

Рецензия на Martin D. **Religion and Power. No Logos without Mythos.** Ashgate, 2014. 280 p.

Дэвид Мартин — живой классик социологии религии, успевший внести свой вклад едва ли не во все сколько-нибудь значимые социологические дискуссии второй половины XX в., и прежде всего — в посвященные секуляризации, десекуляризации и постсекулярному. В своей новой книге он пишет о феномене харизмы как об общем для религии и политики. Следует добавить, он имеет место и в науке: безусловный авторитет Мартина создает вокруг его текстов такой ореол «божественной благодати», что их критика представляется мне чем-то средним между иконоборчеством, святотатством и банальным неуважением. Однако у «Религии и власти», наряду с бесспорными достоинствами, есть и недостатки, причем критика последних могла бы быть в той же мере адресована и предыдущим книгам автора, в какой они являются фрагментами одного исследовательского проекта, объединенными общими методологическими и концептуальными основаниями.

Поскольку различные главы книги уже были презентованы автором как статьи и доклады, иногда она производит впечатление не цельной монографии, а сборника статей приблизительно на одну и ту же тему. И дело здесь не только в неизбежных при таком подходе повторах, хотя в целом ряде мест автору приходится заново излагать свою «общую теорию секуляризации», которую он отстаивает с 1965 г. (как пишет сам), и во всяком случае — с одноименной статьи 1969 г. и книги 1978 г.¹

¹ См.: Martin D. Notes Towards a General Theory of Secularization // European Journal of Sociology. Vol. 10 (1969). P. 192-201; Martin D. A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell, 1978. См. также: Martin D. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Ashgate, 2005.

Бросается в глаза прежде всего жанровое разнообразие работы — например, Глава 4, о которой будет сказано ниже, сильно выделяется на фоне других ярко выраженным теологическим характером. Другие главы отличает уникальный понятийно-категориальный аппарат — можно было бы предположить, что они написаны «по случаю». Вероятно, поэтому в Главе 10, изначально опубликованной как доклад на конгрессе имени Эрнста Трёльча, автор использует дихотомию церковь/секта, о которой до этого даже не упоминал. Вся третья часть книги очень мало связана с предыдущими, что ни в коей мере не умаляет ее высоких достоинств. Представляется, что по той же причине в книге отсутствует Заключение. Поэтому дальнейшее рассмотрение работы также будет вынужденно фрагментарным, что обусловлено прежде всего особенностями самого текста.

Дэвид Мартин работает с понятием религии с помощью нескольких взаимосвязанных моделей, почти все они выстроены на основе лингвистических метафор. Так, он рассматривает религию и политику как два разных «языка социального бытия» со схожей грамматикой и лексикой, так что как отдельные понятия, так и целые «фразы» могут быть легко переведены с одного на другой (р. 118). Здесь автор полемизирует с теми, кто, следуя за секуляристской просвещенческой идеологией, представляет политику как сферу чистого разума, а религию — как дело иррациональное и вообще заключающее в себе некоторую опасность (так полагал, например, Вольтер). Мартин, со своей стороны, утверждает, что религия и политика оперируют одними и теми же структурными компонентами, выполняющими одни и те же функции, в т.ч. функцию распределения властных отношений. Таким образом, он рушит воздвигнутую учебниками границу

между этими «сферами жизни общества», или, во всяком случае, указывает на ее подвижность и проницаемость. Правда, при этом он лишает их если не своеобразия, то некоей непереводаемости или нередуцируемости, хотя ранее социологи обычно искали специфически религиозное в специфически политическом (как Томас Лукман¹) или наоборот. Авторский анализ таких в равной мере религиозных и политических концептов, как харизма, «отце-основательство» (*founding fatherhood*), сакральное пространство/время, а также мифов о «золотом веке» и «грядущем царстве», фигур Освободителя и Угнетателя, мессии и жертвы и т.д. — лучшие страницы книги. Особенно примечательным представляется его анализ квазирелигиозного статуса современных политиков — например, Барака Обамы (pp. 147-148). Мартин также уделяет немало внимания «ветвящимся» генеалогиям религиозного и политического преемства, указывая, например, на целый ряд источников протестантизма, обнаруживаемых им с I по XVI вв. Автор демонстрирует впечатляющую историческую и топографическую эрудицию, позволяющую ему легко перемещаться от региона к региону и от страны к стране — но, к сожалению, лишь в пределах западной цивилизации христианского большинства. Здесь его эмпирические выкладки обладают высочайшим эвристическим потенциалом.

