

# ДИСКУССИЯ

В этом номере мы публикуем первую часть полемики о проблеме «постсекулярного». Читатель познакомится с точками зрения теоретика секуляризации Питера Бергера, а также с концепциями двух российских исследователей, Алексея Апполонова и Дмитрия Узланера.

Само по себе понятие «постсекулярного» означает, что современное общество не вписывается в рамки теории секуляризации, а именно, что религия сама по себе не уходит на второй план, но продолжает играть весьма заметную роль. Ответу на вопрос, почему происходит именно так, и посвящены публикуемые ниже материалы.

Безусловно, от читателя не ускользнет тот факт, что полемика иногда переходит границы научного ведения диалога. Мы сознательно публикуем материалы именно в такой редакции, чем преследуем две цели. Во-первых, в этом мы видим, что рассматриваемая проблема является исключительно важной для самих авторов. Во-вторых, эта важность для авторов, как нам кажется, является указанием на еще более серьезный вопрос: на осмысление социальной роли религии в современной России. В связи с этим представляется очень важным рассмотрение проблемы постсекулярного как с социологических, так и с историко-философских и теологических позиций.

*Р.О. Сафронов*

*Питер Бергер*

## НЕДОРАБОТАННАЯ КОНЦЕПЦИЯ<sup>1</sup>

**Религиоведческие исследования:** Добрый день, профессор Бергер. Время от времени мы слышим, что живем в постсекулярном мире. Что вы думаете о понятии «постсекулярное», является ли это понятие ценным? Если да, то какой смысл Вы сами в него вкладываете?

**Питер Бергер:** Мне кажется, что сам по себе термин не очень хорош. Он — как стоящая за ним теория секуляризации — предполагает, что мир одно время был секулярным, а теперь стал постсекулярным. Я думаю, что эта теория ошибочна. Безусловно, некоторые страны показывают очень высокий уровень секуляризации, однако о постсекулярном говорить пре-

---

<sup>1</sup> Беседовал: к.ф.н. Дмитрий Узланер. Перевод: Ксения Колкунова. Редакция: Роман Сафронов

ждевременно. В некотором смысле термин говорит об усилении религией своих позиций, но, с моей точки зрения, мир никогда не прекращал быть религиозным.

**РИ:** Может быть, тогда имеет смысл использовать термин «десекуляризация»?

**ПБ:** Нет, поскольку с ним связаны те же проблемы: снова утверждается период секуляризации, а затем — десекуляризации. Подобная хронологическая последовательность не подтверждается эмпирическими фактами.

**РИ:** То есть, Вы считаете, что мир всегда был религиозным и не был секулярным, и в этом состоит основная ошибка теорий секуляризации?

**ПБ:** Да, хотя мы и можем говорить о секуляризации в отдельных регионах. Я бы сказал, что мир всегда был религиозен, однако здесь нужно иметь ввиду два исключения. Первое — географическое: секуляризация в целом ограничивается Европой и несколькими ее форпостами, например, Австралией, но не Соединенными Штатами, которые никогда не были секулярным обществом. Другое исключение — социологическое, в него попадают группы интеллектуалов разных стран, которые, безусловно, секуляризованы, но представляют сравнительно небольшой процент населения, хотя и занимают очень влиятельные позиции.

**РИ:** Здесь мы можем вспомнить Юргена Хабермаса, который описывает Европу как постсекулярное общество, а также утверждает, что это прекрасное понятие, применимое к описанию европейской ситуации...

**ПБ:** Возможно, оно прекрасно применимо к мнению самого Хабермаса, но мне не кажется, что оно уместно по отношению к Европе. Мне кажется, — и это очень любопытно — Хабермас открыл для себя религию; возможно, его собственное отношение к религии можно назвать постсекулярным, но говорить о постсекулярности Европы нельзя. Я полагаю, что секуляризация в Европе продолжается в тех районах, которые ранее ей не затрагивались: на юге, в Польше, в Ирландии; на сегодняшний день я не вижу религиозного возрождения в Европе. Это по-прежнему самая секуляризованная часть мира.

**РИ:** Вы упомянули, что существует две области, где по-прежнему торжествует секуляризация; одна из них — сфера социологии. Не кажется ли Вам, что ситуация меняется, или по-прежнему существует академическая элита, поддерживающая идеи секулярного мира?

