

МАКСИМ ПАРАЩЕВИН,

кандидат социологических наук, научный
сотрудник отдела социальной психологии
Института социологии НАН Украины

Теория секуляризации в европейском научном дискурсе

Abstract

The article deals with the content of secularization theory and its existing variants. Different arguments for and against this theory are also analyzed. The author arrives at a conclusion that secularization theory has arisen in the intellectual western world as a logical extension of the progress theory, based mainly on empirical data from Western Europe and North America besides some examples from non-Christian countries. The theory declares a gradual decline both of organized religion and personal religiousness. Existing data contain both validation of its points and reasoned disproof, but latter is also disputable. Thus secularization theory is rather applicable to social reality within definite limitations.

Долгое время в западной социологии одной из основных теорий, применявшихся как для описания современного состояния религии, так и для предвидения ее будущего, была теория секуляризации. Однако сегодня правильность ее основных положений подвергают сомнению, причем иногда именно те исследователи, которые ее разрабатывали. Поэтому следует попытаться взвесить все “за” и “против” этой теории и определить, не рано ли от нее отказываться; возможно, она еще способна послужить научному поиску.

Термин “секуляризация” имеет по крайней мере два основных значения. Первое, юридическое, появилось довольно давно и означало отторжение от Церкви ее земельных владений и другой недвижимости в пользу государства. Такая секуляризация имела место в странах Западной Европы в ходе и после Реформации XVI века; в России секуляризацию проводили царское правительство в XVIII веке и большевики в 20-х годах XX столетия. А вот второе значение появилось в научной и публицистической литературе, когда различные исследователи начали задумываться о месте религии в современных обществах. Тогда секуляризацию стали понимать как процесс

освобождения разных сфер жизни общества, сознания и поведения индивида из-под влияния религии и Церкви, а также собственно как результат этого процесса.

Например, О.Богданова [1] связывает секуляризацию с разрушением и вытеснением на Западе традиционного христианства. По мнению Ю.Кимелева, “суть секуляризации заключается в расхождении между церковным христианством и нецерковными социальными структурами, в расхождении между церковным христианством и многими сегментами культуры, а также в *вытеснении религии из повседневной жизни* (курсив мой. — М.П.). Секуляризация в первом аспекте означает, что разные социальные структуры в своем функционировании становятся независимыми от церковных институтов, в первую очередь, от церковно-религиозной нормативности... Секуляризация во втором аспекте в действительности означает процесс становления и функционирования буржуазной культуры. Исторически автономизация буржуазной культуры во многом означала автономизацию по отношению к религии и прежде всего — церковному христианству. Секуляризация в третьем аспекте означает фактическое вытеснение религии в частную сферу жизни индивида” [2, с. 129–130].

По определению П.Бергера, секуляризация проявляется через освобождение человека, разных сфер жизни общества и культуры от власти Церкви и организованной религии. Люди становятся равнодушными к религии; в их повседневной жизни исчезает необходимость обращения к Церкви. “Когда мы говорим об обществе и институтах в современной западной истории, секуляризация проявляется в уходе христианской Церкви из тех сфер, которые ранее находились под ее контролем или влиянием, — как отделение Церкви от государства, экспроприация церковных земель, освобождение образования от церковной власти. Когда мы говорим о культуре и символах, мы исходим из того, что секуляризация — это нечто большее, нежели социально-структурный процесс. Она влияет на всю целостность культурной жизни и может наблюдаться в упадке религиозного содержания в искусстве, философии, литературе. Более того, это означает, что процесс секуляризации имеет также субъективную сторону. Ведь если существуют секуляризация общества и культуры, значит существует и секуляризация сознания. Проще говоря, современный Запад производит все большее количество индивидов, которые смотрят на мир и свою жизнь без обращения к религиозной интерпретации” [3, с. 447].

Как отмечал П.Бергер, секуляризация реализуется в распространении кризиса доверия к традиционным религиозным объяснениям реальности. Субъективно “человек с улицы” становится склонным к неопределенности в отношении религии. Объективно он соприкасается с большим разнообразием религий, соперничающих за ее верность или, по крайней мере, внимание, и ни одна из них не может заставить его быть верным ей. Соответственно, по мнению П.Бергера, религия перестает быть символом той главной святыни, которая объединяет общество в единое целое. Она становится делом личного выбора индивида, а это приводит к уменьшению ее власти, ее влияния на человека.

Американский исследователь Т.О’Ди подчеркивает два обстоятельства, связанных с секуляризацией: 1) десакрализацию восприятия человеком окружающего мира; 2) рационализацию мышления — веру в разум, логику, науку. При этом сама религия становится на путь “демифологизации”.

Т.О'Ди позитивно оценивает последствия такого процесса, поскольку убежден, что наука и светская мораль способны эффективно решать общественные проблемы, и обращение к Богу и религиозной вере становится лишним.

