

УДК 2+322

Елена Алексеевна Степанова
доктор философских наук, доцент,
главный научный сотрудник отдела философии
Института философии и права УрО РАН
г. Екатеринбург. E-mail: eas142@yandex.ru

РЕЛИГИЯ В США И ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ: ИСКЛЮЧЕНИЕ ИЛИ ПРАВИЛО?¹

В статье рассмотрены различия между религиозной ситуацией в США и Западной Европе как обществами модерности, а также концепции американских и европейских исследователей религии, которые стремятся объяснить эти различия (П. Бергера, Г. Дейви, С. Брюса, Н. Аммерман, Ж. Казановы, Д. Мартина и др.). Отмечается, что несмотря на различия между религиозной ситуацией в Европе и в США много общего в силу плюралистического характера современного общества и склонности людей к самостоятельному конструированию своих религиозных предпочтений. Автором сделан вывод о том, что для оценки социальной роли религии важен историко-культурный контекст отношения к ней людей. Кроме того, пример США и Западной Европы доказывает идею множественности вариантов соотношения модерности, секулярности и религиозности в современном мире.

Ключевые слова: секуляризация, плюрализм, религиозный рынок, «бриколаж», множественная модерность.

В книге «Религиозная Америка, светская Европа: тема и вариации» американский социолог П. Бергер отмечает, что возникло нечто вроде клише – утверждать, будто Соединенные Штаты – религиозное общество, а Европа – светское. Данное клише было усилено недавними событиями по обеим сторонам Атлантики, например ролью религии в двух последних президентских выборах в Соединенных Штатах (2000 и 2004), а также дебатами по поводу упоминания религии в проекте конституции Европейского союза. Но внимательное исследование этого клише показывает, что реальность, которую оно воспроизводит, более сложна. В то же время стало ясно, что оно действительно отражает реальность [4, с. 9].

Различие между религиозной ситуацией в США и Европе как обществами модерности стало одной из причин утраты классической теории секуляризации своей популярности, поскольку она не смогла объяснить причину этих различий. По словам П. Бергера, «теория секуляризации была экстраполяцией европейской ситуации на весь мир – понятное, но в ко-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке реализации совместного проекта УрО РАН № 12-С-6-1003 и проекта партнерских фундаментальных исследований Президиума СО РАН (конкурс Б) № 26 (совместный проект Института философии и права УрО РАН и Института философии и права СО РАН «Новые парадигмы социального знания»).

нечном итоге неверное обобщение. Этому помогло то обстоятельство, что теории – продукт интеллектуалов, которые в основном общаются друг с другом и как все прочие имеют склонность смотреть на мир со своей собственной точки зрения» [4, с. 10].

Действительно, отношение к религии в Европе и в США существенно различается. В Европе уже несколько десятилетий падает посещаемость как католических, так и протестантских церквей, значительно снизилась роль церкви в публичной жизни, имеется недостаток священнослужителей и финансовых средств. Западная и Центральная Европа (за исключением Польши и Ирландии) является наиболее секуляризированным регионом в мире, хотя в целом роль религии сильнее в католических странах, чем в протестантских. В Европе почти не ощущается присутствие евангелического протестантизма, который играет значительную культурную и политическую роль в США. Многие исследователи отмечают, что европейцы склонны преуменьшать роль религии в своей жизни, тогда как американцы, наоборот, склонны ее преувеличивать. Сама тенденция американцев преувеличивать свою религиозность в отличие от противоположной тенденции среди европейцев преуменьшать и скрывать свою религиозность, что очевидно как среди обычных людей, так и среди ученых, сама по себе является частью различной и причинно обусловленной характеристики ситуации в обоих регионах. Американцы считают, что они должны быть религиозными, тогда как европейцы думают, что они должны быть нерелигиозными [6, с. 19].

Тем не менее, несмотря на культурно обусловленную тенденцию преувеличения людьми роли религии в своей жизни, США до сих пор остаются самой религиозной страной западного мира. Главное историческое отличие США от Европы – это то, что в США с самого начала была провозглашена «свобода веры» в отличие от «свободы от веры», возникшей в Европе в эпоху Просвещения [4, с. 4]. В США религиозные идеи всегда были непосредственно связаны с политическими и социальными идеалами страны и неизменно являлись частью национальной идентичности, но не в форме конкретного вероисповедания, а в виде «религии в целом» (конечно, речь идет преимущественно о христианстве). Д. Эйзенхауэру принадлежат знаменитые слова: «Наше правление не имело бы никакого смысла, если бы не основывалось на глубокой религиозной вере – и мне все равно, на какой именно» [4, с. 29].

