



Исследовательская статья

УДК 130.2. 2

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112>

РОДНИ СТАРК, СУБЪЕКТИВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ЗАТЯНУВШЕЕСЯ ПРОЩАНИЕ С ТЕОРИЕЙ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Алексей Валентинович Апполонов

МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

alexeyapp@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8140-1206>



Аннотация. В 1999 г. Родни Старк заявил о том, что теория секуляризации скончалась и должна быть погребена на кладбище несостоятельных доктрин. Основания для этого приговора он представил в статье «Покойся с миром, секуляризация», которая должна была показать, что теория секуляризации не способна корректно описывать ни прошлое, ни современное состояние религиозности в европейских странах и, тем более, во всём остальном мире. Несмотря на то, что выводы Старка были приняты многими учёными, текущие исследования показывают, что Старк сильно поторопился со своим заключением, а теория секуляризации всё ещё обладает

значительным описательным и объяснительным потенциалом. В ситуации продолжающейся дискуссии о том, насколько полно и точно теория секуляризации способна описывать закономерности общественных изменений, актуальным становится также и рассмотрение вопроса о том, почему предшествующая критика теории, включая критику Старка, оказалась не слишком действенной. Как представляется, в случае Старка негативную роль сыграли следующие факторы: идеологизированный подход, приравнивающий теорию секуляризации к секуляризму, трактовка субъективной религиозности отдельных обществ как постоянной величины, которая к тому же должна быть таковой и для всех остальных обществ, а также крайне упрощённая интерпретация фундаментальных положений теории секуляризации, которая, согласно Старку, возвещает «конец религии». Некорректность отдельных критических идей Старка демонстрируется посредством обращения к статистическому анализу долгосрочных тенденций в религиозности населения таких стран как Исландия и Великобритания, а также США.

Ключевые слова: социология религии, Родни Старк, субъективная религиозность, теория секуляризации, модернизация, религия в Исландии, религия в Великобритании

Для цитирования: Апполонов А.В. Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 101–112. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112>

Research article

RODNEY STARK, SUBJECTIVE RELIGIOUSNESS AND A PROLONGED FAREWELL TO SECULARIZATION THEORY

Alexey V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
alexeyapp@yandex.ru

Abstract. In 1999, Rodney Stark announced that the secularization theory had died and should be buried in a graveyard of failed doctrines. He presented the rationale for this verdict in *Secularization, R.I.P.*, which was supposed to show that the theory of secularization is not capable of correctly describing either the past or the current state of religiosity in European countries, and even more so in the rest of the world. While Stark's findings have been accepted by many scholars, the current researches show that Stark was too hasty with his conclusion, and the theory of secularization still has significant descriptive and explanatory potential. Thus, the results of recent research by Ronald F. Inglehart show that, although religions continue to play an important role in the modern world, their importance is steadily declining even in countries and regions that were previously considered permanently religious (for example, in the United States or in South America). Accordingly, Inglehart speaks of "recent acceleration of secularization" as the reality in which most countries in the world live. In the situation of the ongoing discussion about how fully and accurately the secularization theory is able to describe the laws and mechanics of social changes, it also becomes relevant to consider the question of why the previous criticism of the theory, including that of Stark, was not very effective. It seems that in Stark's case the following factors have played a negative role: an ideologized approach equating the theory of secularization with secularism, the interpretation of the subjective religiosity of some societies as an unchangeable constant, which, moreover, should be accepted as constant for all other societies, and an extremely simplified interpretation of fundamental principles of secularization theory, which, according to Stark, is no more than the *prophecy* about *the end of religion*. The incorrectness of some Stark's critical ideas is demonstrated by a statistical analysis of long-term trends in the religiosity of Iceland, Great Britain, and the United States. The most telling example seems to be that of Iceland, whose religious landscape has changed dramatically over the past three decades and bears little resemblance to the image of rural religiosity of the 1980s that Stark drew in *Secularization, R.I.P.*, and which he considered unchanged.

Keywords: sociology of religion, Rodney Stark, subjective religiousness, secularization theory, modernization, religion in Iceland, religion in Great Britain

For citation: Appolonov, A. V. (2021). 'Rodney Stark, Subjective Religiousness and a Prolonged Farewell to Secularization Theory'. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(3), pp. 101–112. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112>

