К методологии научных исследований

Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы в западной социологии

Руткевич Елена Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт социологии Российской академии наук, Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва

E-mail: erutkevich@yandex.ru

Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы в западной социологии

DOI: 10.19181/vis.2017.20.1.447

Аннотация. В последнее время в западной социологии религии наблюдается несколько глобальных тенденций. Происходит критическое переосмысление взаимосвязи модернизации и секуляризации, необратимости и универсальности процессов секуляризации, приводящее к пересмотру теорий секуляризации и сдвигу от бесконечных споров о секуляризации к более плодотворному культурно-историческому, эмпирическому изучению «публичных религий», «множественных глобализаций» и «множественных секуляризаций», «деприватизации религии». Большой отклик и распространение получает новый подход к изучению религии «идеологическая критика», подвергающий сомнению привычные (евро-центристкие) описания и определения религии, проблематизирующий понятия «религия» и «секулярное», не существующие друг без друга. Устанавливается новый взгляд на «религию» и «духовность», приводящий к постепенному формированию новой дисциплины «социология духовности». По всему миру широко распространяется и приобретает особое влияние евангелическое христианство, которое в сочетании с местными религиями приводит к гибридизации и синкретизму религиозных традиций. Все эти изменения говорят не об упадке, а о «возвращении» и росте религии, хотя зачастую в иной форме и качестве, что способствует формированию нового видения религиозных феноменов, новых подходов к их изучению и появлению нового дискурса о европейских постсекулярных обществах. В центре внимания данной статьи – некоторые подходы и проблемы, возникающие при изучении этих тенденций.

Ключевые слова: религия, секулярное, современность, секуляризация, духовность, деприватизация религии, религиозные изменения, постсекулярная перспектива

Введение: подходы и парадигмы

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. преобладающей была парадигма секуляризации – «традиционная западная перспектива», согласно которой религия в современном мире переживает упадок, падают её авторитет и значение в обществе, что определяется процессами модернизации, урбанизации, дифференциации, роста образовательного индекса, плюрализации и других факторов.

Развитие многих восточноазиатских стран подтверждает тот факт, что общество может быть экономически развитым и в то же время незатронутым влиянием секуляризации.

Сегодня мы становимся свидетелями глубинных социальных, политических, религиозных изменений в глобальном пространстве, что находит выражение в социальной теории, в том числе социологии, в рамках которой за последние полвека возникло немало теоретических подходов и направлений, рассматривающих религию с различных позиций, ракурсов, точек зрения, в результате чего складывается весьма мозаичная картина.

Отвечая на вопрос, что происходит сегодня с религией, все эти концепции в той или иной степени обращаются к исследованию основных тенденций – упадка, роста или изменения религий. Однако их композиция и оценка весьма различны и связаны с целым рядом проблем терминологического, идеологического, методологического характера. На мой взгляд, эти концепции можно рассматривать в трёх парадигмах («старой парадигме секуляризации», «новой парадигме», «третьей парадигме трансформации»), которые появляются по мере необходимости, когда старые теории больше не соответствуют реальности и им приходится либо обновляться, либо уступать место другим теориям. Как и любая типология, она условна, поскольку между этими парадигмами нет жёстких границ, они видоизменяются вместе с феноменами и реальностями, которые изучают.

До недавнего времени (конец 80-х – начало 90-х гг. XX в.) преобладающей была парадигма секуляризации – «традиционная западная перспектива». Согласно этой перспективе, религия в современном мире переживает упадок, падают её авторитет и значение в обществе, что во многом определяется процессами модернизации, урбанизации, дифференциации как внутри общества, так и в рамках религиозной сферы, роста образовательного индекса, плюрализации и других факторов. В контексте этой перспективы США с её необычной для всего мира религиозностью относилась многими социологами к исключительному случаю до тех пор, пока не изменились и религиозная ситуация в мире, и место религии в публичной сфере. Сегодня пересматриваются старые, возникают новые, более «мягкие», приближенные к реальности, теории нео- и контрсекуляризации, склонные к конвергенции с новой парадигмой, с теорией рационального выбора религии (ТРВР), и другими теориями.

Некоторые авторы, например, П. Бергер, приходят к пересмотру своих концепций. Так, по его мнению, хотя и существует феномен «евросекулярности» [Berger 1999; Berger, Davie, Focas 2008], в целом сегодня трудно говорить о том, что религия уходит из нашей жизни. Напротив, за неко-

торыми исключениями мир сегодня является столь же религиозным, как и раньше, а в некоторых странах – даже более религиозным. Это не значит, что нет такого феномена, как секуляризация, просто он является следствием не модернизации и modernity (современности), а плюрализации и некоторых других специфических для каждой страны социально-политических и культурных факторов. Развитие многих восточноазиатских стран подтверждает тот факт, что общество может быть экономически развитым и в то же время незатронутым влиянием секуляризации.

Религиозная конкуренция оказывает большое влияние и на формы религиозной активности, и на жизнеспособность религиозного рынка. Плюрализм и конкуренция способствуют не уменьшению влияния религии в обществе, а напротив, оживлению религиозной сферы.

Во-вторых, это «новая парадигма» в социологии религии, возникшая в своё время в качестве противовеса теориям секуляризации «старой парадигмы», до сих пор находится с ней в процессе дискуссии. В основе этого противостояния – разный подход к решению вопроса о том, как следует изучать религию, как к ней относиться, какие тенденции являются доминирующими (секуляризация или сакрализация, падение или рост религиозности) и каковы перспективы религии в мире. Прежде всего, «новая парадигма» ассоциируется с такими именами, как С. Уорнер, Р. Старк, С. Бэйнбридж, Р. Финке, Л. Яннакконе.

Уорнер был первым, кто заговорил о «сдвиге парадигм» в социологии религии и сформулировал происходящие в этой области изменения в терминах сдвига от «старой», берущей начало в европейском контексте теоретической «парадигмы» к «новой парадигме», возникающей в США, поскольку религиозная история этой страны с её огромным многообразием не вписывалась в теорию секуляризации. Сторонников «новой парадигмы» объединяет представление о том, что религия, возникающая из потребности в компенсации существующих в мире страданий, зла, неизбежности смерти и т. д., всегда присутствующих в человеческой жизни, является относительно неизменной константой человеческого существования. А религиозность – неизменное свойство человеческой природы, и люди стремятся максимизировать приобретения и минимизировать потери, чтобы понять, как действуют те или иные религиозные организации, движения, как совершается религиозный выбор, строятся модели «религиозной экономики» [Stark 1985; Stark, Bainbridge 1985; Stark, Bainbridge 2000; Stark, Finke 2000; Warner 1993], «религиозных рынков», «религиозных фирм».

Рассматривая церкви как «фирмы», конкурирующие за приверженцев в условиях структурированного рынка, сторонники новой парадигмы утверждают, что регулирование религиозной экономики ограничивает конкуренцию, возможности религиозных производителей и выбор религиозных потребителей. Религиозная конкуренция оказывает большое влияние и на формы религиозной активности, и на жизнеспособность

религиозного рынка. Плюрализм и конкуренция, по их мнению, способствуют не уменьшению религиозного авторитета и влияния религии в обществе (как считали представители теории секуляризации), а напротив, оживлению религиозной сферы.

На организационном уровне, согласно Старку, когда слабые религиозные организации сталкиваются с конкурентными силами, они либо погибают, либо трансформируются. Однако на макроуровне религиозная конкуренция приводит к высокому уровню религиозности [Stark, Finke 2000]. Так что секуляризация, по их мнению, – естественное следствие религиозной монополии, уделяющей недостаточное внимание нуждам потребителей. Их выводы говорят о жизненности религии, а не о её исчезновении, представляя тем самым вызов предсказаниям теоретиков секуляризации. А религиозная исключительность имеет отношение не к США, которые как были религиозной страной, так ею и остались, а к Европе, которая, в отличие от всего остального мира, представляет собой пример исключительной *не*религиозности и секулярности. Новизна этой парадигмы состоит в отходе от евроцентристского понимания религии и её роли в современном мире. Религия – не предрассудок и пережиток, не нечто иррациональное, противоречащее идеалам прогресса и науки, а напротив, система идей и действий, основанных на рациональном расчёте, функционирующих по законам рынка. И в этом смысле «новая парадигма» – типично американский продукт, вызывающий неприятие у многих европейцев.

Религиозная исключительность имеет отношение не к США, которые как были религиозной страной, так ею и остались, а к Европе, которая, в отличие от всего остального мира, представляет собой пример исключительной нерелигиозности и секулярности.

И, наконец, в процессе становления находится «третья парадигма», акцентирующая внимание на изменениях формы религии в контексте более общих процессов «индвидуализации» и «субъективизации». К ней можно отнести как старые, так и новые теории трансформации религии: «невидимой религии» (Luckmann), «имплицитной религии» (Bayley), «веры без церковной принадлежности» и «заместительной религии» (Davie), «культурной религии», «религии как цепи коллективной памяти» и «церковной принадлежности без веры» (Hervieu-Leger), «ни веры, ни церковной принадлежности» (Voas, Crocett), «неопределённой религиозности» (Voas), «диффузной религии» (Cipriani), «сценарной религии» (Garelli), «духовной революции» (Woodhead, Heelas), «духовного поворота» (Houtman, Aupers).