Однако, несмотря на различия, между религиозной ситуацией в Европе и в США много общего. Одним из важнейших признаков современного общества является его плюралистический характер. Плюрализму современности способствуют массовая миграция и урбанизация, повышение уровня образования и всеобщее проникновение средств коммуникации. Религия также находится под серьезным воздействием плюрализма как на институциональном, так и на индивидуальном уровне. Религиозные институты утрачивают монопольный характер и оказываются в ситуации рынка, а на уровне индивида религия больше не воспринимается как

должное и оказывается предметом выбора. Ситуация выбора, как отмечает П. Бергер, принуждает индивидов к определению их мировоззренческих предпочтений, которые могут быть как религиозными, так и светскими. Она оказывает влияние как на либеральные, так и на консервативные и фундаменталистские религиозные направления. Даже если человек, провозглашающий принадлежность к весьма консервативной версии той или иной религиозной традиции, принужден это делать, он должен помнить об этом и быть хотя бы подсознательно уверен в возможности изменить это решение в будущем. «Иными словами, существует огромная разница между традицией, воспринимаемой как должное, и нео-традиционализмом, который является предметом выбора. Последний, по очевидным психологическим причинам, будет менее мягким и толерантным. Религиозные решения могут быть страстной приверженностью или тривиальным выбором без эмоциональных проявлений. Каждый тип, в принципе, взаимозаменяем» [4, с. 14].

П. Бергер отмечает, что религиозный плюрализм оказывает важное воздействие на субъективное переживание религии, поскольку она перестает восприниматься как нечто само собой разумеющееся, как это было на протяжении длительного периода времени. «Плюрализм разрушает такой тип гомогенности. Индивиды постоянно сталкиваются с другими, которые не воспринимают как должное то, что было принято в сообществе. Теперь они должны *размышлять* о когнитивных и нормативных принципах своей традиции и, соответственно, должны *делать выбор*. Религия, которая является результатом выбора, независимо от уровня интеллектуальной сложности отличается от религии, которая воспринимается как должное. Она не обязательно должна быть менее страстной, и ее доктринальные установки не обязательно изменяются. Это делает религию одновременно более личностной и более уязвимой» [3, с. 23].

В то же время весьма популярно алармистское восприятие ситуации религиозного плюрализма и его влияния на демократические ценности западного мира. Наиболее известная позиция такого рода принадлежит С. Хантингтону, который рассматривал увеличение количества мигрантов в США как угрозу англо-протестантской культуре, моральным ценностям, национальной идентичности и демократии. Говоря об «американском символе веры», Хантингтон полагал, что он является «английским по происхождению и протестантским в своем сердце» [20, с. 340]. Он утверждал, что символ веры вряд ли сохранит свою определенность, если американцы откажутся от англо-протестантской культуры, из которой он происходит. «Америка многих культур со временем станет Америкой многих символов, где группы, представляющие разные культуры, будут разделять определенные политические ценности и принципы, которые происходят из их культур» [20, с. 340]. В западноевропейском контексте аналогичную позицию занимает, в частности, Ориана Фаллачи, которая полагает, что мусульманская иммиграция враждебна демократии и правам человека, и если

европейские страны не решат эту проблему, западная цивилизация окажется в глубоком кризисе [15].

Согласно классическим теориям секуляризации, популярным в 60-70-е гг. XX в., предполагалось, что плюрализм вероисповеданий ослабляет авторитет религии, поскольку она становится предметом критического сравнения, что фундаментально изменяет ее природу. По мнению Э. Дюркгейма, протестантская Реформация, породившая разнообразие различных религиозных учений и направлений, привела к фрагментации западного христианского мира, разрушила гегемонию единой веры и посеяла семена скептицизма и сомнения [14, с. 159]. Возможность выбора веры повлекла за собой доминирование автономии индивида над авторитетом институции, в результате чего религиозные группы стали слабее, чем их отдельные члены, а отсутствие единой религиозной истины отрицательно сказалось на всех религиях. По словам английского социолога С. Брюса – одного из апологетов теории секуляризации, «когда оракул говорит одним ясным голосом, легко поверить, что это голос Божий, но когда он говорит двадцатью разными голосами, хочется увидеть, что находится за сценой» [5, с. 18].

