

Сафронов Р.О.

СОВРЕМЕННЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ В США И ЕВРОПЕ

Roman O. Safronov

CONTEMPORARY SOCIOLOGICAL THEORIES OF RELIGION IN THE US AND EUROPE

This article is one of the first attempts to state briefly the basic problems of the western sociological theories of religion in Russian. Historically, the secularization theory was the first theory of religion which arose together with the science of sociology. Positions of the founding-fathers of sociology — Karl Marx, Max Weber, and Émile Durkheim — outlined a spectrum of problems of the western sociology of religion during the first half of the XX century. Concepts of the most remarkable modern scholars of secularization theory (Steve Bruce and Karel Dobbelaere) are outlined in the article. The alternative to the secularization theory today is represented by the rational choice theory. One of its harbingers was Adam Smith, who asserted that egoism also motivates clergymen, as well as secular people, and that the market forces churches to behave in the same way as the secular companies. He also pointed out that the benefits from a competition, burden of monopolies and danger of state regulation affect religion, as well as any other sector of economy. The theory is stated in Acts of Faith by Rodney Stark and Roger Finke and A Theory of Religion by Rodney Stark and William Bainbridge. On the basis of the rational choice theory one can find an analogy between religion as a system of relations and the market (that is why sometimes this theory is called 'religious-economic'). Here are some fundamental 'axioms': the religious market deals with an exchange of basic supernatural 'compensators' (promises of the future requital and supernatural explanations of life events and their values). As well as other things in the market, the religious goods can be made, chosen and consumed. Supernatural 'compensators' and explanations cannot be proved or denied, cannot be verified or falsified; therefore religion is a risky group of goods.

The article shows pros and cons of each theory and also that none of them can be considered as the only way to solve the problem.

Введение

Данную статью можно рассматривать как одну из первых попыток концептивно изложить основные проблемы современной западной социологии религии, точнее — западных социологических теорий религии. Поначалу автору опрометчиво казалось, что охватить всю должную социологическую проблематику не составит большого труда, но в процессе работы открылось огромное количество доступных в нашей стране (и еще большее количество недоступных) источников. Рассказать обо всех них в одной статье не представляется возможным: даже простое перечисление относящихся к теме материалов займет не один десяток страниц. Публикация здесь эмпирических данных увеличила бы объем статьи в несколько раз, что превратило бы ее в монографию. Для знакомства с данными социологических исследований, использованных в настоящей статье, следовало бы обратиться к работам, послужившим источником исследования, однако число текстов в данной теме настолько велико, что достаточно полный их анализ требует более серьезного исследования, которое, как надеется автор, будет предпринято в будущем.

1. Теория секуляризации

Исторически первой социологической теорией религии, возникшей вместе с собственно социологией, была теория секуляризации. Ее поддерживали ряд основных социологов XIX века, прежде всего так называемые отцы-основатели социологии — К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм.

Так, отношение К. Маркса к религии состоит из двух основных элементов. Во-первых, К. Маркс писал, что форма и сущность религии зависит от социальных и еще более от экономических отношений, которые и составляют базу для анализа общества¹. Общество нельзя осмыслить, если не принимать во внимание экономический порядок и отношение капиталиста и рабочего к средствам производства. Во-вторых, религия — это форма отчуждения, показатель неправильного развития общества, маска, под которой скрывается эксплуататорская сущность капиталистического общества². Религия убеждает людей, что бытующие в обществе отношения нормальны и естественны, и поэтому приемлемы, следовательно, пока существует религия, общество будет оставаться в таком «неправильном» положении. Важно отметить, что, с точки зрения К. Маркса, религию невозможно понять отдельно от того общества, в котором она существует³.

Для веберовского понимания религии центральной является идея, что эта часть человеческой жизни является чем-то «другим», отличным от мира и общества. По мнению социолога Дж. Бэкфорда⁴ [James Beckford], такое понимание религии имеет три следствия. Первое состоит в том, что взаимоотношения общества и религии, как одной из его подсистем, являются непредсказуемыми: как именно они будут развиваться, зависит от конкретного времени и места. Второе — эти взаимоотношения можно рассматривать только в их историческом и культурном своеобразии. Таким образом, анализ документальных свидетельств является, согласно трактовке Дж. Бэкфорда, основным видом деятельности социолога религии. Третье — эти взаимоотношения развиваются в определенном направлении, поскольку в современных обществах границы между религиозной подсистемой и другими подсистемами постепенно стираются. Этот процесс продолжается до тех пор, пока религия не начинает играть менее важную роль в обществе. Кроме того, М. Вебер был заинтересован в том, каким образом методы рационального мышления стали доминировать в современной жизни. Он соотносит такое развитие мышления с так называемым «духом капитализма»⁵. Исследования М. Вебера показали, что, начиная с XVI столетия, европейская цивилизация переживает процесс, благодаря которому во всех сферах общественной жизни утверждается тезис: все явления действительности можно объяснить исходя из опыта и при помощи *только* человеческого разума. Таким образом, происходит так называемое «расколдовывание» мира⁶. М. Вебер называл этот двойственный процесс рационализации-«расколдовывания» в сфере религии секуляризацией⁷.

Подход Э. Дюркгейма к проблеме религии кардинально отличен от подхода М. Вебера. С первого взгляда может показаться странным, что и Э. Дюркгейм принадлежит к группе ученых, считавших исчезновение религии неизбежным. Для Э. Дюркгейма важно то, что религия *делает*, или, иначе говоря, та функция,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. О религии. — М.: 1955. — С. 55-56.

² Там же, с. 29-30.

³ Там же, с. 58.

⁴ Beckford J. Religion and Advanced Industrial Society. — London: Unwin-Hyman, 1989. — P. 53.

⁵ См.: Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990.

⁶ Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 143.

⁷ Там же, с. 209.

которую выполняет религия в обществе. Эта функция состоит, прежде всего, в объединении некоторого числа индивидов в единое целое, поэтому пока существует общество, будет существовать и религия. Но, с другой стороны, дюркгеймовское определение религии, возможно, слишком широко, поскольку охватывает вообще любую систему идей (идеологию), разделяемую той или иной социальной группой, которая, благодаря этой системе идей, отличает себя от других социальных групп¹. Кроме того, из работ Э. Дюркгейма понятно, что религия, по его мнению, не представляет собой ничего кроме символического выражения социального опыта людей, и потому ее внешнее выражение — только иллюзия².

Эти три позиции, на наш взгляд, очерчивали спектр проблем западной социологии религии первой половины XX века. Здесь нужно оговориться, что так называемой «западной социологии религии» как единого течения не существует (но, тем не менее, термин следует признать функциональным, поскольку всё же существуют некие общие тенденции и проблемы для социологической науки по обе стороны Атлантики). Более целесообразно говорить о североамериканской и европейской социологии религии (с небольшими исключениями, о которых будет сказано ниже). Это разделение представляется нам чрезвычайно важным: позднее оно приведет к формированию двух теорий, господствующих и по сей день в западной социологии религии.

Обратимся к традиции североамериканской социологии религии. Различие положения религий в США и Европе состоит в том, что поддерживаемая в Америке политика «открытых дверей» и «равных возможностей» сыграла свою роль и относительно религий. Все дело в том, что в США ни одна религия не имеет статуса государственной. Это, в свою очередь, значит, что ни одна религия не притеснялась за счет другой, и в этом смысле все были равны, то есть, упадок одного из религиозных течений не говорит об упадке религии в целом (в отличие от Европы, где практически в любом государстве имеется одно или два главенствующих религиозных течения — или в историческом, или в законодательном плане). Таким образом, к середине XX века в США основной объясняющей теорией религии стала функциональная теория Талкотта Парсонса [Talcott Parsons], отводящая видное место интегративной функции религии³. Религии как функциональной предпосылке легитимации общественного нормативного порядка отводилась одна из центральных ролей в моделях социальных систем и социального действия, разработанных Т. Парсонсом⁴. Примечательно, что, попав на европейскую почву, теория Т. Парсонса изменилась: в первоначальной теории общество интегрируется «сверху» при помощи религии, в варианте же Петера Бергера [Peter Berger] и Томаса Лукмана [Thomas Luckmann]⁵ социальный порядок существует, но он возникает как бы из глубин самого общества. Религия в этом случае является для верующих смыслообразующим фактором. Она представляется также как «священное убежище»⁶, защищающее как индивида, так и все общество от разрушительного влияния, от хаоса существования. Пред-

¹ Под определение такого сообщества, в принципе, подходит любая японская корпорация.

² Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. — N.-Y.: Free Press, 1995. — P. 418-429.

³ См., например: Парсонс Т. О структуре социального действия. — М., 2000.

⁴ Главным функциональным требованием во взаимоотношениях между обществом и культурной системой является легитимация общественного нормативного порядка. Система легитимации определяет основания для прав и запретов, и она всегда связана и зависима от отношений к высшей реальности. Это означает, что ее основания всегда в некотором смысле носят религиозный характер.

⁵ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. — С. 151-190.

⁶ Berger P. *The Sacred Canopy*. — N.-Y.: Anchor Books, 1967.

ставленная теория была разработана немецким центром социологии религии (П. Бергер и Т. Лукман).

Наряду с немецким центром существуют также французский и британский. Французский центр с конца XIX века вовлечен в борьбу с католической церковью за «деконфессионализацию» социологии религии. Сдвиг от изучения религии группой людей, мотивированных религией, к изучению религии группой, мотивированной наукой, можно проследить по эволюции названия «Международного центра социологии религий» [Société internationale de sociologie des religions]. Этот центр был организован в 1948 году и назывался «Международная конференция по религиозной социологии» [Conférence internationale de sociologie religieuse], затем в 1981 году был переименован в «Международную конференцию социологии религий» [Conférence internationale de sociologie des religions], пока в 1989 не принял своего сегодняшнего названия.

Британский центр, с одной стороны, располагается в Великобритании, которая является чисто европейской страной с неуклонным снижением религиозной активности в XX веке¹. С другой стороны, многие работы британских социологов основаны на американской литературе²; таким образом, получается, что английские ученые работают в двух направлениях одновременно.

После краткого рассмотрения истории теории секуляризации, нужно подробно остановиться на ее содержании. Как мы увидели, в рамках данной теории самыми ее видными представителями религия рассматривается как эпифеномен, то есть как явление, сопутствующее другим, фундаментальным явлениям и иногда затемняющее их. К 60-м годам XX века теория секуляризации была включена в более широкую теорию модернизации. Последняя предполагает, что развитие наук и технологий, распространение образования, расширение рынка, индустриализация постепенно развивают культуру, в которой религия не будет играть заметной роли. Нужно учесть, что модернизация в данном контексте понимается как долгий, постепенный и постоянный процесс, который идет бок о бок с секуляризацией, которая, в свою очередь, проходит на нескольких уровнях от индивидуального сознания до уровня церквей и еще более глобальных социальных институтов. Брайан Вилсон [Bryan Wilson], один из наиболее известных сторонников традиционной модели, утверждает, что для индивидов секуляризация выражается в «уменьшении времени, энергии и ресурсов, которые они посвящают своим сверхопытным 'заботам' и приведет к постепенному вытеснению религиозного сознания ... эмпирическим, рациональным и инструментальным»³. В сфере же общественной Вилсон предрекает разложение религиозных институтов и появление секулярного контроля над различными функциями религии. Исследователь Карел Доббелер [Karel Dobbelaere] систематизировал модели, бытующие, по его мнению, в теории секуляризации. Он расположил их согласно уровням анализа его теории⁴: институциональная дифференциация или сегментация (Лукман)⁵, автономизация (Бергер⁶; Вилсон⁷), рационализация

¹ См.: Bruce S. Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory. — Oxford: Oxford University Press, 1999.

² Davie G. The Sociology of Religion in Britain: A Hybrid Case // Swiss Journal of Sociology. — №26 (2000), p. 196-218.

³ Wilson B. Religion in Sociological Perspective. — Oxford: Oxford University Press, 1982. — P. 149.

⁴ Данная теория будет рассматриваться далее в статье более подробно.

⁵ Luckmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. — N.-Y.: Macmillan, 1967.

⁶ Berger P.L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, NJ: Doubleday, 1967.

⁷ Wilson B.R. Religion in secular society: A sociological comment. — London: Watts, 1969.

(Бергер¹; Вилсон²), социетализация (Вилсон³), «расколдовывание» мира (Вебер⁴; Бергер⁵), переход в частную сферу (Бергер⁶; Лукман⁷), и генерализация (Белла⁸ [Bellah]; Парсонс⁹) располагаются на макро-уровне; плюрализация (Мартин¹⁰ [Martin]), релятивизация (Бергер¹¹), и посюсторонность [англ. *this-worldliness*, нем. *diesseitigkeit*¹²] (Лукман¹³) располагаются на мезо-уровне; и, наконец, индивидуализация (Белла и проч.¹⁴), бриколаж [bricolage] (Лукман¹⁵), неверие (Бергер¹⁶), и упадок церковной религиозности (Мартин¹⁷) располагаются на микро-уровне. Несмотря на большое число моделей, основными все-таки являются: социальная дифференциация, социетализация, рационализация и модель «расколдовывания» мира, которые мы рассмотрим подробнее.

Модернизация влечет за собой социальную дифференциацию, под которой понимается фрагментация социальной жизни, создание новых институтов, выполняющих новые специальные функции или функции, выполнявшиеся ранее одним институтом. В дополнение к этому непрямому эффекту, возрастающая специализация имеет и прямой: многие социальные функции в Средние века выполнялись церковью (например, образование), теперь же для этого существуют специальные институты. Таким образом, поскольку общество стало более дифференцированным, дистанция между людьми пропорционально возросла — поскольку структурные изменения сопутствуют социальным.

Еще один процесс, идущий рука об руку с модернизацией, — социетализация. Этим термином Б. Вилсон обозначает, каким образом «жизнь все больше и больше запутывается и организовывается не в локальном смысле, а в глобальном (что общество все более очевидно становится национальным государством)»¹⁸. И если дифференциацию социальных институтов можно рассматривать как внутренний вызов, то социетализация — соответствующий вызов извне. Религия же,

¹ Berger P.L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, NJ: Doubleday, 1967.

² Wilson B.R. Religion in sociological perspective. — Oxford: Oxford University Press, 1982.

³ Wilson B.R. Aspects of secularization in the West // Japanese Journal of Religious Studies. — №3 (1976), p. 259-276.

⁴ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. — Tübingen: Mohr, 1920.

⁵ Berger P.L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, NJ: Doubleday, 1967.

⁶ Ibid.

⁷ Luckmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. — N.-Y.: Macmillan, 1967.

⁸ Bellah R.N. Civil religion in America // Daedalus. — №96 (1967), p. 1-21.

⁹ Parsons T. Christianity and modern industrial society // Sociological theory: Values and Sociocultural change. Ed. by Tiryakian E.A. — N.-Y.: Harper & Row, 1967. — P. 33-70.

¹⁰ Martin D.A. A general theory of secularization. — Oxford: Blackwell, 1978.

¹¹ Berger P.L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, NJ: Doubleday, 1967.

¹² Ср.: Marx K., Engels F. Thesen über Feuerbach // Werke. — Bd. 3. — Berlin: 1978. — S. 5.

¹³ Luckmann T. Shrinking transcendence, expanding religion? // Sociological Analysis. — №50 (1990), p. 127-138.

¹⁴ Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M. Habits of the heart: Individualism and commitment in American life. — Berkeley: University of California Press, 1985.

¹⁵ Luckmann T. The structural conditions of religious consciousness in modern societies // Japanese Journal of Religious Studies. — №6 (1979), p. 121-137.

¹⁶ Berger P.L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, NJ: Doubleday, 1967.

¹⁷ Martin D.A. A general theory of secularization. — Oxford: Blackwell, 1978.

¹⁸ Wilson B. Religion in Sociological Perspective. — Oxford: Oxford University Press, 1982. — P. 154.

как пишет Б. Вилсон, черпает свои силы из сообщества, а поскольку оно становится местом индивидуальной жизни, то религия лишается своего источника и опосредованно — функций. Сущность данного процесса заключается в постепенном переходе социальных функций от церкви к различным секулярным институтам: образование, здравоохранение, организация праздников (как средоточие социальной жизни локального сообщества). Соответственно, функции социального контроля теперь не основываются на морали, олицетворяемой личным Богом; эти функции становятся имперсональными и отныне контролируются некими технологиями и безликими чиновниками.