Третья парадигма возникает по мере всё большего разделения между «религией и «духовностью» и отождествления «религии» с жёсткой формальной структурой, религиозными институтами, которые часто воспринимаются как препятствие на пути к реализации человеческого потенциала. Тогда как «духовность» оказывается термином более удобным для описания личного опыта с трансцендентным, мистическим

опытом раскрытия человеческих возможностей и реализации собственного «Я». Важным аспектом разделения «духовности» и «религии» становится настоятельность определения поля социально-научного исследования религии. Если раньше в контексте широкого понимания термина «религия», включавшего духовность, этим полем была социология религии, то сегодня в связи со всё бо́льшим расхождением их проявлений возникает вопрос: отражаются ли эти изменения культуры в социологии религии, и нет ли необходимости в появлении новой дисциплины – «социологии духовности»?

Сдвиг от религиозных институтов и их авторитета к свободе индивида и индивидуализации веры, её изменению и спиритуализации в процессе деинституционализации религии на Западе констатировали многие европейские социологи. Они предпочитают говорить не об упадке религии, а о появлении новых её форм.

Этот сдвиг от религиозных институтов и их авторитета к свободе индивида и индивидуализации веры, её изменению и спиритуализации в процессе деинституционализации религии на Западе констатировали многие европейские социологи. Они предпочитают говорить не об упадке религии, а о появлении новых её форм, стремясь анализировать те аспекты религиозной жизни индивида, которые потерялись за спорами о секуляризации: неформальные и неортодоксальные практики и организации, личный опыт, индивидуальное творчество, «рынок религиозных/духовных товаров», религиозные дискурсы. Для описания этих аспектов человеческой жизни, согласно британскому социологу Л. Вудхед, необходима «третья парадигма», чтобы иначе определять религию – не как «вещь» или «персональную религию», но как совокупность социальных отношений, с присущей ей ценностно-символической структурой. Кроме того, важно преодолеть антагонизм между зеркально противоположными «старой» и «новой» парадигмами, тесно связанными с демократической и неолиберальной идеологиями и их принадлежностью к американской или европейской социологии. «Третья парадигма» – глобальный проект, чутко реагирующий на изменения по обе стороны Атлантики и всего остального мира, не отвергающий созданное предшественниками, но открытый для творческого переосмысления всего многообразия методологических и технических средств для лучшего понимания как религии, так и духовности [Woodhead 2009].

На мой взгляд, по своей форме, содержанию, установкам, эта перспектива близка к так называемой постсекулярной парадигме, где есть место и новой духовности, и новому атеизму и *не*религии, которые, проходя виток в своем развитии, выходят на новый (постсекулярный) уровень взаимосвязи религиозного – секулярного. Так, в религиозных исследованиях и социальных науках растёт интерес к изучению атеизма и светского (секулярного) гуманизма, который иногда называют «новым атеизмом»[1], в связи с коллективным

[1] Термин, впервые появившийся в 2006 г. в журнале «Weird» в статье «The Church of the Non – Believers»: http://www.wired.com/wired/arhive/14.11/atheism.html

конструированием идентичности атеистов и «неверующих». Идентичность и самоидентификация этих групп зависят от дискурсов о религии, поскольку они формируются по отношению к религии (негативному или позитивному). При этом используется термин «*не*религия», который, согласно Л. Ли (социолога Кембриджского университета и основателя исследовательской сети *не*религии и секуляризма), включает такие феномены, как секулярность, скуляризм, атеизм, антирелигию, которые определяются по отношению к религии, не будучи религиозными. То есть, *не*религия – это не всё то, что не включает понятие «религия», а лишь то, что является формой реакции на религию и не может быть определено безотносительно религии.

Процесс религиозной экспансии получил название движения «от гегемонии к плюрализму», «глобальных и локальных изменений религиозного ландшафта».

Современная религиозная ситуация и пересмотр теорий секуляризации

Если посмотреть на мир глобально, во всей его полноте, можно увидеть следующие одновременные процессы: 1) глобальную конкуренцию монотеистических религий друг с другом и с политеистическими и нетеистическими религиями; 2) их довольно агрессивную миссионерскую деятельность; 3) импорт на Запад различных восточных религий; 4) рост движений Нью Эйдж, духовности; 5) быстрое распространение «фундаментализмов» и разнообразных форм религиозного синкретизма, особенно в Африке и Латинской Америке.

Процесс религиозной экспансии получил название движения «от гегемонии к плюрализму», «глобальных и локальных изменений религиозного ландшафта» [World Christian Encyclopedia…]. Он проявляется как в уменьшении доли христианства в конце XX в. (за счёт роста ислама и индуизма в общемировом масштабе), так и в подъёме «нового», «южного» христианства, сформировавшегося на основе «независимых христианских церквей» в развивающихся странах третьего мира (Африка, Латинская Америка) – консервативного, весьма далёкого от традиционного христианства.

Глобальный рост христианства будет определяться странами отнюдь не западными, а развивающимися, из «третьего мира» при значительном изменении формы и содержания самого христианства, тогда как в европейских странах оно оказывается всё более фрагментарным и угасающим.

Становится всё более очевидным, что глобальный рост христианства будет определяться странами отнюдь не западными, а развивающимися, из «третьего мира» при значительном изменении формы и содержания самого христианства, тогда как в европейских странах оно оказывается всё более фрагментарным и угасающим. Всё большее влияние и распространение получают ультра-ортодоксальные, фундаменталистские, национально-освободительные религиозные движения, воинствующий ислам, евангелическое христианство не только в Южной Африке, но и в Америке в виде мега-церквей.

Благодаря этим глобальным проявлениям религия оказывается в центре внимания и зачастую воспринимается в качестве опасности и угрозы (террористические атаки 11.09.2001 и т. п.). При этом несколько в стороне остаются такие явления, как «глобализация религиозного благочестия, превращение религии в товар и возникновение (в основном на Западе) того, что социологи называют «духовностью»» [Turner 2012: 41].

Происходящие в мире изменения – это вызов главному положению классической парадигмы секуляризации о неизбежном и необратимом исчезновении религии в современном мире, несовместимости религии и современности, об упадке религии, падении её авторитета и значения в обществе, что во многом объяснялось процессами модернизации, урбанизации, плюрализации, социальной дифференциации и т. д.

Тезис секуляризации подвергается сомнению и встречает сопротивление не только со стороны его главных оппонентов в лице представителей «новой парадигмы» (С. Уорнер, Р. Старк, С. Бэйнбридж, Л. Яннакконе, Р. Финке), но и философов (Ч. Тейлор, Ю. Хабермас), антропологов (Т. Асад, Т. Фитцджеральд), социологов (П. Бергер, Г. Дэйви, Х. Казанова) и многих других исследователей. При всём их различии, эти авторы оспаривают неизбежность классического тезиса, приходят к критическому переосмыслению теорий секуляризации, категорий «религия» и «секулярное», способствуя формированию нового дискурса о европейских постсекулярных обществах, обращая внимание на появление новых тенденций, нового духа времени, даже в высоко секуляризованной Западной Европе.

Некоторые из них говорят об активной «публичной» форме религии, «деприватизации религии» (Х. Казанова), другие акцентируют внимание на сдвиге от религии к духовности (Л. Вудхед, П. Хилас и др.), предлагая в качестве альтернативы дискурсу о секулярной современности постсекулярное видение современности, когда секулярное начинает рассматриваться как квазирелигиозное, а религия (духовность) сочетает в себе религиозное (духовное) и секулярное. И хотя религию долго изгоняли из публичного пространства, она с триумфом «вернулась», но в новом качестве, о чем говорят как реалии религиозного мира, так и концепции, их описывающие.

Тезис «деприватизация религии» Х. Казановы

Консенсус относительно тезиса секуляризации, глубоко укоренённого в западной социологии и приобретшего статус парадигмы, был настолько велик, что не возникало

необходимости этот тезис оспаривать, так как он считался бесспорным и само собой разумеющимся. Пересмотр теорий секуляризации начинается в 1980–90-е гг. в связи с рядом знаковых событий того времени[1], указывавших, что религия, по выражению Х. Казановы, становится «публичной» в двойном смысле: она появляется в «публичной сфере», добившись тем самым «публичности», да и различная «публика» (массмедиа, социальные учёные, профессиональные политики и «публика вообще») вдруг обратила внимание на религию [Casanova 1994: 3].

Теология освобождения распространилась далеко за пределами Латинской Америки, принимая новые формы и названия (африканская, азиатская, протестантская, иудейская, феминистская). С крушением социализма теология освобождения оказалась единственным «интернационалом».

