

О. М. Лапшин

Религия — поворот от приватности к социальности с точки зрения Хосе Казановы

В статье рассматриваются взгляды известного социолога и религиоведа Хосе Казановы на процессы секуляризации во второй половине XX века. Казанова критикует существующую теорию секуляризации и сделанные на ее основе прогнозы о грядущем ослаблении влияния религиозных институтов и об уходе религии в частную жизнь. Анализируя целый ряд мировых событий 80-х годов XX века, автор доказывает, что во многих странах мы наблюдаем процесс «деприватизации» религии, то есть отказ традиционных религиозных институтов ограничиваться пастырской заботой об индивидуальных душах. Вместо этого религия вступает в публичную область, препятствуя той или иной секулярной сфере в проведении автономной политики без оглядки на этические и моральные нормы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: секуляризация, деприватизация религии, публичность религии, Казанова, Лукман.

Секуляризация — один из центральных вопросов социологии религии начиная со второй половины XX века. Различные авторы интерпретируют данный процесс по-разному: одни трактуют его как упадок религии, в то время как другие отмечают снижение влияния религии на другие сферы общественной жизни. При этом надо отметить, что перетекание центра религиозной жизни от публичного, коллективного к приватному, индивидуальному и обратно составляет постоянную загадку, о которой французский социолог Ален Турен на I Социологическом форуме Международной социологической ассоциации в Барселоне сказал, что «социальное, как и религиозное в своей природе составляет одну из мистических тайн»¹.

1. Цит. по: Бреская О. Ю. Хосе Казанова. URL: <http://religo.ru/journal/3712/comment-page-36> (дата обращения: 11.01.14).

Хосе Казанова, профессор факультета социологии Джорджтаунского университета и руководитель программы «Глобализация, религия и секулярное» Беркли Центра, критикует сложившиеся модели секуляризации, рассматривая роль религии в публичной сфере [Casanova]. Оставляя в стороне проблему роста новых религиозных движений, автор задается вопросом «почему оживают и приобретают значимые социальные роли те религиозные традиции, которые как теория секуляризации, так и теория цикличности религиозного возрождения признавали наиболее маргинальными в современном мире». Как связаны между собой процессы дифференциации общества, утрата религией социальной функции и процесс «приватизации религии»? В качестве итога работы он выдвигает тезис о деприватизации религии в современном мире.

Хосе Казанова строит свою систему взглядов на двух основаниях, базируется на них, но одновременно и подвергает их критике. Первое из этих оснований — теория секуляризации. Необходимо сразу оговорить, что речь идет о вполне конкретной традиции социологического изучения секуляризации: той, что восходит своими корнями к работам Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма, Фердинанда Тенниса и затем получает свое развитие в 60-х гг. XX в. в сочинениях Талкотта Парсонса, Брайана Уилсона, Питера Бергера, Томаса Лукмана и прочих авторов. Такое уточнение предмета рассмотрения абсолютно необходимо, ибо, по меткому наблюдению Д. М. Узланера,

понятие «секуляризация», используемое разными авторами в абсолютно разных значениях, просто перегружено различными смыслами. Эти смыслы постоянно смешиваются в социологических дискуссиях, что зачастую рождает недопонимание, вызванное простым расхождением в трактовке предмета спора [Узланер, 4].

Поэтому Узланер вслед за Брайаном Вилсоном предлагает понимать под секуляризацией «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое социальное значение» [Wilson, 14].

Казанова отмечает парадоксальную на его взгляд вещь, которой он не может найти объяснение:

Теория секуляризации, может быть, единственная теория, которая умудрилась получить статус истинной парадигмы в современных социальных нау-

ках. При том, что ее тезисы не были ни подвергнуты тщательному исследованию, ни даже подробно сформулированы. В той или другой форме она получила априорную поддержку ученых и мыслителей в диапазоне от Карла Маркса до Герберта Спенсера, от Тайлора до Джеймса Фрезера, от Георга Зиммеля до Зигмунда Фрейда. И консенсус был столь велик, что вроде бы и не было необходимости тестировать ее основные положения [*Sociology and Religion*, 17]².