В 1999 г. Родни Старк опубликовал статью под названием «Покойся с миром, секуляризация» («Секуляризация, R.I.P.») [Stark, 1999], которая, хотя и вызвала ряд критических замечаний¹, тем не менее, стала одним из знаковых текстов нового дискурса о «десекуляризации мира» и наступлении «постсекулярной эпохи»². В последующее десятилетие этот дискурс занял важное место в социологии религии — настолько важное, что «классические» версии теории секуляризации, представленные, например, в работах Брайана Уилсона [Wilson, 1966], Питера Бергера [Berger, 1967] и Дэвида Мартина [Martin, 1978], почти единодушно начали рассматриваться если не как однозначно ложные, то, по меньшей мере, как безнадежно устаревшие. В связи с данным обстоятельством один из наиболее известных на сегодняшний день пропонентов «классического» подхода к теме секуляризации, Стив Брюс был вынужден в 2011 г. охарактеризовать этот подход как «вышедший из моды» [Bruce, 2011], а позже отмечал, что «даже те исследователи, которые по сути согласны с [теорией секуляризации] Уилсона, считают себя обязанными отрицать её и описывают свою работу как “нео-секуляризационную теорию” или нечто подобное» [Bruce, 2016: 258]. Однако тренды, похоже, меняются; так, например, Детлеф Поллак, рассмотрев аргументы критиков теории секуляризации, признал их частичную валидность, но в итоге всё равно пришел к следующему выводу: «Совершенно очевидно, что пока преждевременно хоронить теорию секуляризации, как предлагают некоторые современные историки, такие как Петер ван Рооден или Каллум Браун, равно как и социологи, такие как Родни Старк, Ульрих Бек или Ханс Йоас. Напротив, подход, который предполагает теория секуляризации, всё ещё выглядит как обладающий значительным описательным и объяснительным потенциалом» [Pollack, 2015: 73].

Таким образом, можно спросить: почему обещанные Старком похороны теории секуляризации (и секуляризации как процесса, описываемого этой теорией) до сих пор так и не состоялись? В чем заключалась ошибка (или ошибки) Старка, которые привели к преждевременным выводам, некорректность которых становится чем дальше, тем очевиднее? Отвечая на этот вопрос, следует принять во внимание, прежде всего, следующее обстоятельство. Дискуссия, развернувшаяся вокруг теории секуляризации в 1990–2010-х гг., в немалой степени была отягощена её идеологизацией, обусловленной возрождением ранних идей Дэвида Мартина [Martin, 1965]. В 2010 г. теолог Харви Кокс в статье с характерным названием «Избавление от теории секуляризации: отчет о прогрессе» излагал эти идеи следующим образом: «Историцизируя понятие [секуляризации], Мартин провел различие между его двойственным употреблением у мыслителей Просвещения и их наследников. Они считали себя вершителями законов науки, включая историю, но были также вовлечены в риторическую войну со своими оппонентами. Секуляризация служила научным описанием направления движения истории, а также риторическим оружием в великой битве между наукой и религией. Секулярные мыслители вооружились для войны против религии, объявив себя глашатаями сил истории — риторический приём, который способен дать почти непоколебимое чувство самоуверенности» [Cox, 2010: 15]. Стив Брюс протестовал против такой идеологической интерпретации, равно как и против возведения современной социологической теории секуляризации к европейскому секуляризму XVIII–XIX вв. как специфическому историческому явлению, указывая, что «насколько мне известно, Бергер, Уилсон, Мартин, Доббелер и Уоллис никогда не цитировали Конта, Фрейда или Хаксли как своих научных предшественников», и с сожалением отмечал далее, что

¹ См., например, историческую критику идей Старка в статье Джона Sommervilla [Sommerville, 2002].

² В качестве другого знакового текста этого дискурса можно упомянуть сборник статей «Десекуляризация мира», вышедший под общей редакцией Питера Бергера [The Desecularization..., 1999].

«тем не менее, для критиков до сих пор является обычным делом представлять сторонников теории как высокомерных гуманистов, предполагающих, что религия приходит в упадок постольку, поскольку люди становятся более искушёнными, разумными, зрелыми и хорошо информированными» [Bruce, 2002: 38]. Кроме того, Брюс аргументировал, что, например, Уилсон нисколько не приветствовал упадок религии в Англии, и даже, напротив, сожалел об утрате британским обществом единых религиозных ценностей. Однако, как представляется, эти его замечания едва ли могли убедить оппонентов: перефразируя Кокса, можно сказать, что, прибегнув к описанию сторонников теории секуляризации как секуляристов, лично заинтересованных в уничтожении религии, противники этой теории обрели мощное риторическое оружие, которое «способно дать почти непоколебимое чувство самоуверенности».

В этом отношении случай Старка мало чем отличается от случая Кокса. Сторонников теории секуляризации Старк именует не иначе как «пророками секуляризации», тем самым переводя саму теорию из области социальных наук в сферу едва ли не мифологическую, а свою статью «Секуляризация, R.I.P.» начинает со слов: «Около трёх столетий социологи и разного рода западные интеллектуалы обещали конец религии» [Stark, 1999: 249]. К числу этих социологов и интеллектуалов Старк относит таких совершенно разных мыслителей, как Вулстон, Вольтер, Джефферсон, Конт, Энгельс, Мюллер, Вебер и Фрейд, не слишком беспокоясь о том, что некоторые из них отнюдь не «пророчили» конец всякой религии (не говоря уже о том, что связь большинства из них с «классической» теорией секуляризации Уилсона-Мартин-Бергера совершенно неочевидна). Однако, заранее установив такие отправные точки для своей критики («теория секуляризации априори ненаучна»; «теория секуляризации возвещает конец религии»), Старк вынужден и дальше двигаться в этом горизонте, что, как представляется, неизбежно приводит его к неудовлетворительным результатам — неудовлетворительным как с точки зрения глубины и остроты критики теории

секуляризации, так и с точки зрения обоснованности и валидности собственных утверждений.