Далее, благодаря дифференциации и социетализации меняется сама структура общества, а благодаря третьему важному процессу — рационализации, — меняется образ мысли, и как следствие, — поведение людей. Нужно оговориться, что рационализация здесь понимается шире, чем простое развитие науки; это скорее изменение угла зрения и метода анализа эмпирических данных об окружающем мире¹. Петер Бергер доказывает, что рациональность современного западного общества коренится в иудаизме и христианстве. Религия Ветхого Завета говорит о трансцендентальном Боге, создавшем мир, но не являющемся этим миром. Бог дал людям этический закон, которому они должны подчиняться, при этом Бога невозможно «подкупить» чем-либо или с помощью магии «заставить» делать что-либо (как, например, в религии Древнего Египта). Таким образом, Вселенная, созданная таким Богом, является демифологизированной; и именно в этом смысле иудео-христианская традиция, уменьшая число богов до одного и предполагая его отстраненность от материального мира, создала современную науку.

«Расколдовывание» мира заключается в том, что мир представляется созданным человеком и поддающимся исчислению. Такой «мир» порождает не только новые роли, но также и новые рациональные и критические установки, и новый способ познания, который устраняет до-логические и религиозные идеи, воплощаясь в новом языке, изменяющем представление о реальности.

¹ О разграничении средневековой и ренессансной систем мышления пишет, в частности, Эрнест Кассирер: «В религиозной системе Средневековья всякой реальности предуготовлено своё неизменяемое и однозначное место... Познание природы никоим образом не исключается из этой системы; но оно с самого начала заключено в прочный круг бытия, выйти за который оно не может, не потеряв самое себя... «Естественное» познание совпадает с «тварным»: это знание в той мере, в какой оно доступно конечному, сотворенному, зависимому бытию, и это познание не включает в себе никакого другого содержания, кроме чувственно-конечных образов... Натурфилософия Ренессанса же говорит, что истинное бытие природы следует искать не в пределах сотворенного, а в пределах творящего бытия. Природа уже больше не противопоставляется божественному двигателю в качестве того, что просто движется; теперь она — изначальный формообразующий принцип того, что осуществляет движение изнутри... Здесь часть не только существует внутри целого, но и утверждает себя против него. Таким образом, закон, управляющий отдельными существами, основан на их собственном бытии и всецело познаваем из него. Поэтому, чувственное наблюдение Средневековья нужно соединить с точным измерением, и из двух этих факторов должна произойти новая форма теории природы» (Кассирер Э. Философия Просвещения. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 55-56.) Кроме того, успех науки оказал не слишком большое влияние на вытеснение религии. Во-первых, потому что споры, например, Ч. Дарвина и Дж. Хаксли с церковными иерархами, конечно же, интересовали людей среднего класса викторианской эпохи, но вряд ли были известны в среде простых людей. А во-вторых, настаивать на том, что одна система верований потеряла популярность потому, что была доказана её несостоятельность, значит не понимать существенной разницы между верой и знанием. Наука даёт нам понятие о естественной причинно-следственной связи объектов. Религия же в современном мире часто имеет дело с «темными» областями человеческой жизни: несчастьем, стрессами, смертью. Перепробовав все лекарства от рака, человек начинает молиться, когда мы сдаём экзамены, мы молимся. Мы не делаем этого вместо лечения или подготовки к экзамену, мы делаем это, когда видим перед собой некую лакуну в рациональном понимании мира и сталкиваемся с ней лицом к лицу. В результате получается, что воздействие науки и технологий на религиозные верования часто понимается в неправильном ключе. Столкновение идей между наукой и религией менее значительно, чем коллизии различных естественнонаучных взглядов на мир. Развитие науки не сделало всех атеистами.

Описав основные изменения в социуме, вызываемые, по мнению теоретиков, процессом секуляризации, будет целесообразно рассмотреть несколько теорий. С нашей точки зрения, стоит подробнее остановиться не на теориях Бергера / Лукмана или Вилсона (все-таки они были созданы в 60-е годы XX века), а на более современных теориях Стива Брюса [Steve Bruce] и Карела Доббелера как самых ярких примерах современной теории секуляризации.

Модернизация, как пипет Стив Брюс¹, также принесла с собой и культурное разнообразие. Во-первых, люди, переселяющиеся в другие страны, привезли с собой свои традиции, языки, религии. Во-вторых, умножение разнообразия происходит, как уже говорилось, в связи с образованием национальных государств, в которых постепенно возникают классы с совершенно различными интересами. Особенно это заметно на примере протестантских сообществ, где формирование классов сопровождалось образованием различных конкурирующих деноминаций. В результате сложилась парадоксальная ситуация: в то же самое время, когда национальное государство пыталось создать единую национальную культуру из тысяч небольших сообществ, оно было вынуждено мириться с всевозрастающим религиозным многообразием. С. Брюс, конкретизируя свою теорию, пытается добавить к общей характеристике секуляризации некоторые вариации о том, как религия изменяется в определенных обществах. По его мнению, существует пять основных путей развития религиозной ситуации в обществе²:

1. В некоторых странах (особенно в тех, где промышленный переворот произошел позднее) доминирует католицизм. Лучшим примером здесь является Франция. Единая идеология католицизма поддерживалась группами социальных элит, которые препятствовали развитию либерализма и социалистических тенденций. В связи с этим, либерализм создал сильную оппозицию главенствующей идеологии, в результате чего общество раскололось на клерикальный и антиклерикальный блоки. К этой группе принадлежат: Франция, Италия, Испания, Португалия, оставшиеся оплотом католицизма, и породившие самые сильные коммунистические партии в Западной Европе.

2. Страны с доминированием протестантизма. В них либерализм и социализм также были весьма влиятельными, благодаря чему социальные движения могли по-своему интерпретировать социальную позицию церкви и ее политические предпочтения. Сама же религия не стала причиной конфликта, так как основные коллизии были по вопросу отдельных привилегий. В большинстве случаев религиозные меньшинства переставали вести наступление на государственную церковь, когда она была достаточно ослаблена для того, чтобы позволить развиваться этим движениям, но была еще достаточно сильна, чтобы не допустить начало секуляризации и ослабление всех церквей. В эту категорию попадают государства Северной Европы, Великобритания и Скандинавия.

3. Между первыми двумя группами лежат так называемые «поляризованные» государства, где и католики, и протестанты составляют весьма сильные блоки. Такое положение вещей было достигнуто благодаря тому, что каждая конфессия создала достаточно обширный круг институций, направленных на обслуживание политических и социальных нужд. Эти блоки, сохраняя христианский облик общества, могут объединяться перед лицом либерализма, как это произошло в Голландии, когда в 1980 году Голландская католическая партия объединилась с протестантскими, сформировав Христианский альянс. Тем не менее, такие объе-

¹ Bruce S. *Choice and Religion A Critique of Rational Choice Theory*. — Oxford: Oxford University Press: 1999. — P. 19.

² Основу такой категоризации предоставляет следующая работа: Martin D. *A General Theory of Secularization*. — Oxford: Basil Blackwell, 1978. Стив Брюс использует её в несколько упрощенном виде.

динения возможны только в тех странах, где между католиками и протестантами достигнуто согласие по вопросу о национальном суверенитете. Там же, где этот вопрос не решен, религия является скорее основой для разнонаправленных национальных ожиданий и остается фокусом полемики. В качестве примера можно назвать Северную Ирландию.

4. В эту группу входят католические государства, в которых формирование классов и социальная дифференциация не повлияли на позиции церкви, поскольку именно церковь предоставляет в данном случае центр культурной идентичности в окружении соседних государств, пытавшихся навязать свой набор культурных ценностей. Приверженность религии здесь остается сильной и рассматривается как выражение протеста чуждым ценностям и доминированию того или иного соседнего государства, как выражение культурной и социальной целостности. Очевидными примерами здесь являются Польша и Ирландская Республика.

5. Последнюю группу составляют иммигрантские общества, в которых толерантно относятся к религиозному многообразию, благодаря тому, что общество было сформировано большим количеством религиозно-этнических групп. В этом случае религиозные свободы являются базовыми ценностями государства. Распространенность религии в обществе остается на высоком уровне, религиозная идентичность становится элементом национальной идентичности, однако сама по себе религия адаптирована к ценностям секулярного общества. В эту группу входят государства, в которых доминирует протестантизм и которые были основаны иммигрантами: США, Канада, Австралия, Новая Зеландия.

Таким образом, историческая и культурная модели говорят о простом принципе: дифференциация, социализация, рационализация и культурное многообразие вместе секуляризуют общество там, где религия еще сохраняет функцию связи индивидов со сверхъестественным. Брюс говорит, что социальное значение религии уменьшается, она в большей степени становится частным делом, за исключением двух случаев: культурного перехода и культурной защиты [cultural transition and cultural defence].