Несколько сложнее дело обстоит с двумя другими моделями религиозного, к которым мы теперь обращаемся. В Главе 5, «Политическое будущее религии» автор противопоставляет две принципиально различные грамматики религии, практически две версии одного и того же языка. С одной стороны, существует «архаическая» или «космическая» религиозность, единственно

¹ Я имею в виду в первую очередь его *The Invisible Religion*. См.: *Luckmann T. The Invisible Religion*. MacMillan Publishing Company, 1967.

доступная людям до VI в. до н.э. («осевого времени»), которая характеризуется связью с государственной властью, сексуальностью и насилием (р. 86). Для этого типа религиозности свойственны, скажем, «господство образов и икон власти», «массовые жертвоприношения силам природы и государства» и представления вроде «земля — отражение неба, а император — полубожественное воплощение бессмертных богов» (р. 86). Эту архаичную религиозность Мартин считает неизменно присутствующей в мировой истории вплоть до наших дней — и это удел в первую очередь государств, империй и больших городов. Он даже специально приводит в пример режим Николае Чаушеску, разрушившего часть исторического Бухареста для того, чтобы проложить путь к собственному дворцу. Ирония этого сопоставления заключается в том, что идея всей этой «космической» грамматики предположительно была высказана автором под влиянием трудов Мирчи Элиаде, который усматривал в коммунистическом режиме Румынии едва ли не пик десакрализации падшего «современного мира». Философия же религии Элиаде представляется нагруженной таким количеством политических, философских, теологических и аксиологических допущений, что ее использование в научном тексте возможно только в качестве источника: хорошо известно (хотя и не все это признают и осознают), что его концепция является не более чем переводом на язык западной науки его убеждений как румынского националиста и идеолога Легиона Архангела Михаила¹. Пресловутая связь сакрального с властью, к которой апеллирует Мартин, для Элиаде оказывается очевидным

¹ См., напр.: *Ленель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран. М.: Университетская книга, 2012. С. 167-237; *Grottanelli C.* Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937-1945 // *Numen*. Vol. 52 (2005). P. 116-145.

образом воплощена в политических реалиях Румынии довоенных и военных лет, в т.ч. и в кровавом терроре. Другое дело, что Мартин, в отличие от Элиаде, относится к этой архаичной религиозности прямо противоположным образом — не позитивно, а негативно, как несущей с собой насилие, — но все же воспроизводит связанную с ней концепцию в своей книге.

Второй тип религиозной грамматики — «осевая» религиозность, для которой характерно открытие или изобретение трансценденции, позволяющее Мартину различать два «модуса истины»: теологический и эмпирический. Он полагает, что теологические высказывания апеллируют к свойственному «осевым» религиям зазору между трансцендентным и имманентным — в частности, верой и миром, плотью и духом в христианстве (р. 60). Это отношение Мартин обозначает как «углы трансценденции» (*angles of transcendence*) и полагает варьирующимся от традиции к традиции (pp. 81, 86). «Осевая» религия как идеальный тип — это сфера «жизненного выбора» (*life choice*), к которой не должны иметь отношения никакие императивы архаичной религиозности, основанной на сакрализации государственной власти, сексуальности и насилии. Соответственно, на этом основании он полемизирует с Ричардом Докинзом и пишет, что высказывания последнего демонстрируют неправомерное смешение этих двух модусов, поскольку тот подводит все виды высказываний под мерку естественных наук и обвиняет религию в имманентной насильственности. Хотя наиболее привлекательным выходом кажется вообще оставить «новых атеистов» наедине с их агрессивным невежеством, Мартин делать этого не склонен. Заметим, что его деление истины на два модуса, как и связанные с ними аксиологические

импликации, чрезвычайно напоминает кантианское различие феноменального и ноуменального: согласно концепции автора, мы не свободны в мире фактов, но свободны в мире «жизненного выбора», покоящимся на трансцендентном основании.