Переходя к рассмотрению отдельных идей Старка, предварительно следует отметить, что «классические» версии теории секуляризации отнюдь не «пророчествуют» «конец религии». Согласно наиболее полному, на мой взгляд, описанию, предложенному Уилсоном [Wilson, 1982: 149], секуляризация подразумевает: 1) конфискацию светскими властями имущества и объектов религиозных учреждений; 2) установление светского контроля над социальными функциями и различными видами общественной деятельности, которые ранее осуществлялись религиозными институтами; 3) сокращение доли времени, энергии и ресурсов, которые люди посвящают религиозным (надэмпирическим) вопросам и связанным с ними практикам; 4) упадок (вплоть до коллапса) религиозных учреждений; 5) вытеснение в вопросах, относящихся к личному поведению, религиозных норм и предписаний такими установками, которые определяются исключительно техническими критериями; 6) постепенное замещение религиозного сознания (которое может варьироваться от магических обрядов, заклинаний или молитв до постулирования морально-нравственных принципов) эмпирическим, рациональным и инструментальным подходом; 7) отказ от мифологических, поэтических и художественных интерпретаций природы и общества в пользу описания фактов и, как следствие, строгое отделение оценочных и эмоциональных суждений от научных, позитивистски ориентированных заключений.

Когда Уилсон говорит, например, о постепенном замещении религиозного сознания эмпирическим, рациональным и инструментальным подходом, он не имеет в виду, что в результате этого замещения верующих не останется и религия исчезнет. Процесс секуляризации «не подразумевает..., что все люди станут обладать секулярным сознанием. Он не подразумевает даже, что большинство индивидов расстанется со своими религиозными интересами... Речь идёт лишь о том, что религия

перестанет быть значимым элементом в функционировании социальной системы» [Wilson, 1982: 149–150]. Как отмечает Брюс, «Уилсон проводит чёткое различие между социальным значением религии и религией как таковой. Нам не следует исключать возможности того, что религия может перестать играть важную роль в обществе, но при этом остаться крайне значимой для её приверженцев» [Bruce, 2002: 3]. Однако, продолжает Брюс — и это очень важно в контексте рассмотрения статьи Старка «Секуляризация, R.I.P.» — «очевидно, что следующие три вещи каузально связаны друг с другом: социальная значимость религии, число людей, которые относятся к ней серьёзно, и то, насколько серьёзно они к ней относятся. Вполне может быть так, что в стране, которая формально и публично является светской, проживает большое число глубоко религиозных людей. Но... снижение социальной значимости религии вызывает сокращение числа религиозных людей, а также снижает степень их религиозности» [Bruce, 2002: 3].

Соответственно, теория секуляризации описывает и объясняет означенные выше процессы, анализируя для этого целый ряд факторов, которые при этом обычно именуется модернизационными — постольку поскольку предполагается, что современные (modern) западные общества сформировались именно благодаря их воздействию. К числу таковых факторов традиционно относят, например, урбанизацию, индустриальный капитализм, распад сельских общин, формирование национальных государств, экономический рост, повышение экзистенциальной безопасности, социальную и структурную дифференциацию, углубление разделения труда, социокультурное разнообразие, религиозное разнообразие, эгалитаризм, либеральную демократию, научную организацию труда, технологическое сознание и др. Соответственно, ключевые проблемы теории секуляризации как научной теории заключаются в объяснении, почему и каким образом эти модернизационные факторы в том или ином сочетании обусловили (если обусловили) секуляризацию по крайней мере некоторых западных обществ как

сопутствующий модернизации феномен. «Классические» варианты теории секуляризации не всегда успешно справлялись с этой задачей, что впоследствии породило обоснованную критику, отчасти учтённую в работах, например, Брюса.

Критика Старка, однако, находится на ином уровне. Поскольку теория секуляризации для него не более чем «пророчество» о «конце религии», то всё, что ему надо показать, — это то, что, несмотря на очевидный упадок в большинстве европейских стран институализированной религии, на некоем другом уровне религия не просто существует, но и прекрасно себя чувствует. Интересно, что Старк охотно соглашается с означенной выше принципиальной позицией Уилсона о секуляризации общественной жизни, отмечая, что «любой должен признать, что в современной Европе, например, католические епископы не обладают той политической властью, которую они некогда имели... и что важнейшие аспекты общественной жизни более не проникнуты религиозной символикой, риторикой или ритуалами» [Stark, 1999: 252]. Кроме того, он соглашается с тем, что «объективные» показатели религиозности, такие как посещаемость воскресных служб или даже членство в той или иной религиозной организации, начиная с 1950-х гг. существенно снизились. Однако Старк считает, что эти показатели ни о чём не говорят, а потому не должны учитываться в дискуссиях о секуляризации.