Однако, как полагают многие исследователи, пример США показывает, что религиозный выбор не только не ослабляет, но, наоборот, усиливает роль религии в обществе. По мнению американской исследовательницы Н. Аммерман, люди, которые выбирают религию или смешивают разные традиции, несколько не менее религиозны, чем те, кто придерживается единственной традиции, поэтому идея о том, что плюрализм ослабляет религию и ее влияние, подвергается сомнению. Люди сегодня сами конструируют свою социальную реальность из имеющихся культурных элементов, и ни одна сфера жизни, в том числе религия, не отделена от всех прочих. «Такой «бриколаж» или «гибрид» может разочаровывать некоторые религиозные традиции и действительно ослабляет авторитет некоторых из них, но это не значит, что он с *необходимостью* ослабляет присутствие и влияние религии и духовных факторов в жизни индивидов в обществе в целом» [2, с. 8]. Термин «бриколаж» (*bricolage*) был предложен французской исследовательницей Д. Эрве-Леже [18]. Американский ученый Р. Уатнау для описания аналогичного явления использует понятие «лоскутная религия» (*patchwork religion*) [31].

Безусловно, религиозный плюрализм присутствовал в истории США с самого начала. Как полагает американский социолог Ж. Казанова, принцип религиозного рынка возник в США в результате стечения уникальных исторических обстоятельств [6, с. 22]. В свою очередь, П. Бергер считает, что плюрализм сегодня очевидным образом представлен и в Европе. Это, в частности, приводит к тому, что церкви все в большей степени организуются как «деноминации». Такое понятие использовал Ричард Нибур в дополнение к классическому различению, сделанному М. Вебером и Э. Трельчем, между церковью (к которой люди принадлежат по факту рождения) и сектой (в которую вступают добровольно). Р. Нибур определял

деноминацию как церковь, допускающую право других церквей на существование *de jure* и *de facto*.

Организация поместных религиозных сообществ в качестве конгрегации является важнейшим фактором «американизации» религий. Как отмечает С. Уорнер, все иммигрантские религии в США, независимо от институциональной формы в их традиционных цивилизациях стремятся принять типичную протестантскую конгрегационную форму [29]. По словам Ж. Казанова, «так было со старыми иммигрантами, с католиками и евреями, и это происходит с новыми иммигрантами независимо от того, имели ли они до этого квази-конгрегационную форму, как мусульмане, или не имели традиции конгрегационизма, как буддисты или индуисты. Все религиозные сообщества в Америке стремятся принять форму добровольной ассоциации и стать некоммерческими организациями, которыми руководят миряне. Церкви, синагоги, храмы, мечети и т.д. стремятся быть чем-то большим, чем дома молитвы, и стать аутентичными общественными центрами, имеющими различные виды образовательной и социальной деятельности» [7, с. 73].

В свою очередь, П. Бергер полагает, что в условиях глобального религиозного плюрализма принцип «деноминационализации» сегодня вышел далеко за пределы США: «Имея в виду институциональные и субъективные стороны плюрализма мы можем высказать далеко идущее предположение: в условиях плюрализма все религиозные институты рано или поздно становятся добровольными организациями. И это действительно так, нравится им это, или нет» [3, с. 23-24]. Поэтому, делает вывод П. Бергер, «некоторые церкви вполне естественно воспринимают плюрализм как смертельную угрозу и мобилизуют все силы, чтобы ему противостоять» [3, с. 24].