Анализируя теорию секуляризации автор отмечает, что ее основные положения можно свести к одному тезису и двум субтезисам. Тезис: «Концептуализация процесса социальной модернизации как процесса функциональной дифференциации и эмансипации секулярных сфер — в основном государства, экономики и науки — от религиозной сферы при сопутствующей дифференциации и специализации религии внутри заново обретаемого ею положения в мире». В этом смысле, по мнению Казановы, вся теория секуляризации вытекает из общей теории дифференциации, которой придается либо «эволюционный и универсальный характер, подобно воззрениям Дюркгейма» [*Durkheim*], либо «более исторический: специфичный именно для Западной цивилизации на определенном этапе развития, подобно Веберу» [*Weber. Science*].

При этом Казанова вновь возвращается к методологической стороне вопроса, отмечая целый ряд несообразностей, сопутствующих теории секуляризации:

- разработчики и последователи теории секуляризации совершенно не конкретизируют, какой именно или какие именно аспекты религиозной жизни имеются в виду: членство в церковной общине, верования, ритуальные практики, религиозный опыт, доктрины, этика, неритуальные практики и т. д., и т. д.;
- не было достигнуто никакой договоренности о том, как эти различные измерения религиозной жизни сравнивать между собой и ранжировать;
- с точки зрения исторической перспективы никаких глобальных эмпирических данных, позволяющих делать столь далеко идущие выводы, просто-напросто не существует;
- теория секуляризации слишком зациклена на западноевропейских реалиях. Все, что не вписывается в теорию, либо игнорируется, либо не находит должного объяснения.

2. Здесь и далее цитаты из англоязычных изданий приведены в авторском переводе. — Прим. ред.

В качестве примера, иллюстрирующего последнее положение, автор приводит тот факт, что «история религии в Америке начиная с 1700 года и по наши дни демонстрирует скорее рост, чем падение». Этот факт требует объяснения. Однако, по мнению Казановы, сторонники теории секуляризации делают все, чтобы не ставить под сомнение столь любимую ими основную парадигму. Поэтому в качестве объяснения «американского феномена» либо дается тот сомнительный аргумент, что американская религия сама внутри себя стала столь секулярной, что не может более рассматриваться как религия вовсе [Luckmann, 36–37]. Либо на непонятных основаниях «американский феномен объявляется исключением лишь подтверждающим правилом».

Два субтезиса, вытекающие из основного положения теории секуляризации, это, по сути, «два прогноза относительно того, что будет происходить с религией». Первый из них постулирует, что «процесс секуляризации будет приводить к постепенному и неуклонному уменьшению значения и влияния религии и ее институтов и в пределе к ее полному исчезновению». По мнению Казановы, эти мысли берут начало еще в прогнозах Дюркгейма и Вебера. Как писал Дюркгейм, «старые боги становятся еще дряхлее или уже и вовсе мертвы». То есть, по его мнению, «традиционная религия будет неспособна конкурировать как с новыми богами», которых, согласно Дюркгейму, будут создавать себе современные общества, «так и с “политеизмом ценностей” вообще присущих современному человеку» [Durkheim, 475]. Этот политеизм ценностей при том, что главной ценностью человека становится он сам, вместе с утратой способности обретаť и осознавать собственное «я», находя хоть какое-то внутреннее подтверждение своей самости, приведет к тому, что религиозность станет для человека лишь одной из масок, которые он меняет в течение дня.

По Веберу же, традиционная церковь «останется лишь в роли убежища для тех, кто “не способен принять вызов времени как настоящий мужчина”» [Weber. Religious, 336].

