Серия «Современное богословие»

В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие
и другие его разделы), принадлежащие
перу выдающихся современных
авторов основных христианских
конфессий

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

Религиозное сознание в постсекулярном обществе

Под редакцией Алексея Бодрова
и Михаила Толстолуженко

издательство
ББИ

МОСКВА

ББК 20.1
УДК 215
Р 368

Религиозное сознание в постсекулярном обществе / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2020. – viii + 186 с.

ISBN 978-5-89647-382-4

Авторы книги – известные отечественные и зарубежные философы, богословы, социологи, религиоведы – осмысливают религиозное сознание не как нечто однородное и неизменное, а в зависимости от исторического, культурного и политического контекста. В сегодняшнем так называемом постсекулярном обществе религиозные представления формируются в значительной степени под влиянием идей и образов, заимствованных из науки, массовой культуры, средств массовой информации и других сфер. Такое воздействие различных сторон современной жизни делает религиозное сознание весьма сложным явлением.

Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Надежда Павлючик

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2020
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316,
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие VII

Юрген Хабермас
Религиозное сознание постсекулярного социума 1

Чарльз Тейлор
Новый духовный ландшафт 6

Фаддей Барнас
Религиозное сознание: последние исследования некоторых социологов в Европе и Северной Америке 42

Роман Лункин
Религиозное сознание в условиях политической свободы: от разочарований к гражданскому активизму..... 51

Елена Степанова
Религия и мораль в историко-культурном контексте 76

Катя Толстая
Формирование религиозного сознания в постсекулярных обществах: преодоление этического подхода в свете тотального расчеловечивания..... 94

Светлана Коначева
Религия «по ту сторону», «до» и «после» религии: пост-теизм в современной феноменологической герменевтике.... 108

Гайсберт ван ден Бринк
Дух Бога и природный мир: как теория эволюции влияет на наше религиозное сознание 127

Елена Федотова
Библия как объект религиозного сознания в период постсекуляризма 138

Дмитрий Матвеев
Характерные типы обращения к религии в посттрадиционном урбанизированном обществе (на основе наблюдений городской церковной жизни в России) 145

Виктор Шнирельман
Культуроцентризм или религиозный плюрализм? Духовные искания русских неоязычников 158

Тарек Митри
Консерватизм, фундаментализм и политика идентичности в арабском мире 176

Об авторах 185

Предисловие

На протяжении последних столетий человеческое общество, по крайней мере западная цивилизация, претерпело большие изменения. Сменилось несколько мировоззренческих эпох, кардинально изменилось отношение к сакральному, религия из центра общества переместилась на его периферию. Чарльз Тейлор в своей великой книге «Секулярный век»[1] пишет, что если в 1500 году не верить в Бога было практически невозможно, то к 2000 году вера в Бога стала лишь одной из опций наряду со многими другими. Религия попрежнему играет большую роль в современном мире, но, как кажется, эта роль уже не определяется отношением к сакральному и все большее значение обретают политические и национальные факторы. Трансцендентное в нашей жизни все больше уходит в глубину человеческой личности, его непосредственное восприятие все более размывается, оно уже не определяет или почти не определяет наши действия и поступки, в то время как религия в виде разнообразных религиозно-политических конструктов может играть значительную роль в разрастании многочисленных конфликтов.

Религиозное сознание личности и общества зависит от исторического, культурного и политического контекстов и со временем может существенно меняться. Для понимания места и роли религии в современном мире недостаточно изучения лишь сложившихся доктрин и обрядов той или иной религиозной традиции. В сегодняшнем постсекулярном обществе религиозные представления – даже в рамках «традиционных» религий – формируются в значительной

[1] Чарльз Тейлор, *Секулярный век*, М.: ББИ, 2017. – 981 с.

мере под влиянием идей и образов, заимствуемых из науки, массовой культуры, СМИ и других сфер. Такое воздействие различных сторон современной жизни делает религиозное сознание весьма сложным и разнородным феноменом и его трудно систематизировать. Современный воскресный семейный шоппинг имеет многие черты квазирелигиозного ритуала (и крупные шоппинг-центры зачастую оформлены как храмы). Появилось множество научных публикаций, описывающих посещение музеев и особенно «культовых» выставок в терминах религиозного поведения. И неужели байк Харли-Дэвидсон – это просто транспортное средство? Мы уже не говорим о чрезвычайном расширении понятия *духовного* в современной жизни[2].

