Хосе Казанова

Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-143-174

José Casanova

Exploring the Postsecular. Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence

José Casanova — Departments of Sociology and Theology, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, Georgetown University (USA). jvc26@georgetown.edu

In this article the author constructs a typology of the different senses secularization has been understood, and how these various senses correlate to different models of secularization in the modern world. He engages with the works of Jürgen Habermas and argues that Habermas's conception of secularization is too closely linked to the European model in which secularization and modernization are correlated. Casanova argues that the world may be becoming "post-secular," characterized by the re-emergence of religion as a public issue in some societies. He concludes by identifying three main reasons for this new attitude: globalization, European integration, and increasing religious pluralism due to immigration.

Перевод с английского по изданию: Casanova, José (2013) "Exploring the Postsecular. Three Meanings of 'the Secular' and Their Possible Transcendence", Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.) *Habermas and Religion*, pp. 27–48. Cambridge: Polity Press. Перевод публикуется с разрешения автора и правообладателя.

Originally published as: Casanova, José (2013) "Exploring the Postsecular. Three Meanings of 'the Secular' and Their Possible Transcendence", Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.) *Habermas and Religion*, pp. 27–48. Cambridge: Polity Press. Published with the permission from Polity Press.

Keywords: secularization theory, modernization, post-secular society, secular, religion in Europe, Jürgen Habermas.

Юрген Хабермас был одним из наиболее влиятельных теоретиков секулярного модерна. Его теории социетальной рационализации и рационализации жизненного мира, его теория лингвификации священного (*linguistification of the sacred*) и теория публичной сферы — все они опираются на представление о доминирующем процессе секуляризации, который, с одной стороны, существенным образом связан с процессом западной модернизации, а с другой, понимается как позднейший и наиболее прогрессивный этап в рамках общего стадиального и эволюционного процесса человеческого развития[1]. В этом смысле «секулярное» и «модерное» в его теории всегда были соположены и внутренне связаны.

Поэтому заслуживает особого внимания тот факт, что теперь Хабермас инициировал новый дискурс «постсекулярного общества», тем более что он долгое время сопротивлялся новому дискурсу о постмодерне, настаивая на необходимости говорить о «незавершенном проекте модерна»[2]. Поскольку можно предположить, что Хабермас пока еще не готов отказаться от дискурса или проекта модерна, следует задаться вопросом, что может означать модерное «постсекулярное»? Каким образом о модерных индивидах или обществах можно сказать, что они «постсекулярные»?

Ниже я, во-первых, рассмотрю три разных значения термина «секулярный», которым соответствуют три разных понимания постсекулярного; во-вторых, я задамся вопросом, в какой степени Хабермасова концепция секуляризации все еще тесно связана с особыми европейскими моделями секуляризации, то есть насколько существенной для него остается корреляция между процессами модернизации и процессами секуляризации. Наконец, я предложу несколько размышлений, касающихся идеи всемирного постсекулярного общества.

1. См. работы Хабермаса: «Теория коммуникативного действия» (1981), «Структурная трансформация публичной сферы» (1962), «История и эволюция» (1976).
2. См.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

1. Три значения секулярного

Я хотел бы ввести аналитическое различение трех разных значений слова «секулярный», или трех разных способов сказать о ком-либо, что он «секулярный», которым соответствуют три разных понимания процесса секуляризации.

1.1. Простая секулярность: жить в секулярном мире и в секулярном времени

Это наиболее широкий смысл термина «секулярный», восходящий к средневековой христианской теологической трансформации латинского *saeculum*. Изначально латинское слово *saeculum* — как в выражении *per saecula saeculorum* [во веки веков] — означало лишь неопределенный период времени. Однако у Августина впервые термин «секулярный» указывает на временной промежуток между настоящим и эсхатологической *парусией*, то есть период времени, в который как христиане, так и язычники могут совместно преследовать свои общие интересы в качестве гражданского сообщества[3]. В этом смысле Августиново употребление слова «секулярный» очень похоже на модерное понимание секулярной политической сферы — конституционного демократического государства и демократического публичного пространства, которые нейтральны по отношению ко всем мировоззрениям, религиозным и нерелигиозным. Такой подход не уравнивает секулярное с «профанным» как другим «священного», равно как секулярное здесь не выступает как другое по отношению к «религиозному». Это именно нейтральное пространство, которое может быть своим для всех, кто живет в обществе, являющимся либо религиозно не гомогенным, либо мультикультурным, то есть в обществах, в которых по определению присутствуют разные и по большей части конкурирующие представления о том, что является «священным», а что — «профанным». Как раз такова была ситуация в период поздней античности. Иудео-христианский монотеизм привел к десакрализации или расколдовыванию языческого священного. Как следствие, отказ христиан приносить жертвы «языческим» богам или совершать поклонение божественному императору навлек на них обвинение в «ате-

3. Markus, R. (2006) *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

изме». Христианское священное было языческим профанным, и наоборот.

Однако со временем, когда окончательно сложился западный средневековый христианский мир (*Christendom*), а христианская церковь достигла полного триумфа, секулярное стало одним из терминов диады (религиозное/светское), которая была призвана структурировать всю пространственно-временную реальность христианского мира как бинарную систему, в которой разделены два мира: религиозный/духовный/священный мир спасения и секулярный/временной/профанный мир. Была установлена бинарная система классификации — священный/профанный и религиозный/светский, — в которой секулярное (светское) отнесено к земному граду, а религиозное — к граду небесному. Отсюда разделение между «религиозным», или регулярным, клиром, то есть теми, кто ушел из мира в монастырь, чтобы вести совершенную христианскую жизнь, и «секулярным» клиром, который живет в мире вместе с мирянами.

Именно из этой новой теологической перспективы средневекового христианского мира рождается модерное понимание «секуляризации». Подвергнуть секуляризации означает прежде всего «сделать мирским», то есть перевести религиозного индивида или вещь в секулярное состояние, как это происходит, когда монах оставляет жизнь по монастырскому уставу, чтобы жить в миру, или когда происходит секуляризация монастырской собственности. Таково средневековое христианское теологическое значения термина «секуляризация», которое, однако, может служить основной метафорой исторического процесса западной секуляризации. Этот исторический процесс следует понимать как реакцию на структурный дуализм средневекового христианского мира, как попытку уничтожить или преодолеть дуализм между религиозным и секулярным мирами. Однако даже на Западе этот процесс секуляризации имел два разных измерения.

Первое измерение касается внутренней христианской секуляризации, целью которой было одухотворить временно́е, перенести «религиозное» стремление к совершенству из монастырей в секулярный мир. Это было стремлением преодолеть дуализм посредством стирания границ между религиозным и секулярным, делая религиозное — светским, а светское — религиозным через их взаимовлияние. Это направление было инициировано различными средневековыми христианскими движениями, стремившимися к тому, чтобы реформировать *saeculum*, оно было ра-

дикализировано протестантской Реформацией и достигло своего парадигмального выражения в англо-саксонской кальвинистской культуре, особенно в США.

Другое измерение секуляризации, едва ли не противоположное, приняло форму лаицизации. В данном случае целью было освободить все светские сферы от церковно-клерикального контроля, и потому в центре внимания был антагонизм между клиром и мирянами (лаиками). Однако в отличие от протестантского направления здесь граница между религиозным и секулярным строго соблюдалась, но при этом оказалась отодвинутой на край, чтобы все религиозное сохранить, приватизировать и маргинализовать, лишая его любой возможности видимого присутствия в секулярной публичной сфере, теперь обозначаемой как свободная от религии область *laïcité*. Это образцовый франко-латинокатолический путь секуляризации, но в континентальной Европе он имел разные траектории.