К первому из субтезисов Казанова предъявляет все те же методологические претензии, что и в целом к теории секуляризации, считая его априорным идеологическим утверждением, не подкрепленным серьезным эмпирическим материалом. Второй субтезис — он же одновременно второе основание, от которого отталкивается и с которым спорит Казанова, — это прогноз об уходе религии в частную жизнь. Процесс, который автор именуєт термином «приватизация». Конечно же, прежде всего Казанова апелли-

рует здесь к работе Томаса Лукмана «Невидимая религия», которая «не постулирует неизбежный упадок влияния и роли религии в современных обществах, а лишь предсказывает потерю религией ее традиционных социальных и публичных функций и приватизацию и маргинализацию религии в рамках ее новой сферы» [Casanova, 19]. Так как многие «новые» религии и религиозные движения могут быть интерпретированы как частные случаи лукмановской «невидимой религии», то ее можно использовать в качестве еще одного, причем сильнеешего, свидетельства и против теории секуляризации в целом, и против первого субтезиса в частности.

При этом Казанова указывает на многочисленных предшественников Лукмана, высказывавших сходные взгляды.

Так, он упоминает фразы Руссо «Религия человека... без храмов, алтарей или ритуалов» [Rousseau, 119–120], Томаса Пейна «Моя церковь — в моей голове» и Томаса Джефферсона «Я сам себе секта» как относящиеся к «высокой культуре» [Bellah, 39–44] определения ровно того же феномена современной индивидуальной религиозности, о котором пишет Лукман.

Возвращаясь к работе «Невидимая религия», автор отмечает, что

Лукман радикализировал тезис о секуляризации оспариванием двух положений: первое, что традиционные религиозные институты становятся нерелевантными современной жизни, и второе, что современную религию днем с огнем не найдешь в церкви. Лукмановское объяснение происходящего лежит в области ролевой дифференциации. Современная жизнь приводит к тому, что различные стороны деятельности человека становятся абсолютно автономными сферами, каждая со своим внутренним кодексом и понятием о внутренних нормах.

Вследствие этого поведение человека превращается в серию несвязанных между собой «представлений». В каждом из этих представлений человек выполняет специализированную социальную роль, причем достаточно анонимную. Фактически он просто меняет одну маску за другой.

Так как религиозные институты, по Лукману, претерпевают абсолютно тот же процесс специализации, что и остальные институты, то и религиозное поведение человека становится еще одной «ролью на несколько часов». Важным для структуры современного мира, по Лукману, становится тот факт, что ни государство, ни экономика более не заинтересованы в поддержании сакрального космоса или мировой религии. Другими словами, современное общество больше не нуждается в том, чтобы быть организовано как «церковь». Связывание фрагментов реальности в единое значимое целое теперь

передоверено самим индивидам. И смогут ли индивиды связать все это в единую систему представлений, да еще и обладающую смыслом, больше ни экономике, ни политику не касается. В заключение Лукман отмечает, что этот уход религиозности в частную жизнь идет, увы, рука об руку с дегуманизацией и социальной, и частной жизни как таковой [Casanova, 36].

В противовес и первому, и второму прогнозам Казанова выдвигает совершенно отличный от них третий, который он именует «деприватизацией религии». И основывается при этом на эмпирическом материале 80-х годов XX века.

Казанова отмечает, что целый ряд религиозных феноменов, разворачивавшихся в эти годы, вполне может быть интерпретирован в рамках лукмановской «приватности», хотя и не сводится к ней полностью.

В этом очень разношерстном ряду Казанова выделяет «серьезность, с которой многие люди в современном мире, включая Нэнси Рейган, воспринимают астрологию; тот факт, что Мануэль Норьега практиковал культ вуду; такой возрастающий феномен, как религия *New Age*; телеевангелизм; распространение евангелического протестантизма в Латинской Америке и стремительный рост индивидуального ислама в США» [Casanova, 4].

В любом случае, даже если трактовать эти феномены в духе Лукмана, они явно свидетельствуют против первого субтезиса об упадке всех форм религиозной жизни и вроде бы, но только вроде бы, подтверждают второй.