На протяжении всех 1980-х гг. трудно было найти какой-либо серьёзный политический конфликт в мире, в котором бы не было присутствия религии. На Среднем Востоке иудеи, христиане и мусульмане столкнулись друг с другом в гражданской и негражданской войнах. Наряду с этим во всём мире религиозные активисты и церкви оказались вовлечёнными в борьбу за свободу, справедливость и демократию. Теология освобождения распространилась далеко за пределами Латинской Америки, принимая новые формы и названия (африканская, азиатская, протестантская, иудейская, феминистская). С крушением социализма теология освобождения оказалась единственным «интернационалом».

Х. Казанова был одним из первых, кто попытался систематизировать обилие данных теорий секуляризации в контексте новых социально-политических реалий, заняв позицию между теми, кто полностью её отвергал (Р. Старк, Р. Финке), и теми, кто защищал её статус в качестве универсальной теории (К. Доббелер, Б. Уилсон). Он пытался так переформулировать теорию секуляризации, чтобы она имела смысл и для европейских, и для американских социологов религии. «Публичные религии в современном мире» [Casanova 1994] – работа, которая стала поворотным пунктом, толчком для многих социальных учёных к пересмотру своих теорий.

Согласно концепции Казановы, сегодня мы становимся свидетелями глобального процесса «деприватизации религии», когда мировые религиозные традиции отказываются принять роль маргинальной приватизированной религии, предписанной им теориями секуляризации. Её значение состоит прежде всего в том, что, с одной стороны, она способствует анализу публично-приватной религиозной сферы, новому видению и самой религии, и её места в современном мире, особой роли «публичных религий»; а с другой стороны, – критическому переосмыслению теорий секуляризации, пониманию того, в какой степени теории секуляризации представляют

[1] Исламская революция в Иране, движение «Солидарность» в Польше и участие католической церкви в нём, Сандинистская революция в Латинской Америке и теология освобождения, возрождение и распространение протестантского фундаментализма по всему миру.

собой описательные теории современных социальных процессов, а в какой выступают в роли нормативных теорий для идеологической легитимации определённой исторической формы институционализации современности.

Термин «деприватизация религии» имеет двойное значение. Во-первых, Казанова тем самым отвергает те теории секуляризации, которые считают приватизацию религии само собой разумеющимся фактом в современном мире. Парадигма секуляризации была главной теоретико-аналитической основой, с помощью которой социальные науки рассматривали взаимосвязь религии и модернити. Он полагает, что секуляризацию следует рассматривать в трёх разных отношениях: 1) как дифференциацию различных сфер от религиозных институтов и норм; 2) как упадок религиозных верований и практик; 3) как приватизацию религии. И до тех пор, пока социологи не будут рассматривать действительность в контексте каждого из этих утверждений, бесполезные дебаты о секуляризации будут продолжаться. Было бы ошибочным утверждать, что рост религиозных верований и практик, постоянное появление новых религий и возрождение старых как в США, так и в других странах служат эмпирическим подтверждением того, что секуляризация – миф.

Это лишний раз свидетельствует о необходимости пересмотра этих теорий и различения между общей структурной тенденцией секулярной дифференциации и тем, как на неё реагируют разные религии в разных странах, и каково её влияние на них. Точно так же нельзя утверждать, что роль, которую религия недавно играла в политических конфликтах во всём мире, опровергает теории секуляризации. Как нельзя согласиться с тем, что обязательным следствием дифференциации и потери религией её социальных функций является приватизация религии, так и с тем, что, согласно этому тезису, религия не должна появляться в публичной сфере, пересекая границы отведённой ей приватной сферы.

Во-вторых, термин «деприватизация религии» означает, что наступает новый этап исторического развития, представляющий собой отход от светских тенденций. Религии всего мира вновь появились на общественно-политической арене не только для того, чтобы «защитить сущность своей традиции, что они делали и в прошлом, но и чтобы участвовать в самой борьбе за определение и установление границ между частной и публичной сферами, между социальной системой и жизненным миром, между правом и моралью, между индивидом и обществом, между семьёй, гражданским обществом и государством, между нациями, государствами, цивилизациями и мировой системой» [Casanova 1994: 6]. Следовательно, религии остаются, не подтверждая главную идею Просвещения, и нужно по-новому взглянуть на взаимосвязь религии и современности и те роли, которые она может играть в современном

мире. Те же социальные теории, которые игнорируют публичное измерение современной религии, являются неполными, не отражающими реальности, полагает автор концепции деприватизации религии.

Утверждение «религия – частное дело» является характеристикой западной модернити прежде всего потому, что религиозная свобода (т. е. свобода совести) – исторически первая свобода и предпосылка всех современных свобод. Она тесно связана с правом на частную жизнь (privacy) и свободна от вмешательства со стороны правительства и церкви; и подобно тому, как право на частную жизнь – основа современного либерализма и индивидуализма, приватизация религии – существенная черта модернити. Кроме того, утверждение «религия становится приватной» связано с процессом институциональной дифференциации, присущим современности, посредством которого светские сферы освобождаются от церковного контроля и влияния религиозных норм. И хотя религия в ходе этого процесса удалялась в «частную сферу», а капиталистические рынки и государство функционировали, как если бы Бога не было, сегодня разделительные стены между церковью и государством дают всё большие трещины и проникают на территории друг друга.

Утверждение «религия – частное дело» является характеристикой западной модернити прежде всего потому, что религиозная свобода – исторически предпосылка всех современных свобод. Она тесно связана с правом на частную жизнь и свободна от вмешательства со стороны правительства и церкви; и подобно тому, как право на частную жизнь – основа современного либерализма, приватизация религии – существенная черта модернити.

Итак, хотя религия в современном мире остаётся «приватизированной», в то же время происходит процесс «деприватизации религии». Чтобы разрешить это противоречие, Казанова обращается к различению приватного (частного) и публичного, приватных и публичных религий из перспективы религиозной дифференциации. Сразу же возникают терминологические трудности, так как три части реальности модернити – семью, гражданское общество и государство – нужно поместить в двойственную классификацию «публичного» и «частного». Границы между этими тремя сферам постоянно нарушаются, и каждая из них, по мнению Казановы, имеет и публичное, и приватное измерение.

Некоторые аспекты дифференциации публичных и приватных религий можно проследить в связи с различением «индивидуальной» и «групповой» религиозностей на интерактивном уровне анализа; «религиозной общины» и «общинного культа» на организационном уровне анализа; «религии» и «мира» на социетальном уровне анализа [Casanova 1994: 44].

В концепции деприватизации религии Казанова исходит из того, что публичные религии занимают своё место во всех сферах политического пространства: 1) *государства, (*как, например, государственная испанская католическая церковь, или национальная церковь Польши); 2) *политического общества,* когда религии, мобилизующие свои ресурсы в целях политической конкуренции, участвуют в политических партиях, общественных движениях, сопротивляются разде-

лению церкви и государства и дифференциации светских сфер, выступают в защиту религиозной свободы (католическая церковь в коммунистической Польше) или в поддержку демократических режимов (католические церкви в Испании, Польше, Бразилии); 3) *гражданского общества* (когда религиозные группы участвуют в публичных движениях и дебатах различного свойства – против абортов, за мораль и т. д.).

При этом сам социолог является сторонником преобладания религий в публичной сфере гражданского общества, не вступающих на территорию политического общества и демократического государства. Понимая, что отделение церкви от государства и политического общества не является универсальным принципом, пригодным для всех, сам он в духе американской либеральной традиции считает, что деприватизация религии и вхождение религии в публичную сферу оправданы в том случае, если право на частную жизнь и свободу совести не подвергается сомнению, без чего нет ни демократического государства, ни гражданского общества.

Согласно тезису деприватизации религии, существуют три типа вхождения религии в публичную сферу: во-первых, для религиозной мобилизации в защиту традиционного жизненного мира от административно-правового государственного и рыночного проникновения, когда морально-этические проблемы выносятся на публику для обсуждения. Мобилизация протестантского фундаментализма и позиция католической церкви по вопросам абортов, права на жизнь и т. п. – примеры этой формы деприватизации. Во-вторых, для выступления против правового деспотизма государственной и экономической сфер, функционирующих по своим собственным нормам, не принимающих в расчёт морально-этическую сторону вопросов ядерной государственной политики, бесчеловечных последствий капиталистической экономики с её абсолютизацией права частной собственности и невниманием к человеку и окружающей среде. При этом приоритет получает логика «всеобщего блага» в масштабе всего мира, а не отдельного государства. В-третьих, для защиты не только свободы религии, но всех современных прав и свобод, в том числе и права на существование гражданского общества и принципа «общего блага» от современных индивидуалистических либеральных теорий.