Различие религиозной ситуации в Европе и в США влечет за собой разницу в теоретических подходах. Как отмечает Ж. Казанова, это различие, в частности, проявляется терминологически: европейцы используют понятие секуляризации в широком и узком смысле – как уменьшение социальной значимости религии, связанное с длительным историческим процессом социальной дифференциации и эмансипации секулярной сферы в Европе, и как упадок веры и религиозной практики людей. В США понятие секуляризации в основном употребляется во втором, более узком смысле. Другими словами, секуляризация общества воспринимается как факт, поскольку США несмотря на огромную роль религии в обществе, всегда были светским государством. Таким образом, разница в теоретических подходах объясняется тем, что европейцы должны объяснять упадок веры, тогда как американцы – ее рост (или, по крайней мере, сохранение прежнего уровня). «Соответственно, они не видят никаких доказательств того, что неоспоримый факт *десакрализации* общества ведет к прогрессирующему упадку религиозной веры и практики среди американцев. Исторические факты говорят об обратном: о прогрессивном росте религиозной веры и практики, а также *церковности* американского населения после

обретения независимости. Соответственно, многие американские социологи религии склонны считать теорию секуляризации или постулат о прогрессирующем упадке религиозной веры и практики европейским мифом» [6, с. 18].

В недавней истории Европы были разные периоды сосуществования религии со светской сферой – от присутствия «государственной» (официальной или традиционной) церкви до всплеска индивидуалистических настроений в конце 1960-х гг. В конце XX в., как утверждает исследовательница религии из Греции Э. Фокас, главной моделью остается исторически доминирующая церковь (большая или маленькая, сильная или слабая, растущая или сокращающаяся, формально считающаяся государственной или нет) [4, с. 24]. Это подтверждается присутствием церквей в пространстве и времени культуры (в архитектуре, топонимике, названиях дней недели, праздниках и т.д.). Американские социологи П. Норрис и Р. Инглхарт, занимающиеся сравнительным анализом ценностных ориентаций различных обществ, считают культурную традицию одной из аксиом, на которых строится доказательство значимости религии в современном мире. Они пишут о том, что конкретное мировоззрение, которое первоначально было связано с религиозными традициями, определило культуру каждой нации в долгосрочной перспективе. Сегодня эти определенные черты воплощаются в гражданах, даже если они никогда не переступали порог церкви, храма или мечети [23, с. 17]. Так, хотя только 5% шведов еженедельно посещают церкви, они демонстрируют типичную протестантскую систему ценностей, общую с другими исторически протестантскими обществами. Эта система ценностей сегодня транслируется преимущественно через образование и средства массовой информации. В результате, хотя ценности стран протестантской традиции значительно отличаются от стран католической традиции, система ценностей, например, голландских католиков значительно ближе к системе ценностей голландских протестантов, чем французских, итальянских или испанских католиков [23, с. 17].

Предметом теоретического анализа исследователей является многообразие религиозных и культурных традиций в Европе и их взаимозависимость. Так, английский исследователь религии Д. Мартин в конце 70-гг. прошлого столетия, анализируя секуляризацию, в принципе был согласен с тем, что она является не переменным признаком модернизации, хотя и зависимым от конкретных социально-культурных черт того или иного общества [21]. В последнее десятилетие XX в. он уточнил свои взгляды, приняв во внимание появление новых форм религиозной жизни и значительную разницу в религиозной ситуации в разных странах. Д. Мартин отмечает, что в Европе существуют определенные типы религии, которые можно рассматривать в качестве набора инвариантов. «Они основаны на двух предположениях: первое, что христианство воплощает в себе диалектику религиозного и светского и гораздо легче производит светские мутации веры, чем создает непосредственные ее замещения или отмену заме-

щений. Второе: религия должна рассматриваться не в качестве отдельного канала культуры, но в качестве определенного течения, смешанного с мейнстримом, иногда идущего в направлении основного течения, а иногда против него. Эти два предположения вместе означают, что религиозные формы и матрицы часто отражаются в светских аналогиях... Христианство можно рассматривать в качестве гибкого набора образов и жестов и в качестве кода, который одновременно повторяет себя и приспосабливается к социальным условиям и обстоятельствам» [22, с. 78]. Присутствие доминирующей церкви в европейских странах определяет отношение людей не только к религии, но и к светской сфере.