**ПБ:** Изменения наблюдаются в разных частях света, и, по моему мнению, наиболее драматичны перемены в мусульманском мире. Мы видим мощные движения прекрасно образованных интеллектуалов, вернувшихся к исламу, не обязательно в экстремистском варианте. Это важная тенденция, которая указывает на произошедшие перемены.

Я не вижу перемен ни в Европе, ни в северной Америке, хотя США остаются очень интересным случаем, поскольку там довольно религиозное население, но при этом несколько европеизированная интеллигенция. Православный мир очень интересен в этом аспекте. Единственная православная страна, которая долгое время является частью Европы, не только политически, но и культурно — Греция, и православие там не оказывается препятствием секуляризации. То, что будет происходить на Балканах, с

Румынией, Болгарией, которые были включены в Европу, вызывает любопытство. Разумеется, представляет интерес и Россия.

**РИ:** Вы были одним из ключевых теоретиков секуляризации в 1960-70-х годах. Позднее вы признали, что в основном эта теория была ложной. Какова Ваша позиция сегодня? Каковы основания секуляризации? Сходны ли причины различных случаев секуляризации? Какие сегодняшние исследования секуляризации кажутся Вам наиболее интересными и перспективными?

**ПБ:** Европа представляет собой наиболее интересный случай как раз своей исключительностью. В соавторстве с замечательным британским социологом, Грейс Деви я написал книгу, которая называется «Религиозная Америка, секулярная Европа?» (*Religious America, Secular Europe?*). Еще раньше Грейс Деви написала отличную книгу под названием «Европа: исключительный случай» (*Europe: The Exceptional Case*), в которой она разрушает существующий стереотип о США как о стране, не подчиняющейся теории секуляризации. Соединенные Штаты могут во многих смыслах считаться исключительными, но в отношении религии они похожи на большинство стран мира, а настоящим исключением оказывается Европа. В совместной работе мы попытались объяснить эту исключительность.

В книге мы выделили восемь различных причин такой специфичности Европы. Базовая идея теории секуляризации состоит в том, что современность (*modernity*) означает секулярность, но Америка является исключением из этого тезиса. В связи с этим сравнение с Америкой полезно и теоретически важно: вы же не станете настаивать, что Америка менее современна, чем Европа. В результате мы показываем, что исключительное положение Европы не описывается одной причиной. Однако если мы соберем все факты воедино, мне кажется, мы раскроем великую тайну этого явления и поймем его.

**РИ:** Возможно, не все наши читатели знакомы с этой работой; не могли бы Вы привести несколько примеров оттуда?

**ПБ:** Самая важная идея, которая не принадлежит ни Грейс Деви, ни мне, — это связь с государством. В Европе католицизм, протестантизм и, конечно, православие, были очень тесно связаны с институтом церкви и государством, что имеет вполне очевидные следствия. Алексис де Токвиль прекрасно это описал в своей книге об Америке.

Люди неизбежно находят причины быть недовольными государством. И каждый раз, когда это происходит, они начинают выказывать недовольство и по отношению к церкви. Это важный фактор. В Америке же, с самого начала, даже до провозглашения независимости, не существовало государственной церкви. Любая церковь являлась добровольным объединением, за двумя исключениями. В Массачусетсе пытались создать государственную церковь пуритане, а в Вирджинии — англикане, но эти попытки были безуспешны, не потому что они были совершенно не толерантны, но потому, что вокруг было слишком много людей, которые не могли согласиться с существованием подобного института. Так религия стала для Америки делом добровольным, и этот исторический прецедент стал важной ценностью и святыней Конституции США. Я полагаю, что жизненная стойкость религии в Америке в значительной степени связана

с этой добровольностью. Разумеется, это не единственная, но, вероятно, наиболее важная причина.

**РИ:** Одной из центральных идей Вашего творчества 1960 и 70-х годов была убежденность в существовании экономических и социальных факторов, которые автоматически ведут к исчезновению веры и религиозной практики, например, релятивизации и плюрализма. Сейчас эти положения Вами полностью отрицаются или Вы признаете в них зерно истины?

