов насилия. На первый план вышли проблемы регулирования рождаемости и абортов. Осознание различия между сексуальностью и репродукцией постепенно актуализировало проблемы, связанные с гомосексуальностью и признанием однополых браков. Изменение социальной роли женщин повлияло на размеры семьи. Все эти социальные изменения также сказались на состоянии религиозности, особенно в католических странах, поскольку в римско-католической церкви доминирует мужское начало и негативное отношение к абортам. Социальная эмансипация женщин и традиционные церковные доктрины вступили в резкую конфронтацию, и церковь стала восприниматься многими людьми как нечто устаревшее и реакционное.

Также в прошлом важную роль в повседневной жизни занимало отношение к смерти. Жизнь в больших семьях означала, что люди постоянно сталкивались со смертью, например детей в раннем возрасте. В современном мире важную роль в изменении культурно-психологического климата играет сокращение детской смертности и увеличение срока жизни. Немецкий философ Р. Сафрански пишет о том, что в прошлом игнорировать смерть было невозможно. Жизнь в больших семьях означала, что люди учились иметь дело со смертью как с обыденностью. С другой стороны, атомизированное общество одиночек сопротивляется мыслям о смерти, и это порождает подсознательное ощущение паники. Все это выражается в драматическом недостатке зрелости, в том, как люди строят свою жизнь, особенно у бездетных одиночек. Они во все большей степени ведут себя так, как будто являются последними в цепи. Без ощущения фундаментальной важности продолжения, возникающего в семье или у индивида, люди теряют необходимость религиозной перспективы [24; цит. по: 16, р. 47]. По-видимому, религиозные потребности людей в современном западном обществе, учитывая изменения демографической ситуации, а также внутрисемейных отношений, становятся иными, чем в обществе предмодерна.

Критике сегодня подвергается также теория «религиозного рынка», которую некоторые исследователи рассматривают как альтернативу традиционным теориям секуляризации. Согласно этой теории, участие людей в религиозных практиках зависит от количества предоставляемых возможностей. Следовательно, большая степень религиозного плюрализма и свободы совести должна повышать религиозное участие, а соревнование между религиозными де-

номинациями положительно влияет на религиозную ситуацию в целом. Сторонниками этой теории являются современные американские исследователи Р. Старк, С. Уорнер и др. В классических теориях, наоборот, считалось, что религиозный плюрализм размывает религиозные ценности, делая их относительными и способствуя скептицизму, и это ускоряет процесс секуляризации.

П. Норрис и Р. Инглхарт полагают, что между религиозным плюрализмом и участием людей в религиозной жизни нет прямой связи. Такую связь можно обнаружить лишь в некотором ограниченном количестве социальных контекстов, тогда как в странах «третьего мира» и в отдельных посткоммунистических странах эта связь отсутствует. Наиболее очевидным примером того, как религиозный плюрализм воздействует на религиозную практику, являются США. Однако такие страны, как Пакистан, Индонезия, Алжир, Сальвадор, Пуэрто-Рико, Бангладеш, Египет, Нигерия, Уганда, Бразилия и Колумбия демонстрируют гораздо более высокий уровень религиозности – около 99% населения принадлежат к одной доминирующей религии [23, р. 218]. В некоторых странах, например в Нигерии, существует плюрализм религий, однако остальные являются гомогенными в религиозном отношении. Их общей чертой является бедность. Уровень религиозности в США может считаться высоким только в сравнении с другими постиндустриальными странами [23, р. 230].

Что касается государственного регулирования религии, наибольший уровень религиозной практики и наиболее твердая вера характерна для тех государств мира, в которых государство жестко регулирует религиозную сферу. Это не случайно, поскольку во многих бедных странах, где религия играет важную роль, авторитарные руководители имеют прямой интерес в усилении религиозных организаций и контроле над ними, поскольку они обеспечивают им дополнительную власть и легитимность. Для таких обществ характерна тесная связь между религией и политикой.