Эта позиция Старка основывается на его убеждении, что одним из важнейших элементов теории секуляризации является «миф о минувшем благочестии» (myth of past piety) [Stark, 1999: 255], согласно которому в прошлом (например, в Средние века) европейцы были существенно религиознее, чем во второй половине XX в. Сам Старк, напротив, полагает, что, хотя степень приверженности индивидов религиозным организациям и частота участия в религиозных практиках может меняться, сама их религиозность есть величина постоянная и не изменяется. Люди могут покидать церкви, создавать новые и становиться их членами, активно посещать службы или не посещать их вообще — «субъективная

религиозность» от этого не меняется, поскольку любой человек религиозен, если можно так выразиться, по самой своей природе³. Обосновывая эту позицию, Старк ссылается на работы некоторых историков, в частности, Кита Томаса, который писал, например, что «о некоторых сегментах (sections) общества [позднесредневековой Британии] нелегко сказать, была ли у них вообще какая-либо религия... и многие из тех, кто посещал церковь, делали это весьма неохотно» [Thomas, 1971: 159]. Однако, разумеется, сам этот факт вовсе не означает, что англичане XIV–XVI вв., которые по тем или иным причинам не участвовали в церковных службах, были поголовно атеистами или скептиками-рационалистами: там, где не было организованного христианства, на «субъективном» уровне обычно присутствовала вера в духов, в разнообразные сверхъестественные силы, магию и колдовство.

Итак, общая линия критики теории секуляризации в «Секуляризация, R.I.P.» заключается в следующем. «Пророчество о секуляризации» основано на «мифе о минувшем благочестии», который нужен «пророкам» для того, чтобы, соотнося с этим «минувшим благочестием» постоянно снижающиеся «объективные» показатели религиозности европейских стран второй половины XX в., провозглашать близкий «конец религии». Соответственно, стратегия (точнее, одна из стратегий, но, тем не менее, основная) демонстрации несостоятельности этого «пророчества» должна заключаться в том, чтобы найти в современной Европе такие страны, в которых низкие «объективные» показатели религиозности сочетаются с высокими «субъективными» показателями. Для

Старка наиболее показательным примером таких стран становится Исландия, но кроме того он ссылается на работы Грэйс Дэви по Великобритании.

Рассматривая случай Исландии, Старк начинает с утверждения, что эту страну описывают как «первую полностью (или почти полностью) секуляризованную нацию на Земле»⁴. Кто именно так её описывает? Старк дает только одну ссылку — на работу Ричарда Томассона «Исландия: первое новое общество» [Tomasson, 1980]. Как бы излагая принципиальную идею последнего (правда, не приводя при этом конкретных цитат), Старк пишет, что «утверждение о том, что Исландия чрезвычайно секуляризована, воспринимается как самоочевидное из-за пустых церквей — лишь около 2% [исландцев] посещают службы каждую неделю» [Stark, 1999: 264]. После этого он обращается к статистическим данным и результатам полевых исследований для того, чтобы показать, что данное утверждение неверно — постольку, поскольку в Исландии очень высок уровень «домашней религии» (in-the-home religion), и это обуславливает большое число крещений и церковных браков, а также широкое распространение веры в Бога и в личное бессмертие. В частности, ссылаясь на данные Всемирного обзора ценностей (WVS) за 1990 г., Старк указывает, что 81% исландцев выражает уверенность в жизни после смерти, 88% считают, что у людей есть душа, а 40% верят в реинкарнацию, тогда как убеждённых атеистов насчитывается лишь 2,4%. Отсюда следует вполне логичный вывод: «Конечно, это совсем не то, что обычно подразумевают под “секуляризованным обществом”» [Stark, 1999: 264].

³ Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что Старк рассматривает религию как универсальный компенсатор. Предполагается, что все люди по самой своей природе ожидают вознаграждений за свои действия (или даже просто за то, что они существуют). Однако очень часто никаких вознаграждений они не получают, отчего обращаются к компенсаторам. Компенсаторами могут быть объяснения, почему вознаграждений не стоит ожидать, или обещания вознаграждений в будущем. В этом отношении религия является универсальным компенсатором, обещающим практически любые вознаграждения (хотя бы и в иной жизни) и заодно объясняющим, почему иногда вознаграждения отсутствуют. Таким образом, «субъективный» спрос на религию всегда остается высоким и постоянным.

⁴ Приблизительно то же самое Старк утверждает и в более ранней статье «Переинтерпретация “секуляризации” Европы в свете “теории предложения”», написанной в соавторстве с Лоренсом Яннаконе, где говорится, что Исландию описывают как «наиболее секуляризованную нацию на Земле» [Stark, Iannaccone, 1994: 244].

Дело, однако, в том, что Томассон ничего не писал в своей «Исландии» про секуляризацию (насколько я могу судить, там нет даже самого этого слова), а характеристики, которые он атрибутировал «новому исландскому обществу», включают эгалитарность, толерантность (в том числе, религиозную), свободу нравов и даже любовь к поэзии и литературе, но отнюдь не упадок религии. Более того, Томассон приводил в своей работе статистические данные, которые практически ничем не отличаются от тех, на которые ссылается Старк: в частности, он отмечал, что 90% исландцев верят в Бога (хотя не обязательно христианского), 91% верит в пророческие сны, 88% — в гадания, 44% — в реинкарнацию, 88% — в жизнь после смерти, 72% — в духов, именуемых *fylgjur* и т.д. [Tomasson, 1980: 177–182]. При этом в качестве своего рода общей оценки религиозности исландцев Томассон цитировал следующие слова Сигурда Магнуссона: «Не слишком беспокоясь о христианстве и организованной религии, в некоем общем смысле исландцы всё ещё остаются глубоко религиозными людьми» [Magnusson, 1977: 164–65].