По мнению Т.Парсонса, развитие общества происходит путем дифференциации, и прежняя роль религии уменьшается. Тем не менее он, как и известный исследователь религии Р.Белла, усматривает в секуляризации прежде всего процесс, в результате которого религия становится частным делом индивида и, соответственно, религия не утрачивает полностью своего значения для функционирования общества и жизни отдельных людей.

Таким образом, можно выделить несколько моментов, касающихся теории секуляризации. Во-первых, секуляризацию можно рассматривать и как процесс (потери влияния религиозными организациями, освобождения мировоззрения от религиозной догматики и т.п.), и как факт (то есть нечто завершенное; и тогда говорят о секуляризованном обществе, секуляризованных индивидах). Чаще же речь идет именно о секуляризации как процессе, который начался с кризисом церковной религиозности в Западной Европе и будет продолжаться до тех пор, пока религия не останется сугубо частным делом личности или не произойдет окончательная атеизация общества.

Во-вторых, секуляризацию можно рассматривать, так сказать, на институциональном и на личностном уровнях: на институциональном — как утрату религиозными организациями своей роли и значимости; на личностном — как секуляризацию мировоззрения индивида в направлении превалирования, а то и господства в нем светских элементов над религиозными. Эти два уровня взаимосвязаны, но не обязательно имеют линейную зависимость.

При всех подходах к проблеме секуляризации важны следующие постулаты:

- упадок массовой организованной религии (то есть религиозные организации, Церковь как таковая остаются, сохраняют свою структуру и иерархию, но утрачивают непосредственное влияние на широкие массы населения; превращаются в организации по обеспечению специфического “товара” — божьей благодати и спасения);
- превращение религии в частное дело каждого индивида (когда люди сами начинают решать, во что и как им верить, какие этические и дисциплинарные установки своих конфессий принимать, а какие отрицать) по мере уменьшения интенсивности индивидуальной религиозности;
- потеря значения религиозных составляющих сознания для повседневной жизни (то есть люди остаются в целом верующими, но в меньшей мере соотносят свою повседневную жизнь, поступки с религиозной этикой; последняя как бы начинает жить сама по себе);
- постепенное усиление вышеупомянутых процессов и потенциальная приемлемость их для всего мира, что уже сегодня можно наблюдать в западных обществах, и по мере того, как страны Востока и Африки будут приближаться к ним по уровню социокультурного развития, в них будет происходить тот же процесс секуляризации;
- причинами, обуславливающими такое развитие событий, являются усиление личной свободы, господство индивидуализма, рационализация жизни, влияние научных способов объяснения мира, уменьшение зависимости от внешних природных условий.

Эволюция религии как социального института, с точки зрения сторонников теории секуляризации, выглядит так. Начиная с древности и Средневековья религия занимала ключевое место в жизни общества. По мере того, как страны Западной Европы переходили к индустриальному, а затем и постиндустриальному обществу (когда все большее распространение и значение получали наука, образование, индивидуализм и росло общее благосостояние), Церковь все ощутимее теряла свои социальные позиции и параллельно происходил спад личностной религиозности. В итоге сегодня имеем ситуацию, когда в Европе религиозные организации отделены от государства, оставляя за собой преимущественно моральный авторитет, а индивидуальная религиозность незначительно влияет на повседневную деятельность. Эти процессы будут продолжаться по мере дальнейшего развития человечества. Но поскольку общее развитие западного мира считается эталоном, то когда другие страны мира «начнут подтягиваться» к западному уровню, в них тоже будет происходить секуляризация и общества, и сознания.

Вместе с тем подчеркнем, что отнюдь не многие исследователи считали, что секуляризация ведет к исчезновению религии как таковой, к полной атеизации общества. То есть секуляризацию рассматривают скорее как действующую на уровне общества; как утрату общественной значимости религии, разрушение ее идеологической роли. Разумеется, религиозные взгляды остаются у большинства граждан даже развитых стран, однако, согласно положениям теории, теряют определяющую роль в формировании повседневного поведения, оценках общественных проблем, выборе работы, круга друзей и т.п.

Но сегодня среди ученых сформировался довольно сильный лагерь противников данной теории. Причем иные из ее нынешних критиков раньше принадлежали к ее адептам. Тот же П.Бергер недавно дезавуировал свои прежние суждения, заявив, что вся литература, касающаяся теории секуляризации (в том числе и его собственные труды), ошибочна по сути, и уже можно говорить о десекуляризации [4]. Такое состояние дел обусловлено массой эмпирических данных касательно религиозности, которые нельзя трактовать однозначно в пользу секуляризации.