Как уже говорилось, в развитых постиндустриальных обществах посещение церквей в течение последних десятилетий продолжает падать, а священство теряет авторитет среди населения, и их мнение больше не является решающим в таких сферах как контроль над рождаемостью, развод, аборт, сексуальная ориентация и запрет на добрые связи. Секуляризация происходит не только в Западной Европе, но и в Австралии, Новой Зеландии, Японии и Канаде. Даже в США наблюдается устойчивая тенденция в сторону секуляризации, хотя в последние годы она оказалась несколько ослабленной в силу большого количества иммигрантов из стран Латинской Америки, для которых характерен высокий уровень религиозности.

Однако в целом в сегодняшнем мире становится все больше людей, придерживающихся тех или иных религиозных традиций.

Это происходит прежде всего из-за демографических процессов в бедных странах. Постоянно увеличивающийся разрыв между религиозными и светскими обществами и увеличение роли религиозного фактора в мире имеет серьезные последствия для мировой политики. Кроме того, контраст между ростом секуляризации в развитых обществах, эмансипацией женщин и либерализацией сексуальных отношений и ситуацией в бедных странах может привести в последних к усилению религиозного фактора. Симптомами этого является укрепление фундаменталистского движения, а также поддержка традиционными верующими тех политических лидеров, которые апеллируют к религиозным ценностям. Даже в развитых странах все более заметной становится политическая роль фундаменталистских евангелических церквей и сект [29; 25; 19]. Постоянно увеличивающийся разрыв между ценностями религиозных и светских обществ, вероятно, приведет к усилению значения культурных аспектов во взаимоотношениях между государствами. Будущее самой религии, по мнению многих исследователей, в большой степени зависит от ее способности быть одновременно и традиционной, и современной. Она должна ценить и уважать свое наследие, но в то же время быть готовой превзойти его. Способность обществ и правительств проявлять взаимную толерантность и уважение – серьезная проблема, которую предстоит решать в XXI в. [23, p. 241].

Глубокий анализ секуляризации западного общества представлен в книге канадского философа Ч. Тейлора «Эра секулярности» (*A Secular Age*, 2007). Тейлор указывает на три основные характеристики эры секулярности. Выделяя первые две (уменьшение социальной значимости религиозных организаций и ослабление веры), Тейлор следует традиции социологии XX в. Третья характеристика имеет значительно более глубокий смысл: секулярность – это не внешние обстоятельства, а внутреннее качество самовосприятия человека, контекст понимания, определяющий его нравственный, духовный и религиозный опыт. Секулярность задает контуры духовных исканий и является условием, определяющим саму возможность (или невозможность) веры. Опираясь на аналитическую философию Л. Витгенштейна Тейлор утверждает, что верования всегда воспринимаются в контексте принимаемых за нечто само собой разумеющееся постулатов, которые при этом зачастую остаются не проговоренными, иной раз они даже не осознаются действующими лицами, так как никогда не формулируются открыто [27, p. 13].

«Эра секулярности» продолжает и развивает исследование социокультурных аспектов идентичности современного западного человека, которым была посвящена книга Ч. Тейлора «Источники “Я”: создание современной идентичности» (*Sources of the Self: Making of the Modern Identity*, 1992). В этой книге Тейлор, в частности, обос-

новывал необходимость религии как фундамента морали современного человека и доказывал, что нравственность может основываться только на трансцендентном источнике, в качестве которого для западного мира выступало и выступает христианство. В «Эре секулярности» Тейлор, используя междисциплинарный подход, исследует современное христианство и его соответствие культурному и политическому контексту западных стран, потребностям и ценностям человека. Тейлор в том числе описывает свои собственные склонности и предпочтения, свое понимание трансцендентного и отношение к историческим, культурным и политическим вызовам, с которыми мы сталкиваемся. Это не холодное исследование и не сторонняя «разметка» территории, подлежащей классификации. Скорее это заинтересованное создание карты для местных жителей, произведенное их соседом [21].

Тейлор критически относится к традиционному пониманию секуляризации, согласно которому она оценивалась преимущественно негативно – как «расколдовывание мира» у М. Вебера или снятие «священной завесы» у П. Бергера. «В таком понимании секуляризация – это всего лишь стягивание завесы с существующего изначально мира: некий изначальный самотождественный мир на протяжении тысячелетий дремал под покровом (пеленой, дурманом) религиозных представлений, пока однажды, наконец, этот покров не был сорван и человек не увидел мир (и себя в этом мире) таким, какой он есть на самом деле. Он увидел экономику, политику, культуру, религию и т. д. в их неприкрытой наготе» [2].