Достаточно очевидно, на мой взгляд, что Старк никогда не читал (и, возможно, даже не видел) книгу Томассона. Как мне представляется, он узнал о её существовании из работы Сватоса [Swatos, 1984], в

которой тот полемизировал с Томассоном главным образом по поводу некоторых принципиальных аспектов статьи последнего «Религия в Швеции не является актуальной темой» [Tomasson, 1968], но при этом по не вполне понятной причине⁵ сдвинул акцент со Швеции на Исландию (правда, что немаловажно, Сватос специально оговаривался что он «не имеет в виду представить масштабное социологическое исследование исландской религии, равно как и систематическую критику работ Томассона» [Swatos, 1984: 41]). Как бы то ни было, в любом случае, это именно Родни Старк и не кто иной придумал концепцию, согласно которой Исландия является «первой полностью (или почти полностью) секуляризованной нацией на Земле», приписал её Томассону, предварительно объявив его сторонником теории секуляризации, а затем легко опроверг как саму эту концепцию, так и теорию секуляризации, сославшись на общеизвестный факт высокой религиозности исландцев периода 1970–1980 гг. Как представляется, такой подход к проблеме не является лучшим из потенциально возможных.

Приведённые выше замечания, впрочем, не дают ответа на принципиальный вопрос: может ли «субъективная религиозность», которая очевидным образом обнаруживалась в Исландии 1970–1980-х гг.,

⁵ Как представляется, дело здесь вот в чём. Сватос начинает с того, что «около пятнадцати лет назад Ричард Томассон опубликовал статью “Религия в Швеции не является актуальной темой”...», а не так давно увидела свет его монография об Исландии, в которой представлен сходный анализ». Далее он, не показывая, в чём именно заключается означенное сходство, делает (не подтверждённый цитатами) вывод, что если уж Томассон считал, что религия неактуальна для Швеции, тогда то же самое он должен был думать и об Исландии. На следующем этапе Сватос, опираясь, что характерно, на статистику из книги Томассона, показывает, что в определённом смысле Исландия вполне религиозна. Ключевой здесь становится идея о том, что «религия в Исландии и большей части сельской Скандинавии является преимущественно делом домашним (a matter of the hearth)» [Swatos, 1984: 35], то есть «субъективным» и «внецерковным». Томассон же, поскольку пользовался некорректным определением религии, этого якобы не понял, а потому решил, что тема религии для Скандинавии неактуальна, тогда как на самом деле это не так. Исходя из этого, Сватос делает следующие принципиальные выводы: 1) характерное для Дюркгейма и классической социологии религии разделение религии и магии некорректно; 2) классическое же дюркгеймианское строгое отождествление религии с самосознанием «большого» общества тоже неверно; 3) секуляризация относится к макроуровню (в смысле изменения отношений в связке религия — «большое» общество, но не к микроуровню (там, где религия есть «a matter of the hearth»). Сами по себе эти выводы интересны, однако то главное, ради чего затевалось всё предприятие, на мой взгляд, не было достигнуто. Действительно, ключевая фраза Сватоса «религия в Исландии и большей части сельской Скандинавии является преимущественно делом домашним» нуждается в продолжении: «тогда как в малой части сельской Скандинавии и во всей городской Скандинавии дело обстоит иначе». Учитывая же высочайший уровень урбанизации в таких странах как Швеция и Дания, необходимо сказать, что любая аналогия, выстраиваемая между сельской (по крайней мере, это было верно на момент написания статьи Сватоса) культурной (в том числе религиозной) традицией Исландии и всей остальной Скандинавией оказывается крайне проблематичной, если вообще возможной. Анализ Сватоса, вероятно, вполне уместен в случае Исландии, но это не значит, что он уместен где-то ещё.

стать своего рода потенциальным фальсификатором для теории секуляризации. Действительно, если можно показать, что упадок церквей и организованной религии компенсировался и продолжает компенсироваться некоей размытой «субъективной религиозностью», а также установить, что она оказывает определённое влияние на общественную жизнь, то тогда, скорее всего, ни о какой секуляризации в «классическом» смысле говорить нельзя. Слова «продолжает компенсироваться» являются здесь ключевыми. Для того, чтобы критика Старка была действенной, необходимо, чтобы высокие показатели «субъективной религиозности» оставались постоянными на протяжении длительного времени. В противном случае прав будет Брюс, согласно которому снижение «объективной религиозности» и секуляризация общественной жизни рано или поздно должны обусловить упадок личной веры.

Однако перед тем, как продолжить исландскую тему, следует сказать пару слов о работах Грейс Дэви, на которые ссылался Старк, говоря о постоянстве «субъективной религиозности». Дэви обнаружила в Великобритании специфический феномен, который зафиксировала затем в формуле «believing without belonging» («верить без принадлежности»). Эта формула должна была описывать широкую распространённость некоей размытой религиозной веры, не подразумевающей принадлежности к определённой религиозной организации или даже к определённой религии, а также сознательный отказ от активного участия в религиозных (особенно коллективных) практиках. В начале 1990-х гг. Дэви писала, что «священное не исчезло; напротив, в современном обществе его значение во многих смыслах скорее повышается, нежели понижается» [Davie, 1994: 43]; и «как представляется, всё больше и больше чле-

нов британского общества желают верить, но так, чтобы не переводить свою веру в практическую область» [Davie, 1990: 463].