В той степени, в какой религии уважают высшее право и долг индивидуальной совести принимать моральные решения, привнося в публичную сферу вопросы, которые либеральные теории объявили частным делом, они (религии) напоминают людям и современным обществам, что мораль может существовать лишь в качестве интерсубъективной нормативной структуры и что индивидуальный выбор становится подлинно моральным, когда руководствуется интерсубъективными меж-

личностными нормами. «Привнося в приватную моральную сферу публичность, а в публичную сферу – вопросы приватной морали, религии побуждают современные общества к пересмотру своих моральных оснований, способствуя рационализации традиционного жизненного мира и своих нормативных традиций» [Casanova 1994: 228–229]. Примером может служить роль католической церкви в процессе демократизации Испании, Польши, Бразилии. В первом случае религия участвует в создании либерально-политического и социального порядка. Во втором и третьем случаях религия стремится подвергнуть критике принципы либерально-политического и социального устройства. И, наконец, деприватизация религии может поставить под сомнение обоснованность тезиса приватизации и его нормативные основания, пересмотреть границы либеральной модели публичной сферы и юридического разделения публичной и приватной сфер и показать возможности публичных религий в современном мире.

Позднее, после критики Т. Асада на фоне происходящих в мире перемен Х. Казанова приходит к осознанию ограниченности своей концепции в связи с её: 1) «западноцентризмом» (преимущественным вниманием к западному христианству); 2) попыткой свести, по крайней мере, в нормативном отношении, религию к публичной сфере гражданского общества; 3) эмпирическим изучением отношений церковь – государство – нация – гражданское общество в сравнительно-национальной перспективе при упущении транснациональных глобальных измерений [Casanova 2008].

В последнее время, исходя из глобальной перспективы, социолог считает необходимым изучение таких процессов, как: *«глобальные секуляризации»*, имеющие в «секулярном обществе» весьма различную «религиозную динамику»; *«глобальные религиозности»* в виде «глобальных религиозных ривайвелов» и «глобального деноминационализма», когда мировые религии модифицируются, выходя за национальные рамки, распространяясь по всему миру и конкурируя с другими религиями; *«глобальные сакрализации»* таких светских сфер, как политика, наука, экономика. При этом сакрализация «культа индивида» и «прав человека» имеют наибольшую значимость [Casanova 2012].

Критический подход: проблематичность термина «религия» и нормативные аспекты социологии религии

Критический подход к анализу религии возникает в связи с переосмыслением категории «религия», её проблематичностью и трудностями определения. Такие теоретики,

как Д. Смит, Т. Асад, Р. Маккатчеон, Т. Фитцджеральд и др., обращают внимание на социально-политические последствия её классификации, подчёркивая необходимость изучения процессов, в которые вовлечены дискурсивные стратегии, использующие понятие «религия» в определённых целях. Так, Д. Смит обратил внимание на то, что «нет надёжных свидетельств, подтверждающих идею о том, что религия – самоочевидный универсальный феномен, есть лишь неупорядоченные данные, феномены, практики и проявления, которые в той или иной культуре, по тому или иному критерию можно охарактеризовать как религию» [Smith 1982: 1].

Определение религии как индивидуальной (субъективной) веры – исторический продукт, часть стратегии ограничения религии (для светских либералов) и защиты религии (для либеральных христиан).

Вслед за ним и другие авторы отмечали, что проблемы определения религии становятся понятнее, если принять во внимание историю термина «религия» как западного, европейского и христианского. То есть, в культурно-историческом значении это *локальное* понятие, которое было расширено до родового и спроецировано на весь мир, как будто оно было кросскультурным, трансисторическим, гомогенным и единообразным феноменом [Asad 1993; Fitzgerald 2000; Fitzgerald 2007].

Это стало толчком дальнейшего дистанцирования от любых нормативных утверждений о том, чем религия является и чем не является, и формирования нового подхода к изучению религии – «идеологическая критика» (Т. Асад, И. Стренски, Т. Фитцджеральд и др.), где не только термин «религия» и «секулярное», но и сама социология религии подвергается критическому анализу. По мнению её представителей, хотя термин «религия» считается само собой разумеющимся и имеющим массу определений, он, однако, не проясняет сути этого феномена. А науки, его изучающие, закрепляют это положение дел, выступая тем самым в качестве идеологии, предписывающей «религии» определённое обособленное место, где она получает свободу действий, но не может нарушить эти границы, войдя на территорию светского. Тем самым, поскольку понятие «религия» не имеет ни описательной, ни аналитической силы и ничего не проясняет, от него следует отказаться.

Можно сказать, что работа Т. Асада «Генеалогии религии» [Asad 1993] – наиболее ранняя попытка критического анализа некоторых имплицитных идеологических стратегий в определении универсальной сущности религии как индивидуальных «верований», «совести», настроений и мотиваций. Определение религии как индивидуальной (субъективной) веры – исторический продукт, часть стратегии ограничения религии (для светских либералов) и защиты религии (для либеральных христиан). Одна из функций понятия «религия» состоит в конструировании и оправдании (легитимации) современного «светского» государства. Классификация так называемых религиозных феноменов есть в то же время

феноменология современного государства. Так что понятие «религия» оказывается не нейтральным и описательным, а нормативным, выполняющим политическую и идеологическую функции.

По мнению Асада, нельзя дать универсальное, внеисторическое определение религии, нельзя отталкиваться лишь от смыслов (религии как «смысловой системы»), нельзя свести её лишь к частной сфере, не принимая во внимание её практическое, политическое и властное измерения, нельзя рассматривать религию вне связи с секулярным. В исламском обществе, отмечает он, невозможно отделить религию от политики. Секулярное – западный продукт и часть проекта модернизации в мировом масштабе, цель которого – отделение религии от остальной жизни. Поэтому некорректно измерение влияния религии лишь на основе такого показателя, как церковная посещаемость.

В «Изобретении религии» [McCutcheon 1997] Рассел Маккатчеон фокусирует внимание на последствиях некоторых методов и теорий в рамках сравнительного изучения религии и феноменологии религии, преобладавших в религиозных исследованиях, а именно: на деконтекстуализации и деполитизации религии. По его мнению, религиозные исследования сыграли главную роль в конструировании «религии» в качестве «sui generis» как уникальной особой области, отделённой от других форм социокультурной жизни, не сводимой к другим факторам. Конструкция религии как sui generis предполагает, что её можно понять лишь в её собственных терминах, и что она требует особых методов исследования, становящегося в свою очередь деполитизированным и деконтекстуализированным изучением человеческих существ, как если бы они были просто верующим сознанием без тела» [McCutcheon 1997: 13].

По его мнению, проблема состоит в том, что эти теории и методы исходят из не подкреплённого доказательствами допущения, что религия – это феномен sui generis, социально и исторически изолированный, уникальный и автономный. В результате этого дискурса о религии как о sui generis возникает представление о человеческих существах не как существах социальных, политических, экономических, с определёнными материальными потребностями и отношениями, но как по сути дела лишь придерживающихся определённых вероучений [McCutcheon 1997: 22].

Одним из первых к обсуждению проблем религии как социальной конструкции и идеологического измерения научного изучения религии обратился Т. Фитцджеральд. По его мнению, современный дискурс о религии выполняет идеологическую функцию легитимации целого ряда нерелигиозных или секулярных идеологий и властных структур. Для него идея о том, что есть такая вещь как «религия» – это

современный миф, воспроизводящий иллюзию, что различные религии существуют как эмпирические объекты этого мира. Миф о «религии», являющийся фундаментальной составляющей модернити, подвергается им сомнению. Он подчёркивает, насколько глубоко эта взаимосвязь «религия – секулярное» укоренена в современном коллективном/социальном воображаемом. Согласно этому распространённому популистскому дискурсу, «религия», считающаяся иррациональной, варварской, неистовой и насильственной, угрожает рациональному, просвещённому и мирному секулярному проекту о прогрессе и свободе. Эта интуитивная вера в существование «религий» как таковых, присутствующих в мире эмпирических объектов, поддерживается некоторыми властными структурами [Fitzgerald 2000; Fitzgerald 2007].

Понятие «религия» – не самоочевидное, универсальное понятие, но идеологически мотивированная социальная конструкция, созданная в определённых исторических условиях, на современном постреформационном Западе.

Прежде всего, согласно концепции Фитцджеральда, понятие «религия» – не самоочевидное, универсальное понятие, но идеологически мотивированная социальная конструкция, созданная в определённых исторических условиях, на современном постреформационном Западе. С этим трудно не согласиться, так как, действительно, в других культурах и многих языках нет ни слова для её обозначения, ни тем более понятия, о чём, к примеру, говорит У. Смит [Smith 1959]. Вопрос, когда появилось это слово, может дискутироваться, но многие авторы согласны с тем, что оно возникло после заключения Вестфальского мирного договора в связи с разделением западного христианского мира и/или появления информации относительно неевропейских культур. В любом случае, понятие «религия» возникает в Новое время в европейском христианском контексте как конструкт с целью обобщения и абстрагирования от содержания христианских практик для классификации определённого рода деятельности.

Во-вторых, Фитцджеральд полагает, что понятие «религия» возникает наряду с понятием «секулярное» как «две стороны одной медали», и их невозможно разделить. Современный «миф о религии» – дискурс, который наряду с «религией» изобретает такие «секулярные» области, как национальное государство, политика, экономика, и каждая является не менее метафизической или иррациональной, чем религия. Политические идеологии, либеральный капитализм и теория либеральной экономики – все в значительной мере базируются на метафизических верованиях, которые нельзя вывести из эмпирического наблюдения. И поэтому трудно найти существенные характерные различия межу теми вещами, которые обычно называют религиозными, и теми, которые называют светскими.