Серьезные возражения против буквального понимания секуляризации выдвигает английский социолог Г. Дейви. Объясняя Европу как «исключительный случай», Г. Дейви считает: история Европы привела к тому, что население стало рассматривать религиозные конфессии как публичные институты, обеспечивающие необходимые ритуалы, в отличие от США, где верующие относятся к церквям как к добровольным ассоциациям, требующим их поддержки и участия [11]. Она называет это «верой без принадлежности» (*believing without belonging*). Г. Дейви доказывает, что в Великобритании уменьшение числа людей, посещающих церкви, не сопровождается упадком религиозных верований [11]. Это относится и к Европе в целом: западные европейцы – это не секулярные, а скорее нецерковные люди [10, с. 68]. В то же время тот факт, что большое количество европейцев даже в самых секулярных странах по-прежнему идентифицируют себя в качестве христиан, не означает наличия у них глубоких религиозных убеждений, что позволяет Д. Эрве-Леже говорить о «принадлежности без веры» (*belonging without believing*) [19].

Г. Дейви постоянно указывает на то, что ни «вера», ни «принадлежность» не должны пониматься буквально. «Различие между этими понятиями должно ухватить настроение, очертить область исследования, способ рассмотрения проблемы, а не дать детальное перечисление характеристик» [12, с. 93]. Критики получившей значительную популярность идеи «веры без принадлежности» указывают на неопределенность обоих терминов и широту их возможной интерпретации [28, с. 25], констатируя, что «это выражение является либо важным, но ложным, либо истинным, но тривиальным» [1, с. 102].

Не так давно Г. Дейви, не удовлетворенная концепцией «веры без принадлежности», предложила новое понятие – «заместительная религия» (*vicarious religion*). Это понятие должно объяснить то обстоятельство, что в некоторых европейских культурах, особенно в лютеранских северо-европейских странах, а также в Великобритании, население делегировало религиозную активность признанным церквям, особенно учрежденным (*established*) как англиканская церковь, или государственным как лютеранская церковь в Дании. Эти церкви и их профессиональные служители рассматриваются, по выражению А. Олдриджа, в качестве «службы духовного здоровья (*Spiritual Health Service*)» [1, с. 104], которая осуществляет

служение всем гражданам. По мнению Г. Дейви, изменение модели религиозной жизни в Европе заключается в переходе от «обязанности» к «потреблению» как к главному мотиву религиозной деятельности, что непосредственно связано с идеей «заместительной религии». Это понятие возникло с целью «выработки понимания религии, практикуемой активным меньшинством, но от лица большего числа людей, которые (по крайней мере, неявно) не только осознают, но и вполне одобряют то, что делает меньшинство» [13, с. 22].

Несмотря на серьезную критику теории секуляризации, многие европейские исследователи по-прежнему придерживаются той точки зрения, что она необходимым образом связана с процессом модернизации. Например, английские социологи Б. Уилсон и С. Брюс в соответствии с классическими представлениями указывают, что секуляризация подразумевает социальную дифференциацию, рационализацию, социетализацию и индивидуализацию, без которых невозможно возникновение общества модерности. Вполне возможно, что религия, утрачивая свое социальное значение, тем не менее, остается важной частью жизни конкретных людей. Однако чем менее значима религия в социальном смысле, тем меньше людей воспринимают ее серьезно. С. Брюс понимает секуляризацию следующим образом. Это социальные условия, выраженные в: а) уменьшении важности религии в пользу деятельности нерелигиозных институтов, таких как государство и экономика; б) уменьшение социального значения религиозных ролей и институций; в) уменьшение степени участия людей в религиозных практиках, выражения верований религиозного типа и соотношения других аспектов своей жизни с принципами этих верований [5, с. 3]. Теперь религия сохраняет индивидуальную значимость для некоторых людей, но утрачивает объективность, воспринимаемую как должное. Она больше не является необходимой; она становится предпочтением [5, с. 14].

Ж. Казанова, в меньшей степени уверенный в неразрывной связи секуляризации и модернизации, настаивает на необходимости контекстуальной критики теории секуляризации и приходит к важному выводу: идеологическое описание религии, возникшее в Европе в эпоху Просвещения, повлияло на европейские теории секуляризации таким образом, что они оказались не только способом описания реального социального процесса, но и специфическим проектом будущего религии, предполагающим закономерность ее дальнейшего упадка. Эти теории включали в себя когнитивную критику религии как примитивного, до-рационального мировоззрения, политическую критику экклезиологии как заговора правителей и священников против народа и демократических свобод, гуманистическую критику идеи Бога как человеческого самоотчуждения и проекции человеческих желаний, приведшую к идее смерти Бога и лозунгу человеческого освобождения. В результате «в Европе теории секуляризации стали функционировать как самоосуществляющиеся пророчества, поскольку большинство населения Европы приняло предположения

этих теорий в качестве описания нормального положения вещей и проекции будущего» [6, с. 24].