Итак, поскольку с начала активного обсуждения разнообразных концепций «субъективной религиозности» прошло более 30 лет, имеет смысл оценить данную идею в свете накопившихся за этот период эмпирических данных. И в этой связи прежде всего следует сказать, что религиозный ландшафт Исландии за последние 30–40 лет претерпел радикальные изменения и теперь мало чем напоминает картину сельской «субъективной религиозности», описанной Томассоном и зафиксированной в качестве неизменной нормы Старком. Согласно данным Исследования европейских ценностей (EVS) и Всемирного обзора ценностей (WVS), число исландцев, не исповедующих никакой религии (так называемые *religious nones*), за период 1981–2020 гг. выросло почти в 20 раз: в 1981–1984 гг. оно составляло 1,1%; в 1990–1994 гг. — 2,1%; в 1999–2004 гг. — 4,4%; в 2005–2010 гг. — 8,0%; в 2017–2020 гг. — 20,5%⁶. Налицо очевидный устойчивый тренд, который невозможно объяснить, исходя из принципиальной идеи Старка о том, что «субъективная религиозность» всегда постоянна. Разумеется, можно возразить, что *nones* — это люди, которые пока не нашли для себя подходящей религии, но, тем не менее, «верят во что-то» и усердно ищут её. Однако, как правило, *nones* не исповедуют никакой религии просто потому, что религиозные темы их не интересуют⁷. В случае Исландии это можно подтвердить данными опроса 2015 г., согласно которому около 46% респондентов охарактеризовали себя как верующих, 30% — как неверующих, а 24% не определились. В то же самое время почти 69% опрошенных назвали себя христианами, около 9% — последователями иных ре-

⁶ Данные приведены по: Balazka D. Mapping Religious Nones in 112 Countries: An Overview of European Values Study and World Values Survey Data (1981–2020). — URL: <https://isr.fbk.eu/wp-content/uploads/2020/07/Mapping-Religious-Nones-in-112-Countries-Report.pdf>

⁷ Так, например, согласно Pew Research Center, «треть (32%) взрослых [американцев] в возрасте до 30 лет не имеют религиозной принадлежности... и они, за редким исключением, не [выделено авторами исследования — А. А.] занимаются поиском религии, которая могла бы им подойти» (Pew Research Center. «Nones» on the Rise — URL: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise>).

лигиозных традиций, а 23% — атеистами. Судя по всему, многие из тех, кто идентифицировал себя как христиан, делали это не из собственно религиозных соображений, но по каким-то иным причинам: когда назвавшихся христианами спрашивали далее о существовании Бога или некоей высшей силы, только 61% ответили, что они верят в Бога, тогда как 25% заняли в этом вопросе скептическую позицию [Gunnarsson, 2020: 537]. Итак, если в эпоху 1970–1980 гг. верующими называли себя более 90% исландцев, то теперь число неверующих и колеблющихся совокупно превышает число верующих, причем, что важно, число неверующих приблизительно соответствует числу *nones*, и это если не исключает, то делает крайне проблематичным описание *nones* как тех, кто «субъективно» верит, но всё ещё находится в религиозном поиске. Кроме того, судя по всему, до четверти прихожан государственной лютеранской церкви Исландии в Бога не верят, а членство не прекращают из культурных, нравственных или каких-либо иных (но не религиозных) соображений. Как представляется, такая ситуация в данный момент характерна не только для Исландии, но и для других скандинавских стран, в частности Швеции и Дании. Вопреки представлениям Дэви о «believing without belonging» как о некоем специфическом современном состоянии европейской (по крайней мере, «северной») религиозности, мы зачастую наблюдаем обратное, а именно «belonging without believing», «принадлежность без религиозной веры», когда членство в национальной церкви воспринимается как дань традиции или своего рода гражданский долг, но не как экзистенциально значимый религиозный акт.

Отсюда логично перейти к религиозной ситуации в Великобритании и рассмотреть вопрос о том, насколько для неё в настоящий момент может быть актуальна формула Дэви (и была ли она актуальной вообще когда-либо). Значительную работу в этом направлении проделали Дэвид