Создание любой секулярной сферы, воображающейся в качестве *не*религиозной в историческом смысле, зависит от концептуализации «религии» как особой обла-

сти. В этой системе отсчёта любой актор (индивид, группа, ассоциация, институт), независимо от того, определяет он себя в качестве религиозного или нет, но придающий содержание и смысл дискурсу о религии и взаимосвязи «религия – секулярное», играет активную роль в процессе их постоянного конструировования, воспроизводства и реификации. «Религия» есть социокультурная «фолк-классификация», которую люди используют в процессе освоения и обустройства своего мира.

«Религия» есть социокультурная «фолк-классификация», которую люди используют в процессе освоения и обустройства своего мира.

В-третьих, наиболее отличительный аспект концепции Фитцджеральда состоит в том, что использование дихотомии «религия – секулярное» служит, по его мнению, для оправдания колониализма и поэтому является важной частью современной западной идеологии.

И, наконец, вызывающее наибольшее возражение «деконструктивистское» утверждение о том, что понятие «религия» не имеет описательной и аналитической силы, ничего не проясняет, и от него надо отказаться. Есть несколько причин, почему учёные должны отказаться от понятия «религия», полагает Фитцджеральд.

Самое главное, что «религия» – не какая-то реальная сущность, но «риторическое изобретение современного Запада»; она была не «открыта», а «изобретена». Это утверждение может показаться менее странным, если припомнить, что все социальные факты – риторическое изобретение по определению. Но даже если религия (так же как политика, экономика и т. д.) – социальная конструкция, это не значит, что её нет, как мы не ставим под сомнение существование политики или экономики. Религии существуют так же, как границы между странами. Как верно замечает Шилбрэк, тот факт, что религия социально сконструирована, не означает, что она не имеет отношения к вещи (социальной вещи), и следовательно не означает, что религия аналитически бесполезна. Точно так же и тот факт, что понятие «религия» возникает одновременно с понятием «секулярное» и что оно появляется вследствие определённых идеологических соображений и особых событий, не означает, что религии не существует и что нужно отказаться от этого понятия» [Schilbrack 2012:101].

Можно ли говорить о религиях за пределами современного мира? Если в культуре нет слова для обозначения явления, не будет ли преувеличением или «лингвистическим детерминизмом» утверждение, что нет и явления (что можно отнести к таким социальным конструктам, как экономика, политика, гендер)? Фитцджеральд вслед за У. Смитом отмечает, «что ни одно утверждение о религии не является действительным, пока оно не признано верующими данной религии. Но разве это когда-то убеждало учёных в том, что они понимают смысл изучаемых объектов хуже тех, кто их прак-

тикует? И тогда по определению невозможно научное изучение культур, требующее понятий, которые не используются теми, кого изучают» [Schilbrack 2012: 103].

Другой аспект проблематичности термина «религия» – многообразие смыслов, вкладываемых в это значение. Проблема действительно важна, и тут нужен консенсус. Сначала, критикуя феноменологов, Фитцджеральд призывает отказаться от ненаучных сущностных определений религии в пользу функциональных, которые в то же время тождественны культуре и тоже бесполезны, ибо тогда невозможно отделить «религию» от *не*религии, так что религия должна растворяться в идеологии и культуре, понимаемых в качестве символических систем и институционализированных ценностей. Поэтому пора прекратить дискуссию о том, что такое религия, и заменить её терминами, дающими нам больше аналитической специфики: ритуалом, политикой, сотериологией. Правда, возникает вопрос, если «религия», по его мнению, имеет теологические и христианские коннотации, то разве не те же корни у слова сотериология? И если религия не является реальной вещью, что меняется в случае с сотериологией?

Социология долго выполняла роль надсмотрщика за религией, накопив большой опыт в «надзоре за возвышенным», отведя религии раз и навсегда определённое место (частную сферу), которое та не должна покидать и вмешиваться в дела секулярные.

Одна из причин, почему Фитцджеральд стремится отказаться от термина «религия», состоит в том, что современная западная конструкция «религии» – конструкция религии приватной. И он прав в том, что понимание религии как приватной веры или опыта широко распространено на современном Западе. Но у этого взгляда есть оппоненты. Многие учёные теоретизируют с понятием «публичные религии», например, Х. Казанова. Кроме того, сам Фитцджеральд в конечном счете предлагает такие термины, как «окружающая религия» (encompassing religion) и «приватизированная религия» [Fitzgerald 2007], которые он затем применяет к культурам, не имеющим этого понятия.

Не менее резкой критике подвергаются понятия «религия» и «социология религии» основателем «радикальной ортодоксии» Д. Милбанком. Подробно анализируя концепции классиков истории социологии, он показывает их идеологическую направленность. По его мнению, социология долго выполняла роль надсмотрщика за религией, накопив большой опыт в «надзоре за возвышенным», отведя религии раз и навсегда определённое место (частную сферу), которое та не должна покидать и вмешиваться в дела секулярные. Религия, с одной стороны, – то, что следует охранять, а с другой – ограничивать и не дать раскрыть собственный потенциал за рамками отведенного ей «гетто». Социология религии не раскрывает, а скрывает суть, назначение и влияние религии, находящейся в рамках чуждой ей «теологии светского» («извращённой теологии»), выполняя тем самым функции идеологии, а не научного познания [Milbank 2013].

«Идеологическая критика» относится к парадигме научного познания эпохи постмодерна, в которой «объект научного исследования определяется познающим», и потому особое внимание уделяется субъективным условиям знания о религии [Strenski 2004: 273]. Чтобы избежать «стерильности мышления» собственного «методологического догматизма», необходимо сохранять известную долю скептицизма по отношению к своим установкам познания, направленным на субъективные детерминанты при конструировании научных объектов. Важно не уподобиться представителям модернистской парадигмы с их верой в «объективность» знания, постараться избежать догматического декларирования того, что всякое знание субъективно обусловлено. Выдвигая тезис об идеологическом содержании той или иной теории, способствуя прояснению «субъективного» измерения мышления о религии, важно проверить и фальсифицировать его соответствующим образом.

«Идеологическая критика» – это попытка осмыслить теории в широком: биографическом, религиозном, культурном, идеологическом контексте, формирующем их создателей (в биографиях, интеллектуальных проектах, определённых институтах и ситуациях). Что означает сдвиг от псевдонейтрального, псевдообъективного, идеологического познания некоей абстрактной сущности, которую принято называть «религией», к более пристальному вниманию субъективного влияния (исследователя) на предмет исследования.

Новый подход к изучению религии – «идеологическая критика» – неоднозначен, но получает всё большее распространение, о чём говорит появление и нового религиоведческого издания «Журнал критического исследования религии» и Центра критических исследований по вопросам религии. Редактор журнала Р. Боер, объясняя его актуальность, отмечает, что наука в своей борьбе с ненаучной и необъективной теологией, в критике её предвзятости потеряла нечто очень важное в своём самоопределении (как единственно научной и объективной), а именно: социальную направленность, практическую пользу, ограничившись высокомерным описанием. По его мнению, «идеологическая критика» включает два момента: 1) герменевтику подозрения (hermeneutics of suspicion) как отрицание, то есть выявление ограниченности и проблем в социологии религии, антропологии религии, истории религии, теологии; 2) герменевтику восстановления (hermeneutics of recovery) как позитивное опознание элементов, способных вывести за рамки ограниченности к новым возможностям [Boer 2013].

При всей парадоксальности и неоднозначности вышеописанного подхода представляется, что он наводит на более глубокие размышления учёных о религии, о статусе социологии религии и нормативной позиции самих исследователей

религии. И если рассуждать в духе Фитцджеральда, что «все парадигмы покоятся на метафизических утверждениях», а все «исследователи культуры (религии) оперируют нормативными утверждениями», то в этом мы ничем не отличаемся от теологов. Ни одна форма мышления не является нейтральной в нормативном отношении. Как утверждал Ч. Тейлор, человеческие существа могут действовать лишь в рамках нормативного пространства, определяемого им как совокупность эмпирически неверифицируемых верований [Tailor 2007].

«Постсовременное» общество – новый период в развитии цивилизации, для которого характерно многообразие мировоззренческих моделей, различных форм образовательного и религиозного знания, культурных «кодов» и стилей, возникающих вследствие «деконструкции» старых культурных контекстов, конструирования новой глобальной реальности и её постоянного переосмысления.

Всякое мышление является нормативным и ненейтральным в ценностном отношении. Однако не должно быть какой-то привилегированной позиции, как это происходит в случае с академическими исследователями, считающими себя выше критики и свысока смотрящими на тех, кто якобы ненейтрален, необъективен и потому не имеет права на существование в рамках академической науки. Размышлять о ценностях и нормах, присущих изучению религии, важно, но эта дискуссия уводит в бесконечность, что является подтверждением того, что «религия» – социально сконструированное понятие, аналитически и описательно полезное для некоторых целей, и что её нельзя изучать без определённого минимума норм, которых хотя бы имплицитно придерживается учёный [Schilbrack 2012: 115].