Тейлор ставит вопрос об основах мышления и ценностей современного человека и отмечает, что в эпоху модерности поиск смыслов был связан, во-первых, с пониманием природы как источника естественных проявлений жизни, во-вторых, с рациональным обоснованием прав и достоинства человека, в-третьих, с определенным пониманием трансцендентности. Рассматривая развитие западного мышления с XVI в. до наших дней, Тейлор выделяет его главное качество, приводящее в конце концов к торжеству секулярности, которое он называет «эксклюзивным гуманизмом» (*exclusive humanism*). Описывая его возникновение, он опирается не на философские учения, а на «социальное воображаемое» (*social imaginaries*) – способ понимания людьми своего социального существования, определенный историко-культурным контекстом [27, р. 146, 171-174]. Он отмечает, что эпоха модерности, кроме всего прочего, отличается тем, что «социальное воображаемое», свойственное прежде только элите общества, постепенно становится качеством всех людей, основой веры и жизни обществ в целом.

Тейлор критикует принцип «вычитания» (*subtraction*), который используется в большинстве теорий секуляризации. Согласно этому принципу, секуляризация рассматривается как постепенное исклю-

чение трансцендентности из «социального воображаемого» и как освобождение от накладываемых ею рамок в понимании человеком самого себя. Тейлор противопоставляет этому подходу содержательный анализ секулярности. Он настойчиво доказывает, что западная современность с ее секулярностью – это плод новых изобретений, новых сконструированных самопониманий и связанных с ними практик, которые не могут быть объяснены в понятиях вечных констант человеческого существования» [27, р. 22]. По мысли Тейлора, историю западного христианства нельзя рассматривать ни в прогрессистском (в духе Фрейда – как движение от инфантильного благочестия к «взрослому» гуманизму), ни в апологетическом (как постоянное присутствие и проявление «града Божьего» в «граде земном») смысле. Скорее, эта история есть постоянное, определенное историко-культурным контекстом изменение форм веры и неверия, в которых христианские ценности приобретают то или иное звучание, никогда не исчезая целиком. Описывая формы мировоззрения, Тейлор употребляет понятие «полноты» (*fullness*), которая есть некий мгновенный опыт, в предельной форме выражающий представление о смысле жизни [27, р. 600–601]. Если для верующего эта полнота приходит извне, то для неверующего она укоренена в разуме или желаниях, то есть во внутреннем содержании человека.

Как происходит переход от мира, в котором полнота находится извне человека и природы, к миру, в котором царствуют механические законы, наследуемые замкнутым или «буферизированным» (*buffered*) Я? Согласно Тейлору, современный секулярный мир появляется тогда, когда возникает внутренний и самодостаточный гуманизм, который не признает иных целей, кроме человеческого процветания, и не знает «никаких иных форм приверженности, кроме приверженности этому процветанию» [27, р. 18]. Источники такого самодостаточного, «эксклюзивного» гуманизма уходят в XVI–XVII вв. – в эпоху возникновения науки и нового представления о человеке, который отделяется от мира и становится его наблюдателем, аналитиком и критиком. Происходит переход от попыток определить место человека в космосе к конструированию его положения в познаваемой вселенной [27, р. 114]. Порядок первого мира является божественным и постоянным, порядок второго определяется человеческими усилиями по трансформированию общества [27, р. 125].

Возникновению эксклюзивного гуманизма XVIII–XIX вв. предшествовал провиденциальный деизм как форма естественной религии, а также ослабление мистического ощущения Божьего присутствия в мире [27, р. 222–224]. Религиозность постепенно свелась к морали и к торжеству исторического, культурного и политического разума. Эксклюзивный гуманизм создал такой моральный порядок, который не требует обращения к трансцендентному [27, р. 256]. «Буферизированное» Я стало источником достоинства, свободы и

способностей человека. Таким образом, с начала XIX в. эксклюзивный гуманизм становится альтернативой христианской веры в личного Бога. Он имеет как позитивные, так и негативные черты: ощущение самоценности человека, с одной стороны, и чувство его отчуждения от мира, с другой. Из этого противоречия развиваются новые формы веры и неверия, которые в XX в. приводят к распространению на все общество присущей интеллектуальной элите фрагментации мира и ощущения потери смысла жизни [27, р. 299].