С другой стороны, как уже отмечалось, исследователи религии в США в отличие от Европы должны были объяснить не упадок религии, а сохранение ее влияния на все сферы жизни страны. В последнее десятилетие XX в. широкое распространение получила так называемая «теория рационального выбора» (*Rational Choice Theory – RCT*), начало которой положил С. Уорнер, объявивший возникновение «новой парадигмы» в исследовании религии [30]. С его точки зрения, ключом к новой парадигме является идея о том, что религиозные учреждения в Соединенных Штатах действуют в условиях открытого рынка [30, с. 1045], поэтому религия в США имеет «институционально определенный и определенно соревновательный» статус [30, с. 1051]. В рамках этой «новой парадигмы» выдвигается идея о том, что религия действует согласно «рыночным» законам. Предполагается, что религиозность есть естественное состояние человека, и среди прочего он осуществляет рациональный выбор религиозных предпочтений на рынке религиозных услуг для удовлетворения этой потребности. В фокусе анализа находится осуществление принципа религиозной свободы и деятельность соперничающих религиозных организаций, обеспечивающих реализацию этой потребности. Этой позиции в той или иной степени придерживаются Р. Финке, Р. Старк, У. Байнбридж, Л. Йаннаконе и др. [16, 17, 25, 26].

«Теория рационального выбора», принципом которой является возможность применения к религии логики исследования экономической ситуации, высоко оценивает религиозный плюрализм и утверждает, что острое соревнование между религиозными деноминациями положительно влияет на вовлеченность людей в религию. С этой точки зрения, степень такой вовлеченности прямо зависит от той энергии, которую религиозные лидеры и общины вкладывают в свою деятельность. Чем больше соперничающих религиозных организаций существует на той или иной территории, тем больше труда нужно вкладывать в удержание прихожан к каждой из этих организаций. Этому способствует принцип отделения церкви от государства, установленный Первой поправкой к Конституции США. Наоборот, в странах, где существует доминирующая религия, имеющая государственный статус или особую государственную поддержку, религиозная жизнь стагнирует по аналогии с предприятиями, находящимися в государственной собственности и корпоративными монополиями, которые препятствуют инновационному развитию.

С точки зрения «теории рационального выбора», упадок религии в европейских странах объясняется ее монополизацией, опирающейся на историческую традицию и государственную поддержку, и европейским церквям некого винить в сокращении прихожан, кроме самих себя. Безусловно, «теория рационального выбора» дает один из возможных вариантов объяснения различий в религиозной ситуации в США и в Европе. Но, как считает П. Бергер, если теория секуляризации является экстраполяци-

ей европейской ситуации, то теория рационального выбора, примененная к религии, является экстраполяцией американского случая [4, с. 17]. Н. Аммерман отмечает, что теория рационального выбора связана с широким распространением в США евангелического христианства, которое активно использует «рыночные» методы и средства массовой информации для привлечения своих сторонников [2, с. 6].

Тем не менее, как полагают П. Норрис и Р. Инглхарт, «после более чем декады дебатов и исследований утверждение о том, что религиозный плюрализм усиливает религиозное участие, остается дискуссионным» [23, с. 12]. По их мнению, среди постиндустриальных стран Соединенные Штаты остаются исключением в смысле комбинации высокого уровня религиозного плюрализма и религиозного участия: теория рационального выбора действительно соответствует американскому случаю, но проблема заключается в том, что она не работает в иных местах. Другие англоязычные страны имеют тот же уровень религиозного плюрализма, однако в них церкви посещает значительно меньшее число людей. Более того, в католических постиндустриальных странах взаимоотношение на самом деле противоположно. Наибольший уровень участия наблюдается в Ирландии и в Италии. Там церковь занимает монопольное положение по сравнению с Нидерландами и Францией, где привычка к посещению церкви значительно слабее [24, с. 44].