Воас и Алесдэр Крокетт, которые в своей статье 2005 г. «Религия в Британии: ни веры, ни принадлежности (neither believing nor belonging)» [Voas, Crockett, 2005], показали, что фундаментальный принцип концепции Дэви, согласно которому «вера снижается (снизилась) не так сильно, как принадлежность» [Davie, 1990: 455], не соответствует (и не соответствовал) эмпирическим данным. Опираясь на Панельное исследование британских домохозяйств (BHPS) за период 1991–2000 гг., в рамках которого фиксировалась как религиозная принадлежность и участие в религиозных практиках, так и субъективная значимость религиозных верований (по шкале от «очень важно» до «совершенно неважно»), авторы пришли к выводу о том, что за означенное десятилетие «вера (believing) снизилась даже больше, чем оба индикатора принадлежности (belonging)» [Voas, Crockett, 2005: 17]. К этому можно добавить статистику из недавнего (2019 г.) Исследования общественных настроений в Британии (BSA)⁸, согласно которому, с одной стороны (так сказать, в отношении *belonging*), 52% британцев не исповедуют никакой религии, 38% принадлежат к той или иной христианской конфессии, а 9% — к нехристианским религиям (преимущественно — к исламу); тогда как с другой стороны (так сказать, в отношении *believing*), 26% британцев — убеждённые атеисты, 18% — агностики, 19% верят в личностного Бога, 12% верят в некую безличную высшую силу, а оставшиеся 25% колеблются и сомневаются, «иногда верят, а иногда — нет». Таким образом, как представляется, о своей приверженности авраамическим религиозным традициям заявило вдвое больше британцев (приблизительно 44%), чем имеется тех, кто твердо верит в существование личностного Бога (19%). Можно сказать, что здесь, как и в Исландии, национальная традиция и культура берёт верх над личными «субъективными» верованиями или же отсутствием оных.

⁸ British Social Attitudes 36 — URL: <http://www.bsa.natcen.ac.uk/latest-report/british-social-attitudes-36/key-findings.aspx>

Подводя некоторые итоги, можно сказать, во-первых, что религиозная ситуация в Исландии и Великобритании, которая в вышеупомянутых концепциях «субъективной религиозности» была представлена как своего рода фальсификатор теории секуляризации, напротив, скорее подтверждает эту теорию. Ключевой тезис Брюса, согласно которому снижение социальной значимости религии рано или поздно начинает негативно влиять на «субъективную» религиозность, оказывается верным в обоих случаях. Более того, можно отметить, что описанная Брюсом закономерность в последнее время становится заметной даже в США, религиозная ситуация в которых долгое время многими (в том числе, и Старком) рассматривалась как решающий аргумент против того, что секуляризация как-то связана с модернизацией — поскольку США являются безусловно модернизированной страной, но до недавнего времени отличались крайне высокой религиозностью. Однако, как представляется, модернизация, пусть и не так быстро, как в Европе, повлекла за собой секуляризацию общественной жизни США, а в конечном итоге привела к снижению и «субъективной религиозности» американцев. Согласно Рональду Инглхарту, «США продемонстрировали наиболее масштабный отход от религии среди всех стран, по которым имеются данные. Ближе

к концу начального периода исследования [1980-е гг. — А. А.] средняя оценка важности Бога в жизни американцев составляла 8,2 по десятибалльной шкале. В последнем же опросе, проведённом в США в 2017 г., этот показатель упал до 4,6 — и это поразительно резкий спад. Долгие годы США были ключевым примером того, как экономическая модернизация не всегда приводит к секуляризации. Однако теперь по означенному показателю США занимают 11 место среди наименее религиозных стран, по которым имеются данные»⁹.

Во-вторых, необходимо отметить, что теория секуляризации, безусловно, нуждается в критике. В частности, необходима критическая оценка и, вероятно, ревизия списка «модернизационных» социальных факторов, влияющих на секуляризацию, а также уточнения характера связи этих факторов между собой. Однако критика не должна принимать идеологическую форму. Представление о том, что теория секуляризации является орудием секуляристов, намеренно уничтожающих религию, едва ли способствует обращению к собственно *научному* критическому методу; скорее оно может стать причиной поверхностных интерпретаций, а также использования некорректной аргументации и непроверенных данных (как это, на мой взгляд, произошло в случае статьи «Секуляризация, R.I.P.» Родни Старка).

Список литературы:

Stark R. Secularization, R.I.P. // *Sociology of Religion*. — 1999. — Vol. 60. — № 3. — Pp. 249–273. — DOI: 10.2307/3711936.

Sommerville J. C. Stark's Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary // *Sociology of Religion*. — 2002. — Vol. 63. — № 3. — Pp. 361–372. — DOI: 10.2307/3712474.

The Desecularization of the World / Ed. by P. L. Berger. — Washington : Eerdmans, 1999. — 135 p.

Wilson B.R. Religion in Secular Society. — London, C. A. Watts & Co. 1966. — XIX, 252 p.

Berger P. The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion. — Garden City, NY : Doubleday, 1967. — VII, 229 p.

Martin D. A General Theory of Secularization. — New York : Harper & Row, 1978. — IX, 353 p.

Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. — Oxford : Oxford University Press, 2011. — IX, 243 p.

⁹ Inglehart R. F. Giving Up on God: The Global Decline of Religion // *Foreign Affairs*. — September/October 2020. — URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2020-08-11/religion-giving-god>