На чем же базируется такая критика? Дело в том, что имеющиеся в нашем распоряжении эмпирические данные о состоянии религии как в древних, так и в современных обществах весьма неоднозначны. Как уже отмечалось, теория секуляризации постулирует прогрессивное уменьшение как институциональной, церковной религиозности, так и индивидуальной, личностной. Относительно первой, с одной стороны, есть бесспорные данные, по крайней мере по западному миру, которые это подтверждают. Церковь в западной и в православной цивилизациях уже, как минимум, в течение двух последних веков переживает кризис и пытается различными средствами приспособиться к ситуации, поскольку вынуждена состязаться за своих приверженцев, как за потребителей на рынке. Некоторые социологические исследования могут подтвердить, что роль Церкви в последнее десятилетие XX века в развитых странах Запада заметно снизилась, уступив место либо открытому атеизму, либо равнодушию к вопросам веры. Например, по данным исследований конца 1990-х годов, регулярно выполняли все христианские обряды и посещали церковь только 58% жителей США, 17% французов, 33% немцев, 11% жителей Финляндии, Дании и стран Восточной Европы. Исключение составляют лишь Польша, Италия и Испания, где религиозность населения остается

ся самой высокой в Европе — на уровне 70–80% — и где принадлежность к католицизму ассоциируется с национальной идентичностью.

Но есть и другие данные, позволяющие сомневаться в масштабах упадка в западном мире институциональной религиозности. Так, в общенациональном опросе 2003 года в США (проведено исследовательской организацией “Pew Center Research”, выборка репрезентативна для взрослого населения США, N = 2002) [5] были зафиксированы довольно высокие оценки значимости религиозных организаций для социальной жизни. 52,2% американцев считали, что религиозные организации должны выражать свою позицию по первоочередным социальным и политическим вопросам; при этом 24,4% опрошенных хотели бы увеличения участия религиозных лидеров в различных телевизионных ток-шоу; 33,4% — чтобы таких выступлений было меньше, а 39,3% были удовлетворены существующим уровнем; 37,1% согласны с тем, чтобы религиозные лидеры выступали советниками политиков, а 30,9% ратовали даже за усиление подобного сотрудничества; наконец, 38,3% высказались в поддержку того, чтобы религиозные лидеры сами занимали общественно значимые должности, а 27,7% хотели бы видеть больше их на таких должностях.

подавляющее большинство исследователей религии утверждают, что Соединенные Штаты в плане религиозности составляют исключение среди развитых стран. Тем не менее и в странах Западной Европы фиксируется весьма позитивное отношение к религиозным институтам. Например, по данным всемирного опроса “Global Attitudes” 2002 года (исследование проведено организацией “Pew Research Center” в 44 странах, N = 38 000) [6], 52% опрошенных англичан позитивно оценили влияние религиозных лидеров на жизнь своей страны; во Франции таких оказалось 58%; в Италии — 45%; в Германии — 39%.

Аналогичная ситуация и в плане личностной религиозности. С одной стороны, в европейских странах и США в основном сохраняется высокий уровень религиозной самоидентификации. Большинство населения европейских стран стабильно идентифицирует себя с религиозными людьми. По утверждению социологов службы “European Value System” жители крупных европейских городов в конце прошлого века переживали “духовное возрождение”, а значит, разговоры об упадке религиозности в современном обществе беспочвенны. Согласно опросам этой службы, за последнее десятилетие XX века гораздо больше жителей европейских городов с населением более миллиона заявляли о своей религиозности. В Брюсселе, например, доля жителей, заявляющих о своей религиозности, в течение 1990–1999 годов увеличилась с 48% до 59%, в Лондоне — с 51% до 82%, в Вене — с 62% до 64%. Единственной столицей, где религиозность населения уменьшилась (с 55% до 48%), является Париж. Причем в таких городах не просто несколько увеличилась религиозная самоидентификация горожан, но и более частой оказалась посещаемость воскресных служб — в Брюсселе, например, этот показатель за указанный период вырос с 17% до 29% [7]¹. Что каса-

¹ Однако в отношении этих данных может возникнуть вопрос, что в действительности имеет место — увеличение религиозности граждан или просто возросло количество приезжих из сельской местности или из бедных стран, где люди более религиозны, нежели европейцы-горожане.