Таковы два главные измерения секуляризации (с некоторыми вариациями), достигшей пика в наш секулярный век. Оба пути, хотя и по-разному, ведут к изживанию средневекового христианского дуализма посредством позитивного утверждения и переоценки старого понятия *saeculum*, то есть секулярного века и светского мира, внося в имманентный секулярный мир — как в место человеческого процветания — квази-трансцендентный смысл. В этом широком смысле термина «секулярный» все мы — секулярны, все модерные общества — секулярны и таковыми останутся в обозримом будущем — можно сказать, *per saecula saeculorum* (во веки веков). И в этом контексте постсекулярное может означать лишь ресакрализацию и новое зачаровывание модерных обществ в рамках священного имманентного пространства, подобного по структуре до-осевым обществам; иначе говоря, то, что следует рассматривать не только как эмпирически маловероятное, но и практически невозможное. Конечно, Хабермас, говоря о постсекулярном, совсем не это имеет в виду.

1.2. Самодостаточная секулярность в имманентной рамке секулярного века: быть или не быть религиозным — вот в чем вопрос!

Есть и другое, более узкое, значение термина «секулярный»: самодостаточная и эксклюзивная секулярность, когда люди просто «нерелигиозны», то есть лишены религии и закрыты к лю-

бой форме трансцендентности за пределами чисто секулярной имманентной рамки. В данном случае секулярное перестает быть частью диады и конституируется как самозамкнутая реальность. В определенной степени это является одним из возможных конечных результатов процесса секуляризации как попытки преодолеть дуализм религиозного и светского через освобождение от религиозного компонента.

В своей последней работе «Секулярный век» Чарльз Тейлор реконструировал процесс, в ходе которого феноменологический опыт того, что он называет «имманентной рамкой», конституировался как констелляция дифференцированных модерных порядков — космического, социального и морального[4]. Все три порядка понимаются как чисто имманентные секулярные порядки, лишенные трансцендентного измерения и потому функционирующие *etsi Deus non daretur* — «как если бы Бога не было». Именно такой феноменологический опыт, согласно Тейлору, парадигмально конституируют наш век как секулярный, независимо от того, насколько люди, живущие в этом веке, все еще придерживаются религиозных или теистических верований.

Вопрос в том, порождает ли у самих людей этот феноменологический опыт жизни в «имманентной рамке» стремление действовать *etsi Deus non daretur*? Тейлор склонен отвечать на этот вопрос утвердительно. Действительно, его феноменологическое описание секулярных «условий» веры призвано объяснить переход от христианского общества (приблизительно 1500 года), в котором вера в Бога была необсуждаемой и беспроблемной, воистину «наивной» и само собой разумеющейся, к нынешнему постхристианскому обществу, в котором вера в Бога не только больше не является аксиоматической, но становится все более проблематичной, так что даже те, кто открыто занимают позицию верующих, вынуждаются рефлексивно воспринимать свою веру как одну из многих опций, да еще и требующую логического оправдания. Секулярность же, то есть безрелигиозность, наоборот, все больше становится выбором по умолчанию, который может наивно переживаться как естественный и потому больше не требует особого оправдания.

4. Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press [русск. пер.: *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017]. Ниже я буду воспроизводить сказанное в моей рецензии на книгу Тейлора: Casanova, J. (2010) "A Secular Age: Dawn or Twilight", in Warner, M., VanAntwerpen, J., Calhoun, C. (eds) *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Эта натурализация в модерных обществах «неверия», или «безрелигиозности», как нормального человеческого состояния соответствует доминирующим теориям секуляризации, которые постулируют неуклонный упадок религиозных верований и практик в ходе модернизации, так что чем более общество модернизируется, тем более секулярным, то есть менее «религиозным», оно должно становиться. О том, что ассоциирование термина «секуляризация» с упадком религиозных верований и практик произошло сравнительно недавно, свидетельствует отсутствие этого термина в словарях большинства современных европейских языков.

Натурализация «неверия», или «безрелигиозности», как нормального «модерного» человеческого состояния, безусловно, характерна для большинства западноевропейских обществ. Однако это не так в случае Соединенных Штатов, где быть религиозным до сих пор нормальный выбор по умолчанию, тогда как неверие — нетипичный выбор, который должен быть отрефлексирован и нуждается в оправдании. Действительно, тот факт, что существуют некоторые модерные неевропейские общества, как США или Южная Корея, которые вполне секулярны в том смысле, что они функционируют в той же имманентной рамке, но население которых явно религиозно, или тот факт, что модернизация столь многих неевропейских обществ сопровождается процессами религиозного возрождения, ставит под вопрос посылку, что упадок религиозных верований и практик является квазиестественным следствием процессов модернизации. Если модернизация *per se* не приводит с необходимостью к неуклонному упадку религиозных верований и практик, значит, мы нуждаемся в лучшем объяснении той радикальной и широко распространенной секулярности, которая характерна для западноевропейских обществ[5].

В этом контексте «постсекулярное» будет означать, что как индивиды, так и общества снова становятся религиозными, переживая процессы религиозного возрождения, которые обращают вспять прежние секулярные тренды. Питер Бергер использовал выражение «десекуляризация мира», тогда как Дэвид Мартин задается вопросом, происходит ли движение, обратное секуляризации[6]. Однако мало что говорит о том, что в хартленде секу-

5. Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (eds) (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington, VT: Ashgate.

6. Berger, P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Martin, D. (2010) "*Has Secularization Gone into Reverse?" Occasional Paper 13*, p. 28. Malta: DISCERN.

ляризации — Западной Европе индивиды и общества становятся постсекулярными. Хабермас также, судя по всему, не использует термин «постсекулярный» в этом втором значении.

1.3. Секуляристская секулярность: секуляризм как стадиальное сознание

Я считаю, что секуляризация в смысле «ухода религии» не была побочным эффектом модернизационных процессов и что феноменологически ее следует рассматривать с учетом иных исторических факторов. У самодостаточной секулярности, то есть ситуации отсутствия религии, есть лучший шанс стать нормальной, само собой разумеющейся позицией, если она переживается не просто как наивное, нерефлексивное состояние, как просто факт, а действительно как значимый результат квазиестественного процесса развития. Тейлор отмечает, что модерное неверие не есть лишь ситуация отсутствия веры или проявление индифферентности. Это историческая ситуация, которая требует совершенного времени, «ситуация *преодоления* иррациональности веры»[7]. Такому феноменологическому опыту соответствует унаследованное от эпохи Просвещения модерное «стадиальное сознание», согласно которому антропоцентрический поворот в вопросе о вере есть результат процесса роста и взросления, «достижения совершеннолетия», поступательной эмансипации. По Тейлору, этот стадиальный феноменологический опыт в свою очередь становится обоснованием феноменологического опыта эксклюзивного гуманизма как позитивного утверждения самодостаточности человеческого процветания и как решительного отвержения какой-либо трансценденции вне человеческого процветания — в силу того, что та воспринимается как отказ от «я» и его поражение.

В этом отношении историческое самопонимание секуляризма выступает как утверждение превосходства нашего настоящего модерного секулярного мировосприятия по отношению к другим, предположительно более ранним и потому более примитивным религиозным формам понимания. Быть секулярным— значит быть современным, модерным, и поэтому, как следствие, быть религиозным — значит быть в некотором смысле все еще не вполне современным. Это, так сказать, «эффект храповика» (*the ratchet effect*) модерного исторического стадиального сознания, для ко-

7. Taylor, Ch. *A Secular Age*, p. 269.

торого сама идея возвращения к преодоленному состоянию является немыслимой интеллектуальной регрессией.