Кроме того, с позиций «теории рационального выбора» невозможно объяснить значительное влияние религии в некоторых странах Южной Европы, несмотря на монопольное положение римско-католической церкви. Таким образом, тезис о позитивном взаимовлиянии религиозного плюрализма и религиозного участия вызывает серьезные сомнения. Такое взаимовлияние может быть обнаружено в ограниченном количестве контекстов, а сама по себе теория с трудом применима к не-модерным обществам [9, с. 281].

По мнению Э. Фокас, «теория рационального выбора» неприменима к Европе, потому что европейцы рассматривают церкви не в качестве соревнующихся организаций, как американцы, а в качестве полезных социальных институтов, в существовании которых люди время от времени нуждаются: «Им просто не приходит в голову, что церкви не могут существовать иначе, чем при их активном участии» [4, с. 35]. Это обстоятельство является объяснением возможности делегирования осуществление религиозных функций определенной части населения – явления, которое Г. Дейви называет «заместительной религией».

На основании анализа приведенных выше некоторых точек зрения американских и европейских исследователей религии можно сделать, по крайней мере, два вывода. Первый касается вопроса о месте и роли религии в западных странах эпохи модерности. Ж. Казанова полагает, что существенное различие между Европой и США определяется тем, чем там является религия: проблемой или решением [8, с. 20]. В Европе, где преобладает секуляризм, религия видится скорее как проблема, тогда как в

США – как источник позитивных и полезных обществу ценностей. Э. Фокас отмечает, что такое отношение проявляется как внутри, так и вовне. Многие американцы, например, видят в религии не только решение своих собственных проблем, но и отождествляют ее недостаток с «упадком» Европы (включая демографический кризис). Тем временем то же количество европейцев рассматривают Америку как страну религиозной избыточности и радуются своей собственной секулярности [4, с. 45]. Таким образом, в оценке роли религии важным оказывается не только количество верующих в той или иной стране, но и особенности отношения к религии людей, находящихся в определенном культурном контексте.

Второй вывод касается теоретических аспектов исследования религии в современный период. Как уже отмечалось, доминировавшая ранее концепция парадигмального характера секулярности в эпоху модерности утратила былую популярность. Отличительной чертой этой концепции было выстраивание теоретических моделей, претендовавших на общезначимость. При этом Европа преимущественно рассматривалась как правило для всего остального мира, а США – как исключение. В последние годы получило распространение противоположная оценка европейской религиозности: теперь она расценивается не как правило, а как исключение. Модели религии, обнаруживаемые в Европе, вытекают не из какой бы то ни было необходимой или каузальной связи между религией и модерностью, которая будет воспроизводить себя везде в мире, но из специфики европейской истории [4, с. 44]. Таким образом, произошло изменение теоретического подхода, согласно которому в современном мире возможно существование сколь угодно большого числа вариантов соотношения модерности и секулярности или модерности и религиозности.