ется США, то согласно упомянутому опросу “Pew Center Research”, в 2003 году 59,9% респондентов считали религию очень важной для своей собственной жизни, 24,5% — достаточно важной, и только 14,7% — не очень важной. Отвечая на вопрос “Когда Вы выбираете, что делать и принимаете повседневные решения, как часто Вы обращаетесь к своим религиозным убеждениям за помощью в принятии таких решений?”, 44,2% опрошенных указали, что они делают это часто, а еще 22,6% — иногда. Даже во время политических выборов по крайней мере иногда согласуют свой выбор с религиозными убеждениями 49,6% американцев. Когда задавался вопрос “Если бы Ваша партия выдвинула на президентских выборах в целом весьма квалифицированного человека, который был бы... (*католиком, евреем, мусульманином, атеистом, евангелистским христианином*), Вы бы голосовали за этого человека?”, то наибольшую поддержку получили католик и еврей — 88,6 и 84,6% из числа ответивших; тогда как меньше всего “голосов” получил атеист — всего 47,0% от всех ответов, что меньше даже, чем досталось мусульманину, за которого выразили готовность проголосовать 56,5%.

С другой стороны, немало социологов, анализируя полученные в массовых опросах данные, приходят к выводу о весьма поверхностной религиозности подавляющего большинства населения и отсутствии глубокой религиозной идентификации. На основе имеющихся данных можно сделать вывод и о слабом влиянии религиозной идентификации на социальное поведение индивидов и отношении к разнообразным социально-политическим и экономическим проблемам. Например, М.Мчедлов и Е.Филимонов, анализируя результаты мониторингового опроса граждан России (опрос проводился научно-исследовательским центром “Религия в современном обществе” Российского независимого института социальных и национальных проблем в апреле, сентябре и декабре 1997 года по репрезентативной общероссийской выборке, N = 2200), пришли к выводу о том, что социально-политические ориентации современных верующих, высказанные ими оценки ситуации, сложившейся в России, ее общественных перспектив, их социальное самочувствие совпадают с умонастроениями неверующих [8]. Подобную ситуацию фиксирует и социологический мониторинг, который с 1991 года проводит Институт социологии НАН Украины по репрезентативной всеукраинской выборке [9]. Если посмотреть на полученные результаты, увидим, что политические, экономические оценки, предпочтения по ряду важных общественных проблем у верующих и неверующих отличаются мало.

К тому же уменьшение социальной значимости религии можно аргументировать не только на основании статистического определения принадлежности населения к разным церквам, готовности прихожан прислушиваться к советам и указаниям своих церквей в повседневной жизни и т.п., но и путем фиксации представленности религиозной символики и атрибутики в социокультурном пространстве общества.

Например, еще в начале XX века П.Сорокин произвел сравнение соотношения предметов искусства и архитектуры с религиозными и светскими сюжетами в различные эпохи. Он классифицировал по принципу “религиозный — светский” более 100 тыс. картин и скульптур из восьми ведущих европейских стран с начала Средневековья до 1930 года, а также солидную подборку произведений музыки, литературы, драмы и архитектуры. П.Сорокин утверждает, что в X–XV веках доля картин и скульптур религиозной тематики

ки составляла около 90%, тогда как в XVI–XVII — 50–60%, в XVIII — 24%, в XIX — 10%, а в начале XX века всего 3,9%. Такую же ситуацию исследователь зафиксировал и в музыке: в начале Средневековья музыка почти на 100% была религиозной, в XVII–XVIII доля религиозной музыки снижается до 42%, в XIX — до 21%, а в начале XX века — до 5%. Аналогичные тенденции фиксируются также в литературе и архитектуре [10, с. 443–444]. Это указывает на то, что с течением времени интерес к сфере религиозного, потустороннего в Европе снижался, а светские элементы в культуре, наоборот, усиливались.

Еще одним, на наш взгляд, проблемным моментом в теории секуляризации является определение точки отсчета. Ведь если рассматривать секуляризацию как процесс уменьшения значимости либо институциональной религии, либо ее личного измерения, логично возникает вопрос — уменьшение по сравнению с чем, с каким периодом? Сказать просто “по сравнению с прошлым” — это не сказать ничего. Если же конкретизировать, с каким именно прошлым, то возникает другой вопрос — а знаем ли мы, каким действительно был уровень религиозности, скажем, в XVIII или в XVII веке, а тем более чтобы сравнивать их с современным уровнем? Например, в новейших исследованиях историков нередко ставится под сомнение априорное приписывание домодерному времени массовой глубокой религиозности, по крайней мере в христианском ее понимании. Более или менее уверенно о религиозности населения той или иной страны можно говорить относительно XIX и XX веков, когда начались статистические исследования данной темы.

Именно критика такой сравнительной оценки значимости религии в обществе (по принципу “ныне религия менее влиятельна и менее распространена, чем раньше”) служит одним из основных аргументов противников теории секуляризации. К примеру, рассматривая Западную Европу, американский социолог религии Р. Старк убеждает нас, что вряд ли можно утверждать, что сегодня религиозность населения ниже, чем в Средние века или в Новое время. Свою статью по этому поводу он назвал довольно красноречиво “Secularization: R. I. P. (rest in peace)” — то есть “Секуляризация. Покойся с миром” [11].