Отдельно на полях стоит обратить внимание на интересную мысль Хосе Казановы о том, что «перевод религии в частную сферу, то есть условно говоря “домой”, это отчасти перевод в сферу феминную, характеризующуюся интимностью, сентиментальностью, субъективностью, экспрессией, важностью личных отношений и что это отчасти связано вообще с возрастанием роли женщин в обществе» [Casanova, 64]. Безусловно, эта мысль, как и ряд других интереснейших мыслей автора, требует отдельного разговора.

Однако Казанова идет дальше и отмечает те явления, которые прямо опровергают уже лукмановский подход.

Казанова привлекает внимание читателей к следующему наблюдению и умозаключению:

Что было новым и неожиданным в 80-е, так это не распространение новых религиозных движений, или «религиозных экспериментов», — все это приковывало внимание ученых и публики и в 60-е, и в 70-е, — а обретение

новой витальности и, главное, обретение социальной роли теми религиозными традициями, которые сторонники классической теории секуляризации уже фактически похоронили [Casanova, 5].

По мнению Казановы, мы наблюдаем в современном мире «деприватизацию религии».

Под «деприватизацией» он понимает тот факт, что религиозные традиции во всем мире отказываются принимать ту маргинальную роль и уход в частную жизнь, которую уготовили им сторонники теории секуляризации.

Свидетельством этого, по мнению Хосе Казановы, выступает прежде всего появление новых социальных движений, которые либо религиозны по своей природе, либо на религиозных основаниях подвергают сомнению легитимность и автономность существующего секулярного порядка вещей.

Религиозные институты и организации отказываются ограничиваться пастырской заботой об индивидуальных душах, предпочитая вместо этого задавать вопросы о взаимоотношениях частной и общественной морали, о том правильно ли устроены и функционируют те или иные политические, социальные и экономические системы.

Казанова отдельно оговаривает, что деприватизация не есть что-то абсолютно новое в истории, нова массовость отказа самых различных религий уходить в частную жизнь.

Казанова приводит четыре основных примера того, как вроде бы внешне не связанные между собой события в одинаковой степени продемонстрировали новую роль религии, прежде всего по влиянию на общественную, социальную жизнь:

- исламская революция в Иране;
- роль католицизма в появлении феномена польской «Солидарности»;
- значение католицизма в сандинистской революции и, шире, в протестных движениях в Латинской Америке;
- возрастание влияния протестантского фундаментализма как уже политической силы в США.

«Сила бессильных» — это не только фраза из речи Вацлава Гавела, но и центральная категория всей латиноамериканской «теологии освобождения» и целого ряда других процессов 1980-х.

Казанова очерчивает три сферы, в которых, по его мнению, уже проявляется и будет проявляться в будущем деприватизация религии.

1. Религия вступает в публичную область не только или не столько для того, чтобы защитить собственно свободу религиозных убеждений, сколько для защиты вообще современных прав и свобод. Как пример этого он рассматривает роль католической церкви в процессе демократизации в Испании, Польше и Бразилии.

2. Религия вступает в публичную область, чтобы задаться вопросом о правомочности той или иной секулярной сферы проводить автономную политику без оглядки на этические и моральные нормы. В качестве примера Казанова приводит письма американских католических священников о «степени моральной оправданности» гонки вооружений, ядерной политики правительства или безудержного влияния рынка на экономику без государственных ограничений.

3. Религия вступает в публичную область, чтобы защитить традиционные ценности от нажима государства или юристов, и в процессе этого помогает обществу коллективно отрефлексировать те изменения, которые происходят в социуме, и соотнести их опять же в ходе коллективных размышлений с морально-этическим дискурсом. В качестве примера Казанова упоминает так называемое «Моральное большинство», которое предложило обществу дискуссию о запрете абортов с точки зрения «права каждого на жизнь».

Остается один, но, пожалуй, самый важный вопрос: насколько феномен реприватизации и возрастающего влияния религии на социальную жизнь актуален в 10-е годы уже нового века.

Казалось бы, происходящие на наших глазах радикальные перемены политических режимов во многих арабских странах и странах Магриба, за которыми стоят разнообразные влияния ислама, служат подтверждением того, что да — актуален. Однако не все так просто.