Представляется несомненным, что религиозное сознание в современном мире становится *транс*религиозным. Групповая идентичность чаще определяется не религиозными, а культурно-социальными факторами. Особенно когда в процесс вмешивается государство со своим желанием объединить народ, скажем, вокруг «традиционных ценностей», поклонение которым все больше приобретает черты новой общественной религии. (Неслучайно один из ведущих отечественных религиозных деятелей заявил недавно, что мы один народ, и вера у нас одна.)

Религиозному сознанию как опыту жизни свойственна свобода выражения. Религия, претендующая на абсолютную истину, призвана защищать фундаментальные ценности. Есть ли здесь противоречие? Чтобы понять, как люди сегодня воспринимают религию, как они ее меняют и даже создают ее новые формы, необходимо исследовать религиозное сознание в контексте всей современной культуры, с учетом многочисленных изменений, происходящих в обществе.

В настоящем сборнике рассматривается взаимовлияние различных аспектов постсекулярного общества и религиозного сознания. В основу книги легли работы крупнейших современных мыслителей Юргена Хабермаса и Чарльза Тейлора и избранные доклады, которые были представлены на организованной ББИ международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13-14 декабря 2017 г.).

Алексей Бодров, Михаил Толстолуженко
5 ноября 2019

---

[2] Об этом можно подробно прочитать в фундаментальном труде Кейса Вааймана *Духовность. Формы, принципы, подходы.* В 2 томах, М: ББИ, 2009.

Юрген Хабермас

Религиозное сознание постсекулярного социума*

Секуляризация как двоякий и взаимодополняющий процесс обучения

В противоположность этической сдержанности постметафизического мышления, которое отказывается дать какое-либо общеобязательное определение добродетельной и образцовой жизни, в священных писаниях и религиозных преданиях выражается интуитивное понимание заблуждения и избавления, спасительного исхода из жизни, которая рассматривается как не дающая спасения и счастья; тысячелетиями исследуются все тонкости этих вопросов, поддерживается герменевтический интерес к ним. Поэтому в жизни религиозных сообществ, если только они избегают догматизма и принуждения, может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях и что нельзя восстановить с помощью одного только профессионального знания экспертов, – я имею в виду достаточно дифференцированные возможности выражения и способности чувствовать жизненные заблуждения, общественные болезни, неудачу индивидуальных проектов жизни и деформированность искаженных жизненных условий. На асимметрии эпистемических притязаний основывается готовность философии учиться у религии, причем речь идет не о функциональных,

---

* Фрагмент из книги: Юрген Хабермас, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер, *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*, М.: ББИ, 2006, с. 66-75.

а о содержательных причинах – в память о ее успешных «гегельянских» процессах обучения.

Ведь взаимопроникновение христианства и греческой метафизики стало причиной не только духовного облика богословской догматики и – не во всех отношениях удачной – эллинизации христианства. Это взаимопроникновение одновременно способствовало и усвоению философией исконно христианских постулатов. Работа по усвоению этих постулатов нашла свое выражение в таких многозначных нормативных кластерах понятий, как ответственность, автономия и оправдание, как история и воспоминание, новое начало, инновация и возвращение, как эмансипация и исполнение, как освобождение, осознание и воплощение, как индивидуальность и общность. Эта работа трансформировала первоначально религиозный смысл, но не устранила, не выхолостила его из этих понятий. Таким спасительным «переводом» стал «перевод» идеи богоподобия человека в сходную идею человеческого достоинства, требующего к себе обязательного уважения. Так, содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества и становится достоянием инаковерующих и неверующих. Одним из тех, кому порой удавались подобные «переводы», был Вальтер Беньямин.

На базе опыта секуляризирующего освобождения религиозно замкнутого потенциала значений мы можем придать теореме Бёкенфёрде вполне бесхитростный смысл. Я упоминал диагноз, в соответствии с которым сложившийся в эпоху модерна баланс между тремя главными средствами общественной интеграции оказывается под угрозой ввиду того, что рынок и административная власть вытесняют из словоупотребления, из всё большего числа жизненных сфер общественную солидарность, то есть координацию действий, касающихся ценностей, норм, ориентированных на взаимопонимание. Таким образом, в интересах конституционного государства бережно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основываются осознание гражданами норм и сама солидарность между ними. Такое, ставшее консервативным, сознание отражено в рассуждениях о «постсекулярном обществе»[1].

---

[1] K. Eder, “Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft?”, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Heft 3 (2002), S. 331-343.

Речь идет, следовательно, не только о том факте, что религия утверждается во всё более секулярной среде, и не только о том, что общество вынуждено пока считаться с сохранением религиозных сообществ. Выражение «постсекулярный» не просто отдаёт религиозным сообществам дань общественного признания за тот функциональный вклад, который они вносят в дело воспроизводства желаемых мотивов и установок. В общественном сознании постсекулярного социума отражается еще и нормативное понимание, имеющее значение для политического взаимодействия неверующих граждан с верующими. В постсекулярном социуме складывается признание того обстоятельства, что «модернизация общественного сознания» охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. Каждая из сторон сможет, если они одинаково понимают секуляризацию общества как взаимодополняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы.