Суть секуляризма как философии истории и, соответственно, идеологии состоит в том, что частный западно-христианский исторический процесс секуляризации рассматривается как универсальный телеологический процесс человеческого развития от веры — к неверию, от примитивной иррациональной или метафизической религии — к модерному, рациональному, постметафизическому, секулярному сознанию. Даже если признается особая роль внутрихристианских движений в общем процессе секуляризации, это делается не для того, чтобы подчеркнуть контингентную природу этого процесса, а чтобы указать на универсальное значение уникальности христианства как «религии, выходящей за пределы религии», если использовать выражение Марселя Гоше[8].

Я полагаю, что это секуляристское стадиальное сознание представляет собой ключевой фактор широкой секуляризации, которая сопровождала модернизацию западноевропейских обществ. Европейцы склонны воспринимать свою собственную секуляризацию, то есть масштабный упадок религиозных верований и практик в своей среде, как естественное следствие переживаемой ими модернизации. Быть секулярным — это не экзистенциальный или исторический выбор, который делают модерные индивиды или общества, а скорее естественный результат становления модерным. В этом отношении теория секуляризации, связанная с этим историческим стадиальным сознанием, функционирует как самосвершающееся пророчество. На мой взгляд, именно присутствие или отсутствие этого секуляристского исторического стадиального сознания объясняет, где и когда процессы модернизации сопровождаются радикальной секуляризацией. Там, где такое секуляристское историческое стадиальное сознание отсутствует или не является доминирующим, как в США или в большинстве незападных постколониальных обществ, процессы модернизации не сопровождаются процессами религиозного упадка; наоборот, они могут сопровождаться процессами религиозного возрождения.

Мы ввели различение между тремя разными смыслами того, что значит «быть секулярным»: (1) *простая секулярность*,

8. Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

то есть феноменологический опыт жизни в секулярном мире и секулярном веке, когда быть религиозным — это нормальная опция; (2) *самозамкнутая, самодостаточная и эксклюзивная секулярность*, то есть феноменологический опыт жизни без религии как нормальное, квазиестественное, само собой разумеющееся состояние; (3) *секуляристская секулярность*, то есть феноменологический опыт не только пассивной свободы, но и актуального освобождения от «религии» как предполагаемого условия человеческого процветания. Теперь мы можем рассмотреть вопрос о смысле термина «постсекулярное» у самого Хабермаса.

Если иметь в виду третье значение термина «секулярное», то есть секуляристскую секулярность, тогда постсекулярное будет означать рефлексивное отвержение или, по крайней мере, проблематизацию модерного секуляристского стадиального сознания, которое сводит «религию» к более примитивной, более традиционной, но ныне уже преодоленной стадии человеческого и общественного развития. Представляется, что именно в этом смысле Хабермас употребляет термин «постсекулярное» — не как изменение в самом обществе и не как обращение вспять секулярного тренда, а как изменение в сознании, то есть как «перемену в самопонимании вполне секуляризированных обществ Западной Европы, Канады или Австралии»[9]. Постсекулярное в данном случае будет означать прежде всего постепенное осознание того, что Хабермас называет «секуляристским самонепониманием». Однако это осознание само по себе не может быть достаточным условием — оно должно сопровождаться, как минимум, преодолением или, по крайней мере, некоторой коррекцией этого секуляристского самонепонимания.

Без сомнения, сам Хабермас в своих поздних работах занял постсекулярную рефлексивную позицию и скорректировал наиболее вопиющие секуляристские самонепонимания, присутствовавшие в его собственных теориях. В следующем разделе я хотел бы рассмотреть вопрос о том, действительно ли Хабермас пошел достаточно далеко в этой постсекулярной коррекции, или его позиция все еще связана с европейским (не)пониманием процессов секуляризации, то есть с неисправимой склонностью отождеств-

9. “A Postsecular World Society?”: An interview with Jürgen Habermas by Eduardo Mendieta”, *The Immanent Frame*, 3.02.2010 [https://tif.ssrc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/, accessed on 10.12.2018].

лять контингентные по своей природе паттерны евро-христианской секуляризации с общими процессами модернизации. Ведь после продолжавшейся несколько десятилетий дискуссии о европейской и американской парадигмах секуляризации Хабермас продолжает говорить, что «до сих пор непонятно... что считать исключением в общем тренде развития — религиозные США или в значительной степени секуляризированную Западную Европу» (1.1).

На мой взгляд, именно этот способ постановки вопроса, то есть выяснение, в какой степени каждый конкретный и предположительно случайный паттерн является «исключением» или, наоборот, соответствует неким общим трендам развития, исказил обсуждение контраста между европейской и американской парадигмами секуляризации.

Нам надо заново поставить вопрос о соотношении конкретных контингентных исторических паттернов секуляризации и конкретных исторических процессов модернизации, как в Европе, так и в США, чтобы мы смогли обрести более открытую, глобальную, компаративистскую историческую перспективу и исследовать многообразные связи между паттернами секуляризации и паттернами модернизации за пределами Запада.

2. Модернизация и секуляризация: сравнение европейского и северо-американского паттернов

В свое время я предложил следующее: чтобы осмысленно говорить о «секуляризации», следует различать три разных значения этого термина:

(1) Секуляризация как *дифференциация секулярных сфер* (государство, экономика, наука) от религии, обычно понимаемая как эмансипация секулярного от церковных институций и религиозных норм и сопутствующая дифференциация и специализация религии внутри заново возникшей религиозной сферы. В этом смысле религиозное и секулярное — это конституирующие друг друга структуры, впервые возникающие в модерне.

(2) Секуляризация как *упадок религиозных верований и практик* в модерных обществах, нередко воспринимаемый как универсальный процесс человеческого развития. Это наиболее позднее, но ныне самое распространенное понимание термина в академических дебатах о секуляризации, хотя оно до сих пор отсутствует в словарях большинства европейских языков.

(3) Секуляризация *как приватизация религии*, часто понимаемая и как общий модерный исторический тренд, и как нормативное условие, даже как предпосылка модерной либерально-демократической политики. В своей книге «Публичные религии в современном мире» я ставлю под вопрос эмпирическую, а также нормативную обоснованность тезиса о приватизации[10].

На мой взгляд, это аналитическое различение позволяет нам оценить справедливость каждой из трех пропозиций независимо друг от друга и таким образом сместить ракурс во многом бесплодной дискуссии о секуляризации, сосредоточив внимание на сравнительно-историческом анализе, учитывающем различные паттерны секуляризации, во всех трех значениях термина, в разных обществах и цивилизациях. Можно обозначить секулярную дифференциацию, религиозный упадок и приватизацию религии как Секуляризацию 1, Секуляризацию 2 и Секуляризацию 3. Однако это уже будет указывать на проблемы с нашими определениями и нашими категориями.

Поскольку в Европе все три процесса секуляризации, а именно секулярная дифференциация, религиозный упадок и приватизация религии, представляются исторически взаимосвязанными, они воспринимаются как три измерения одного и того же общего процесса секуляризации. Действительно, европейские социологи склонны рассматривать Секуляризацию 1 и Секуляризацию 2 как связанные по существу, так как они понимают два соответствующих процесса — упадок социетальной власти и значимости религиозных институций и упадок религиозных верований и практик у индивидов — как структурные элементы общего процесса модернизации.