Разделение «религии» и «духовности» и поиски новых теоретических перспектив

Отделение «духовности» от «религии» происходит в контексте общей тенденции меняющейся религиозности в мире, имеющем много названий: «глобальное» общество, «постмодернити», «информационное» общество, «постиндустриальная цивилизация», «поликультурный», постхристианский, постсекулярный и т. д., что само по себе наводит на размышления и говорит о постоянной рефлексии относительно изменений, произошедших и происходящих в жизни и сознании людей за последние несколько десятилетий. Можно говорить о «конце истории», «постистории», «послеистории», «цивилизационном взрыве», «новой Реформации» или о движении к некоей глобальной цивилизации. В любом случае речь идёт о «постсовременном» обществе – новом периоде в развитии цивилизации, для которого характерно многообразие мировоззренческих моделей, различных форм образовательного и религиозного знания, культурных «кодов» и стилей, возникающих вследствие «деконструкции» старых культурных контекстов, конструирования новой глобальной реальности и её постоянного переосмысления.

На когнитивном уровне сдвиг от «модернити» к «постмодернити» характеризуется недоверием к так называемым «метанарративам», глобальным метатеориям и объяснительным схемам, исчезновением границы между реальным и воображаемым, переходом от универсализма к партикуляризму, от цельности и связности к фрагментарности и коллажу, от символической значимости к «симулякрам», имитации и симуляции. Этот сдвиг, определяющийся динамикой постмодернизации, радикально меняет «жизненный мир» человека, его трудовые мотивации, религиозные убеждения, мораль, отношение к власти, семье, браку, воспитанию детей, разводам, абортам, гомосексуализму.

Современный человек не ждёт готовых ответов на глобальные вопросы бытия, а ищет их сам, он не следует за религиозной традицией и религиозной организацией, а самостоятельно выбирает символическую систему. Он способен не только к изменению себя, но и мира, находится в поиске спасения в этом мире, так как возможности «креативной инновации» в любой сфере человеческой деятельности не ограничены.

В постсовременном глобальном обществе приоритет получают права и ценности человека, самопознание и самореализация, всё большее распространение получает постхристианская духовность, которая приобретает значение не только на практическом уровне, но и проникает в различные области знания – в теологию, философию, социологию, психологию, парапсихологию, систему образования и пр. Об изменении «символического поля» (П. Бурдье), «великом религиозном смятении», появлении новых религиозных конфигураций в современном обществе писали философы (А. Бергсон, Э. Гидденс), общественные деятели (Т. Пэйн, Т. Джефферсон), социологи (Р. Белла, Дж. Китагава, Д. Эрвьё-Леже, Г. Дейви и многие другие).

Они отмечали, что характерная черта изменения – появление многообразия, сложной символической структуры, псевдонаучной рационализации. Следствием этого становится «когнитивная гармония» религии с современным миром. В результате сокращается расстояние между «земным» и «небесным», «человеческим» и «божественным», «миром» и «клиром». Предваряя будущих «духовных искателей», некоторые из них в качестве типичной формы религиозной организации ближайшего будущего видят сознание отдельного индивида, его «Я» («моё сознание – моя церковь» Т. Пэйн, «Я сам себе секта» Т. Джефферсон) [Lambert 1999]. Современный человек не ждёт готовых ответов на глобальные вопросы бытия, а ищет их сам, он не следует за религиозной традицией и религиозной организацией, а самостоятельно выбирает символическую систему. Он способен не только к изменению себя, но и мира, находится в поиске спасения в этом мире, так как возможности «креативной инновации» в любой сфере человеческой деятельности неограничены.

Сегодня в постсовременной культуре в связи с индивидуализацией, приватизацией и деинституционализацией религии возникают многочисленные формы религии и духовности, существующие отдельно от религиозных институтов. Под современным видом «духовности» часто подразумева-

ется «новая духовность», охватывающая все аспекты жизни и описывающаяся как новый стиль постсовременной духовной культуры. Большая популярность термина (и феномена) «духовность», который укоренился в самых различных контекстах (образования, психологической помощи, выхаживания больных, и даже маркетинга), преодолев границы какой-то одной религиозной системы, объясняется прежде всего тем, что он всё больше выполняет функции религии в широком смысле, а институциональная религия воспринимается в качестве «старомодной» структуры, существующей «где-то там», имеющей отношение не к повседневной жизни, а к истории и культуре. Можно сказать, что «духовность» в определённом смысле представляет собой форму протеста против традиционных религий. Согласно Д. Тэйси, эта «новая парадигма всепроникающей духовности» [Tacey 2004.] приводит к смешению религии и духовности таким образом, что не духовность является частью религии, а религии рассматриваются индивидом в контексте этой обширной перспективы духовности», что находит отражение в социологии (Р. Ватноу, Д. Моберг, У. Руф, К. Фланаган и др.).

Об изменениях сознания в качестве реакции на социальные изменения в 1960–70-е г. писали в своих исследованиях Р. Ватноу («революции сознания»), Ч. Глок («номинальная религиозность», «альтернативная религиозность»), Р. Белла («народная вера», «шейлаизм», «индивидуализация веры»), В. Руф («духовное искательство»). Многие авторы фиксировали реструктурирование религиозного поля в связи с появлением поколения бэйби-бумеров (baby-boomers) – поколения, рождённого в послевоенный период, для которого были характерны религиозные поиски (индивидуалистическое искательство), обращение к индивидуальной автономии, «поворот сознания», часто в контексте НРД (Нового религиозного движения), культовых движений и неомистицизма. Это даёт рождение целому направлению в социологии религииё– исследованиям Нью Эйдж, новой, постхристианской, холистической духовности (Р. Ватноу, Д. Моберг, П. Хилас, Л. Вудхэд, С. Оперс, Д. Гутман и др.).

Как было отмечено С. Сатклифом и М. Бауманом «вопреки предсказаниям, сегодня не Нью Эйдж идёт за мэйнстримом, а мэйнстрим за Нью Эйдж [Beyond New Age... 2000: 11]. А П. Хилас и Л. Вудхэд, называя этот процесс «духовной революцией», подчёркивают, что, «охватывая ключевые сектора культуры», своим домом она считает « субъективную культуру процветания» [Heelas, Woodhead 2005]. Именно эти исследования становятся основой для формирования новой области – социологии духовности, которая пока находится на стадии становления, хотя голоса в пользу её легитимации становятся всё громче, а материалов всё больше,

но немало теоретиков секуляризации и представителей «новой парадигмы» считают её «забавой», недостойной серьёзных исследователей. Большим событием в организационном оформлении новой дисциплины стала международная конференция по социологии духовности, организованная группой изучения социологии религии Британской Социологической Ассоциации, проходившая в 2004 г. в Бристольском университете, по результатам которой была издана книга «Социология духовности» [Sociology of spirituality… 2007]. Развитием поднятых в ней тем стала коллективная монография «Религии современности» [Religions of Modernity… 2010], в которой приняли участие американские, канадские и европейские, главным образом британские и голландские социологи. Благодаря их усилиям вырисовывается огромное исследовательское поле, которое до сих пор оставалось «за бортом» социологов религии.

Социология духовности формируется не только благодаря усилиям сторонников концепций «духовности», «постхристианской духовности», «холистической духовности», «духовности Нью Эйдж», «духовности киберпространства» и т. д., но и их оппонентов, обращающихся к исследованию новых форм религиозности, вовлекающихся в орбиту новой формы старой дискуссии о секуляризации и решающих вопрос о том, что происходит сегодня на Западе – упадок религиозности, трансформация религиозности или «духовный поворот»? Некоторые представители теории секуляризации считают бурное распространение разнообразной духовности частью и проявлением общего процесса секуляризации, оборотной стороной «секуляризма», которые тесно взаимосвязаны. Более того, некоторые авторы полагают, что духовное и секулярное (secular) возникают одновременно как «две взаимосвязанные альтернативы институциональной религии евро-американской модернити».