Стоит обратиться к одному из пяти кейсов, которые подробно исследует Казанова в подтверждение своих взглядов — Польша в 1980-е, и сравнить этот кейс с последними данными польских социологов. Тем более что сам Казанова отмечает, что «любые социологические категории по природе своей не только феноменологичны, но и историчны. И по мере исторических изменений реалий может меняться и значение категорий, призванных описывать и анализировать эту самую реальность и их важность» [Casanova, 69].

Обращаясь к реалиям Польши XX века, автор отмечает, что

католическая церковь в стране всегда была в центре обретения национальной идентичности и национального самосознания (что даже приводило

к негативным последствиям типа определенного антисемитизма или излишней апелляции к традициям шляхетства).

Однако после Второй мировой войны в условиях просоветского правления Церковь постепенно начинала становиться центром объединения страны против власти Цезаря. Все попытки властей форсировать процесс секуляризации приводили к прямо противоположным результатам равно как и попытки перенести религию в частную жизнь.

Свидетельством авторитета Церкви и ее влияния на жизнь общества можно считать «Польский Октябрь», когда рабочие объявляли забастовки под лозунгами «Хлеба и Бога».

В 1976 именно Церковь инициировала массовый протест против предполагаемых действий властей по изменению конституции, светской конституции при этом. Но, по мнению католических священников, эти предполагаемые изменения привели бы к ущемлению прав и свобод.

По словам Мичника «Именно Церковь была главным источником и демократических, и человеческих ценностей» [Michnik, 263–264]. И не случайно, что именно Церковь, бывшая в 1950–1980-е годы главным авторитетом для абсолютно всех поляков не только в вопросе веры, но и во многих секулярных вопросах, сыграла огромную роль в зарождении самого феномена Гданьской Солидарности и в победе этого движения [Casanova, 94–102].

Однако прошло 30 лет. И что мы видим сейчас? Данные опроса 2011 года: верят в Бога 90 % поляков, в загробную жизнь — 74 %, 30 % доверяют астрологам, только 38 % верят в универсальность предписаний христианской морали и 58 % считают, что все зависит от конкретных обстоятельств, поэтому допустимы секс вне брака, эвтаназия, применение противозачаточных средств и аборты [Boguszewski, 16].

Но куда важнее для обсуждаемой нами темы то, что именно связь польской церкви с секулярной жизнью вызывает все большее и возрастающее недовольство. Вот лишь несколько примеров:

- «Радио Мария», действующее под девизом «Голос католицизма в твоём доме». Около 60 % поляков не устраивает, что радио функционирует и как средство политической мобилизации, выходя за рамки чисто религиозной деятельности.
- Католические журналы «Вензь», «Тыгодник повшехны», «Знак», которые долго были атрибутом любого мыслящего и социального активного поляка, сейчас выходят от случая к случаю крайне небольшими тиражами.

- 48 % граждан считают, что во время президентской кампании 2010 года, проходившей под знаком смоленской катастрофы, церковь явно была на стороне одного из кандидатов — Я. Качиньского. И респондентам это активно не нравилось.
- И, наконец, каждый пятый респондент считает, что ксендзов вообще не стоит слушать ни по одному вопросу [*Свентохович, Янковская, 10–13*].

Если обратиться к родным реалиям, то после распада СССР социологи наблюдали две основные волны резкого увеличения числа православных.

Первая волна. Еще в 1989 г. православными верующими считали себя только 30 % населения, но уже в 1993–1995 гг. был отмечен значительный рост количества россиян, называющих себя православными верующими. По данным на 1994 г. таких уже было 56 %. Люди воспринимали православие и его возрождение как один из символов демократизации, а религиозную свободу называли одной из самых важных демократических свобод; затем к этим мотивам добавился мотив протеста против действий власти: вера оказалась противопоставлена государству.

Вторая волна. С начала 2000-х гг. и до 2008 г. снова шел значительный рост количества православных — до 75 %. Присоединение к православию большого количества людей в рамках этого всплеска связано с положительным отношением к власти на данном этапе и с тем, что Русская православная церковь осознается как неотъемлемый элемент великой России.