Американские социологи религии, как правило, видят ситуацию иначе и ограничивают использование термина «секуляризация» его более узким и сравнительно недавним смыслом — как упадка религиозных верований и практик у индивидов. Дело не в том, что они ставят под вопрос секуляризацию общества — просто они воспринимают ее как нечто само собой разумеющееся, как факт обыденной жизни. Соединенные Штаты возникли как дифференцированное модерное секулярное общество. В то же время социологи не видят свидетельств нарастающего упадка религиозных верований и практик у американского

10. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

народа. Соответственно, многие американские социологи религии считают теорию секуляризации или, по крайней мере, ее постулат о нарастающем упадке религиозных верований и практик европейским мифом, поскольку они могут показать, что в США ни один из «индикаторов» секуляризации — таких как посещаемость церкви, частота молитвы, вера в Бога и проч. — не показывают нарастающего упадка[11].

Основной спор, касающийся различия европейской и американской парадигм, строится вокруг Секуляризации 2, то есть контраста между неоспоримым религиозным упадком в Европе и неоспоримой религиозной витальностью в США. Эти общие тренды не вызывают споров[12]. Обсуждается соотношение процессов религиозного упадка в Европе и устойчивой религиозности в США — с секулярной дифференциацией и процессами модернизации.

Новая американская парадигма поставила европейскую модель секуляризации с ног на голову[13]. В случае крайней версии теории рационального выбора на религиозном рынке (*supply-side*) американские социологи используют американский материал для того, чтобы постулировать общую структурную взаимосвязь между (1) отделением государства от религии (*disestablishment*), или невмешательством государства в религиозную сферу, (2) открытыми конкурентными и плюралистическими религиозными рынками и (3) высоким уровнем индивидуальной религиозности. То, что еще недавно воспринималось как американское исключение,

11. Stark, R. (1999) "Secularization RIP", *Sociology of Religion* 60(3); Stark, R., Bainbridge, W.S. (1986) *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

12. Существуют данные о прогрессирующем росте в последние десятилетия числа тех в США, кто никогда не посещает религиозные службы. Однако следует принимать во внимание тот факт, что это упадок по отношению к необычайно высокому уровню религиозной практики, так что и сейчас доля тех, кто никогда не посещает религиозные службы, составляет меньше 20%, то есть гораздо ниже, чем даже в наименее секуляризованных европейских обществах, а именно в Польше, Ирландии, Португалии или Греции. Защитники европейской парадигмы секуляризации ухватились за этот тренд и за эмпирические данные, согласно которым с 1990-х доля «безрелигиозных» американцев возросла с 8 до 12 процентов, интерпретируя это как свидетельство того, что в конце концов американское общество также претерпит процесс секуляризации, подобный европейскому. Я считаю, что можно найти более убедительные объяснения недавним религиозным тенденциям в Америке. См.: 2007 US Religious Landscape Survey. Pew Forum on Religion and Public Life [http://religions.pewforum.org/reports].

13. Warner, R.S. (1993) "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology* 98(5): 1044–1093.

приобретает нормативный статус, тогда как прежнее европейское правило рассматривается как отклонение от американской нормы. Низкий уровень религиозности в Европе теперь объясняется либо существованием там государственных церквей, либо зарегулированными монополистическими или олигополистическими религиозными рынками[14]. Однако сравнительные данные о ситуации в Европе не подтверждают основные постулаты американской теории. Монополистические ситуации в Польше и Ирландии связаны с устойчиво высоким уровнем религиозности, тогда как поступательная либерализация и дерегулирование религиозной сферы со стороны государства в других странах нередко сопровождаются продолжающимся религиозным упадком[15].

Эта дискуссия зашла в тупик. Традиционная европейская теория секуляризации достаточно убедительно описывает европейские процессы, но она не способна (или ее сторонники не готовы) принять всерьез, а тем более объяснить удивительную живучесть и крайний плюрализм религиозных деноминаций, предлагающих разные пути к спасению, в Америке. Возникающая американская парадигма способна убедительно объяснить религиозный рынок Соединенных Штатов, но не может учитывать вариативность ситуации в Европе. По существу, ни одна из этих двух теорий не позволяет принять во внимание значительные различия внутри самой Европы.

Бывшая Восточная Германия, Чехия и Франция — возможно, самые секулярные европейские общества. В этих обществах религия как цепь коллективной памяти действительно исчезает. Но в то же время очевидно, что во всех этих трех случаях процессы секуляризации не могут быть поняты просто в терминах модернизации или в терминах сохраняющегося религиозного монополизма. Я думаю, мало кто склонен связывать высокий уровень секуляризации в Восточной Германии — по сравнению с Западной — с тем фактом, что Восточная Германия представляет собой пример более модернизированного общества, разве что

14. Caplow, Th. (1985) “Contrasting Trends in European and American Religion”, *Sociological Analysis* 46(2); Stark, R., Iannaccone, L. (1994) “A Supply-side Interpretation of the ‘Secularization’ of Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3); Finke, R. (1997) “The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanation for Religion Change”, in Young, L.A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

15. Bruce, S. (2000) “The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(1).

если кто-то считает, что секулярность сама по себе есть признак модернизации.

На самом деле в Европе существуют значительные различия в моделях секуляризации — не только между Восточной и Западной Германией, но также и между другими европейскими обществами, которые во многом похожи: например, между Польшей и Чехией (два славянских, восточноевропейских католических общества советского типа), или между Францией и Италией (два похожих модерных латинских католических общества), или между Нидерландами и Швейцарией (два весьма модернизированных биконфессиональных кальвинистско-католических общества). Чтобы понять эти различия, следует обращать внимание не столько на степень модернизированности общества или на сохраняющиеся религиозные монополии, ибо это мало что объясняет, сколько на исторические паттерны отношений между церковью, государством, нацией и гражданским обществом. Только историко-сравнительный анализ может помочь выйти из вышеобозначенного тупика[16].

Резкий упадок посещаемости церкви в Европе начиная с 1950-х гг. — самое сильное свидетельство для сторонников традиционной теории секуляризации. В большинстве европейских стран менее 20% населения посещает церковь регулярно, а в Восточной Германии, России и скандинавских странах число таких прихожан составляет меньше 10%. Если это сравнить с совершенно иной ситуацией в США, где наблюдается религиозная активность во всех деноминациях — протестантских и католических, еврейских и мусульманских, а также, в последнее время, в индуистских и буддистских, — ясно, что существует принципиальная разница между американской и европейской религиозностью. В Европе секуляризация в основном приняла форму «расцерковления» (*Entkirchlichung*), которое следует понимать как освобождение от того типа территориальной конфессиональной религиозности, который был наследием вестфальской системы. Европейское христианство, по множеству причин, так и не совершило в полной мере исторического перехода от территориальных национальных церквей, базирующихся на феномене прихода (*Pfarrgemeinde*), к конкурирующим деноминациям как участни-

16. Casanova, J. (2003) "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Comparative Perspective", in Davie, G., Heelas, P., Woodehead, L. (eds) *Predicting Religion*. Burlington, VT: Ashgate.

кам гражданского общества, базирующимся на принципе добровольной религиозной ассоциации, то есть модерной формы религиозного сообщества.

Аналитическое различение «церкви» и «деноминации» — необходимое условие любого сравнительного анализа религиозных процессов и паттернов секуляризации в Европе и США. Следуя определению Макса Вебера, социологически «церковь» — это экклезиальная институция, претендующая на монополию в предоставлении средств спасения на определенной территории. Территориализация религии и сопутствующая ей конфессионализация государства, нации и народов являются фундаментальными фактами и определяющими принципами вестфальской системы суверенных территориальных государств, которая возникла в ранней модерной Европе после так называемых религиозных войн. Принцип *cuius regio eius religio* — общий формообразующий принцип этой системы и более того — такой, который действовал и до религиозных войн и даже до протестантской Реформации, о чем свидетельствует изгнание евреев и мусульман из Испании католическими монархами с целью образования территориального католического государства, управляющего религиозно гомогенным католическим обществом. Вестфальский мир представляет собой генерализацию этой дуальной модели конфессионализации государств, наций и народов и территориализации религии среди возникающих европейских территориальных государств. Каждое раннесовременное европейское государство (за исключением польско-литовского) конфессионально было католическим, англиканским, лютеранским, кальвинистским или православным. В этом смысле можно говорить о том, что сами истоки модерного европейского государства связаны с религиозной гомогенизацией и во многих случаях — с этно-религиозными чистками.