**ПБ:** Думаю, они разумны, но отчасти ложны. Уже в 1960-е я понимал, что плюрализм создает проблемы для религии по элементарным психологическим причинам. Люди становятся увереннее, если все вокруг разделяют их взгляды. Например, если вы выросли в католической деревне в Испании двести лет назад, все, кого вы знаете — католики, и быть католиком так же естественно, как быть мужчиной или женщиной, или иметь темные волосы и голубые глаза. Но если вы окружены носителями иных мировоззрений или ценностей, достичь такой уверенности сложнее. Идея о том, что плюрализм подрывает принятие мировоззрений, в том числе религиозных, как данности, справедлива. Но она не обязательно означает секуляризацию. Просто люди становятся менее уверенными, им приходится делать выбор, перед индивидом встает задача конструировать собственное мировоззрение. Это серьезный вызов для религиозных традиций, но это иной вызов, чем секуляризация.

**РИ:** В 1960-е годы Вы были одним из пионеров теоретического объяснения секуляризации. Что заинтересовало Вас в этой теме?

**ПБ:** Я был одним из исследователей в области социологии религии и, шире, социологического научного исследования религии, и все мы верили, что наступает эпоха секулярности. Я был носителем этого общего консенсуса, так что идеи эти не были моей уникальной позицией — в этом смысле я был таким же, как все.

Большинство из нас к концу 1970-80 годов убедились, что мы ошибались, а, как я всегда говорю своим студентам, самое интересное в работе социолога — наблюдать, как твои идеи опровергаются, и в результате ты должен выдвигать новые. Так, вместо теории секуляризации, сейчас я разрабатываю теорию плюрализации.

**РИ:** Не могли бы Вы пояснить, в чем разница?

**ПБ:** Плюрализация означает, что индивиды должны делать выбор, который необязателен, если религиозные мировоззрения или системы ценностей принимаются как само собой разумеющиеся. Этот выбор может относиться и к религии. Особенно интересно, что у нас есть эмпирические данные по этому вопросу как из Европы, так и других частей света. Роберт Вазноу (Robert Wuthnow) использует хороший термин «лоскутная религия» (patchwork religion). Как будто каждый человек делает покрывало из разноцветных лоскутов.

**РИ:** Вы имеете в виду «бриколаж»?

**ПБ:** Да, «бриколаж» — это термин Даниэль Эрвьё-Леже (Danièle Hervieu-Léger). Это похоже на игру в лего, когда дети складывают цветные кусочки пластика, собирая собственные небольшие строения. Но, снова, это не обязательно означает секуляризацию, поскольку люди порой созда-

ют свои собственные небольшие религии. Это чрезвычайно интересно и это можно исследовать.

**РИ:** Вам эта тема представляется многообещающей, более перспективной, чем секуляризация?

**ПБ:** Это зависит от того, где вы находитесь. Если в Швеции, то секуляризация — по-прежнему важная тема, а если — в США, Индии, Китае, то теория секуляризации оказывается не особенно полезной, в отличие от плюрализации.

**РИ:** Следующий вопрос касается проблемы секуляризации и современности. Множество стран по всему миру, стремясь к модернизации, выбирают секуляризацию. Как Вы считаете, возможна ли несекулярная современность?

**ПБ:** Она не только возможно, она существует! Возьмем Соединенные Штаты, которые, как скажет абсолютное большинство, представляют собой очень современное общество. Тем не менее, религиозные общины там крайне жизнеспособны. Любая из них. Евангельские христиане, одна из протестантских групп, образует мощную общину, объединяющую до 100 миллионов американцев. Этот факт максимально далек от секулярности. Все эти люди принимают свою религиозную жизнь всерьез: они верят в силу молитвы, они ходят в церковь и имеют глубокую веру. Все это, кажется, не пересекается с их активным участием в жизни современного общества.

Есть одно понятие, которое мне кажется очень полезным. Израильский социолог Шмуэль Айзенштадт несколько лет назад написал эссе под названием «Множество современностей» (Multiple Modernities). Он утверждает, что современность не имеет единой формы, даже в рамках западной цивилизации французская современность совсем не то же самое, что современность британская. Если распространить его на всю Землю, это понятие станет очень интересным и поставит вопрос, например, о мусульманской современности. На что она похожа? Полагаю, люди задают одни и те же вопросы в России, в Латинской Америке, в Африке и в Восточной Азии. Это очень актуальный вопрос в Китае. Китай хочет модернизации, но при этом он не хочет стать Европой! Что означает современность для Китая, каковы ее идеологические и моральные элементы? На эти вопросы нет однозначного ответа, но я бы сказал, что Айзенштадт прав. Возможны различные формы современности, и нет причин считать, что какие-либо из них могут быть лишены религиозных сторон.