Ситуацию культурного перехода С. Брюс рассматривает на примере США: в Америке много церквей, но в то же время множество граждан не являются в полном смысле слова религиозными. Решение этой проблемы можно найти, если рассмотреть социальные функции религии применительно к иммигрантам в США: религиозные институты предоставляют различные средства для ассимиляции иммигрантов в американское общество. Этнические религиозные группы предоставляют механизм для облегчения перехода из «домашнего» общества к новому американскому. Церковь предлагает человеку группы поддержки, которые говорят на том же языке (в том числе культурном) и разделяют те же ценности, что и иммигрант, но, в отличие от него, имеют уже опыт жизни в новой социальной и культурной среде.

Другой заметной ролью религии в современном обществе, согласно теории Брюса, является культурная защита. В этом случае религия выступает в качестве гаранта групповой идентичности, когда культуре, национальной «гордости» бросается вызов со стороны другой религии или же секулярной идеологии, и этот вызов получает негативную оценку. Религия в ответ предоставляет средства для защиты национальной, локальной, этнической культуры. Примерами здесь могут служить Польша и Ирландская Республика. Таким образом, модернизация, по мнению Брюса, делает церковную форму религии все менее возможной.

Следующая рассматриваемая нами теория принадлежит Карелу Доббелеру. По его мнению, при анализе процесса секуляризации необходимо разделить его

на уровни: макро уровень (или общественный), мезо уровень (или уровень общественных подсистем) и микро уровень (или индивидуальный)¹. Секуляризация в этой теории не является каузальной концепцией, она описывает результаты воздействия функциональной дифференциации на религиозную подсистему и выражает интерпретацию этого опыта религиозными людьми. Социологическое объяснение секуляризации обретает смысл вместе с процессом функциональной дифференциации. Секуляризация, таким образом, располагается на макро-уровне и должна рассматриваться как результат процессов дифференциации и автономизации общественных подсистем. Фактически секуляризация — это просто частный случай общего процесса дифференциации в религиозной подсистеме. Таким образом, секуляризация «утверждает только то, что религия перестает быть значимой для функционирования общественной системы»², не говоря ничего об индивидуальной религиозности. В связи с этим, Доббелер определяет секуляризацию как процесс, в котором влияние трансцендентальных систем прошлого сокращается под влиянием современного функционально дифференцированного общества, и сама эта религиозная система превращается в подсистему, становясь в один ряд с другими подсистемами. В результате, социальное значение религии очень сильно уменьшается.

На мезо-уровне, по мнению К. Доббелера, секуляризация выражается в возникновении «религиозного рынка», на котором различные религии вступают в борьбу с целью привлечения «неофитов». Сами факты такого «плюрализма» и возникновения новых религиозных движений, согласно К. Доббелеру, связаны с секуляризацией, поскольку плюрализм подрывает «объективность» какой-то одной системы (в случае с Европой, — это христианство), что позволило новым религиозным движениям утвердиться в Европе. Некоторые из них можно назвать движениями, отвергающими «мир», например, Церковь Объединения, другие — движениями, принимающими социальную реальность и вовлеченными в социальную деятельность: саентология, Сока Гаккай и проч. Эти религиозные движения предлагают своим членам эзотерические средства достижения успеха, выздоровления, усиления духовных возможностей, очищения сознания и т.д. Таким образом, эти новые движения, согласно теории К. Доббелера, можно назвать скорее «духовными», а не религиозными, если принимать во внимание определение религии как системы взглядов относительно веры в трансцендентное, сверхъестественное, священное. Таким образом, именно благодаря направленности американских церквей на своего рода «колонизацию мирского» (посюсторонность) поддерживается их высокий уровень посещаемости, по сравнению с европейскими. Это так называемая «внутренняя секуляризация» социальных институтов.

На микро-уровне социальная дифференциация стимулирует индивидуализацию выбора. Такая стимуляция стала возможной после разрушения традиционного уклада жизни, когда аскриптивные роли³ стали менее обременительными, автомобили позволили людям избегать контроля со стороны семьи или соседей, традиции стали относительными, телевидение принесло противоречивую информацию и ценности в семью, женщины освободились от традиционных гендерных ролей. Шестидесятые годы XX века ознаменовались бурным экономическим развитием, предлагая людям больше свободы, больше выбора и меньше

¹ Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion*. — Vol. 60, issue 3 (1999), p. 230.

² Wilson B. *Religion in Sociological Perspective*. — Oxford: Oxford University Press, 1982. — P. 150.

³ Аскриптивная роль — это роль, определенная обществом для личности, независимо от её усилий и заслуг. Эта роль обуславливается происхождением, местом рождения, полом и возрастом.

принуждения, привнося желание таких же свобод в религиозных и этических вопросах. Потеря церковью авторитета и рост индивидуализации привели к религиозному бриколажу [bricolage]. Религиозное «меню» церковью не принималось, из-за чего возникло понятие «религии по выбору» [religion à la carte], когда человек является приверженцем не одной религиозной доктрины, но различных идей многих доктрин (например, христианин, верящий в переселение душ). Секуляризация, пишет К. Доббелер, показывает, что с того момента, как религиозные институты потеряли свою значимость в обществе и в его подсистемах, должны были наблюдаться изменения в коллективном религиозном сознании (в дюркгеймовском смысле).

В заключение своей теории К. Доббелер говорит, что религиозность индивида не может быть объяснена только через секуляризацию общественных систем, здесь также должны быть задействованы такие факторы, как индивидуализация принятия решений, мобильность, утилитаризм. Данные факторы могут быть также рассмотрены в других работах, менее ограниченных по объему, чем наша.

Итак, описав основные черты общей теории секуляризации, перейдем к ее критике и к рассмотрению теории рационального выбора.

2. Критика теории секуляризации

Все критические замечания можно описать в нескольких пунктах. Прежде всего, считается, что благодаря процессу модернизации и ему сопутствующим (индустриализация и рационализация) религиозность должна уменьшаться. Иными словами, должна быть жесткая и прямо пропорциональная связь между модернизацией и секуляризацией. В действительности же, как утверждают теоретики, такой связи не прослеживается¹ — прежде всего, потому, что существует миф о снижении религиозности. Во-первых, в США уровень религиозности на протяжении всего XX века остается достаточно высоким (45-55% граждан считают себя верующими и посещают церковь)². Во-вторых, даже в Европе, считающейся оплотом секуляризации, такие данные не подтверждаются, поскольку нет ни доказательств, ни просто социологических данных того, что в Европе происходило долгое и постоянное (поскольку сам процесс модернизации мыслится долгим и постоянным) снижение религиозности. История как раз говорит об обратном: в Северной и Западной Европе до начала процесса модернизации религиозность *уже* пребывала на низком уровне³. В связи со сказанным, прослеживается второй пункт критики.

Далее, существование целого периода истории (Средние века), наполненного, казалось бы, самой чистой и бескорыстной верой, по отношению к которому, собственно, и можно говорить об уменьшении религиозного чувства в современном обществе, не подтверждается историческими данными. Многие современные историки религии (Моррис, Дюффи, Соммервиль, Обелькевич, Томас⁴) говорят об обратном: в XIII-XV веках храмы наполнены не были, люди

¹ Hadden J.K. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. — vol. 65, issue 3 (1987); Christiano K.J., Swatos W.H. Jr. Secularization Theory: The Course of a Concept // Sociology of Religion. — Vol. 60, issue 3 (1999).

² Stark R. Secularization, R.I.P. // Sociology of Religion. — Vol. 60, issue 3. (1999), p. 264.

³ Ibid.: p. 256.

⁴ См.: Morris C. Christian civilization (1050-1400) // The Oxford history of Christianity, ed. by J. McManners. — Oxford: Oxford University Press, 1993; Duffy E. The late middle ages: Vitality or decline // Atlas of the Christian Church. Ed. by H. Chadwick and G.R. Evans. — N.-Y.: Facts on File, 1987; Sommerville C.J. The secularization of early modern England. — N.-Y.: Oxford University Press, 1992; Obelkevich J. Religion and the people, 800-1700. — Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979; Thomas K. Religion and the decline of magic. — N.-Y.: Scribner's, 1971.

более охотно присутствовали на «messe» у себя дома, даже если они и приходили в храм, то делали это с неохотой и занимались своими делами, разговаривали и даже дрались¹, кроме того, многие священники исполняли свои обязанности из рук вон плохо, часто не зная даже языка богослужения, что позволило Беде Достопочтенному написать в письме одному из епископов следующее: «По этой причине я не раз переводил Символ веры и Господню молитву на язык англов для неученых священников»². Все сказанное, в свою очередь, как пишет Родни Старк [Rodney Stark]³, доказывает, что христианство, триумфально прошедшее сначала по Риму, а затем и по Европе серьезно затронуло только правящие круги и небольшой процент обычных граждан, иначе говоря, большинство назывались христианами только номинально.