Это фундаментальный фактор раннесовременной европейской истории, который определил различие паттернов европейской секуляризации. В целях сравнения следует подчеркнуть, что европейскую секуляризацию лучше всего понимать как процесс поступательной деконфессионализации государства, нации и народов, которая феноменологически переживалась как процесс освобождения от конфессиональных идентичностей. Именно это определяет историческую уникальность европейской секуляризации, сегодня все больше признаваемую формой «европейской исключительности», а не общей моделью модернизации, которая должна работать в других местах.

По существу, европейский паттерн секуляризации не может быть воспроизведен в других контекстах, для которых не характерен предшествующий исторический паттерн конфессионализации государств, наций и народов, требующий их секуляризации, то есть деконфессионализации.

Если мое предположение верно, это означает, что различие паттернов европейской секуляризации и различие паттернов гражданского общества в Европе во многом связаны с различием паттернов деконфессионализации государства, нации и народов. Эти паттерны исторически сложны, и хотя они в целом зависят от конкретной траектории, в то же время в исторические поворотные моменты могут происходить трансформации и прорывы, связанные с открывающимися структурными возможностями изменить направление движения или скорректировать ход секуляризации.

Именно этот общий феноменологический опыт прохождения через стадии деконфессионализации определяет типичное европейское стадиальное сознание, для которого процесс секуляризации — это процесс последовательной эмансипации от религии.

По существу, не принимая в расчет длительный европейский паттерн конфессионализации государств, народов и территорий, просто невозможно понять те трудности, с которыми сталкивается любое континентальное европейской государство (неважно, имеющее формально государственную религию или конституционно секулярное), а также каждое европейское общество (максимально секулярное или все еще в значительной степени религиозное), когда речь идет о принятии религиозного многообразия и особенно — иммигрантских религий. Это одно из основных отличий Европы от Соединенных Штатов, которые никогда не переживали процесса конфессионализации и породили совершенно иную модель — религиозного деноминационализма.

Перефразировав Карла Маркса («К еврейскому вопросу»), можно сказать, что если для Америки характерна модель одновременно «завершенного разгосударствления» и «по преимуществу страны религиозности», то европейским обществам свойственно обратное: здесь — разные формы «незавершенного разгосударствления» и «по преимуществу страны секулярные»[17]. США никогда не проходили через процесс формального разделения церкви и государства, поскольку они никогда не были ни кон-

17. Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (eds) *Religious America, Secular Europe?*

фессиональным государством, ни государством с государственной церковью, от которой государство должно было бы отделиться. В отличие от большинства европейцев, американцам не нужно было проходить через процесс деконфессионализации по отношению к какой-либо национальной церковной институции, поскольку даже государственные колониальные церкви — конгрегационалисты, пресвитериане и англикане — остались малыми институциями, тогда как большинство населения было не воцерковлено. Американское государство возникло как модерное секулярное государство, не подлежащие процессу какой-либо деконфессионализации, и дуальная конституционная формула запрета установления государственной религии и принципа религиозной свободы в обществе гарантировала развитие деноминационализма как системы свободного и открытого религиозного плюрализма в обществе.

Американский деноминационализм — это система взаимного признания детерриториализированных добровольных религиозных институций и ассоциаций в рамках гражданского общества, не предполагающая никакого государственного регулирования или вмешательства, кроме как через суд, где с правовой точки зрения рассматриваются конфликты внутри религиозных организаций или между ними. В американском государстве не только нет никакого органа, занимающегося регулированием или регистрацией религиозных ассоциаций, у него нет даже права регистрировать религиозные деноминации своих граждан или наблюдать за их деятельностью.

Токвиль оставил классическое и до сих пор не превзойденное аналитическое социологическое описание модерной системы американского религиозного плюрализма и ее сходства с моделью плюралистического и демократического гражданского общества. Как и многие другие европейцы, Токвиль был поражен живучестью религии в Америке и «бесчисленным множеством сект», которые он там обнаружил. Но в отличие от множества других людей, посещавших Америку позднее, а также профессиональных наблюдателей, которые склонны минимизировать этот феномен или объяснять его ссылкой на «американскую исключительность», как если бы живучесть религии в Америке была бы просто исключением, лишь подтверждающим европейскую секуляризацию в качестве общего правила, — Токвиль ясно видел эту ситуацию как «новую», то есть как результат модерного развития, а не просто как остаток традиции, который со временем, в ходе

прогрессивной модернизации, должен исчезнуть, а потому — как вызов постулатам европейской секуляризации.

Действительно, связывая свое объяснение поразительного плюрализма и живучести религии в Америке с исторической теорией модерного индивидуализма, исторической теорией модерного гражданского общества и исторической теорией модерной гражданской религии, Токвиль предлагает более убедительную институциональную теорию для объяснения уникальной витальности особой американской системы религиозного деноминационализма, чем современные теории американских религиозных рынков. Последние опираются (1) на сомнительные антропологические допущения о едином, универсальном типе рациональных человеческих действий, основанном на утилитарной калькуляции затрат и выгод; (2) на антиисторическую теорию религиозных рынков, согласно которой спрос на религиозные товары является всеобщим и постоянным, меняется же предложение, а также уровень регулирования и свободной конкуренции на религиозном рынке; (3) на антиисторическую теорию самоструктурируемого и саморегулирующегося религиозного рынка, который оказывается оторванным от американского государства и его конституционной и правовой системы, от американской нации и от американской культуры, а потому является моделью, которую якобы можно экспортировать в любое общество на земном шаре или которая сама собой приводит к процветанию, как только прекращается государственное регулирование религиозных рынков.

Представляется очевидным, что различие моделей религиозного деноминационализма в плюралистическом гражданском обществе и конфессиональных национальных церквей с ограниченным плюрализмом имеет важные следствия для структуры гражданского общества по обе стороны Атлантики, но также и для развития инклюзивных, более эгалитарных и солидарных социальных государств в Европе и для слабого социального государства в США. Как показывает полемика вокруг усилий администрации президента Обамы реформировать систему американского здравоохранения, сама дискурсивная легитимация того, что является само собой разумеющимся принципом в большинстве европейских национальных государств — а именно принципа государственной национальной системы здравоохранения, который гарантирует всем гражданам минимальный равный доступ к получению медицинских услуг, — в Америке сразу воспринимается с подозрением как этатистский, социалистический, анти-

американский проект и порождает совершенно иррациональные дебаты. Удивительно не то, что консервативные республиканцы противостоят предложенному демократами проекту реформы национальной системы здравоохранения, а то, что их аргументы вызывают такой резонанс в американском общественном мнении.

Можно, конечно, здесь увидеть некоторое сходство антиэтатистской модели отношений между государством и гражданским обществом и моделью религиозной свободы, защищенной от какого-либо государственного вмешательства или контроля. Однако секуляристская интерпретация связи между отсутствием социального государства в Америке и живучестью религии, на мой взгляд, переворачивает это соотношение. Дело не в том, что, как считают Норрис и Инглхарт, американцы до сих пор столь религиозны потому, что их экзистенциальная неуверенность связана с отсутствием социального государства; скорее американцы все еще отвергают любую попытку установления социального государства именно в силу той модели самоорганизующегося и частным образом регулируемого гражданского общества, которая столь тесно связана с их моделью религиозного деноминационализма.