Поэтому неудивительно, что сторонники теории секуляризации вовлечены в эту дискуссию. Так, например, для британских социологов Д. Воаса, А. Крокетта и их соавторов важной задачей стала интерпретация промежуточной «средней зоны», находящейся между теми, кто регулярно посещает церковь, с одной стороны, и агностиками и атеистами, с другой, поскольку её размеры явно растут, и не только в Европе. Д. Воас и его соавторы исходят из того, что Европа на протяжении всего XX в. секуляризируется, и этот процесс едва ли обратим, так как религиозная часть общества невелика. А светская её часть растёт сегодня, будет расти в будущем за счёт уменьшения этой весьма значительной группы «неопределённой религиозности», которая представляет собой веху и ресурс на пути к нерелигиозному обществу. Однако другие авторы – Д. Гутман, С. Оперс, П. Хилас, П. Маскини, П. Ахтерберг , исследуя эту «среднюю зону», находят в ней множество форм сакрального, включая «духов-

ность жизни в стиле Нью Эйдж, холистическую духовность, «народную веру», «духовное искательство». Прежде Воаса и Крокета на эту «среднюю зону» («betwixt and between zone», «middle ground») обратил внимание П. Хилас [Heelas 2002], один из видных представителей социологии духовности, который вместе с Л. Вудхэд [Heelas, Woodhead 2005] и рядом других учёных считаются первооткрывателями в данной области, обратившимися к анализу «холистической духовности» или «духовности жизни». Все эти авторы, в отличие от Воаса и его коллег, считают, что «эрозия традиционных ценностей и верований приводит не к светскому, а к духовному повороту», который объясняется процессом детрадиционализации, и что сегодня происходит не исчезновение религии, а перемещение священного.

Постепенно теряя свой трансцендентный характер, священное всё больше воспринимается как имманентное, обитающее в глубинах человеческого «Я». И часто религия – это путь к духовности.

Постепенно теряя свой трансцендентный характер, священное всё больше воспринимается как имманентное, обитающее в глубинах человеческого «Я». И часто религия – это путь к духовности [Heelas, Woodhead 2005; Houtman, Aupers 2007.]. Как видим, хотя понятие «духовность» всё глубже проникает в социологический контекст, используется при опросах и концептуализируется, вживание этого термина в западную социологию происходит непросто и связано с рядом проблем разного рода: 1) терминологического (проблемы определения); 2) практического (трудности практического применения); 3) идеологического (нежелание отказаться от стереотипов и идеологических установок).

Духовность критикуется и со стороны теологов за то, что представляет собой «религиозность без Бога», и со стороны некоторых социологов религии за её «неопределённость» и «аморфность». Однако в целом, несмотря на слабость определений, методологии, несовершенство вопросов анкет, речь идёт о том, что имеет место в действительности, распространяется в различных сферах повседневной и научной жизни, что само по себе требует более пристального внимания со стороны учёных.

Заключение

Эпоха позднего модерна – время плюрализма и глобализации, когда приходит осознание многообразия конкурирующих типов религий и критическое переосмысление взаимосвязи модернизации и секуляризации, необратимости и универсальности процессов секуляризации. Что в конечном счёте приводит к пересмотру как теорий секуляризации, так и евро- центристских описаний и определений религии, пониманию проблематичности понятия «религия», постепенному формированию нового видения «религии» и «духовности»

и становлению постсекулярной парадигмы в социальных и гуманитарных науках. Мне представляется, что три рассмотренные выше подхода наглядно демонстрируют тенденцию поиска иных теоретических оснований для анализа новых реалий, которые не укладываются в привычные схемы и старые конструкции.

При этом, конечно, возникают проблемы терминологического, идеологического, нормативного и практического характера, которые в той или иной степени обсуждаются в каждом из рассмотренных выше подходов. На мой взгляд, проблемы определения и преодоления стереотипов имеют особую значимость, поскольку в зависимости от определений и нашего к ним отношения радикально меняется интерпретация религиозной реальности, роста или упадка религиозности.

Трудно не согласиться с представителями «идеологической критики» относительно того, что: 1) «религия»[1] – социальная конструкция, которая выполняет функции легитимации (объяснения и оправдания) существующего социального порядка; 2) религия не сводится лишь к «смыслам», «смысловой системе» и «приватной религии», так как иначе теряется её практическое, политическое и властное измерения; 3) религия выходит за рамки устоявшихся в социологии (антропологии, истории, философии) идеологических, политизированных, колониалистских определений «религий», скрывающих суть и значимость религиозных традиций.

Однако это не значит, что от понятия «религия» (в кавычках или без них) следует отказаться, так как и сами «критики» не могут обойтись без этого термина, наполняя его другим содержанием, подразумевая «новую религиозность», «новые» (обогащённые особой энергией и витальностью) старые религиозные традиции: «новый ислам», «новое христианство», новый индуизм и т. д. И поскольку они обретают новое качество постсекулярного (независимость, пассионарность, стремление охватить весь мир, когда уже не «религия» приспосабливается к миру, а мир – к религии), то и изучать их логичнее в постсекулярной парадигме, а не в «парадигме секуляризации».

Несмотря на то, что происходит пересмотр теорий секуляризации и появляются новые, более соответствующие духу времени концепции религии, духовности, секуляризации, проблемы определения и преодоления стереотипов остаются. Так, если, согласно парадигме секуляризации, религия – это институциональная форма религии, тогда секуляризация, видимо, продолжается, так как в таком случае

[1] *«Религия»* в данном контексте – теоретическая конструкция религии (зачастую некорректная и мифологическая), тогда как *религия* – религиозная действительность, существующая в форме религиозной традиции и живой религии (не ограниченной рамками отведённого ей теоретиками «гетто»).

институциональная религия/религиозность падает, а новые формы религии/духовности растут и находятся на подъёме, но не являются религией. Значит секуляризация продолжается, так как по мнению некоторых социологов, сама трансформация религиозности говорит о новом секулярном этапе религиозности, неосекуляризме, неосекуляризации и т. д.

Если новая религиозность/духовность – хотя и трансформированная, но всё же религия, тогда можно говорить о росте религии и не о секуляризации, а о становлении постсекулярной реальности, в рамках которой новая религиозность/духовность обретает новую жизнь, новое значение и новые масштабы, придавая ощутимый вес и самой постсекулярной перспективе.

В зависимости от того, как мы определяем «новое христианство», одно из самых перспективных, но неоднозначных явлений сегодняшнего дня, сформировавшееся на основе «независимых церквей» в сочетании с «евангелическим харизматизмом», местными верованиями, практиками, шаманизмом и колдовством, идеологией социальной справедливости и процветания, представляющее собой нечто весьма далёкое от исторического христианства, можно говорить о неосекуляризации (если отнести его к «новой религиозности»), о бурном росте религий, опровергающем тезис секуляризации, или о становлении «постсекулярной реальности».

Если религия – это то, что Лукман называл «невидимой религией», а религиозность есть «трансцендирование» – качество, присущее человеческой природе, неизменная антропологическая константа (о чём идёт речь у некоторых теоретиков «новой парадигмы» и представителей «социологии духовности»), тогда секуляризация невозможна по определению, так как человек всегда стремится к поиску высшей реальности.

Постмодернистская деконструкция понятия «религия» – знамение времени, как и то, что термин и парадигма «секуляризации» претерпевают существенные изменения. Всё это даёт основания говорить о движении в сторону «постсекулярной парадигмы», в рамках которой социологам, философам, антропологам и другим исследователям религии, культуры, общества предстоит ответить на разные вопросы, разработать инструментарий, необходимый для более детального и глубокого изучения как религиозных традиций, так и секулярного (гуманистического) сознания; достичь некоторого консенсуса относительно терминов (или хотя бы нашего к ним отношения), чтобы различные определения не препятствовали, а способствовали более плодотворным исследованиям. В духе «идеологической критики» можно сказать, что для этого следовало бы избавиться от «методологического догматизма», ограничивающегося «высокомерным описанием» религии, вернуть понятиям «религия» и «духовность» их социальную направ-

ленность, практическую пользу и значимость, усиливая позитивный и нейтрализуя их негативный потенциал, открывая новые возможности в старых традициях и выявляя «духовный капитал» новых форм религиозно-светского.

Библиографический список

Asad T. 1993. Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press. 335 p.

Berger P. 1999. The Desecularization of the World A Global Overwiew // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington: Ethics and Public Policy Center. P. 1–18.

Berger P., Davie G., Focas E. 2008. Religious America, Secular Europe? Great Britain: Ashgate. 155 p.

Beyond New Age: Exploring Alternative spirituality. Ed. By Sutcliffe S., Bawman M. 2000. Edinburg: Edinburg UP. 272 p.

Boer R. 2013. To distinguish between the negative and the positive in religion // State, Religion and Church in Russia and Worldwide. №3 (31). P. 200–209.

Casanova J. 1994. Public Religions in the Modern World. Chicago: The Univ.of Chicago Press. 320 p.

Casanova J. 2008. Public Religions Reviseted // Religion :beyond the Concept. ed. Hent de Vries, Fordham U.P. P. 101–119.

Casanova J. 2012. Rethinking Public Religions // Rethinking Religion and World Affaires / Ed. by T. S. Sha, A. Stenan, M. Doft. Oxford: Oxford Univ. Press. P. 25–35.

Finke R., Stark R. 1986. Turning Pews into People: Estimating Nineteenth-Century Church Membership // Journal for the Scientific Study of Religion. № 25. P. 180–192.

Fitzgerald T. 2000. The Ideology of Religious Studies. New York &Oxford: Oxford Univ.Press. 276 p.

Fitzgerald T. 2007. Encompassing Religion, Privatized Religion and the Invention of Modern Politics // Religion and The Secular: Historical and Colonial Formations / Ed. by T. Fitzgerald. London. P. 211–240.