Как должны обходиться друг с другом верующие и нерелигиозные граждане

С одной стороны, религиозное сознание вынуждено приспосабливаться к меняющейся ситуации. Всякая религия есть изначально «картина мира» (или *comprehensive doctrine*[*]), в том числе и в смысле претензии на авторитетное структурирование всей жизненной формы в целом. Из-за секуляризации знания, нейтрализации государственной власти и повсеместного распространения принципа религиозной свободы пришлось отказаться от претензий на монополию интерпретации и всеобъемлющее формирование жизни религии. С функциональным обособлением частных социальных систем жизнь религиозной общины также отделяется от ее социального окружения. Роль члена общины теперь отличается от роли гражданина общества. А поскольку либеральное государство должно стремиться к политической интеграции граждан, выходящей за рамки простого *modus vivendi*, эта дифференциация «членств» не может исчерпываться когнитивно непритязательным

---

[*] Всеобъемлющая доктрина (*англ.*). – *Здесь и далее в сносках под знаком * даются примечания переводчика.*

приспособлением религиозного этоса к законам, предписанным ему секулярным обществом. Напротив, универсалистский правопорядок и эгалитарная общественная мораль должны примыкать к этосу общины изнутри таким образом, чтобы одно логично следовало из другого. Для такой «включенности» Джон Ролз выбрал образ модуля: этот модуль светской справедливости должен, несмотря на то что он конструируется посредством мировоззренчески нейтральных оснований, вписываться в считающиеся в каждом отдельном случае ортодоксальными контексты обоснования[2].

Нормативное ожидание, с которым либеральное государство подходит к религиозным сообществам, совпадает с их собственными интересами так, что для них таким образом открывается возможность через политическую общественность самим влиять на социум в целом. Правда, последствия толерантности, как показывают более или менее либеральные законы об абортах, не распределяются на верующих и неверующих симметрично, все же секулярное сознание платит определённую цену за обладание негативной религиозной свободой. От него требуется рефлексия над самим собой, требуется осознание границ просвещенности. Понимание толерантности в либеральных плюралистических обществах заставляет не только верующих в обращении с неверующими и инаковерующими считаться с постоянным существованием расхождений. В рамках либеральной политической культуры такое же понимание должно возникать и у неверующих по отношению к верующим.

Для людей, лишенных религиозного слуха, это означает вовсе не тривиальный призыв самокритично определить взаимоотношения веры и разума в перспективе мирового знания. Уверенность в том, что несогласие веры и знания будет пребывать всегда, только в том случае заслуживает определения «разумная», если религиозные убеждения получают при этом и с точки зрения секулярного знания некий эпистемический статус, не являющийся всецело иррациональным. Поэтому натуралистические картины мира, обязанные спекулятивной разработке научной информации и релевантные для этического понимания гражданами самих себя[3],

---

[2] J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/Main, 1998, S. 76 ff.

[3] Пример: W. Singer, “Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden”, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8. Januar, 2004, S. 33.

в политической общественной дискуссии вовсе не заслуживают автоматического признания своего приоритета перед конкурирующими мировоззренческими или религиозными представлениями. Мировоззренческая нейтральность государственной власти, гарантирующей равные этические свободы каждому гражданину, несовместима с политическим распространением секуляристского мировоззрения на всех людей. Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию. Более того, либеральная политическая культура вправе ожидать от нерелигиозных граждан, что они будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с религиозного языка на общедоступный[4].

Перевел с немецкого Вадим Витковский

[4] J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/Main, 2001.

Чарльз Тейлор

Новый духовный ландшафт*

Каковы характерные черты этого нового духовного ландшафта? Во-первых, доброжелательность ко всем, уничтожение барьеров между различными религиозными группами, деконструкция стен всех видов гетто, где таковые группы обретались, как сообщает Майкл Хорнсби-Смит об английской католической церкви после II Ватиканского собора[1]. И, конечно, результаты этого еще более заметны в таких в недавнем прошлом деноминационно раздробленных обществах, как Голландия.