Норрис и Инглхарт внесли свой вклад в обсуждение двух конфликтующих парадигм секуляризации, введя в оборот собранные ими в рамках Всемирного исследования ценностей (*World Value Survey*) данные по разным регионам, которые должны были подтвердить классическую теорию секуляризации, с ясностью показав четкую корреляцию между уровнем социально-экономического развития и уровнем секуляризации[18]. Однако я считаю эти данные не вполне убедительными.

Эмпирически все свидетельства позитивной корреляции между модернизацией и секуляризацией дают западные христианские (то есть постхристианские) общества, прежде всего западноевропейские страны плюс Канада, Австралия и Новая Зеландия (то есть бывшие колонии, населенные европейцами). Япония — единственное незападное общество, которое как-то подкрепляет тезис Инглхарта. Однако в случае Японии, а также Китая можно предложить более убедительное социокультурное объяснение того, что выступает как особая и чрезмерная форма секулярности еще до всяких процессов модернизации.

18. Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

По этой причине я нахожу весьма проблематичной ссылку Хабермаса на данные Норрис и Инглхарта, которую он делает для того, чтобы продолжать придерживаться тезиса о внутренней корреляции между уровнем модернизации и уровнем секуляризации. Это может указывать на затянувшееся секуляристское непонимание, которое не только диссонирует с новым постсекулярным направлением мысли самого Хабермаса, но еще больше с тем вниманием, которое Хабермас уделяет тексту «Сакральные корни традиции осевого времени»[19], и с его собственным «Осознанием утраченного»[20]. Но такое осознание и даже просто внимание к различным динамичным формам религиозной рационализации абсолютно отсутствуют у Инглхарта с его редукционистским и антиисторическим описанием религии, хотя нельзя не отметить, что это описание весьма показательно в смысле предельного позитивистского и материалистического упрощения.

Теория религии Инглхарта восходит к позитивистским генеалогиям «примитивной» религии XIX века, как будто не было более разработанных социологических теорий Дюркгейма и Вебера. Для Инглхарта «религия» как социо-психологический феномен — это просто реакция на условия экзистенциальной материальной неуверенности. С ростом экзистенциальной уверенности, которая возрастает в ходе экономического развития, религия утрачивает свою функциональность и свой *raison d'être*. Таким образом, телеологическое предсказание усиливающейся секуляризации оказывается спутником усиливающейся модернизации, и считается, что это подтверждает Всемирное исследование ценностей. В постиндустриальных обществах религия, которая ассоциируется с экономикой дефицита и с материальной экзистенциальной неуверенностью, с очевидностью замещается более высокими формами постматериалистических духовных ценностей.

Интересно, готов ли Инглхарт допустить парадигматический постматериалистический характер духовного поиска Будды или всех других путей индивидуального спасения и искупления «по ту сторону человеческого процветания», ассоциированными с Осевым временем? Разумеется, индивидуальный политеистический

19. «The Sacred Roots of the Axial Age Tradition» — неопубликованный текст, распространенный на симпозиуме в 2009 году.

20. Habermas, J., Reder, M., Schmidt, J., Brieskorn, N., Ricken, F. (2010) *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity.

или полиморфный религиозный поиск всегда был важной опцией, по крайней мере, для элит и религиозных виртуозов, в рамках индуистской, буддистской и даосской традиций. В этом смысле то, что Инглхарт называет распространением постматериалистических духовных ценностей, может быть понято как генерализация и демократизация опций, которые во всех религиозных традициях до сих пор были доступны только элитам и религиозным виртуозам. Как только особые материальные условия, в которых в течение тысячелетий пребывали только элиты, распространяются на все общество, то же самое происходит и с духовными и религиозными опциями. Однако вряд ли уместно характеризовать такой процесс генерализации религиозного индивидуализма как религиозный упадок или как секуляризацию.

В глобальной таблице Инглхарта, построенной в соответствии с двумя осями — вертикальной (традиционный/секулярно-рациональный) и горизонтальной (выживание/самовыражение), — Китай и США оказываются двумя великими аутсайдерами, что ставит под вопрос всю теорию, хотя и с противоположных сторон. Если согласиться с основным предположением, что «люди, которые испытывают эго-тропические риски в годы взросления (представляющие угрозу для них и их семей) или социо-тропические риски (представляющие угрозу их сообществу), как правило, более религиозны, чем те, кто растет в более стабильных, комфортных и предсказуемых обстоятельствах»[21], и если учесть катастрофический опыт материальной экзистенциальной неуверенности у широких слоев китайского общества в XX веке, можно было бы ожидать высокого уровня религиозности среди китайцев, особенно старшего поколения. Но данные говорят совсем о другом. Китай (наряду с Японией — возможно, по схожим причинам) представляется одним из самых секулярных обществ на земле, по крайней мере, если применять западно-христианские категории религиозности, которые использовались в проекте Всемирного исследования ценностей[22].

21. Norris, P., Inglehart, R. *Sacred and Secular*, p. 5.

22. Существуют весомые данные о различных проявлениях религиозного возрождения в современном Китае (цигун, евангелическое христианство, даосизм, народная религия, конфуцианство, буддизм), который переживает экономический рост и в котором наблюдается повышение уровня жизни у значительной части населения, что подобно процессам модернизации в Южной Корее и, в меньшей степени, в Японии.

Как данные, касающиеся такого общества, как Китай, которое может быть одновременно «секулярным» и экономически неразвитым, так и данные такого общества, как Соединенные Штаты, которое становится скорее более, чем менее, религиозным по мере своего экономического развития, ставят под вопрос сущностную корреляцию между модернизацией и секуляризацией. Американская религия — это не то, что осталось от домодерного традиционного общества, а продукт американской современности. Поэтому ожидания, что религиозность будет падать по мере того, как материальные условия американцев будут более надежными, в высшей степени проблематичны. Ни одно из трех объяснений американской исключительности, которые дают Норрис и Инглхарт, не представляется достаточно убедительным.

Приписывать высокую степень религиозности в Америке экономической нестабильности, связанной с высоким уровнем экономического неравенства, вряд ли уместно, когда все сектора американского общества — от наиболее привилегированных до наименее привилегированных — демонстрируют необычно высокий уровень религиозности, по крайней мере, по сравнению с большинством западноевропейских обществ[23].

Как уже было сказано, аргументу Норрис и Инглхарта, что американцы до сих пор религиозны, потому что у них все еще нет социального государства, на мой взгляд, можно противопоставить более убедительное объяснение корреляции между системой американского деноминационализма и слабостью социального государства в Америке.

Что же касается аргумента, что американцы могут быть необычайно религиозны по причине постоянного потока иммигрантов из слаборазвитых стран, то это также эмпирически подтвердить трудно — по нескольким причинам. Нет никаких свидетельств упадка американской религиозности в период между концом 1920-х и 1965 годом, когда иммигрантам, по разным причинам, был закрыт доступ в Америку, и одновременно это был период, когда происходила ограниченная институциализация социального государства. Нет никаких данных, свидетельствующих о росте американской религиозности после 1965 года, когда иммигрантам опять широко открыли двери. Кроме

23. На самом деле наиболее обездоленные слои американского населения менее религиозны по сравнению с экономически более успешными.