Опираясь на работы историков, он утверждает, что та, якобы существовавшая в прошлом массовая набожность, которую считают аксиомой, — это миф. Такие историки, как Д. Джентилко (Gentilcore), Дж. Шнайдер, Ж. Делюмо, К. Томас, доказывают, что во времена Средневековья и Ренессанса простые люди редко посещали церковь, и их культ касался в основном некоторых духов или сверхъестественных сил, весьма выборочно признаваемых христианством. О. Мюррей, рассматривая средневековую религиозную жизнь итальянцев, пришел к выводу, что значительные слои населения XIII века вообще вряд ли посещали церковь. Э. Даффи отмечал, что значительная часть сельских церковных приходов долгое время не имела священников. По его оценкам, в XVI веке как минимум 25% приходов в страсбургском диоцезии и около 80% в женевском не имели священников. И даже там, где эти священники формально были, весьма распространенной оставалась практика, когда священник жил где-то в другом месте и не посещал свою паству. Так, в ходе епископской инспекции в Оксфордшире (Англия) в 1520 году в 58 из 192 приходах священники перманентно отсутствовали на своем месте.

Р. Старк приводит также ряд свидетельств самих представителей клира о низком уровне народной религиозности в прошлом. Например, английский

монах XI века В.Малмсбери сетовал на то, что аристократы редко посещают церковь и даже самые благочестивые из них “посещают” мессу дома, в постели. Доминиканский настоятель Гумберт указывал на то, что массы нечасто посещают церковь, а когда посещают, то редко делают это ради того, чтобы послушать проповедь. Дж.Ривальто сообщал, что когда он приехал во Флоренцию проповедовать и предложил местной женщине привести в церковь свою дочь хотя бы на Пасху, та ответила, что у них это не принято. Анонимный английский автор около 1410 года жалуется, что люди его времени не хотят слушать Божью службу, а если все-таки посещают ее, то поздно приходят и рано уходят, потому что предпочитают посещать таверну, а не церковь. И таких свидетельств можно привести множество относительно всех веков.

К тому же Р.Старк использует сравнительные показатели внешней религиозности. Он пишет: “Если мы возьмем за точку отсчета 1800 год, тогда принадлежность к Церкви в Британии сегодня окажется значительно выше. В 1800 году всего 12% населения Британии принадлежало к какой-либо религиозной конгрегации. Такая принадлежность возросла до 17% в 1850 году и затем стабилизировалась — тот же процент принадлежал к конгрегациям в 1990 году”. Отсюда он делает вывод, что “имеются четкие свидетельства того, что заявления о значительном упадке религиозного участия в Европе частично базируются на весьма преувеличенном восприятии религиозности в прошлом. Участие в религиозной жизни может быть сегодня низким у многих наций, однако это происходит не в результате модернизации; таким образом, теория секуляризации не соответствует действительности” [11].

Аналогичные примеры приводит российская исследовательница Ю.Синелина [12]. Она пишет, что если в оценке степени религиозности опираться на такие показатели, как знание (хоть и поверхностное) церковной догматики или отсутствие эклектики в религиозных убеждениях, еще неизвестно, сколько мы насчитаем истинных, скажем, православных в дореволюционной России. Ведь в те времена состояние религиозности определялось не собственно убеждениями людей, а формально-юридической принадлежностью подданных к тому или иному исповеданию по рождению или крещению. Согласно официальной статистике, например, в 1897 году религиозным считалось 100% населения Российской империи, а православные составляли 69,9%. Но есть также данные, что в конце XIX века достаточно много крестьян имели совершенно языческие представления о Боге. Даже обер-прокурор (высшее лицо в церковном руководстве) Синода Русской православной Церкви К.Победоносцев указывал духовенству, что богословие не соответствует сущности российской народной веры. Он писал: “Наше духовенство мало и редко учит, оно служит в церкви и исполняет требы. Для людей неграмотных Библия не существует; остается служба церковная и несколько молитв, которые, передаваясь от родителей к детям, служат единственным соединительным звеном между отдельным лицом и церковью. И еще оказывается в иных, глухих местностях, что народ не понимает решительно ничего ни в словах службы церковной, ни даже в «Отче наш», повторяемом нередко с пропусками или прибавками, отнимающими всякий смысл у слов молитвы” [13, с. 411]. Не правда ли, описание очень похоже на то, что фиксируется сегодня, когда мы пытаемся определить религиозность широких масс населения?

Не все просто и с тезисом о том, что религия перестает быть определяющим фактором при формировании повседневного поведения. Во-первых, мы опять-таки, не имеем достоверных данных о том, насколько в прошлом религиозные убеждения (именно они, а не угроза наказаний со стороны светской и церковной власти) влияли на такое поведение. Рассматривая историю, скажем, Средневековья, можно дискутировать по поводу того, в какой мере действия тех или иных правителей, знати и простолюдинов мотивировались именно религиозными убеждениями, а в какой — традициями, понятием о чести, отношениями родства, экономическими интересами, личной враждой и т.п.