Однако обратная сторона этого – упадок. Измеримые, внешние результаты, как и можно было ожидать, это, во-первых, увеличение числа тех, кто заявляет о себе как об атеистах, агностиках или не относящихся ни к какой религии, – так обстоит во многих странах, включая Британию, Францию, США и Австралию[2]. Но, за пределами этого, расширяется диапазон промежуточных позиций: многие люди отходят от активной религиозной практики, по-прежнему декларируя себя принадлежащими к какой-то конфессии или как верующих в Бога. На ином уровне расширяется

---

* Фрагмент из книги: Чарльз Тейлор, *Секулярный век*, М.: ББИ, 2017, с. 634-661.

1 Michael Hornsby-Smith, "Recent Transformations in English Catholicism", in: S. Bruce, ed., *Religion and Modernization*, глава 6.

2 См.: Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 33, 137 ff.; Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997).

спектр верований во что-то потустороннее, не столько в личного Бога, сколько в некую безличную силу[3], другими словами, все большее число людей выражает религиозные верования, которые выходят за пределы христианской ортодоксии. Логика этого развития ведет к росту нехристианских религий, особенно религий, имеющих восточное происхождение, к распространению практик Нью-Эйдж и взглядов, наводящих мосты между гуманизмом и духовностью и стирающих границы между ними, практик, связывающих духовность с терапией. В результате все большее число людей принимает то, что раньше считалось неприемлемыми позициями, например – полагают себя католиками, не принимая многих ключевых догматов, или сочетают христианство и буддизм, или молятся, не будучи уверены в том, что веруют. Это не означает, что люди не становились на подобные позиции в прошлом. Просто теперь, видимо, легче делать это открыто. Христианская вера реагирует на это, уточняя и переопределяя саму себя разными путями, от II Ватиканского собора до харизматических движений. Все это представляет собой следствие экспрессивистской культуры в ее влиянии на наш мир и создало новую затруднительную ситуацию[4].

Даниэль Эрвье-Леже говорит о “découplage de la croyance et de la pratique”, о “désemboîtement de la croyance, de l’appartenance et de la référence identitaire”*. Грейс Дэви говорит о «вере без религиозной

---

[3] Например, *Gallup Political & Economic Index* (394, June 1993) сообщает, что в Британии 40 процентов веруют в «некий дух жизненной силы», а 30 – веруют в «личного Бога»; цит. в: Heelas, Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution,* p. 166. Сходные картины – в Швеции и Франции; см.: Danièle Hervieu-Léger, *Le Pélerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 44–46.

[4] Движение многих западных обществ к тому, что я называю «постдюркгеймовским режимом», явно облегчило их путь к «мультикультурализму», между тем как оный сделался самым неотложным вопросом из-за растущего разнообразия их населения. Но мультикультурализм также произвел напряжение, которое часто усиливалось приверженностью к тому или иному «дюркгеймовскому» истолкованию важными сегментами населения. Христианских консерваторов раздражал неистовый рост экспрессивизма в США; многим французам не нравится, что их страна содержит значительный компонент мусульманства, ведь они все еще воспринимают Францию как страну католическую по преимуществу либо как страну, определяемую конститутивным напряжением между католичеством и “laïcité”.

* Разъединение вероисповедания и религиозной практики; рассогласованность вероисповедания, религиозной принадлежности и идентификационной отсылки (*фр.*).

принадлежности». Тесная нормативная связь между определенной религиозной идентичностью, верой в определенные богословские идеи и стандартной религиозной практикой для огромного количества людей уже мало что значит. Многие вовлекаются в сочинение своего собственного, личного мировоззрения посредством своего рода «бриколажа»*, но широко распространены и некоторые модели, идущие вразрез с традиционными констелляциями. Не только декларация какой-либо веры в Бога и идентифицирование себя с церковью при фактическом неучастии в ее богослужениях («вера без религии»), но и скандинавский вариант – идентифицирование себя с национальной церковью, соблюдение церковного ритуала в сочетании с широко распространенной проповедью скептического отношения к богословию. Тесная связь между национальной идентичностью, определенной церковной традицией, строгими общими верованиями и чувством цивилизационного порядка, бывшая стандартом века мобилизации, сменилась радикальным ослаблением «уз» богословия. В то время как в других странах это означало также уход от идентификации с церковью, означенная связь в скандинавских странах кажется сильной, но лишенной своих изначальных богословских коннотаций. Церкви рассматриваются, можно сказать, как ключевой элемент в историко-культурной идентичности. Эту модель можно найти и в других европейских странах, но доминирует она, похоже, у северных наций[5].

Что стоит за этими образованиями и тенденциями? Мы не можем представить нашу нынешнюю ситуацию как один идеальный тип, но если мы понимаем, что сами движемся от века мобилизации в направлении к веку подлинности, то сможем увидеть все это движение как, в каком-то смысле, отход от христианства. Под христианством я подразумеваю цивилизацию, в которой общество и культура глубоко проникнуты христианской верой. Этот отход представляется разрушающим развитием, если подумать о том, как до недавнего еще времени христианские церкви понимали свою миссию. Если мы возьмем Католическую церковь (а были

---

* Спонтанное создание предмета или объекта из подручных материалов. Постмодернистский термин.