того, предположение, что иммигранты могут быть более религиозны, так как приезжают из неразвитых стран, также проблематично, поскольку половина иммигрантов, приехавших после 1965 года, имели более высокий уровень образования и дохода, чем средний американец. Более того, существуют неопровержимые исторические свидетельства того, что представители всех волн иммиграции в Америку — на протяжении XIX века, а также в конце XX-го — становились более, а не менее, религиозны после того, как поселились в новой стране: представители большинства иммигрантских групп — протестанты и католики, евреи и мусульмане, индуисты и буддисты — сегодня, как и в прошлом, заявляют, что в Соединенных Штатах они стали более сознательно и рефлексивно религиозными, чем были в своих странах до эмиграции[24].

В этом контексте я хотел бы добавить, что ссылка Хабермаса на стремительную секуляризацию в постфранкистской Испании как свидетельство корреляции между модернизацией и секуляризацией представляется мне также проблематичной. На мой взгляд, стремительная и радикальная секуляризация испанского общества в период жизни одного поколения последовала за насильственной конфессионализацией населения Испании в период режима Франко, и это более убедительное свидетельство о корреляции процессов европейской секуляризации с динамикой деконфессионализации. С моей точки зрения, феноменологически испанский случай может быть интерпретирован как доказательство массивного *nach-holende* (догоняющего) обращения к секулярности народа, который хочет быть «модерным» и «европейским» после долгого опыта изоляции и отсталости[25]. И сегодня Испания — это одна из немногих западноевропейских стан (вместе с Ирландией), где пока еще не обсуждается вопрос о «постсекулярном».

24. Casanova, J. (2007) “Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison”, in Banchoff, T. (ed.) *Democracy and the New Religious Pluralism*, pp. 59–84. New York: Oxford University Press.

25. Casanova, J. (2009) “Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain”, in *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, pp. 223–256. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

3. Мы «все еще» секулярны? Или же мы являемся свидетелями возникновения «всемирного постсекулярного общества»?

Поскольку ответ на этот вопрос требует остерегаться расхожих представлений о современных трендах развития, в лучшем случае можно предложить осторожные спекулятивные ответы, при этом отдавая себе отчет в том, что у социальных наук — печальный опыт предсказаний, что история — случайна и потому непредсказуема и что будущее всегда остается принципиально открытым.

Относительно первого значения термина «секулярный» (феноменологически жить в имманентной рамке секулярного мира) надо сказать, что не только мы на Западе продолжаем быть секулярными и скорее всего останемся таковыми в обозримом будущем, но даже большинство незападных обществ тоже становятся все более секулярными — в том смысле, что космический порядок все больше определяется современной наукой и технологиями, социальный порядок все больше определяется взаимосвязью «демократических» государств, основанных на принципе гражданства, а рыночная экономика и медийные публичные сферы, а также моральный порядок все больше определяются расчетом обладающих правами индивидуальных акторов, апеллирующих к человеческому достоинству, свободе, равенству и стремлению к счастью. Действительно, мы должны признать, что мир в целом становится одновременно и более «религиозным», и более «секулярным» по мере глобализации западно-христианской бинарной системы классификации религиозно-секулярной реальности. Ведь категории «религиозного» и «секулярного» в последнее время распространились на все незападные культуры.

Что касается второго значения термина «секулярный», то здесь нужно сказать об отсутствии серьезных свидетельств о каком-либо значимом религиозном возрождении в западноевропейских обществах, кроме как в иммигрантских группах. В лучшем случае можно говорить о том, что религиозный упадок замедлился или приостановился. Действительно, процесс секуляризации во многих европейских обществах, возможно, достиг точки невозврата. Религия как «цепь памяти», по выражению французского социолога Даниэль Эрвье-Леже, судя по всему, утрачена без возможности восстановления, и целые поколения молодых европейцев растут, не имея никакого личного отношения к христиан-

ской религиозной традиции или даже не зная о ней[26]. Не только христианские церкви, но и — что более важно — семьи утратили свою роль в процессе религиозной социализации. Если не произойдет какого-то непредвиденного религиозного возрождения, сомнительно, что процесс европейской секуляризации, то есть расцерковления европейского населения, может быть повернут вспять. В этом смысле рано говорить о европейских обществах как постсекулярных.

И все же в европейском секулярном «духе времени» происходит нечто весьма важное. Ни наивная, неосмысленная секулярность, для которой существование без религии является квазиестественным модерным состоянием, ни секуляристское самопонимание, которое придает частному процессу европейско-христианской секуляризации универсальное нормативное значение, просто не могут считаться здравыми, то есть их нельзя больше принимать как нечто само собой разумеющееся, не ставя под вопрос или не подвергая серьезной рефлексии.

Да, мы не стали снова «религиозными». Но мы, без всякого сомнения, стали одержимы религией как вопросом, особенно как публичной проблемой[27]. Сам факт, что мы задаемся вопросом о том, вступаем ли мы в эпоху всемирного постсекулярного общества, свидетельствует о том, что мы переступили порог, что мы больше не можем просто, без всякой рефлексии оставаться секуляристами. Как и много раз в течение своей выдающейся интеллектуальной деятельности, Хабермас снова читает «знаки времени» и выступает как пророк. Конечно, можно снова и снова настаивать на своем секуляризме, даже воинственно и агрессивно. Но это реакция на то, что рассматривается как нежелательное и опасное возвращение ранее репрессированного, того, что считается побежденным и оставленным позади. В данном случае Хабермас — в отличие от его защиты модерна против постмодерных тенденций — готов переосмысливать свой собственный секуляризм и занять постсекулярную позицию.

Есть много причин занять такую новую рефлексивную позицию. Я остановлюсь только на трех, которые коррелируют с анализом самого Хабермаса.

26. Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

27. Casanova, J. (2009) *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

Глобализация

Первая и наиболее очевидная причина может быть обозначена словом «глобализация». В наш глобальный век становится все более очевидным, что европейская секуляризация не является универсальной нормой, действующей в других частях света; что в остальном мире по мере его модернизации люди не становятся более секулярными, как мы, а становятся более религиозными — или, на самом деле, они становятся одновременно и более секулярными, и более религиозными, что, конечно, разрушает нашу бинарную схему. Но если ясно, что секуляризация в Европе — со сравнительной точки зрения — есть скорее исключение из правила, тогда старая теория, объясняющая секулярность Европы в терминах ее модерности, утрачивает убедительность.

Теперь не только Соединенные Штаты больше не представляются исключением из европейского правила секуляризации, но и весь остальной мир также оказывается исключением, так что в данном случае мы начинаем говорить уже о «европейской исключительности». Глобальные медиа постоянно твердят не только о «сохраняющейся роли религии в возникновении, а также в разрешении конфликтов», но и о неожиданной живучести мировых религий в условиях глобализации. Пришло время перестать рассматривать эти религиозные возрождения как остаток чего-то традиционного и начать задаваться вопросом о том, насколько само возникновение всемирного общества, сам процесс глобализации требует религиозных ответов. Старые мировые религии дают такие ответы самыми разными способами. Глобализация не только порождает новые вызовы по отношению к старым мировым религиям, но и открывает для них новые возможности.

Вместе с тем мы должны быть осторожны и по отношению к новому модному дискурсу европейской исключительности — по двум главным причинам. Во-первых, потому, что когда речь идет о «религии» и ее противоположном — «секулярном», нельзя говорить ни о каком глобальном правиле. Мы должны смиренно признать, что многие наши категории, возникшие в процессе нашего христианско-секулярного европейского развития, мешают нам, когда мы стараемся понять остальной мир — вместо того, чтобы способствовать пониманию, эти категории приводят к фундаментальному непониманию. Ни одна из этих категорий не помогает понять современные религиозные процессы, происходящие в мире: ни категория религиозного фундаментализма, как если бы мы

были свидетелями единой глобальной антимодерной реакции на секулярную современность; ни предложенный Питером Бергером термин «десекуляризация мира», как если бы мы видели просто обратный секуляризации процесс; ни даже такие выражения, как «возвращение религии» или «религиозное возрождение», как если бы на наших глазах просто происходил процесс возврата старых традиционных религий. Мы нуждаемся прежде всего в «де-секуляризации» нашего сознания и наших секуляристских и модернистских категорий, чтобы для нас открылась возможность выработки более адекватных концептов, с помощью которых можно было бы понять новизну и модерность происходящих на наших глазах процессов.