Уязвимым местом теории секуляризации остаются и ее глобальные претензии — попытки объяснить и прогнозировать состояние религиозности во всем мире. Ведь с самого начала теория секуляризации была и сейчас реально остается применимой преимущественно для описания религиозной ситуации в странах западноевропейской цивилизации и относительно христианства. Свои основные аргументы ее приверженцы искали именно на основе анализа ситуации в развитых странах Западной Европы и Северной Америки. В странах исламской цивилизации секуляризационные настроения можно встретить разве что среди местных правящих элит. И даже в тех исламских странах, где при власти находятся режимы, провозглашающие построение светского государства и пытающиеся перевести ислам в плоскость “частной” религии, в широких массах влияние различных религиозных лидеров остается очень весомыми, а религиозные установки служат руководством для жизни. Еще сложнее говорить о секуляризации в странах Дальнего Востока или Африки.

И это, пожалуй, во многом связано с тем, что в исламе, восточных религиях и т.п. никогда не существовало централизованной, формализованной структуры, претендующей на управление всеми верующими того или иного исповедания. Ни в исламском мире, ни в Индии, Китае, Японии, ни в африканских обществах не было ничего подобного католической или православной Церкви, в которой была институционализирована “вышестоящая инстанция” (Папа Римский или Патриарх) и которая объединяла бы всех верующих данной конфессии или, по крайней мере, претендовала на такое объединение. Максимум, что имело место, к примеру, в исламе или буддизме, — это наличие ряда центров, лидеры которых пользовались в основном моральным авторитетом среди сторонников этих религий в других местах. В нехристианских странах религия и прежде, и сейчас остается органичной частью жизни. Потому и уменьшение общественной значимости и влияния религиозных организаций здесь происходит ощутимо медленнее и слабее.

Однако попытки “похоронить” теорию секуляризации наталкиваются на сильное и аргументированное сопротивление со стороны лагеря приверженцев этой теории. Например, Дж.Соммерсвилль категорически не согласен с аргументами того же Р.Старка, подчеркивая, что нельзя забывать, что религия во времена Средневековья охватывала почти все и была преимущественно делом практики. В той ситуации люди не могли думать или выражать себя вне религиозных идиом. Даже сопротивление религии имело исключительно религиозные формы.

Дж.Соммерсвилль подчеркивает, что секуляризация происходила постепенно, поэтапно, в разных общественных сферах, причем секуляризация од-

ной из сфер влекла за собой секуляризацию другой, пока не произошло практически полной секуляризации. “Секуляризация концепции времени сделала возможной секулярную историю. Секуляризация концепции пространства была необходима для новой философии и науки. Секуляризация личной идентичности и социальных отношений сделала возможными секулярные социальные теории, тогда как секуляризация политической активности способствовала секулярным политическим теориям. Секуляризация языка и литературы вдохновила секулярное образование, тогда как секуляризация труда сделала возможной секуляризацию остальной жизни” [14].

Так же и Р.Инглхарт, несмотря на то, что, по его утверждению, теория секуляризации переживает ныне самый сильный вызов за всю свою историю, считает, что совсем отказываться от нее пока рано. Он уверен, что критики делают чрезмерный упор на отдельные аномалии и слишком сильно концентрируют внимание на США, которые он считает девиантным случаем. Соглашаясь, что в “классическом” виде эта теория не срабатывает, Р.Инглхарт считает целесообразным не отвергать ее, а только подрихтовать отдельные моменты.

В качестве основного фактора, влияющего на состояние религиозности в обществе, он называет “экзистенциальную безопасность” и, соответственно, говорит о наличии прямой зависимости — чем выше уровень ощущения каждым гражданином своей безопасности, тем ниже уровень религиозности, тем сильнее разрушаются религиозные ценности, верования и практики. Р.Инглхарт пишет: “...Эрозия религиозных ценностей, верований и практик обусловлена длительными изменениями в экзистенциальной безопасности, связанными с человеческим развитием и социоэкономическим равенством, а также с культурным наследием и религиозными традициями каждого общества” [15]. Безопасность предполагает свободу от различных рисков и угроз. Такая безопасность очень важна для самочувствия человека, и, как считает исследователь, отсутствие такой безопасности является ключевым фактором для религиозности.