5 Hervieu-Léger, *Le Pélerin et le Converti,* pp. 41, 56; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994). Обсуждение особой скандинавской модели можно найти в: Hervieu-Léger, *Le Pélerin et le Converti,* p. 57, а также в: Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 3.

аналоги и в межденоминационной «церкви» в плюралистических протестантских обществах), то ее цель состояла в том, чтобы стать общим религиозным домом для всего общества. В случае Франции можно вспомнить католическую реформу XVII века, пытавшуюся вернуть основания, утраченные вследствие Реформации, а также охватить части сельского общества, которые не были христианизированы надлежащим образом; позже, в XIX столетии, церковь снова попыталась преодолеть разрушения, вызванные Революцией; целью *Action Catholique* в начале XX века было вернуть заблудшую паству. Но сегодня ясно, что реализовать это стремление невозможно.

Теперь наши общества на Западе навсегда останутся исторически сформированными христианством. Ниже я вернусь к значению данного факта. Но под отходом от христианства я подразумеваю то, что людям станет все менее и менее свойственно приходить к вере или оставаться в ней на основе сплачивающей политической или групповой идентичности или руководствуясь чувством, что они поддерживают неотъемлемую от общественной жизни этику. Многое из этого, очевидно, сохранится: по меньшей мере, групповая идентичность может быть важной для иммигрантов, особенно недавно приехавших в чужую страну, а еще больше среди нехристиан, скажем, мусульман или индусов, которые чувствуют свое отличие от большинства, исповедующего общепринятую религию. И, конечно, останется определенная группа людей – членов и регулярных посетителей церквей, большая или малая в разных странах (огромная в США, совсем небольшая в Швеции).

И есть еще одна причина, в силу которой неодюркгеймовские идентичности не утратят своего значения. В некоторых обществах они довольно агрессивно относятся к постдюркгеймовскому климату. Посмотрите, например, на Соединенные Штаты и на некоторые требования «христианских правых» относительно, скажем, школьной молитвы. Но эти идентичности, пожалуй, с еще большей очевидностью относятся к группам, которые ощущают себя подавляемыми или находящимися под угрозой (как и «христианские правые»?), и часто представители какой-то этнической или исторической идентичности станут собираться вокруг определенного религиозного ориентира, как мы видели выше в случае с поляками или ирландцами. Эти народы приняли модерную политическую форму, так как они мобилизовались для достижения своей незави-

симости или установления своей целостности в ситуации внешнего управления, а иногда и жестокого угнетения. В результате они приняли модерный язык и модерные концепции политического бытия; они становились народами в модерном смысле. А модерные народы, то есть общности, стремящиеся быть деятелями в истории, нуждаются в каком-то понимании того, что они такое, – то, что я называю политической идентичностью. В этих двух случаях быть католиком составляло важную часть этой идентичности.

Этот феномен остается важным в модерном мире, хотя с точки зрения веры его можно понимать амбивалентно. Ведь бывают разные случаи – от глубоко искренней религиозной приверженности до ситуаций, когда религиозным ориентиром цинично манипулируют с целью мобилизовать народ. Вспомните Милошевича или БДП*. Но, какими бы ни были наши этические суждения, такова упрямая действительность сегодняшнего мира, и она не собирается исчезать.

Однако в целом мы можем сказать, что в североатлантических обществах XXI века, не расколотых этно-конфессиональными различиями (мы НЕ говорим сейчас о Северной Ирландии), еще недавно доминировавшие формы века мобилизации будут иметь проблемы с тем, чтобы удерживать своих приверженцев, будь то в большей (Европа) или меньшей (США) степени.

Если мы не принимаем точку зрения, что человеческое стремление к религии станет ослабевать (а я этого взгляда не разделяю), то где будет располагаться доступ к практике религии и к более глубокому вовлечению в нее? Ответ – в разнообразных формах духовной практики, к которым каждого влечет его/ее собственная духовная жизнь. Это может подразумевать медитацию, благотворительный труд, учебную группу, паломничество, особую форму молитвы и тысячи подобных вещей.

Конечно, в известной мере такие вещи всегда существовали в виде, так сказать, факультативных добавок, для тех людей, которые уже изначально были встроены в обычную церковную практику. Но теперь часто происходит нечто противоположное. Сначала люди собираются в паломничество, или на Всемирный день молодежи, или в медитативную группу, или в молитвенный кружок; и

* «Бхаратия Джаната парти» («Индийская народная партия»). Ее обычно характеризуют как партию «индуистского национализма».