Важное значение для понимания современной ситуации имеют изменения, произошедшие в 1960-е гг.: рост «экспрессивного индивидуализма», превращение его в социальное движение, возникновение потребительского общества и т.д. Тейлор задает важный вопрос о том, есть ли в этом мире место священному началу, и приходит к выводу, согласно которому современный западный человек совершенно отчужден от традиционной христианской веры. Однако это не является поводом объявить о крушении священного. Скорее, можно говорить о возникновении новых форм духовности, использующих новый язык [27, р. 507], о новой борьбе за «полноту» и духовное здоровье. Современность характеризуется противоречием между отвержением традиционной религии в пользу индивидуализма и плюрализма и приверженностью традиции в виде фундаментализма. Однако есть и средний путь – это поиск новых форм самореализации, в котором причудливо переплетаются вера и неверие. Это, по мнению Тейлора, говорит о крушении «христианского мира» (*Christendom*), но не самого христианства, которое он определяет как «диффузное» и вслед за Г. Дейви говорит о «вере без принадлежности» [27, р. 518-519]. Утрачена не религиозная мотивация, а доверие к традиционной вере и практикам. Это говорит о неизменной потребности в вере и о наступлении эры новых религиозных исканий. Тейлор полагает, что религиозные ответы на вопрос о смысле жизни по-прежнему актуальны и востребованы [см.: 27, р. 591-592]. Хотя эксклюзивный гуманизм сохраняется в качестве «внутренней основы» (*immanent frame*) западного образа мышления, он не исключает поиска священного и обретения веры. Другое дело, что сегодня этот поиск часто дает результаты, совершенно отличные от традиционных религиозных догматов, когда меняется представления о соотношении духовного и физического, священного и профанного, трансцендентного и имманентного, вечного и временного, духовной трансформации и материального процветания и т.п.

Таким образом, Тейлор считает, что современному западному обществу свойствен не отказ от религиозной веры и практики (как полагают сторонники теории секуляризации), а существование множества старых, новых и промежуточных форм веры и неверия в неустойчивом или переходном виде. Большинство же исследовате-

лей религии, по мнению Тейлора, не видят, что новые структуры действительно подрывают старые формы веры, но при этом оставляют возможность для расцвета новых [27, р. 432].

Это мир «перекрещивающихся влияний» (*cross pressures*), в котором духовная жизнь располагается в промежутке между ортодоксальной религиозностью и атеистическим материализмом. Тейлор также уделяет большое внимание поиску нового отношения к таким актуальным проблемам, как добро и зло, страдание и боль, насилие и жестокость, сексуальность и генетический код человека. Он полагает, что христианство не должно пониматься как отвержение земного человеческого существования. Наоборот, оно подразумевает новое открытие и утверждение важных человеческих потребностей [27, р. 628]. Главная задача исследователя современного состояния религии, как ее формулирует Тейлор, заключается, во-первых, в описании сложной диалектики разнообразных возможностей для веры и неверия, и, во-вторых, в необходимости объективной оценки того, как можно определить высшие духовные и нравственные стремления человека, показывая путь к необходимой трансформации, которая, в то же время, не разрушает, не калечит и не отвергает то, что является наиболее существенным для нашей человечности [27, р. 639-640].