- Bruce S. Appendix Two // Religion in Secular Society: Fifty Years On. / Wilson B.R. — Oxford : Oxford University Press, 2016. — Pp. 241–258. — DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198788379.001.0001.
- Pollack D. Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core // The Germanic Review: Literature, Culture, Theory. — 2015. — Vol. 90. — № 1. — Pp. 60–79. — DOI: 10.1080/00168890.2015.1002361.
- Martin D. Towards Eliminating the Concept of Secularisation // Penguin survey of the social sciences. — Harmondsworth: Penguin, 1965. — Pp. 169–182.
- Cox J. Towards Eliminating the Concept of Secularisation: A Progress Report // Secularisation in the Christian World. Essays in honour of Hugh McLeod. — Farnham : Ashgate Publishing Limited, 2010. — Pp. 13–28.
- Bruce S. God is Dead: Secularization in the West. — Malden, Oxford, Carlton: Wiley-Blackwell, 2002. — XV, 288 p.
- Wilson B.R. Religion in Sociological Perspective. — Oxford: Oxford University Press, 1982. — VII, 185 p.
- Thomas K. Religion and the decline of magic. — New York: Scribner's, 1971. — XX, 716 p.
- Stark R., Iannaccone L. R. A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1994. — Vol. 33. — № 3. — Pp. 230–252. — DOI: 10.2307/1386688.
- Tomasson R. F. Iceland: The first new society. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980. — VII, 247 p.
- Magnusson S. Northern Sphinx: Iceland and the Icelanders from the Settlement to the Present. — Montreal: McGill-Queen's University Press, 1977. — VIII, 261 p.
- Swatos W. H. The relevance of religion: Iceland and secularization theory // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1984. — Vol. 23. — № 1. — Pp. 32–43. — DOI: 10.2307/1385455.
- Tomasson R. F. Religion is irrelevant in Sweden // Trans-action. — 1968. — Vol. 6. — № 2. — Pp. 46–53. — DOI: 10.1007/BF03180860.
- Davie G. Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. — Oxford, Cambridge (Mass.): Blackwell, 1994. — XIII, 226 p.
- Davie G. Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass. — 1990. — Vol. 37. — № 4. — Pp. 455–469. — DOI: 10.1177/003776890037004004.
- Gunnarsson G. J. Facing the New Situation of Religious Education in Iceland // Religions. — 2020. — 11. — Pp. 537. — DOI: 537. 10.3390/rel11100537.
- Voas D., Crockett A. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging // Sociology. — 2005. — Vol. 39. — № 1. — Pp. 11–28. — DOI: 10.1177/0038038505048998.

References:

- Stark, R. (1999) 'Secularization, R.I.P.', *Sociology of Religion*, (60), pp. 249–273. DOI: 10.2307/3711936.
- Sommerville, J. C. (2002) 'Stark's Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary', *Sociology of Religion*, (63), pp. 361–372. DOI: 10.2307/3712474.
- Berger, P. L. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World*. Washington: Eerdmans.
- Wilson, B. R. (1966) *Religion in Secular Society*. London, C. A. Watts & Co.
- Berger, P. (1967) *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row.
- Bruce, S. (2011) *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2016) 'Appendix Two', in Wilson, B. R. *Religion in Secular Society: Fifty Years On*. Oxford: Oxford University Press, pp. 241–258. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198788379.001.0001.
- Pollack, D. (2015) 'Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core', *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, (90), pp. 60–79. DOI: 10.1080/00168890.2015.1002361.

Martin, D. (1965) 'Towards Eliminating the Concept of Secularisation', in Gould J. (ed.) Penguin survey of the social sciences. Harmondsworth (UK): Penguin, pp. 169–182.

Cox, J. (2010) 'Towards Eliminating the Concept of Secularisation: A Progress Report', in Brown C. G., Snape V. (ed.) Secularisation in the Christian World. Essays in honour of Hugh McLeod. Farnham: Ashgate Publishing Limited, pp. 13–28.

Bruce, S. (2002) God is Dead: Secularization in the West. Malden, Oxford, Carlton: Wiley-Blackwell.

Wilson, B. R. (1982) Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press.

Thomas, K. (1971) Religion and the decline of magic. New York: Scribner's.

Stark, R., Iannaccone, L. R. (1994) 'A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe', Journal for the Scientific Study of Religion, (33), pp. 230–252. DOI: 10.2307/1386688.

Tomasson, R. F. (1980) Iceland: The first new society. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Magnusson, S. (1977) Northern Sphinx: Iceland and the Icelanders from the Settlement to the Present. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Swatos, W. H. (1984) 'The relevance of religion: Iceland and secularization theory', Journal for the Scientific Study of Religion, (23), pp. 32–43. DOI: 10.2307/1385455.

Tomasson, R. F. (1968) 'Religion is irrelevant in Sweden', Trans-action, (6), pp. 46–53. DOI: 10.1007/BF03180860.

Davie, G. (1994) Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. Oxford, Cambridge (Mass.): Blackwell.

Davie, G. (1990) 'Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?', Social Compass, (37), pp. 455–469. doi: 10.1177/003776890037004004.

Gunnarsson, G. J. (2020) 'Facing the New Situation of Religious Education in Iceland', Religions, 11(10), p. 537. DOI: 10.3390/rel11100537.

Voas, D., Crockett A. (2005) 'Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging', Sociology, (39), pp. 11–28. DOI: 10.1177/0038038505048998.

Информация об авторе

Апполонов Алексей Валентинович — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус Шуваловский, ауд. Г–502 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Alexey V. Appolonov — Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 119991, Moscow Leninskie Gory, Shuvalovskiy building, room G-502 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 09.06.2021; одобрена после рецензирования 12.07.2021; принята к публикации 12.08.2021.

The article was submitted 09.06.2021; approved after reviewing 13.07.2021; accepted for publication 13.08.2021.