лишь потом – если они движутся в надлежащем направлении – они оказываются внедренными в обычную практику.

И между такими формами практики и связанными с ними верованиями будет много движения.

Это еще раз доказывает ошибочность смешения постдюркгеймовского режима с тривиализованной и крайне приватизированной духовностью. Конечно, появится много форм и того и другого. Эти опасности и сопровождают нашу трудную нынешнюю ситуацию. Постдюркгеймовский мир означает, как я сказал выше, что наше отношение к духовному все больше и больше отделяется от нашего отношения к нашим политическим обществам. Но это само по себе ничего не говорит о том, будет ли (и как именно будет) наше отношение к сакральному опосредоваться коллективными связями. Всецело постдюркгеймовским будет такое общество, в котором наша религиозная принадлежность не будет связана с нашей национальной идентичностью. Почти наверняка оно будет обществом, в котором спектр религиозных предпочтений будет становиться все шире и многообразнее. И почти наверняка в нем появится множество людей, которые станут следовать религиозной жизни, сконцентрированной на личном опыте (в том смысле, в каком это сделал известным Уильям Джеймс[6]). Но это не значит, что все или даже большинство людей станут поступать так. Многие обретут свой духовный дом в церквах, включая Католическую церковь. В постдюркгеймовском мире это предпочтение освободится от приверженности к сакрализованному обществу (палеостиль) или к какой-либо национальной идентичности (неостиль), или (сейчас это звучит заносчиво) от притязания обеспечивать необходимую матрицу для общего цивилизационного порядка; и если выше я был прав, то иным станет и режим доступа, однако это попрежнему будет коллективной связью.

Эти связи, через таинства или через общую религиозную практику, очевидно, все еще сильны в современном мире. Здесь мы легко можем впасть в ошибку смешения нового места религии в нашей личной и социальной жизни, системы взглядов, по которой мы должны следовать своему собственному духовному чувству, и вопроса о том, какими путями нам следовать. Новая структура в большой степени включает индивидуалистическую составляющую, но

---

6 William James, *The Varieties of Religious Experience* (Penguin Books, 1982).

это необязательно означает, что ее содержанием будет стремление идти индивидуальным путем. Многие люди окажутся вовлеченными в крайне мощные религиозные сообщества. Ведь именно туда приведет многих людей их чувство духовного.

Конечно, они необязательно будут вести себя в таких сообществах так, как их предки. И, в частности, постдюркгеймовская эпоха может означать гораздо меньший уровень преемственности поколений в религиозной приверженности. Но коллективные варианты религиозного выбора не потеряют своих сторонников. Пожалуй, может проявиться даже обратная тенденция.

Одна из причин принимать эту последнюю идею всерьез – непрекращающееся значение праздника. Люди по-прежнему ищут таких моментов слияния, которые вырывают нас из повседневности и дают нам соприкоснуться с чем-то вне нас самих. Мы видим это в паломничествах, массовых собраниях, таких как Всемирный день молодежи, в однократных собраниях людей в связи с событием, имеющим большой резонанс, как, например, похороны принцессы Дианы, а также на рок-концертах, на дискотеках и т.п. Что общего у всего этого с религией? Связь тут сложная. С одной стороны, некоторые из этих событий несомненно относятся к разряду «религиозных» в том смысле, который я принял в начале этого обсуждения, то есть ориентированных на что-то предположительно «трансцендентное» (паломничества в Меджугорье, Всемирный день молодежи). И, пожалуй, мало внимания обращалось на то, каким именно образом это измерение религии, восходящее к своим старинным формам, сложившимся еще до осевой эпохи, живет и благоденствует по сей день вопреки всем предпринимавшимся в течение столетий реформистским попыткам элит сделать нашу религиозную и/или нравственную жизнь более личной и направить ее внутрь, расколдовать вселенную и принизить коллективное.

В некоторых отношениях эти формы хорошо приспособились к проблематичной современной ситуации. Эрвье-Леже указывает на то, как традиционная фигура паломника приобрела новое значение в наши дни, когда молодые люди путешествуют в поисках веры или смысла жизни. Ведь и паломничество – это вид поиска. В этом плане поразителен пример Тэзе. Межконфессиональный центр в Бургундии, ядром которого является община монахов, основанная братом Роже (Шюцем), привлекает тысячи молодых людей из самых разных стран в летние месяцы и десятки тысяч – на свои

международные встречи. Привлекательность эта отчасти связана с тем, что люди принимаются как ищущие, что они могут выражать себя, не будучи "confrontés à un dispositif normatif du croire, ni même à un discours du sens préconstitué"*. И все-таки в то же самое время Тэзе четко укоренено в христианстве и в ценностях интернационального понимания и примирения, религиозно обнаруживаемых через совместное изучение Библии и участие в литургии. Именно такая комбинация и притягивает молодых людей, которые желают встретить единомышленников из других стран и исследовать христианскую веру без всяких предварительных условий. Как сказал об этом один из паломников: "A Taizé, on ne vous donne pas la réponse avant que vous ayez posé la question, et surtout, c'est à chacun de chercher sa réponse"**.