Наконец, теория секуляризации утверждает, что наука и религия совершенно несовместимы друг с другом. Результаты такого взгляда на данную проблему можно свести к следующему. Во-первых, считается, что благодаря научному прогрессу религия приходит в упадок; во-вторых, утверждается, что среди образованных людей уровень религиозности ниже, чем среди необразованных или малообразованных, и, в-третьих, особенно низкий уровень религиозности, как утверждается, наличествует у людей, непосредственно занимающихся наукой. В-четвертых, считается, что уровень религиозности у ученых-естественников, по сравнению с гуманитариями более низкий. Как показывают исследования⁴, все эти утверждения совершенно неверны. Как уже упоминалось, уровень религиозности в США остается стабильным более полувека, несмотря на увеличение числа образованных людей и революционный технологический рост⁵. Была обнаружена лишь слабая взаимосвязь между уровнем образования и религиозностью, иными словами, исследования показывают, что уровень образования практически не влияет на религиозность и участие в церковной жизни⁶. Хотя уровень религиозности среди научных работников и оказался несколько ниже, но величина этого отклонения от общего показателя была сравнима с величинами, связанными с демографическими показателями: пол, раса, возраст. И, наконец, было показано, что религиозность ученых-естественников обычно выше, чем у гуманитариев⁷.

¹ Например, в книге Томаса говорится о том, что человек из Кембриджшира, обвиненный в неподобающем поведении в 1598 году получил одобрение толпы после «омерзительного пукания и грубых и насмешливых речей».

² Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Пер. с латин., ст., примеч., библиогр. и указ. В.В. Эрлихмана; Отв. ред. С.Е. Федоров. — СПб.: Алетей, 2001.

³ Stark R. Secularization, R.I.P. // *Sociology of Religion*. — Vol. 60, issue 3. (1999), p. 260.

⁴ Finke R., Iannaccone L., Stark R. Rationality and the «Religious Mind» // *Economic Inquiry*. — Vol. 36 (1998). В этой статье дана детальная информация по каждому пункту с приведением результатов социологического исследования.

⁵ Finke R., Stark R. *The Churching of America: 1776-1990*. — Rutgers University Press, 1992. — P. 56.

⁶ Roof W.C., McKinney W. *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*. — New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1985. — P. 135.

⁷ Наиболее полное исследование религиозности ученых было сделано в 1969 году комиссией Карнеги. Было привлечено более шестидесяти тысяч профессоров (это приблизительно четверть штата профессоров в США на то время). Исследование в основном касалось академических и социально-политических проблем, но также включало следующие вопросы: «Насколько религиозным Вы себя считаете?», «Как часто Вы участвуете в религиозных обрядах?», «Какую религию Вы исповедуете?», «Считаете ли Вы себя консервативным в религиозном отношении человеком?» В результате было выявлено два поразительных факта относительно несовместимости религии и науки. Во-первых, уровень религиозности ученых оказался достаточно высоким. Большинство ученых-естественников назвали себя верующими, тогда как этот процент среди ученых-гуманитариев оказался ниже. Не оказались ученые и модернистами: четверо из десяти ученых-естественников охарактеризовали себя

Опять же, теория секуляризации не говорит ничего о феномене субъективной религиозности¹, которая наблюдается в государствах, наиболее часто приводимых в пример как секулярные: Исландия, которую объявили первой «наиболее секулярной» страной на Земле². Это заключение было сделано на основании данных о посещаемости церквей (около 2%). Тем не менее, Вильям Сватос [William Swatos] в своем исследовании³ показывает достаточно высокий уровень «домашней» религиозности в современной Исландии. В стране высокий процент как крестившихся, так и церковных свадеб. Кроме того, в 1990 году международный исследовательский центр «World Values Surveys» опубликовал данные по Исландии, в которых показано, что 81% населения верит в жизнь после смерти, 88% верит в существование души, а 40% верит в реинкарнацию.

В связи с последним пунктом критики теории секуляризации, возникает еще один. Прежде всего, большинство исследований религиозности в Европе было сделано на материале христианства. Следовательно, необходимо различать процессы секуляризации и так называемой «дехристианизации», то есть увеличения в европейском обществе роли других религиозных движений за счет христианства. Необходимо понимать, что если люди больше не верят в Иисуса Христа, но верят, например, в Кришну или Аллаха, то в таком случае о секуляризации не может быть и речи. Если же сфокусироваться на новых религиозных движениях, то их распространение также является, по мнению Джеффри К. Хеддена⁴ [Jeffrey K. Hadden], вызовом по отношению к теории секуляризации, поскольку сам факт существования этих движений в рамках развитого, с точки зрения процесса модернизации, общества, весьма странен.

Последнее в нашем списке, но весьма значительное возражение против теории секуляризации состоит в следующем. По мнению приверженцев теории рационального выбора, теория секуляризации не может быть подвергнута систематическому исследованию, поскольку она является скорее доктриной, учением, а не собственно научной теорией. Ее основные посылы находятся в сфере допущений, которые невозможно исследовать, поскольку они представляют некую идеологию, а не комплекс взаимосвязанных положений⁵. Произошло это потому, что социология как наука родилась во времена напряженных отношений религиозной и либеральной культур в Европе. Для второй был характерен дух Просвещения, когда Разум считался «королем», а наука была призвана построить

«религиозно консервативными». Более того, уровень и регулярность посещения церкви у ученых оказались равными общему уровню: 47% математиков посещают церковь 2-3 раза в месяц или чаще, также как 43% физиков и 42% профессоров-гуманитариев. Во-вторых, выяснилось, что гуманитарии, в основном, менее религиозны, чем ученые-естественники. Это проливает свет на то, почему так распространено мнение, что наука и религия несовместимы, ведь большинство работ на эту тему было написано учеными-гуманитариями (все данные см.: Stark R. *The Victory of Reason: how Christianity led to freedom, capitalism, and Western success.* — N.-Y.: Random House, 2005).

¹ Ранее было сказано, что переход религии из социальной в личностную сферу считается признаком секуляризации (Доббелер), на самом деле это не совсем так. Подробнее об этом будет сказано при описании спора теоретиков секуляризации на примере христианства.

² См., например: Tomasson R.F. *Iceland.* — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

³ Swatos W.H. Jr. «The relevance of religion»: Iceland and secularization theory // *Journal for the Scientific Study of Religion.* — №23 (1984), p. 32-43.

⁴ Hadden J.K. *Toward Desacralizing Secularization Theory* // *Social Forces.* — Vol. 65, issue 3 (1987), p. 603-605.

⁵ Мы говорим о таком важном возражении против теории в последнюю очередь из-за того, что в полном объеме понять суть этого возражения можно только принимая во внимание предыдущие: в теории, которая возникла в рамках науки, противостоящей религии как в идеологическом, так и в теоретическом плане, и призванной быть если не исчерпывающей, то максимально полной, обнаруживается такое количество несоответствий и фактов, которые эта теория описать не в состоянии.

мир, свободный от тирании суеверий¹. Таким образом, противоречие взглядов переросло в конфликт между церковной властью и представителями «нового мировоззрения».

Одним из источников конфликта стал эволюционный взгляд на мир, возникший в общем виде до теории Ч. Дарвина и входящий в противоречие с эсхатологическим пониманием истории церковью. Другим источником конфликта стала борьба за статус и власть: в течение XV-XVIII веков церковь утратила власть, но взамен приобрела большую автономию и право на легитимацию существующего порядка. В результате, Французская Революция оказалась восстанием не только против короны, но и против религиозной власти, узаконивающей светскую власть. Третьим источником конфликта были притязания науки Нового времени на понимание окружающего мира на основании его собственных законов и движущей силы человеческого разума вне религиозных установок. Таким образом, к XIX веку эти противоречия нового и старого порядка выпли на первый план, а поскольку католическая церковь была частью старого порядка, то она автоматически оказалась в числе врагов науки. Отцы-основатели социологии были учеными, верившими, что наука открывает новую эру, которая сокрушит суеверия, воздвигнутые церковью. И, как следствие, социология не только отказалась от веры, но и вовсе отвергла религию как тему социологического исследования. Эта идеологическая позиция «против религии» весьма сильно укрепилась в сознании последующих поколений социологов. Произошла как бы сакрализация понятия «секуляризация», и вплоть до 60-х годов XX века в США, несмотря на наличие ряда исследований в области религии², интерес к религиозной тематике был невелик, а теория секуляризации считалась чуть ли не догмой. Положение изменилось благодаря возникновению и широкому распространению новых религиозных движений.