Во-вторых, дискурс европейской исключительности проблематичен потому, что даже в Европе нет единого европейского правила секуляризации. Представление о таком правиле — это продукт секуляристского понимания европейской модернизации, появившийся в ходе глобальной колониальной встречи европейцев с «другими». Историческая реальность свидетельствует о множественных и комплексных паттернах секуляризации и религиозных возрождений в Европе, многие из которых связаны с колониальным опытом за пределами Европы. Это подводит нас ко второй главной причине нового рефлексивного и полемического интереса к религии.

Европейская интеграция

Процесс европейской интеграции, ее распространение на Восток и вопрос о возможном присоединении Турции к объединенной Европе, — все это показало, что нет никакого единого европейского правила. Ни одна из национальных моделей — ни французская или немецкая, ни голландская или итальянская, ни датская или британская — не может служить таким общим европейским правилом. Жаркие дебаты вокруг преамбулы к Европейской конституции вполне обнаружили, что нет ясности относительно так называемых европейских ценностей и что проблематично само представление о необходимости выбирать между христианскими и секулярными ценностями, или между Христианством и Просвещением — как источником европейских ценностей, считающихся универсальными.

К этому следует добавить сбивающий с толку проект присоединения Турции к Европейскому союзу — мусульманской демо-

кратической Турции, которая вполне может соответствовать всем формальным критериям и пройти все проверки на готовность войти в европейский клуб, но которая при этом все равно остается не до конца европейской, потому что она и не христианская, и не секулярная.

Иммиграция и растущий религиозный плюрализм

Наконец, надо сказать еще об одной новой реальности: европейские общества — в силу взаимосвязанных процессов религиозной индивидуализации и, что более важно, нарастающей иммиграции — становятся плюралистическими в религиозном отношении (либо впервые, либо снова спустя столетия). Модель гомогенного национального государства, унаследованная от вестфальской системы, оказалась поставлена под вопрос. Вестфальский принцип *cuius regio eius religio*, по существу, не был отвергнут ни после радикального транзита от королевского к национальному (или народному) суверенитету после Французской революции, ни после распространения и упрочения демократии в западноевропейских обществах после Второй мировой войны.

Явные трудности, с которыми сталкиваются все европейские общества в деле интеграции иммигрантов-мусульман, можно рассматривать как свидетельство о том, как непросто согласовать европейскую модель национального государства (будь оно формально секулярным или нет) с задачей регулирования реального религиозного плюрализма. Следует поставить под вопрос идею, что европейское светское государство де-факто является религиозно нейтральным и потому заведомо знает, как справляться с религиозным плюрализмом в обществе. Когда сегодня в Европе обсуждают религию и секулярный модерн, про ислам можно сказать: «Слона-то я и не приметил...»

Мы должны отдавать себе отчет в сложности исторического процесса западно-христианской секуляризации и ее соотношения с якобы общими процессами модернизации. Мы должны избегать ложных дихотомий, встроенных в наши бинарные категории — религиозного и секулярного, традиционного и модерного. Но прежде всего мы должны более критически относиться к стадиальному сознанию, определяющему нашу «секулярную самоинтерпретацию модерна». Становиться постсекулярными — совсем не значит обязательно становиться снова религиозными. Это значит поставить под вопрос наше стадиальное сознание и, если

не пытаться вырваться из нашей секулярной имманентной рамки, то, по крайней мере, допускать возможность трансценденции внутри этой имманентной рамки, то есть быть открытыми, восприимчивыми, наконец, пытливыми в отношении многообразных форм религиозного понимания человека и человечности.

Хабермас сопротивляется сведению философии — со стороны позитивизма и натурализма — к промежуточной позиции между религиозно-теологической и позитивно-научной стадиями человеческого мышления. То, что он активно защищает постметафизическую форму философского мышления, которую позитивистская наука не может ни вытеснить, ни обесценить, следует только приветствовать. Это особенно важно в нынешний момент, когда происходит глобальная экспансия сциентизма и технократизма. Однако когда Хабермас говорит о религии, нельзя избавиться от впечатления, что он все еще придерживается проблематичного секуляристского стадиального подхода, согласно которому религия — это некая стадия развития, замещенная постметафизической философией или наукой. Как следует интерпретировать утверждение, что религиозный дискурс, чтобы он всерьез рассматривался в публичной сфере, должен быть сначала переведен на якобы универсальный секулярный рациональный язык, как если бы секулярный дискурс был по определению рациональным и универсальным? Создается впечатление, что Хабермас, по крайней мере, имплицитно, продолжает ассоциировать секулярное с рациональным, а религиозное — с до-рациональным.

Здесь уместно вспомнить замечание Беллы, что в культурной эволюции человечества ни одна из стадий не бывает забыта, а тем более вытеснена последующей стадией. Мы, люди, не можем жить без ритуалов, а тем более без мифов. Только сознавая это, можно всерьез принять слова Арназона о Паточке, коррелирующие с тем, что Хабермас, судя по всему, имеет в виду в своих последних работах: «Идея секуляризации, ограничивающей саму себя, снова введенная как регулятивный принцип модерна, может возобновить и утвердить взаимно вопрошающее сотрудничество философии, науки и религии»[28].

Перевод с английского Александра Кырлежева

28. Цит. по: Habermas, J. (2009) “Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne”, неопубликованный текст. С. 1.

Библиография / References

Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

"A Postsecular World Society?": An interview with Jürgen Habermas by Eduardo Mendieta", *The Immanent Frame*, 3.02.2010 [https://tif.ssrc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/].

Berger, P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (eds.) (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington, VT: Ashgate.

Bruce, S. (2000) "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(1): 32–46.

Caplow, Th. (1985) "Contrasting Trends in European and American Religion", *Sociological Analysis* 46(2): 101–108.

Casanova, J. (2010) "A Secular Age: Dawn or Twilight", in Warner, M., VanAntwerpen J., Calhoun, C. (eds) *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Casanova, J. (2003) "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Comparative Perspective", in Davie, G., Heelas, P., Woodehead, L. (eds.) *Predicting Religion*. Burlington, VT: Ashgate.

Casanova, J. (2007) "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison", in Banchoff, T. (ed.) *Democracy and the New Religious Pluralism*, pp. 59–84. New York: Oxford University Press.

Casanova, J. (2009) "Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain", in *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, pp. 223–256. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Casanova, J. (2009) *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

Finke, R. (1997) "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanation for Religion Change", in Young L.A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Habermas, J. (2009) "Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne", неопубликованный текст.

Habermas, J., Reder, M., Schmidt, J., Brieskorn, N., Ricken, F. (2010) *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity.

Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Markus, R. (2006) *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Martin, D. (2010) *"Has Secularization Gone into Reverse?" Occasional Paper 13*. Malta: DISCERN.

Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

Stark, R. (1999) "Secularization RIP", *Sociology of Religion* 60(3): 249–273.

Stark, R., Bainbridge, W.S. (1986) *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Stark, R., Iannaccone, L. (1994) "A Supply-side Interpretation of the 'Secularization' of Europe" *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 230–252.

Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Warner, R.S. (1993) "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology* 98(5): 1044–1093.