**РИ:** Но используя термин «современность» настолько широко, не потеряем ли мы его смысл? Ведь если «современный» (modern) будет обозначать все, что происходит здесь и сейчас, то Ирак окажется современным государством, Ливия окажется современным государством.

**ПБ:** Я так не думаю. Я считаю, что мы можем достаточно точно определить современность. Этот термин означает такое устройство мира, в котором доминирует рациональность, современные технологии, экономика и бюрократия. Каждый из этих компонентов можно описать достаточно детально. Вероятно, важнее всего технология. Сущность жизни на Земле кардинальным образом поменялась, когда технология несколько веков назад отошла от сугубой научности, оказав огромное воздействие на че-



ловеческую жизнь, ее продолжительность, здоровье и ряд других вещей. Вот что значит быть современным, и мы не потеряем это понятие. Вопрос в том, каковы идеологические, моральные, философские компоненты современности?

Мне кажется, большая ошибка — возвращаться к Просвещению, идеи которого по-прежнему защищают как многие интеллектуалы, так и более распространенные социальные группы в Европе, и предполагать, что быть современным — значит быть секулярным, следовательно, быть религиозным — значит быть ретроградом. Для философа такая позиция простибельна, но не для эмпирика и социолога.

Я вышел на пенсию в университете Бостона и преподаю в Баптистском университете в Техасе. Я приезжаю туда трижды в год, и это похоже на путешествие в другой мир, по сравнению с миром бостонской интеллигенции. В Техасе я встречаюсь с людьми, которые находятся в принципиально иных отношениях со сверхъестественным — они молятся, медитируют, размышляют над теологическими вопросами. При этом этот университет современен настолько, насколько можно представить: кондиционеры, компьютеры, мобильные телефоны. Они живут в очень по-современному организованном обществе.

**РИ:** То есть, технологизация и рационализация приводят не к уменьшению роли религии, но к ее трансформации?

**ПБ:** Совершенно верно. Главная перемена в том, что главенство одной религии не принимается как данность, и связано это не с современностью, а с плюрализмом. В определенном смысле существует связь с современностью, потому что именно она создает мегаполисы, она создает новые средства коммуникации, но главное — в том, что я живу по соседству с иудеем, через дорогу живет буддист, а еще через дом — атеист. Наши дети играют вместе. Что это означает? Это значит, что дети будут принимать самостоятельные решения о том, что раньше казалось самоочевидным. И это колоссальное изменение, но, повторю снова, это не значит, что они станут более секулярными. Может быть, кто-то из них станет буддистом — на сегодняшний день около восьмисот тысяч американцев приняли буддизм.

**РИ:** А чем эта ситуация отличается от средневековой, когда также существовали различные религиозные группы, но проблема плюрализма не возникала, во всяком случае, на первый взгляд?

**ПБ:** Все было не совсем так. В средневековой Европе существовала государственная церковь. Государство навязывало людям монополию отдельной церкви. Разумеется, были и диссиденты, и еретики, но их жизнь нельзя назвать безоблачной. Даже избежав костра или изгнания, они жили в своего рода сектантском подполье с практически полным отсутствием коммуникации с остальным миром. Положение евреев несколько отличалось, но они жили гетто и тем самым были сегрегированы от остального общества.

Некоторые страны в тот период были плюралистичны — среди них мусульманская Испания с их идеей конвивенции (*convivencia*, «совместное существование» христиан, мусульман и иудеев). Но в целом Европа была совсем не такой, и если ты не следовал официальной церкви, у тебя возникали проблемы.

**РИ:** То есть все, что было сказано о секуляризации в 1960-х годах, Вам кажется неверным?

**ПБ:** Совсем нет!

**РИ:** Но предполагается, что социальная значимость религии падает. Даже если мы будем говорить об Америке: в частной сфере многие являются верующими, но социальная структура общества, не становится ли она секулярной?

**ПБ:** Государство в Америке является секулярным — нет государственной религии, но общество не секулярно. Ведь у нас демократия, и религиозные люди голосуют, как и все остальные, но их ценности влияют на их выбор.

Если вы следите за спорами последних лет о здравоохранении в США, вы понимаете, что весь план Обамы был практически разрушен, поскольку религиозная часть Конгресса хотела убедиться, что федеральный бюджет не будет расходоваться, например, на аборт. Здесь мы сталкиваемся с выражением крайне религиозной позиции. Повторю: государство является секулярным, а вот политики — нет. То же справедливо и для других стран, где имеется религиозное большинство.