Тем не менее, все перечисленные недостатки теории секуляризации не означают, что влияние религии постоянно увеличивается или что современность связана с постоянно увеличивающимся уровнем религиозности. Хотя исследования и опровергают тот факт, что теория секуляризации часто придавала значение увеличению религиозности, новая парадигма не устраняет прогноза о неизбежной гибели религии, равно как и не утверждает ее неизбежного подъема. Более того, для новой парадигмы, современность не является двигателем религиозных изменений. Причины, позволяющие сомневаться или верить какому-либо религиозному учению, в большинстве случаев не связаны ни с тем, что касается исключительно современности, ни с тем, что осталось относительно неизменным на протяжении всей истории человечества³.

Таковы основные пункты разногласий между двумя теориями в современной западной социологии религии, отражающие основной круг проблем. Далее мы приступаем к характеристике теории рационального выбора, которая, естественно, начинается с ее истории.

¹ Hadden J.K. Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. — Vol. 65, issue 3 (1987), p. 589.

² См., например: Fichter J. Southern Parish. — Chicago: University of Chicago Press, 1951; Dynes R. Church-Sect Typology and Socio-Economic Status // *American Sociological Review*. — №20 (1955).

³ Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Exploring the Human Side of Religion*. — Berkeley: University of California Press, 2000. — P. 198.

3. Теория рационального выбора

Одним из предвестников данной теории является Адам Смит¹; именно он ранее всех прочих утверждал, что эгоизм так же мотивирует церковнослужителей, как и светских людей, что рынок принуждает церкви вести себя так же, как светские компании; и что выгоды от конкуренции, бремя монополий и опасность государственного регулирования сказываются и на религии, как и на любом другом секторе экономики. Другим пионером описываемой теории является Чарльз Глок [Charles Glock], писавший еще в 1959 году, что ни одна работа, посвященная исследованию религии в Америке, не отвечает стандартам научного исследования и что в современной литературе невозможно найти серьезной и систематической защиты тезисов теории секуляризации². Затем, в 1987 году Джеффри Хедден опубликовал свою статью (уже упоминавшуюся и описанную нами), посвященную слабостям теории секуляризации.

Следующим заметным этапом в развитии теории рационального выбора стала статья Стивена Ворнера [Stephen Warner]³. Эта работа знаменует своеобразный водораздел для понимания американскими социологами своего собственного общества. После публикации статьи теория секуляризации уже не воспринималась как само собой разумеющаяся, а должна была доказывать свою значимость и применимость в американской ситуации. Эта и следующие статьи Ворнера⁴ говорят читателю об историческом развитии двух точек зрения на функционирование религии в обществе. Основной же пафос статей заключается, на наш взгляд, в понимании существенной разницы между Европой и США в теоретическом осмыслении религиозного феномена. Эта разница, прежде всего, состоит в том, что европейцы воспринимают церкви как общественные предприятия (вследствие того, что в Европе в большинстве случаев церковь была государственной), а не в качестве конкурирующих фирм.

Кроме того, в целой серии исследований в области качественной социологии, предпринятых в конце 80-х годов XX века, рассматривались вопросы секулярного эффекта религиозного плюрализма и несовместимости религии с рациональным знанием. Так, в исследовании Мэри Джо Нитц [Mary Jo Neitz]⁵ о католических харизматических лидерах говорится, что их осведомленность о многообразии религиозного выбора в мире никак не подрывает их собственной веры. Они видят в таком богатстве выбора испытание для себя и повод усмотреть превосходство своей собственной религиозной системы над другими. В полевом исследовании Линн Дэвидман [Lynn Davidman]⁶, посвященном иудейским женщинам, обратившимся к основаниям собственной веры, подчеркиваются выгоды как религиозного плюрализма внутри иудейской общины, так и тщательной оценки нового верования, перед тем, как к нему присоединиться; она заключает,

¹ Smith A. An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations. — N.-Y.: Modern Library, 1965. — P. 240.

² Glock C.Y. The Religious Revival in America? // Religion and the face of America: papers of the conference, presented at Asilomar, Pacific Grove, California, November 28, 29, and 30, 1958 / edited by Jane C. Zahn. — Berkeley: University Extension, University of California, 1959.

³ Warner R.S. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. — №98 (1993).

⁴ Warner R.S. Religion, Boundaries, and Borders // Sociology of Religion. — №58 (1997), p. 217-239; Warner R.S. Introduction: Immigration and Religious Communities in the United States // Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration / Ed. by R.S. Warner and J.G. Wittner. — Philadelphia: Temple University Press. 1998. — P. 3-36.

⁵ Neitz M.Jo. Charisma and Community. — New Brunswick, New Jersey: Transaction Press, 1987.

⁶ Davidman L. Accommodation and Resistance: A Comparison of Two Contemporary Orthodox Jewish Groups // Sociological Analysis. — № 51 (1990), p. 35-51.

что религиозный плюрализм и множественность выбора в современных США может способствовать усилению иудейские общества.

Множество количественных исследований, как пишут Роджер Финк [Roger Finke] и Родни Старк¹, также ставили вопрос о секулярном эффекте религиозного плюрализма, и, хотя эти исследования и омрачаются методологическими разногласиями², исследователи все-таки делают определенные выводы. Во-первых, основное отличие сосредотачивается между регионами, в которых нет плюрализма, и областями, в которых есть некоторая степень религиозного выбора и конкуренции³. Религиозный рынок обладает точкой насыщения, по достижении которой дополнительные альтернативы не увеличивают степень религиозности. Во-вторых, несмотря на страстную критику, направленную против положительного эффекта религиозного плюрализма, только некоторые из критиков говорят о возвращении к старой парадигме. В настоящее время наиболее видными представителями теории рационального выбора являются Родни Старк, Роджер Финк, Лоренс Яннаконе [Laurence Iannaccone] и Вильям Бейнбридж [William Bainbridge].

Сама теория в наиболее общем виде изложена в книге Родни Старка и Вильяма Бейнбриджа «Теория религии»⁴, кроме этого, существует достаточно большое количество статей вышеупомянутых авторов, дополняющих и разъясняющих некоторые пункты теории. В основе теории рационального выбора лежит аналогия религии как системы отношений с рынком (поэтому иногда эту теорию называют религиозно-экономической), и несколько базовых «аксиом»: Религиозный рынок затрагивает обмен основными сверхъестественными «компенсаторами» [supernatural compensators]: обещаниями будущего воздаяния и сверхъестественными объяснениями событий жизни и их значений⁵. Как и другие предметы, религиозные товары [religious goods] производятся, выбираются и потребляются. Сверхъестественные «компенсаторы» и объяснения не могут быть доказаны или опровергнуты, не верифицируемы и не фальсифицируемы в принципе, поэтому религия — рискованная группа товаров. Социальные взаимоотношения — наиболее вероятный информационный ресурс о религиозном производстве, и эти же взаимоотношения убеждают потребителей в ценности религиозных товаров. Неопределенность в стоимости компенсации и объяснений понижает их ценность и повышает вероятность того, что индивид будет время от времени изменять религиозные «инвестиции» [religious investments]⁶. Религиозные организации являются фирмами, производящими религиозные ценности. Конгрега-

¹ Finke R., Stark R. The Dynamics of Religious Economies // A Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by M. Dillon. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — P. 96-110.

² См.: Finke R., Stark R. Religious Choice and Competition // American Sociological Review. — №63 (1998), p. 761-766; Olson D.V.A. Dimensions of Cultural Tension Among the American Public // Cultural Wars in American Politics / Ed. by R.H. Williams. — Hawthorne; N.-Y.: Aldine, 1997. — P. 237-257.

³ См.: Finke R., Guest A.M., Stark R. Pluralism and Religious Participation: N.Y., 1855-1865 // American Sociological Review. — №61 (1996), pp. 203-218; Hamberg E.M., Pettersson T. The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden // Journal for the Scientific Study of Religion. — №33 (1994), p. 205-216; Hamberg E.M., Pettersson T. Short-term Changes in Religious Supply and Church Attendance in Contemporary Sweden // Research on the Social Scientific Study of Religion. — №8 (1997), p. 35-51.