Таким образом, современные западные исследования религии все в большей степени стараются отойти от принятых ранее стереотипов, одним из которых была оценка секуляризации как неизбежного следствия «проекта модерна». Все большую популярность приобретает контекстуальная критика теории секуляризации: поскольку сам термин «секуляризация» возник в христианской среде, то он и описывает состояние, в котором находится именно христианство, а не религия как таковая. Используя это понятие, бессмысленно описывать ситуацию, например, в мусульманских странах, так как в исламе существует совершенно иное, чем в христианстве, соотношение сакрального и светского начал. Следовательно, сама теория секуляризации является еще одним проявлением экспансии западно-европейских ценностей, которые не отвечают реальностям остальной части современного мира. Вплоть до конца XX в. теории секуляризации строились на основе анализа западных стран, однако выводы делались так, как если бы сценарий модернизации и вытекающей из него секуляризации являлся обязательным для всего человечества. Однако сегодня исследователи религии должны все больше обращаться к рассмотрению мира во всей его сложности и реальном многообразии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Berger P.* Религия и проблема убедительности. Неприкосновенный запас, 2003, № 6(32) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (проверено 21.05.2008 г.).
2. *Узланер Д.* Новое видение секуляризации. Пушкин, 2009. № 1.
3. *Хаутенен А.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М.: БИИ, 2008. 517 с.
4. *Aldridge A.* Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction. Oxford: Blackwell, 2000. 232 p.
5. *Berger P.* The Sacred Canopy. N.-Y., 1967. 456 p.
6. *Berger P.* (Ed). The Desecularization of the World. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. 128 p.
7. *Beyer P.* Religion and Globalization. London: Sage Publications. Coupe, Laurence, 1994. 324 p.
8. *Bruce S.* Religion and Modernization. Oxford: Clarendon Press, 1992. 227 p.
9. *Davie G.* Europe: The Exceptional Case. London: Darton, Longman and Todd, 2002. 168 p.
10. *Davie G.* Europe: The exception? // The Desecularization of the World. Ed. Peter L. Berger. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 65-85.
11. *Davie G.* Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994. 226 p.
12. *Davie G.* Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. New York: Oxford University Press, 2000. 66 p.
13. *Dobbelaere K.* Secularization: a Multi-Dimensional Concept // Current sociology, 1981. V. 29. P. 10-24.
14. *Ferrara A.* Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity. London: Routledge, 1998. 187 p.
15. *Giddens A.* Living in a Post-Traditional Society // Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash: Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Sesthetics in the Modern Social Order. Oxford: Blackwell, 1994. P. 61-84.
16. *Jenkins P.* God's Continent. Christianity, Islam, and European Religious Crisis. N.-Y.: Oxford University Press, 2007. 340 p.
17. *Jespers F.* Narrative Identity Construction among European Religious Believers // Identity and Religion. A Multidisciplinary Approach. Nijmegen Studies in Development and Cultural Change, Volume 42, 2003. P. 25-52.
18. *Martin D.* The Sociology of Religion: A Case of Status Deprivation? // The British Journal of Sociolog, 1966. V. 17. №. 4. P. 44-59.
19. *Marty M., Appleby R.* (Eds.) Fundamentalisms Comprehended. Chicago: University of Chicago Press, 1991. 256 p.
20. *Mills C. Wright.* The Sociological Imagination. Oxford: Oxford University Press, 1959. 242 p.
21. *Morgan L. M.* Reviewing Taylor's A Secular Age [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13905> (проверено 10.03.2009 г.).
22. *Musschenga A.* Personal Identity in an Individualized Society. Concilium 36, 2000. P. 21-42.
23. *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. 329 p.
24. *Safranski R.* Die Hullen, die uns schutzen. Stuttgarter Zeitung, 2006. № 18.

25. *Smith T.* Are conservative churches really growing? *Review of Religious Research*, 1992. № 33. P. 305-329.
26. *Stark R., Finke R.* *Acts of Faith*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000. 257 p.
27. *Taylor C.* *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007. 756 p.
28. *Woodhead, L., Heelas P.* *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell, 2000. 222 p.
29. *Wuthnow K.* *The Restructuring of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998. 171 p.

RESUME

Elena Alexeevna Stepanova, Doctor of philosophy, principal researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian academy of sciences. Ekaterinburg, (343)257-9625 eas142@yandex.ru

Secularization theories and the «project of modernity»: possibilities and limits

The article considers «classic» and present-day understanding of secularization and its place in the process of modernization. The author concludes about the need to analyze religion in concrete socio-cultural context, taking into consideration the diversity of the contemporary world.

Secularization, modernity, personal identity, religious factor, pluralism.

Материал поступил в редколлегию 30.03.2009 г.