Конечно, эксперимент Тэзе не укладывается однозначно и целиком в категорию праздничности. Разумеется, там предлагают выход из повседневности и контакт с чем-то, что нас превосходит, с ощущением всеобщего братства, даже если не всегда его источник в отцовстве Бога; и ощущение слияния заметно не всегда. Нельзя сказать, что оно совсем отсутствует: главная часть эксперимента Тэзе – совместное пение песен, специально создаваемых общиной, каждый/каждая поет на своем языке, а это – образ и предвкушение того примирения, которого ищут люди и культуры. Неудивительно, что Тэзе должно представлять ту же модель, из которой развились Всемирные дни молодежи, некую форму христианского паломничества/собрания, соответствующую веку подлинности[7].

Но как насчет рок-концертов и дискотек? Согласно нашему критерию, они ведь очевидно «нерелигиозны», и все-таки им тоже нелегко обосноваться в секулярном, расколдованном мире. Слияния в общем действии/переживании, уводящие нас из повседневности, часто порождают мощное феноменологическое чувство, что мы входим в контакт с чем-то, что нас превосходит, как бы мы в конечном итоге ни понимали это и ни истолковывали. Расколдован-

---

* В конфронтации с нормативным порядком веры, ни вообще с какой-либо предписываемой системой понятий (*фр.*).

** В Тэзе вам не дают ответа прежде, чем вы поставите вопрос, а главное – каждый должен сам искать свой ответ (*фр.*).

7 Hervieu-Léger, *Le Pélerin et le Converti*, pp. 100–108.

ная картина мира нуждается в какой-то теории, чтобы объяснить сохраняющуюся силу подобного опыта и переживания. Конечно, такие теории придумать можно; некоторые уже были изобретены, например, Дюркгеймом, Фрейдом, Батаем. Но остается верным, что состояние сознания участника такого опыта весьма далеко от отстраненной, объективирующей позиции, с которой истинность, приписываемая имманентному, натуралистическому мировоззрению, предполагается неоспоримой. Априори не очевидно, что ощущение чего-то, что нас превосходит, порождаемое этими коллективными слияниями, можно полностью объяснить в натуралистических категориях. Праздничное остается некоей нишей в нашем мире, где (как предполагается) трансцендентное может прорваться в нашу жизнь, как бы надежно мы ни организовывали ее вокруг имманентных истолкований порядка.

Другая вещь, которую легко недооценить, если смешивать структуру с содержанием, – это способ, каким наш отклик на наши изначальные духовные интуиции может в дальнейшем выражаться в формальных духовных практиках. Наш путь может начаться в миг вдохновения, сильного чувства духовного родства или в миг ослепительного озарения, но он может потом продолжиться в какой-то, быть может, очень требовательной дисциплине. Ею может стать медитация, а может – молитва. Мы развиваем религиозную жизнь. Возможно, такой путь становится все более заметным и все шире распространяется в нашу (в значительной степени) постдюркгеймовскую эпоху. Многие люди не удовлетворяются мгновенным чувством потрясения. Им хочется продолжить его, и они ищут способы сделать это[8]. Именно это ведет их к практикам, которые дают основной доступ к традиционным формам веры[9].

---

[8] См. весьма интересное обсуждение в: Robert Wuthnow, *After Heaven*, глава 7, “The Practice of Spirituality”.

[9] Все развитие после 1500 г. может быть выражено и по-другому, в терминах этих разных типов и уровней религиозной жизни. В начале этого периода была одна-единственная церковь. Она (a) объединяла (на палеодюркгеймовский манер) все общество; (b) ее локальные ассоциации (приходы) были местом религиозного общения верующих друг с другом, и (c) она была матрицей, в рамках которой отдельные люди могли прибегать к более частным формам благочестия. Сейчас эти три формы религиозной практики могут существовать в полной разобщенности друг с другом. Люди могут вовлекаться в одну, не вовлекаясь в другую. Но мы

Если этот отход от христианства дает один ключ к нашей ситуации, если связи между верой и национальными/групповыми политическими идентичностями и способами жизни неуклонно ослабляются, если, отчасти вследствие этого, мы сейчас наблюдаем полярность между духовностями поиска и непререкаемого авторитета, то многое все еще остается загадочным и трудным для понимания. Многие люди дистанцировались от церквей своих предков, но полностью от них не отошли. Они, например, удерживают некоторые верования христианства и/или сохраняют какую-то номинальную связь с церковью и все еще как-то идентифицируют себя с ней: на опросах говорят, что они англикане или католики. Социологи вынуждены изобретать новые термины, такие как «вера без принадлежности» или «диффузное христианство», чтобы осмыслить этот феномен[10], особенно заметный в Западной Европе.