После 2008 г. показатели по российским православным в целом стабилизировались. Процент россиян, называющих себя православными верующими, в настоящее время остается на уровне примерно 70 %.

При этом по мнению, скажем, Центра Карнеги, речь идет не о деприватизации в понимании Хосе Казановы: «современные православные объясняют свою потребность в вере главным образом тем, что вера делает жизнь легче и позволяет легче преодолевать трудности. В сознании граждан православие, которое они исповедуют, не связано с какой-либо их собственной ответственностью, личной активностью или социальной ролью религиозных институтов. Это лишь идентификация на макроуровне — человек ощущает свое единство с коллективным “мы”, в качестве которого выступает Церковь» [*Дубин, Малашенко*].

Ждет ли нас массовая деприватизация религии или это будет происходить в отдельных странах и на отдельных континентах?

А может быть, приватизация-деприватизация — это циклический процесс и вслед за одной фазой неизбежно наступает противоположная? На эти вопросы дадут ответы лишь время и новые работы социологов религии.

Литература

1. *Дубин, Малашенко* = Дубин Б., Малашенко А. Образ православного верующего в современной России / Московский Центр Карнеги. URL: <http://www.carnegie.ru/events/?fa=3725> (дата обращения: 10.01.2014).
2. *Свентохович, Янковская* = Свентохович М., Янковская А. Польский перекресток // Новая Польша. 2011. № 1. С. 3–18.
3. *Узланер* = Узланер Д. Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX — начала XXI вв : Дисс. ... канд. филос. наук. М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 2009. 209 с.
4. *Bellah* = Bellah R. Beyond belief : Essays on religion in a post-traditional world. New York : Harper & Row, 1970. 298 p.
5. *Boguczewski* = Boguczewski R. Polak — na zawsze katolik // Więź. 2008. № 9. S. 5–37.
6. *Casanova* = Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago; London : University of Chicago Press, 1994. 330 p.
7. *Durkheim* = Durkheim E. The elementary forms of the religious life. New York : Free Press, 1965. 505 p.
8. *Luckmann* = Luckmann T. Invisible religion : The problem of religion in modern society. New York : Macmillan, 1967. 128 p.
9. *Michnik* = Michnik A. The church and the left / Ed., transl., and with an intr. by D. Ost. Chicago; London : University of Chicago Press, 1993. 301 p.
10. *Rousseau* = Rousseau J. J. The social contract. New York : Hafner Publishing Co., 1947. 328 p.
11. *Sociology and Religion* = Sociology and Religion : A book of readings / Comp. N. Birnbaum. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1969. 452 p.
12. *Weber. Science* = Weber M. Science as a vocation // From Max Weber: Essays in Sociology / Ed. H. H. Gerth and C. W. Mills. New York : Oxford University Press, 1946. 516 p. P. 129–156.
13. *Weber. Religious* = Weber M. Religious rejections of the world and their directions // From Max Weber: Essays in Sociology / Ed. H. H. Gerth and C. W. Mills. New York : Oxford University Press, 1946. 516 p. P. 323–359.
14. *Wilson* = Wilson B. R. Religion in Secular Society : A Sociological Comment. London : Watts, 1966. 252 p.

Lapshin O. M.

Religion — a turn from privacy to sociality by opinion of Jose Casanova

The article considers views of famous sociologist Jose Casanova on secularization processes in the 2nd half of the XX century. Casanova criticizes current theory of secularization and forecasts made on its basis that predicts progressive decline of religious institutions influence and transfer of religion from churches to private life. After analyzing of various worldwide developments taken place in 80's the author proves that in many countries we see a process of religion "deprivatization" that means refuse of traditional religion institutes to deal only with pastoral care of individual souls. Instead of it religion enters the public spheres preventing one or another secular institutes from conducting an autonomous policy without regard to extraneous ethical or moral considerations.

KEYWORDS: Secularization, "Deprivatization" of religion, Public religions, Casanova, Luckmann.