Далее, Мартин различает три формы существования религии в обществе, кардинально влияющие на ее характеристики: «устойчивый», «диаспоральный» и «волютаристский» (pp. 91-97). При этом одна и та же религиозная традиция в той или иной стране может меняться, принимая разные формы. «Устойчивая» религия выступает как маркер коллективной идентичности, и следовательно, во-первых, демонстрирует некоторые черты архаичной религиозности, а во-вторых, именно поэтому обладает наибольшим потенциалом к тому, чтобы быть положенной в основу националистического мифа, что демонстрируют, например, испанская, португальская и румынская версии фашизма; в иных случаях ту же функцию могут выполнять язык и культура. «Диаспоральная» религия, как и диаспора вообще, была изобретена евреями; для нее характерна организация тождества между этносом и религией, так что сообщества такого типа традиционно становятся т.н. «этнорелигиозными группами». Таким образом, различие «устойчивой» и «диаспоральной» религии выглядит более чем продуктивным, поскольку позволяет объяснить, почему представители одной и той же религии в одном месте оказываются связаны с национализмом и склонны к насилию, а в другом — занимаются миротворческой деятельностью. Однако понятие «волютаристской религии», которую автор иногда называет просто «верой» (*faith*) представляется неким идеализированным образом современного протестантизма как идеальной религии «жизненного

выбора», наилучшим способом реализующей человеческую свободу и утратившей всякий потенциал к «архаическому» или «космическому», а следовательно, и к несправедливому сотрудничеству с государственной властью и к насилию. Все это потому, что свойственный ей индивидуализм совершенно вытесняет коллективную идентичность. В итоге этот концепт оказывается столь сильно нагружен теологическими и аксиологическими импликациями, что работать с ним очень трудно.

Книгу Мартина едва ли можно считать полноценной работой о «религии и насилии», как заявляли некоторые рецензенты и как значится в заглавии ее первой части. Ее концептуальный аппарат — к примеру, пресловутое выделение двух «модусов истины», — скорее затемняет, чем проясняет смысл проблемы. В этом вопросе автор в целом продолжает свою мысль о грамматическом сходстве религии и политики и утверждает, что обе они могут делать насилие маркером коллективной идентичности, для которой свойственно деление на «мы» и «они» и негативная идентификация по отношению к «Другому» (р. 84). Соответственно, это удел в первую очередь «устойчивых» религий. Все это представляется столь же верным, сколь и банальным, поскольку мало что объясняет само по себе: концепты «Другого» в религиозном и политическом дискурсе могут обрастать своими особенностями и теми или иными непереводаемыми фразами, которые и должны стать предметом исследования — скажем, нацистский биологизм не переводится на язык религии. Кроме того, авторская позиция представляется уязвимой в связи с тем, что он поднимает вопрос об оправдании насилия и пишет, что «акты насилия не обязательно являются иррациональными или неоправданными. Они могут служить справедливым целям» (р. 70), ссылаясь на случай

Дитриха Бонхёффера. Дело здесь не в том, что оправдывать насилие — дурно, просто этот вопрос в научном исследовании должен быть вынесен за скобки. Автор отказывается это делать, и это в некотором смысле является спецификой его метода. В любом случае проблематике религии и насилия сегодня посвящена огромная литература, среди которой можно найти и более эмпирически обоснованные работы, посвященные этому непростому вопросу.

Дэвида Мартина можно было бы обвинить в теологизме и разоблачить как теолога — а именно этим, как известно, обычно занимаются т.н. позитивисты, — если бы он сам совершенно открыто не утверждал, что «социология — это дисциплина, которая не может избегать ни моральных оценок, ни теологического измерения. Они буквально вписаны в нее» (р. 260) и что «защита теологии — это защита гуманитарных наук и *vice versa*» (р. 62). Теологизм автора, который бывший архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс в своей рецензии для католического еженедельника *The Tablet* с удовлетворением описывает как «глубокий» и «во многом августинианский»¹, влечет за собой предельный христианоцентризм всей книги — в ней практически ничего не говорится о странах с мусульманским или буддийским большинством и о соответствующих им реалиях отношений между религией и властью. Возможно, авторская версия социологии к работе с ними не приспособлена вообще — иначе пришлось бы таким же образом «вписывать» в нее, например, мусульманское право. Мне представляется, что теология может быть заявлена в тексте по социологии религии только как система убеждений тех или иных групп акторов: вероятно, «картины мира» разных христиан насыщены разными актантами и, соответственно, побуждают их к разным действиям. Однако автор

¹ *The Tablet*. Religion and Power: no logos without mythos, by David Martin, reviewed by Rowan Williams. 25.09.2014.