⁴ Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. — New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

⁵ Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation. — Berkeley: University of California Press, 1985. — P. 56.

⁶ Stark R. The Rise of Christianity. - Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. — P. 163-189; Iannaccone L.R. Risk, rationality, and religious portfolios // Economic Inquiry. — №33 (1995), p. 285-295.

ции — это франчайзинговые организации, руководимые антрепренерами-продавцами (священниками), производящими ценности для потребителей. Фирмы ограничены ассортиментом предлагаемых товаров, и только те фирмы, у которых нет жесткой иерархии (например, баптисты), или те, которые появились в условиях институционального плюрализма (современный католицизм), могут поддерживать достаточно широкое многообразие религиозных товаров¹.

Кроме того, достаточно большую роль в рассматриваемой теории играет концепция Лоренса Яннаконе о «религиозном капитале» человека [religious human capital theory]². Согласно ей, со-участие человека в религиозной жизни, религиозная партиципация, формирует у него определенный религиозный капитал [religious capital], который представляет собой знакомство человека с религиозными доктринами и ритуалами, и используется для создания религиозных ценностей в будущих религиозных коллективных действиях. Схожие религиозные установки облегчают эффективное использование капитала и увеличивают религиозное производство [religious production]. Чуждые ритуалы и общества уменьшают коллективное производство религиозных ценностей, поскольку религиозный капитал не может быть эффективно израсходован. Как опытный повар может готовить хорошие блюда только из знакомых продуктов, так и прихожане с хорошим религиозным капиталом могут производить ценный религиозный опыт только в знакомой обстановке. Таким образом, качество религиозной продукции напрямую зависит от уровня капитала, собранного индивидами или коллективом. При необходимости, индивидов можно рассматривать как свободных в выборе религиозных альтернатив, а любые негативные внешние эффекты религиозного потребления — как дающие неоправданные издержки.

Получается, что религиозный капитал ограничивает возможность людей сменить религиозные предпочтения, а если это все-таки происходит, то новая церковь будет очень похожа на старую, поскольку в новой церкви останется возможность использовать ранее приобретенный капитал. Следовательно, более вероятно, что методисты, например, будут искать схожую группу — пресвитериан или баптистов, а не католиков или индуистов. Молодые люди, согласно этой концепции, также более склонны к смене религиозных предпочтений, поскольку они сделали меньше религиозных инвестиций в свои собственные обязательства. Пары с разными религиозными предпочтениями в меньшей степени способны к совместному производству религиозных ценностей, и поэтому их участие в религиозной жизни будет сокращаться. Используя эту теорию, также можно объяснить и своего рода внесение пожертвований временем или деньгами в фонд какой-либо религиозной организации³.

Вообще, социальное влияние на религиозный выбор человека является довольно важной темой для последователей описываемой теории. Любой выбор как бы изначально предопределен теми социальными отношениями, которые влияют на принятие решений, а выбор в религиозной сфере особенно склонен к этому. Когда социальные влияния управляют религиозным выбором, выбор сверхъестественных компенсаторов и объяснений в меньшей степени опирается

¹ Iannaccone L.R. The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion // *Rationality and Society*. — №3 (1991), p. 156-177; Finke R., Stark R. *The Churaching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*. — New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1992.

² Iannaccone L.R. Religious practice: a human capital approach // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — № 29 (1990), p. 297-314; Iannaccone L.R. Why strict churches are strong // *American Journal of Sociology*. — № 99 (1994), p. 1180-1211.

³ Iannaccone L.R. Skewness explained: a rational choice model of religious giving // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — № 36 (1997), p. 1-57.

на тип или количество выбранных религиозных товаров. Считается, что такое влияние может происходить из трех источников: симпатии, когда религиозное потребление [religious consumption] имеет своим источником желание сделать так, чтобы другие чувствовали себя лучше (1); примера, когда мотивацией религиозного действия является демонстрация того, как должны поступать другие (2); вознаграждений или наказаний (3)¹.

Кроме того, еще одной важной темой является вопрос взаимоотношения плюрализма и религиозности. Апологеты теории рационального выбора считают, что религиозный плюрализм укрепляет рыночную активность, в отличие от последователей Дюркгейма, утверждающих, что только единая религия может способствовать религиозной идентичности и повышению социальной роли религиозных институтов. Различные религиозные предложения необходимы для здорового религиозного рынка, поскольку предпочтения людей варьируются в разных социальных или этнических группах в зависимости от приобретенного ими опыта. Это внимание к плюрализму в итоге перерастает в вопрос о диалектике спроса и предложения в религии (все-таки теория имеет экономические корни). В рамках теории рационального выбора считается, что старая парадигма (секуляризация) говорит о том, что современность, благодаря процессу модернизации, сокращает спрос на религию, тогда как согласно новой парадигме (рациональный выбор) считается, что структура религиозного рынка способна изменить религиозно-экономическое предложение, что в свою очередь напрямую связано с проблемой регуляции религиозной экономики: с одной стороны, она может регулироваться государством (в этом случае мы получаем государственную церковь) или регулироваться рынком (в этом случае мы получаем несколько конкурирующих церквей).

В рамках теории было сформулировано несколько утверждений относительно процесса регуляции религиозной экономики². Во-первых, чем менее она регулируется, тем более имеет тенденцию к тому, чтобы быть плюралистичной. Множественность возникает на нерегулируемом рынке благодаря неспособности одной фирмы быть одновременно и в сфере сакрального, и в сфере мирского; быть одновременной и жесткой, и снисходительной; аскетичной и раскрепощенной, поэтому всегда будут существовать различные ниши по каждому из описанных аспектов. Во-вторых, как только религиозная фирма становится монополией, она старается распространить свое влияние на другие институты, вследствие чего общество сакрализуется³. В-третьих, если прежде регулируемая религиозная экономика становится нерегулируемой, общество десакрализуется. В этой ситуации образуется множество религиозных фирм, ни одна из которых ни в состоянии поддержать процесс сакрализации; по ряду причин не может этого сделать и коалиция фирм. Теория рационального выбора утверждает, что в такой ситуации будет наблюдаться увеличение личной религиозности как раз из-за увеличения числа религиозных фирм. И хотя религиозные монополии эффективно наполняют общество религиозным символизмом, они не в состоянии увеличить личную религиозность. В этом — одно из главных отличий старой

¹ Sherkat D.E. Embedding religious choices: integrating preferences and social constraints into rational choice theories of religious behavior // Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment / Ed. by L.A. Young. — N.Y.: Routledge, 1997. — P. 65-86.

² См.: Handbook of the Sociology of Religion / Ed. M. Dillon. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³ Термин применен в том смысле, что в таком обществе будут различаться религиозные и светские институты, и основные сферы жизни — от семейной до политической, — будут связаны с религиозными символами.

парадигмы от новой. В-четвертых, чем религиозная экономика менее регулируется и чем она более конкурентна, тем больший уровень религиозности будет наблюдаться в обществе. Плюрализм и конкуренция обычно связаны, но если они и не связаны, именно конкуренция придает силы активно действовать. Родни Старк пишет¹, что непонимание этого пункта возникло из-за того, что, не имея прямых способов измерения конкуренции, мы вынуждены использовать измерение плюрализма как показатель конкуренции. Тем не менее, поднимаясь выше определенного уровня, плюрализм становится чрезмерным, несмотря на то, что теоретически максимальное разнообразие достигается, когда каждый член общества принадлежит к какой-либо индивидуальной церкви. Исследования обнаружили, что существует некое критическое значение уровня плюрализма — «потолок», — превышение которого уже никак не сказывается на показателях вовлеченности индивида в религиозную жизнь. Этот упор на конкуренции также указывает, что небольшие религиозные группы будут более активными, и будут иметь тем более приверженных сторонников, чем меньшую долю рынка они занимают. Так, например, католические группы будут более активны в Китае, чем в католическом обществе. Наконец, в-пятых, даже там, где конкуренция ограничена, религиозные фирмы могут демонстрировать высокий уровень религиозности в том случае, если эти фирмы служат основными посредниками в каком-либо социальном конфликте. В таких случаях религиозная идентичность неотделима от групповой идентификации, как это происходит, например, в современной Ирландии.