В статье с многозначительным названием: «Правильный объект исследования религии: почему лучше знать некоторые вопросы, чем все ответы (*The proper object of the study of religion: why it is better to know some of the questions than all of the answers*)» американский исследователь И. Стренски приводит мнение К. Поппера о природе научного знания, согласно которому ученые должны исследовать не предмет, а проблему, и отмечает, что отношение к проблеме как к сердцевине научного знания имеет непосредственное отношение к исследованию религии [27, с. 145]. В соответствии с этим тезисом важно избавиться от крайностей в исследовании религии, то есть от противопоставления институциональной религии и индивидуального стремления к смыслу, поскольку, как считает Н. Аммерман, как институции способны создавать смыслы, так и индивиды – импровизировать по поводу религиозных альтернатив [2, с. 13-14]. Гораздо важнее суметь разобраться во множестве культурного материала, из которого конструируют себя религиозные индивиды и коллективы, и понять, в какой мере определение чего-либо в качестве «религиозного» или «нерелигиозного» зависит от собственных склонностей исследователя к тем или иным теоретическим парадигмам. Этот последний вопрос в изучении религии представляется наиболее любопытным.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Aldridge A.* Religion in the Contemporary World. Cambridge, 2007. 256 p.
2. *Ammerman N.* Observing Modern Religious Lives // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* / Ed. N. Ammerman. Oxford University Press, 2007. P. 3-20.
3. *Berger P.* Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle // *Democracy and the New Religious Pluralism* / Ed. Banchoff T. Oxford University Press, 2007. P. 19-30.
4. *Berger P., Davie G., Fokas E.* Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Ashgate, 2009. 168 p.
5. *Bruce S.* God is Dead. Secularization in the West. Oxford; Blackwell, 2002. 288 p.
6. *Casanova J.* Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective // *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Future* / Ed. G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead. Ashgate, 2005. P. 17-29.
7. *Casanova J.* Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison // *Democracy and the New Religious Pluralism* / Ed. T. Banchoff. Oxford University Press, 2007. P. 59-84.
8. *Casanova J.* Public Religion in the Modern World. University of Chicago Press, 1994. 330 p.
9. *Chaves M., Gorski P.* Religious pluralism and religious participation // *Annual Review of Sociology*, 2001. № 27. P. 261-281.
10. *Davie G.* Europe: The exception? // *The Desecularization of the World* / Ed. Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 65-84.
11. *Davie G.* Europe: The Exceptional Case. London: Darton, Longman and Todd, 2002. 180 p.
12. *Davie G.* Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994. 244 p.
13. *Davie G.* Vicarious Religion: A Methodological Challenge // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* / Ed. N. Ammerman. Oxford University Press, 2007. P. 21-36.
14. *Durkheim E.* The elementary forms of the religious life. N.-Y.: The Free Press, 1995. 464 p.
15. *Fallaci O.* The Rage and the Pide. N.-Y.: Rizzoli, 2002. 187 p.
16. *Finke R., Stark R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley; CA, 2000. 343 p.
17. *Finke R., Stark R.* The Churching of America, 1776–1990. New Brunswick; NJ, 1992. 347 p.
18. *Hervieu-Leger D.* Religion as a Chain of Memory. Cambridge, 2000. 204 p.
19. *Hervieu-Leger D.* Religion und Sozialer Zusammenhalt // *Transit: Europäische Review*, 2004. № 26, summer. P. 101-119.
20. *Huntington S.* Who Are We? Challenges to American National Identity. N.-Y.: Simon & Shuster, 2004. 428 p.
21. *Martin D.* A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell, 1978. 353 p.
22. *Martin D.* On Secularization. Toward a revised general theory. Ashgate, 2005. 206 p.
23. *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 329 p.
24. *Norris P., Inglehart R.* Uneven Secularization in the United States and Western Europe // *Democracy and the New Religious Pluralism* / Ed. T. Banchoff. Oxford University Press, 2007. P. 31-58.
25. *Stark R., Bainbridge W.* A supply-side reinterpretation of the «secularization» of Europe // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985. № 33. P. 230-251.
26. *Stark R., Bainbridge W.* A Theory of Religion. N.-Y., 1987. 386 p.
27. *Strenski I.* The proper object of the study of religion: why it is better to know some of the questions than all of the answers // *The Future of the Study of Religion*. Brill, 2004. P. 145-172.
28. *Voas D., Crockett A.* Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology*, 2005. № 39(1). P. 11-28.

29. *Warner S.* A Church of Our Own: Disestablishment and Diversity in American Religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005. 307 p.
30. *Warner S.* Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States // *American Journal of Sociology*, 1993. № 98(5). P. 1044-1093.
31. *Wuthnow R.* America and the Challenges of Religious Diversity. Princeton: Princeton University Press, 2005. 416 p.

Материал поступил в редколлегию 7.09.2012 г.

RELIGION IN USA AND WESTERN EUROPE: EXCEPTION OR RULE?

Elena A. Stepanova, Doctor of Philosophy, principal researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences.
Ekaterinburg. E-mail: eas142@yandex.ru

Abstract: The article observes the differences in religious situation in the USA and Western Europe, as well as the concepts of American and European scholars of religion, which strive to interpret those differences (P. Berger, G. Davie, S. Bruce, N. Ammerman, J. Casanova, D. Martin, etc.). It is mentioned that, in spite of the differences, there are many commonalities due to the pluralistic character of the contemporary societies. The inclination of people to construct freely their religious preferences also plays important role. The author concludes that in order to estimate the social role of religion it is necessary to take into account its historical-cultural context. After all, the example of the USA and Western Europe proves the multiplicity of interdependence between modernity, secularity and religiosity in the contemporary world.

Keywords: Secularity, pluralism, religious market, “bricolage”, multiple modernities.