**РИ:** Наш следующий вопрос касается методологического атеизма. Если я не ошибаюсь, именно Вы впервые использовали это понятие. Представляется ли Вам этот термин полезным? Существует ли разница между методологическим атеизмом и методологическим агностицизмом?

**ПБ:** Не знаю, насколько этот термин полезен, поскольку он оскорбителен. Он употребляется для обозначения того, как социолог и любой исследователь общественных процессов должен обращаться к религии, заключая в скобки все теологические и философские представления о ней. Макс Вебер использовал термин «свобода от оценки». Как социолог, я должен высказываться о религии, например, о разнице между Европой и Америкой, с позиций методологического атеизма или, если угодно, методологического агностицизма. Я как социолог не могу высказывать теологическое мнение, и в таком смысле этот термин полезен. Но я больше его не использую, поскольку он провокативен, а зачем провоцировать людей? Лучше говорить об «объективном» или «ценностно-нейтральном». Следует просто четко разграничивать периоды, когда вы говорите как социолог, а когда — как верующий, поскольку это очень разные системы значений. Нужно ясно обозначать, к какому роду относится каждое ваше заявление.

**РИ:** Одна из Ваших книг, «Вопросы веры» (Questions of Faith), была посвящена вопросам веры и теологии. Это многих удивило, в том числе меня. Почему Вы выбрали эту тему?

**ПБ:** Я религиозен. Я был верующим и тогда, когда стал социологом. Эта книга не является социологическим исследованием, скорее это утверждение моего подхода к христианству, который я бы описал как в высшей степени либеральный протестантизм. Я предположил, что, поскольку я то и дело писал на эти темы, будучи социологом, будет интересно изложить, что я имел в виду под скептическим подходом к христианству.

## О ПОНЯТИЯХ «РЕЛИГИЯ» И «СВЕТСКОЕ» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

### I

Поводом для написания данной статьи явилась публикация Дмитрия Узланера «Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени»<sup>1</sup>, в которой были заявлены два тезиса: «Религии в ее современном понимании [в Средние века] не существовало»<sup>2</sup> и «Все то же самое может быть сказано и про «светское», значение которого также отличалось от современного»<sup>3</sup>. Надо заметить, что оба эти тезиса изначально принадлежали не Узланеру, а, соответственно, Уильяму Кавано<sup>4</sup> и Джону Милбэнку<sup>5</sup>, аргументацию которых Узланер, практически дословно, воспроизводит в своей статье<sup>6</sup>. Однако в любом случае, данные тезисы иллюстрируют в «Расколдовании дискурса...» еще одну, ключевую, насколько я понимаю, мысль Узланера — о том, что современное религиоведение, как западное, так и отечественное, является идеологически ангажированной дисциплиной, поскольку «а) религия — это отнюдь не самоочевидное понятие, она возникла на волне вполне конкретных процессов; б) религиоведение как наука, основанная на этом понятии, оказывается идеологией определенного сложившегося *status quo*»<sup>7</sup>. Этот третий тезис интересует меня в значительно меньшей степени, чем первые два, но, тем не менее, постольку, поскольку он является выводом из них, в конце статьи я скажу пару слов и о нем.

Начну с того, что не вполне понятно, почему существование религии в Средние века следует отрицать на том основании, что данная эпоха не знала определения, которое дал религии Кавано: «Набор убеждений, являющийся личным делом человека и существующий отдельно от лояльности государству». Науке известны и другие варианты «современного понимания» религии. Например, «религия — мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, “священного”, т. е. той или иной разновидности сверхъестествен-

<sup>1</sup> Логос. — №4 (67). — 2008. — С. 140-159.

<sup>2</sup> Там же. — С. 145.

<sup>3</sup> Там же. — С. 146.

<sup>4</sup> William T. Cavanaugh. “A fire strong enough to consume the house”: The wars of religion and the rise of the state // *Modern Theology*. — 11:4 (1995). — P. 397-420.

<sup>5</sup> Милбанк Д. Политическая теология и новая наука политики // *Логос*. — №4 (67). — 2008. — С. 33.

<sup>6</sup> Впрочем, можно вспомнить и о Карле Барте, который писал в «Христианской догматике», что хотя Фома Аквинский и употреблял термин *religio Christiana*, идея христианской религии была ему неизвестна. Barth K. *Church Dogmatics*. — Vol. 1.2. — N.Y., 1956. — P. 284.

<sup>7</sup> Op. cit. — P. 143.