Что-то подобное существовало всегда. То есть у церквей вокруг ядра ортодоксии всегда существовала некая полутень – те практикующие верующие, чья вера неявно переходила в гетеродоксию, и/или те, чья практика была частичной или фрагментарной. Мы видели примеры этого выше, в «народной религии» населений, все еще живущих в большей или меньшей степени в рамках форм *ancien régime.* На самом деле термин «диффузное христианство» был придуман для неофициальной народной религии более нового, но еще не современного периода – конца XIX и начала XX веков в Великобритании. Джон Вольфе, следуя Коксу, пытается осмыслить одну версию этого мировоззрения. Это было

> неким неясным и недоктринальным видом веры: Бог существует, Христос был хорошим человеком и образцом для подражания, люди должны вести приличную жизнь в милосердных отношениях с ближними, и те, кто так поступает, после смерти попадают на Небеса. Те, кто страдают в этом мире, получают компенсацию в мире ином. Церкви воспринимались скорее с безразличием, нежели с враждебностью: их социальная активность вносила определенный вклад в общество. Воскресные школы давали необходимую часть воспитания детям, а обряды

должны подчеркнуть: это лишь возможный случай. Не каждому захочется жить в такой разобщенности. Этой формулировкой я обязан Хосе Казанове (частное общение – private communication).

10 См.: Grace Davie, *Religion in Britain since 1945;* а также: John Wolffe. Термин «диффузное христианство» придуман Джефри Коксом: Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society, Lambeth 1870–1930* (New York: Oxford University Press, 1982), глава 4.

требовали формальной религиозной санкции. Общение поддерживалось присутствием на некоторых годовых и сезонных праздниках, но еженедельное участие в богослужении воспринималось как необязательное и излишнее. Женщины и дети включались в это общение с большей вероятностью, чем мужчины, но это не означало враждебности со стороны взрослых мужчин; просто – как можно предположить – они склонны были считать себя в основном кормильцами, а женщин, соответственно, представителями семейных интересов в религиозной сфере. Акцентировалось больше практическое и общинное, нежели богословское и индивидуальное[11].

Пожалуй, подобная полутень усилилась к 1900 году, а ядро, которое она окружала, стало несколько меньше, чем на пике евангелической волны в 1850-е. Но всегда существовала такая прилегающая зона, которая окружала центральные зоны веры и практики во всякой крупной церкви. Лишь небольшие общины приверженцев, борясь со своим окружением, могли поддерживать стопроцентную приверженность ста процентов своих членов. В прежние времена зона меньшей ортодоксальности находилась больше в измерении народной религиозности, полумагических верований и практик, сопутствовавших литургии и праздникам церкви. А что-то из этого дожило до начала XX столетия, как свидетельствует в своей работе Сара Уильямс, хотя «диффузное христианство» 1900-го существенно отличалось от религиозной полутени прежних времен. Тем не менее это была полутень. Если мы сравним эти разные стадии британского христианства, то, как считает Уолф:

Возникнет основание для суждения, что около 1900 года британцы были, пускай в диффузном и пассивном смысле, ближе к христианской ортодоксии, чем когда-либо в своей истории[12].

---

[11] John Wolffe, *God and Greater Britain* (London: Routledge, 1994), pp. 92–93; David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 136–137; Дэвид Хемптон дает еще одно истолкование феномена диффузного христианства, подчеркивая, что все термины, которые мы изобретаем для его описания, включая «веру без религиозной принадлежности» и сам термин «диффузное христианство», недостаточно гибки, чтобы схватить всю эту сложную реальность. Хемптон также указывает на значение религиозной музыки, особенно – пения гимнов, в этой культуре.

[12] Wolffe, *God and Greater Britain*. Бутри (Boutry) делает параллельное замечание о периоде 1840-1860 гг. в департаменте Эн (хотя в данном отношении во Франции это не было необычным): «Быть может, никогда в долгой истории Католической церкви подлинная реальность служения не будет столь точно совпадать со своим