В качестве общего примера того, как работает модель рационального выбора, в книге Финка и Старка приводится изменение религиозной ситуации в Латинской Америке². В течение четырех столетий католическая церковь в этом регионе получала от государства финансовую и законодательную поддержку, благодаря чему распространила свое влияние на многие социальные институты. Но к концу XIX века во многих республиках появились реформаторские движения. Они явились причиной того, что в этих государствах возникли новые церкви, хотя католицизм все еще оставался основной силой. К 30-м годам XX века в Латинской Америке увеличивается число объединений евангельских христиан-баптистов, а лидерство католической церкви постепенно сходит на нет, как и, соответственно, ее государственная поддержка. Следствием такого постепенного сокращения стало увеличение числа различных деноминаций, что, в свою очередь, повлияло на уменьшение затрат на вступление в какую-либо из них. В результате такой конкуренции церкви стали прибегать к агрессивным маркетинговым ходам для привлечения неопитов. И, чем больше в обществе становилось баптистов, тем более активно католическая церковь включалась в конкурентную борьбу³.

Таким образом, сравнивая две теории, мы можем говорить о нескольких основных отличиях. Теория рационального выбора считает религию не эпифеноменом, реальные основания которого должны быть вскрыты, а феноменом, который действует сам по себе. Если теория секуляризации определяла религию как опиум народа, то новая теория указывает на то, что религия часто бывает мощной побудительной силой, вдохновляющей многих людей. Вместо того чтобы связывать религию с иррациональными когнитивными процессами, новая па-

¹ Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — №33 (1994).

² Finke R., Stark R. *The Dynamics of Religious Economies // A Handbook of the Sociology of Religion* / Ed. by M. Dillon. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — P. 100-104.

³ Stark R. Do Catholic Societies Really Exist? // *Rationality and Society*. — №4 (1992), p. 261-271.

радикал говорит о религии как о рациональном, инструментальном и, в некоторой степени, научном мышлении. В противоположность теории секуляризации, убеждающей в превосходстве поддерживаемой государством церкви, теория рационального выбора доказывает, что отсутствие государственной регуляции в этом вопросе и увеличение конкуренции увеличивает религиозную активность. Наконец, не стараясь объяснить того, как современность порождает неизбежный упадок спроса на религию, новая парадигма пытается объяснить религиозную жизнь, исходя из экономического предложения.

Осталось осветить последний пункт: вопрос о критике теории рационального выбора со стороны теории секуляризации. Остановимся, прежде всего, на теоретических возражениях. Одной из основных слабостей этой модели считается использование теории компенсаторов. Рассмотрим ее подробнее. Как известно, одним из допущений, лежащих в основе теории рационального выбора, является желание людей получать вознаграждения [reward] за свою деятельность, но, поскольку иногда такие вознаграждения или редки, или вовсе невозможны, то люди, видя недостижимость своей цели, довольствуются компенсаторами. Поэтому, пока люди пытаются получить сверхъестественные вознаграждения, секулярные системы будут не в состоянии соревноваться с религиозными, поскольку последние предлагают вознаграждения высшего типа. Компенсаторы же, согласно новой парадигме, это не только то, на что люди готовы тратить, получая что-либо взамен; это также и некое обещание будущего вознаграждения, и объяснение того, чем оно может обеспечиваться¹. Но, если мы рассмотрим этот тезис с несколько другой стороны, то получится, что, будучи не в состоянии получить вознаграждение сейчас, мы скорее примем простые обещания о компенсации в будущем, чем объяснения, что мы можем получить вознаграждение сейчас, но следуя необходимым инструкциям. Под таким углом зрения утверждение о компенсациях предстает избыточным и обманчивым. Так же непросто дело обстоит и с концепцией вознаграждений. Стив Брюс пишет², что в теории рационального выбора работает очень простая модель получения и желания вознаграждения. Конкретные и сиюминутные вознаграждения жестко отделяются от далеких и неосязаемых, и в понятие «вознаграждение» включается только первая группа, тогда как о второй говорится, что люди принимают ее только в том случае, если не могут достичь конкретных результатов. Такое понимание весьма материалистично, поскольку предполагает, что религиозные обещания не могут быть желанными, если только им нет какого-либо осязаемого заменителя. Получается, что для теоретиков новой парадигмы религия представляется ложной по существу, и может существовать только как компенсация чего-то недостижимого.

Как было сказано выше, в теории рационального выбора считается, что религии с высоким первоначальными издержками (start-up costs) пользуются успехом в меньшей степени, чем религии с низкими. Но всем известно, что раннее христианство имело высокие первоначальные издержки, также как, например, квакерство, но данные религиозные течения смогли выжить; у них всегда, даже в самые жестокие годы, были неофиты, что не укладывается в теорию рационального выбора. Также и понятие религиозных инвестиций не совсем отвечает, по мнению Брюса³, культурному развитию человека в рамках какой-либо религии.

¹ Stark R., Bainbridge W.S. Toward a Theory of Religion: Religious Commitment // Journal for the Scientific Study of Religion. — №19 (1980), p. 117.

² Bruce S. Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory. — Oxford University Press, 1999. — P. 32-35.

³ Ibid.: p. 54-55.

Пятидесятилетний православный священник не становится последователем Муна не потому, что он много «заплатил» православию, а, скорее, потому, что его долгая связь с православием сделала его невосприимчивым к мунитской проповеди. Собственно, эта невнимательность и некоторое нивелирование роли человеческой культуры и истории религиозных взглядов, составляет еще одну важную сторону критики новой парадигмы. Люди, принадлежащие тем или иным церквям, и верования, которые эти церкви предлагают, оцениваются в данной теории как автомобили или холодильники, создающие предложения в ответ на спрос на эти товары. Проблема в том, что люди и их религиозные предпочтения не являются такими же товарами, а, следовательно, их взаимоотношения нельзя описать при помощи только экономики.

Более того, интерпретация теоретиками новой парадигмы привлекаемых ими социологических исследований также считается, на взгляд критиков, неудовлетворительной. Марк Чавес [Mark Chaves] и Филипп Горски [Philipp Gorski] провели исследование¹, в результате которого обнаружилось, что эмпирические свидетельства не поддерживают утверждения о положительной корреляции религиозного плюрализма и религиозной партиципации. Они нашли двадцать шесть опубликованных статей и глав в книгах по этому вопросу. Результат оказался неожиданным: 69% всех исследований говорили об отрицательной или нулевой корреляции, тогда как о положительной — всего 31% работ, что дает в настоящее время пищу для новой критики и основание для проведения новых исследований.

Таким образом, после рассмотрения основных направлений критики новой парадигмы, наша статья сделала круг в композиции, рассмотрев теорию секуляризации, ее критику, теорию рационального выбора и критические замечания к ней, вследствие чего логически подошла к своему заключению.

Заключение

Рассмотренные в статье современные социологические теории религии являются лидирующими. Это не значит, что других теорий нет, они есть², но они не вызывают таких дискуссий, кроме того, по их поводу написано не такое количество работ, как в защиту, так и в опровержение. В связи с этим, наша статья касается прежде всего двух теорий: теории секуляризации и теории рационального выбора. И первая, и вторая теории претендуют на полное объяснение и описание религиозного феномена. Как нам кажется, статья достаточно ясно показала плюсы и минусы каждой из теорий, и то, что ни одна из них не может рассматриваться в абсолютном ключе. Так, гипотезы теории рационального выбора говорят о том, что глубокая религиозность все еще возможна в современном мире с его плюрализмом и огромным количеством альтернатив, и этому тезису нельзя отказать в том, что он действительно отражает существующую ситуацию. С другой стороны, гипотезы теории секуляризации говорят, что религия в современном мире, по сравнению с XVI или XVII веками, играет гораздо меньшую роль в общественной жизни, и этот тезис также невозможно оспорить. Нужно еще раз оговориться, что новая теория — это не просто противоположность старой. Теория рационального выбора не настаивает на том, что положение религии всегда будет только улучшаться, основываясь на примере США; она отвергает предпо-

¹ Chaves M., Gorski P.S. Religious Pluralism and Religious Participation // Annual Review of Sociology. — 2001.

² Gorski P.S. Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research // A Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by M. Dillon. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — P. 110-123.

ложения европейских ученых о давно продолжающемся упадке религии. Не являясь теорией рациональной религиозной мотивации или эсхатологическим видением, новая парадигма предлагает решение вопроса о месте религиозных институтов в американском обществе как его интегральной части. Причем теория секуляризации не является фальшивой, ложной или обманной; парадигмы вообще не бывают фальшивыми, а обладают большей или меньшей степенью убедительности. Она просто более правдоподобна в Европе. Таким образом, скорее нужно говорить не об истинности одной теории, а о возможности целостного описания феномена религии силами всего концептуального комплекса социологических теорий религии.