Жители бедных стран часто оказываются крайне уязвимыми перед непредсказуемыми рисками. Бедные страны имеют ограниченный доступ к важнейшим условиям выживания, чистой воде и здоровой пище, здравоохранению, образованию и достатку. Эти страны нередко соприкасаются с проблемами загрязнения окружающей среды, гендерного неравенства и этническими конфликтами, а также массой других природных и социальных проблем. Инглхарт считает, что по мере развития бедных аграрных экономик до уровня современных индустриальных обществ, а затем и превращения их в более богатые постиндустриальные общества, происходит улучшение основных условий человеческой безопасности. Развитые страны преодолевают крайние проявления бедности, в них ощутимо уменьшаются неопределенность и повседневные риски для выживания. Для обеспечения человеческой безопасности помимо экономического развития важно также состояние социоэкономического неравенства. Экономическое развитие, при котором все преимущества узурпируются узким кругом людей, не способствует усилению ощущения безопасности.

Поэтому именно состоянием в сфере личной безопасности, понимаемой в широком смысле, Инглхарт объясняет современные различия в религиозности разных обществ. В развитых западных обществах такая безопасность

значительно выше, чем в бедных странах, поэтому и религиозность здесь ниже — как меньше верующих людей в целом, так и ниже показатели интенсивности веры. Соответственно, Инглхарт прогнозирует, что в длительной перспективе в результате процесса человеческого развития (который должен усиливать ощущение экзистенциальной безопасности) значимость религии в человеческой жизни будет постепенно уменьшаться.

Эта гипотеза построена Р.Инглхартом на данных нескольких волн всемирного лонгитюдного исследования “World Value Survey”, а именно 1981 года (опрос проводился в 22 странах), 1990–1991 (в 41 стране), 1995–1996 (в 55 странах), 1999–2001 годов (в 59 странах). Каждый раз при опросе применялся единый инструментарий (с незначительными различиями для отдельных стран с учетом их специфики). Исследование репрезентировало страны разного уровня развития (развитые, среднего уровня, развивающиеся страны) и различной конфессиональной принадлежности. Исходя из этого, исследователь считает свои взгляды достаточно хорошо подтвержденными эмпирически. Вместе с тем Р.Инглхарт признает и тот факт, что поскольку секуляризация — это длительный процесс, растянутый на многие десятилетия, трудно убедительно продемонстрировать ее наличие из-за отсутствия базы данных, которая бы охватывала нужный промежуток времени.

* * *

Итак, подведем итоги. Теория секуляризации зародилась в западном интеллектуальном мире, была логическим продолжением теории прогресса, базировалась преимущественно на эмпирических данных Западной Европы и Северной Америки и получала некоторые подтверждения на отдельных примерах из нехристианских стран. Эта теория провозглашала постепенный, прогрессивный упадок как организационной религии, так и личной религиозности (но без обязательного исчезновения последней). Главными факторами такой эволюции считали переход от доиндустриального к индустриальному и постиндустриальному обществам с присущими им усилением личной свободы индивида, господством индивидуализма, рационализацией жизни и влиянием научных способов объяснения мира, а также улучшением материальных условий жизни населения и уменьшением зависимости от внешних природных условий.

В целом можно утверждать, что сегодня не существует неопровержимых доводов ни в пользу теории секуляризации, ни против нее. В имеющихся ныне данных можно найти как обоснование ее положений, так и аргументированные опровержения, причем эти возражения тоже отнюдь не однозначны. В значительной мере это, очевидно, связано с недостатком информации для адекватных сравнений. У нас нет и, пожалуй, никогда не будет данных о том, как религиозные убеждения влияли на повседневную жизнь широких масс (именно широких масс, а не отдельных людей, о которых как раз существует немало свидетельств). Все, что мы можем сказать, — это то, что, безусловно, всегда были люди, строившие свою жизнь в соответствии с религиозными ценностями, но какова их доля в населении в целом, неизвестно.

Некоторые тезисы секуляризационной теории трудно отрицать. Например, нельзя не признавать уменьшения общественной значимости религиозных организаций хотя бы потому, что в прошлом в христианских странах

Церковь имела как непосредственную власть (право самостоятельно наказывать тех, кого признавала преступником), так и опосредованную (государство брало на себя физическое наказание — арест, казнь — неугодных Церкви). В наше время за Церковью остается только моральный авторитет, моральная власть. Право ограничивать свободу индивида имеет светский суд на основе светских законов. В прошлом Церковь выступала и как политическая сила, стремясь направить действия властителей стран в благоприятное для себя русло. Сейчас эти возможности в значительной мере ограничены.

Однако, во-первых, отсутствуют неопровержимые доказательства того, что и в индустриальную и в доиндустриальную, аграрную эпоху то же христианство было по содержанию, а не по форме, глубже укоренено в сознании населения, чем сейчас. Но есть множество свидетельств того, что даже внешняя религиозность (посещаемость церкви, выполнение необходимых обрядов) в прошлом не была 100-процентной.