предлагает нам абсолютную, а не относительную систему координат: он читает Новый Завет как христианин (если быть точным, как методист) и знает, о чем там говорится на самом деле. В Главе 4, «Модусы истины и нарративы соперничества», он уделяет особенное внимание нарративу Страстей Христовых, представляя его как парадигмальный для «ненасильственного дискурса» христианства, которое по сути своей отвергает ценности территории и силы (р. 63). Добавим, что жанровое решение его изложения при этом напоминает нарративную и драматическую теологию. Говоря о напряжении между христианством и патриархальным моральным кодексом эпохи раннего модерна, Мартин берет христианство само по себе, как оно представлено в нарративе Страстей, тем самым игнорируя интерпретации самих религиозных людей. Например, Игнатий Лойола — человек, в чьем христианстве усомниться трудно хотя бы потому, что он святой, — в своих «Духовных упражнениях» успешно сочетает медитации о крестной смерти с медитациями о «двух знаменах» над армиями Христа и Люцифера, воплощающими насильственный рыцарский кодекс чести¹. Текстцентричная методистская теология автора представляется некорректной также в ее применении к католикам и православным, в жизни которых систематическое чтение священного писания играет куда меньшую роль и даже может быть сочтено чудачеством, — как в «Однодуме» Лескова². Авторское «вписывание» теологии в анализ политической мифологии также иногда выглядит неуместным: например, он рассматривает

¹ *Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

² «На Руси все православные знают, что кто Библию прочитал и «до Христа дочитался», с того резонных поступков строго спрашивать нельзя; но зато этакие люди что юродивые, — они чудесят, а никому не вредны, и их не боятся».

соотношение между образами Вашингтона и Линкольна как соотношение Отца и Сына в теодраме искупления и освобождения (р. 148).

Третья часть книги, «Религия, власть и пространственное распределение» посвящена отдельной большой теме — топографии сакрального, представленной в самых разных масштабах: в пределах всего западного мира, отдельных стран и городов. Выше уже упоминалось, что эта последняя часть мало связана с двумя другими, хотя она и демонстрирует их лучшее качество, — а именно широкий пространственно-временной диапазон анализа. При этом автор использует классическую оппозицию центр/периферия, заимствованную им из трудов Эдварда Шилза¹ (хотя ее использовали и многие другие). Мартин блестяще увязывает отношения между религией и властью в той или иной стране с расположением, с одной стороны, церквей, храмов и синагог, а с другой — государственных учреждений, памятников и монументов. Особенно примечательно его рассмотрение больших магазинов и торговых центров как квазирелигиозных топосов, наряду с художественными галереями и консерваториями (рр. 238-241). Отдельную главу он посвящает «Москве и Евразии», и на ее примере хорошо знакомому со своим островом аборигену становится очевидным и главный недостаток его анализа, побочный эффект его огромного диапазона — а именно избыток обобщений, недостаток конкретного материала и некоторая следующая из этого поверхностность.

Хотя работа озаглавлена «Религия и власть», автор нигде не говорит о том, что же такое власть: это понятие очевидным образом является «первоначалом» его исследования, ускользающим от дефиниции. Это текст

¹ См.: Shils E. 1975 Centre and Periphery: Essays in Macrosociology. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

во многом технический и полемический: он не презентует новый материал, а мастерски перетасовывает на уровне теории уже имеющийся. Настоящей новизной и свежестью в книге обладает только концепт, вынесенный в ее подзаголовок («Нет Логоса без Мифа») и уводящий в сторону от наскучившей дискуссии о том, что же такое религия, а что — политика. Автор в итоге приходит к анализу формул с одной стороны — пограничных, с другой — универсальных в смысле своей чрезвычайной пластичности. Большая часть всего прочего или уже была им представлена в других текстах, или отражает своеобразие его версии социологии религии, методом которой не смог бы воспользоваться никто, кроме него самого.

А.И. Зыгмонт

Пименов С.С. Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии. М.: Издательство ПСТГУ, 2013. 424 с.

Монография известного отечественного исследователя религии, философа и преподавателя Сергея Сергеевича Пименова посвящена жизни и творческому наследию одного из крупнейших христианских мыслителей XX века — Пауля Тиллиха, оказавшему существенное влияние на развитие не только современной протестантской теологии, но и иных отраслей гуманитарного знания. Данная тематика исследовалась автором в ходе подготовки диссертационной работы на соискание степени кандидата философских наук (успешно защищена в 2007 г.); в формате монографии этот труд становится достоянием широких кругов гуманитарной общественности.

Монография содержит шесть глав (а также введение и заключение) и дополнена хронологической таблицей, отмечающей основные вехи жизни Пауля Тиллиха,