Heelas P. 2002. The Spiritual Revolution: From “religion” to “spirituality” // Religion in Modern World / Ed. by Woodhead L., Fletcher P., Kawanami H., Smith D. Leiden: Routledge. P. 357–377.

Heelas P., Woodhead L. 2005. The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality. USA, UK, Ausralia: Blackwell Publishing. 204 p.

Houtman D., Aupers S. 2007. The Spiritual Turn and the decline of tradition: the spread of post-christian spirituality in fourteen Western countries (1981–2000) // Journal for the Scientific Study of Religion. № 46(3). P. 305–320.

Lambert Y. 1999. Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms // Sociology of Religion. Quarterly journal. Vol. 60, № 3. P. 303–333.

Lee L. 2012. Research Note :Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies // Journal of Contemporary Religion, № 27(1). P. 129–139.

McCutcheon R. 1997. Manufacturing religion: Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford: Oxford Univ. Press. 249 p.

Milbank J. 2013. Policing the Sublime: A Critique of the Sociology of Religion // State, Religion and Church in Russia and Worldwide. №3(31). P. 200–284.

Schilbrack K. 2012. The social construction of "Religion" and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald // Method and Theory in the Study of Religion. Brill. № 24. P. 97–117.

Smith J. Z. 1982. Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago: Univ. of Chicago Press.165 p.

Smith W. C. 1959. Comparative Religion: Whither and Why? // The History of Religions: Essays on Methodology. Ed. by Eliade M. & J. Kitagava, religion-online, p. 1–24.

Sociology of spirituality / Ed. by Flanagan K. and Jupp P. Un. of Durham, U.K.: Ashgate. 2007. 269 p.

Stark R. 1985. Church and Sect // The Sacred in a Secular Age / Ed. by P. Hammond, Berkley: Univ. of Calif. Press. P. 139–149.

Stark R., Bainbridge W. S. 1985. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: Univ. California press. 577 p.

Stark R., Bainbridge W. S. 2000. A Theory of Religion. N. Y.: Peter Lang. 386 p.

Stark R., Finke R. 2000. Acts of Faith: Explaining the Human side of Religion. Berkeley: Univ. of California Press. 343 p.

Strenski I. 2004. Ideological Critique in the Study of Religion // New Approach to the Study of Religion. Berlin. P. 271–290.

Tacey D. 2004. The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality. N. Y.: Brunner-Routledge. 256 p.

Tailor Ch. 2007. A secular Age. Harvard: Harvard Univ. Press. 874 p.

Turner B. 2012. Religion in Postsecular Society // State, Religion and Church in Russia and Worldwide. №2 (30). P. 20–51.

Woodhead L. 2009. Old, New and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion // Nordic Journal of Religion and Society. № 22 (2). P. 103–121.

Warner S. R. 1993. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. Vol. 98, № 5. P. 1044–1093.

World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in The Modern World / Ed. by Barett D., Kirian G., Jhonson T., Oxford: Oxford University Press, 2001. 1026 p.

DOI: 10.19181/vis.2017.20.1.447

Religion in the Global Space: Approaches, Definitions and Issues in Western Sociology of Religion

Rutkevich Elena Dmitrievna

Candidate of Philosophical sciences, Leading researcher, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, Associate professor, State Academic University of Human Sciences, Moscow, Russia. E-mail: erutkevich@yandex.ru

Abstract: A few global trends have emerged lately in the realm of Western sociology of religion. Occurring is a critical reassessment of the connection between modernization and secularization, of the irreversibility and universality of secularization processes, which is leading to a revision of the secularization theory and to a shift from endless arguments about secularization towards a more productive cultural-historical and empirical evaluation of "public religions", "multiple globalizations" and "multiple secularizations", and "de-privatization of religion". A new approach towards examining religion, namely – "ideological criticism", is garnering considerable feedback and prevalence, calling into question the customary (Euro-centered) descriptions and definitions for religion, problematizing the terms "religion" and "secular", which do not exist without one another. Established is a new outlook on "religion" and "spirituality", which leads to the gradual development of a new discipline – "sociology of spirituality". Evangelical Christianity is becoming widespread around the world, gaining special influence: in combination with local religions, it is leading to the hybridization and syncretism of religious traditions. These changes do not indicate a decline, but rather a "resurgence" and growth of religion, albeit often in a different form and nature, which promotes the development of a new outlook on religious phenomena, new approaches to their evaluation, and the emergence of a new discourse on European post-secular societies. The main focus of this article is certain approaches and issues which emerge when examining these tendencies.

Keywords: religion, secular, modernity, secularization, spirituality, deprivatization of religion, religious changes, globalization, sociology of spirituality, post-secular perspective.

References

Asad T. Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore Johns Hopkins Univ. publ., 1993. 335 p.

Berger P. The Desecularization of the World A Global Overwiew. The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999, pp. 1–18.

Berger P., Davie G., Focas E. Religious America, Secular Europe? Great Britain, Ashgate, 2008. 155 p.

Beyond New Age: Exploring Alternative spirituality. Ed. by S. Sutcliffe, M. Bawman. Edinburg, Edinburg UP, 2000. 272 p.

Boer R. To distinguish between the negative and the positive in religion. State, Religion and Church in Russia and Worldwide, 2013, no 3 (31), pp. 200–209.

Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1994. 320 p.

Casanova J. Public Religions Reviseted. Religion: beyond the Concept. Ed. by Hent de Vries, Fordham U.P. P., 2008. pp. 101–119.

Casanova J. Rethinking Public Religions. Rethinking Religion and World Affaires. Ed. by T. S. Sha, A. Stenan, M. Doft. Oxford, Oxford Univ. Press, 2012, pp. 25–35.

Finke R., Stark R. Turning Pews into People: Estimating Nineteenth-Century Church Membership. Journal for the Scientific Study of Religion, 1986, no 25, pp. 180–192.

Fitzgerald T. Encompassing Religion, Privatized Religion and the Invention of Modern Politics. Religion and The Secular: Historical and Colonial Formations. Ed. by T. Fitzgerald. London, 2007, pp. 211–240.

Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. New York &Oxford, Oxford Univ.Press, 2000. 276 p.

Heelas P. The Spiritual Revolution: From “religion” to “spirituality”. Religion in Modern World. Ed. by Woodhead L., Fletcher P., Kawanami H., Smith D. Leiden, Routledge, 2002, pp. 357–377.

Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality. USA, UK, Ausralia, Blackwell Publishing, 2005. 204 p.

Houtman D., Aupers S. The Spiritual Turn and the decline of tradition: the spread of post-christian spirituality in fourteen Western countries (1981–2000). Journal for the Scientific Study of Religion, 2007, no 46 (3), pp. 305–320.

Lambert Y. Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms. Sociology of Religion (quarterly journal), 1999, vol. 60, no 3, pp. 303–333.

Lee L. Research Note :Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. Journal of Contemporary Religion, 2012, no 27 (1), pp. 129–139.

McCutcheon R. Manufacturing religion: Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford, Oxford Univ. Press, 1997. 249 p.

Milbank J. Policing the Sublime: A Critique of the Sociology of Religion. State, Religion and Church in Russia and Worldwide, 2013, no 3 (31), pp. 200–284.

Schilbrack K. The social construction of “Religion” and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald. Method and Theory in the Study of Religion. Brill, 2012, no 24, pp. 97–117.

Smith W. C. Comparative Religion:Whither and Why? The History of Religions: Essays on Methodology. Ed. by M. Eliade, J. Kitagava. Religion-online,1959, pp. 1–24.

Smith J. Z. Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1982. 165 p.

Sociology of spirituality. Ed. by K. Flanagan, P. Jupp. U.K., Un. of Durham, Ashgate, 2007. 269 p.

Stark R. Church and Sect. The Sacred in a Secular Age. Ed. by P. Hammond. Berkley, Univ. of Calif. Press, 1985, pp. 139–149.

Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. N.Y., Peter Lang, 2000. 386 p.

Stark R., Bainbridge W. S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, Univ. California press, 1985. 577 p.

Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human side of Religion. Berkeley, Univ. of California Press, 2000. 343 p.

Strenski I. Ideological Critique in the Study of Religion. New Approach to the Study of Religion. Berlin, 2004, pp. 271–290.

Tacey D. The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality. NewYork, Brunner-Routledge, 2004. 256 p.

Tailor Ch. A secular Age. Harvard, Harvard Univ. Press, 2007. 874 p.

Turner B. Religion in Postsecular Society. State, Religion and Church in Russia and Worldwide, 2012, no 2 (30), pp. 20–51.

Warner S. R. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. American Journal of Sociology, 1993, vol. 98, no 5, pp. 1044–1093.

Woodhead L. Old, New and Emerging Paradigms in The Sociological Study of Religion. Nordic Journal of Religion and Society, 2009, no 22 (2), pp. 103–121.

World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World. Ed. by D. Barett, G. Kirian, T. Jhonson. Oxford, Oxford University Press, 2001. 1026 p.