Во-вторых, рационализация и господство научного объяснения мира не привели к существенному уменьшению распространенности собственно религиозной веры. Приверженность разнообразным исповеданиям остается очень высокой даже в наиболее развитых странах мира. Возможно, эта вера становится скорее личным, персональным делом человека, когда он сам определяет относительно веры в различных ее проявлениях, нередко критически воспринимает старые церковные догматы, пытается сама идти к Богу. Но от этого вера не перестает быть верой. Религиозные убеждения уживаются с различными положениями науки. Причем нередко научные открытия и концепции служат религиозным людям аргументами в пользу их убеждений. Пожалуй, дело в том, что религия связана не с сознательным принятием каких-то доказанных фактов, а именно с верой, убеждением, надеждой, эмоциональными переживаниями.

В-третьих, довольно трудно экстраполировать выводы и прогнозы “секуляристов” на общества, не принадлежащие к западноевропейской цивилизации. Утверждение о секуляризации находит весьма аргументированные подтверждения в странах, где существовали мощные иерархизированные религиозные организации, претендовавшие на господство над всеми членами общества и даже нескольких обществ (католическая или православная Церковь), те же выводы во многом выглядят натяжками в обществах, где подобные организации отсутствовали (странах Дальнего Востока, Африки, Азии).

Современные приверженцы теории секуляризации, учитывая критические упреки, стараются переформулировать ее в соответствии с новыми фактами. Уменьшается акцент на необратимости этого процесса, его ограничивают преимущественно сферой институциональной религии; признают сохранение распространенности индивидуальной религиозности и не считают ее противоречащей секуляризации; наконец, говорят о снижении социальной значимости религии и влиянии религиозности на социальное поведение.

Учитывая это, по нашему мнению, еще рано отказываться от данной теории, следует разрабатывать ее и в исследованиях современного состояния религии сочетать с другими, в частности с теорией рационального выбора, теорией рынка религии и т.п. К тому же можно предположить, что хотя секуляризация действительно имеет место, тем не менее для нее существуют определенные границы. То есть как институциональная, так и личностная

религиозность даже в самых благоприятных социальных условиях могут ослабевать только до определенного уровня, уменьшая повседневную потребность в обращении к религии, но не уничтожая ее окончательно.

Также вполне допустимо использование термина “секуляризованное” для описания состояния современных развитых обществ. Это будет констатацией того факта, что религиозные организации преимущественно (хотя и не окончательно) утратили возможность определять социальное поведение своих верующих; последние сами пытаются соотносить свои религиозные убеждения с социальной реальностью и определять, в какой мере действовать соответственно этим убеждениям, причем нередко социальное поведение формируется без учета или с минимальным учетом этих убеждений.

Но то, что секуляризация большинства сфер социальной жизни стран западноевропейской цивилизации стала реальностью, еще не означает, что процесс не может пойти в обратном направлении. Современный этап существования мировой цивилизации во многих моментах является кризисным. Этот кризис имеет системный характер, то есть его нельзя преодолеть решением отдельных проблем, это требует перестройки практически всей системы. Мир все больше становится миром рисков. И наши светские общества имеют серьезные проблемы с защитой людей от этих рисков. В таких обстоятельствах возрастает потребность в обращении к мистике и религии. И нет гарантии, что с достижением определенной “критической массы” такого обращения не начнется обратный процесс — процесс десекуляризации.

Литература

1. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века. — Ростов-на-Дону, 2001.
2. Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. — М., 1998.
3. Berger P.L. Secularization and the Problem of Plausibility // Sociological Perspective. — L., 1971. — P. 446–459.
4. The Desecularization of the World / Ed. by P.L.Berger. — Washington, 1999.
5. <http://people-press.org/dataarchive/signup.php3?DocID=152>.
6. What the world thinks in 2002. — <http://people-press.org/reports/pdf/165.pdf>.
7. Европейские горожане стали религиознее. — <http://www.atheism.ru/archive/text/260.phtml>.
8. Мчедлов М.П., Филимонов Э.Г. Социально-политические позиции верующих в России // Социологические исследования. — 1999. — № 3. — С. 103–107.
9. Паращевин М.А. Релігійність у повсякденному житті українців // Українське суспільство: десять років незалежності (соціологічний моніторинг та коментар науковців). — К., 2001. — С. 545–553.
10. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992.
11. Stark R. Secularization, R.I.P. (rest in peace) // http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_60/ai_57533381/print.
12. Синелина Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. — 2001. — № 7. — С. 89–96.
13. Флоренский Г. Пути русского богословия. — Париж, 1937.
14. Sommerville C. John Stark's age of faith argument and the secularization of things: a commentary // http://www.findarticles.com/cf_dls/m0SOR/3_63/92284225/print.jhtml.
15. Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. — Cambridge, 2004. — http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm.