

Эта книга посвящается моему отцу, Ян Ляньшэну (1924–2009), до конца жизни остававшемуся членом Коммунистической партии Китая, который по собственному желанию принял крещение во имя Христа и стал христианином на смертном одре

Предисловие

Работа над этой книгой от ее первоначального замысла до настоящей редакции продолжалась около десяти лет. С 2000 года я начал вести систематическое эмпирическое изучение религии в Китае. Сначала планировалось сосредоточить внимание на проблеме христианской этики в условиях перехода к рыночной экономике, опираясь на теорию Макса Вебера [Weber 1951], одного из основателей социологической науки. Если протестантская этика, как утверждает Вебер, способствовала возникновению современного капитализма на Западе, не возникнет ли особая протестантская этика в Китае и не поспособствует ли она переходу Китая к рыночной экономике? Однако в процессе полевой работы и проведения интервью в восьми городах по всему Китаю я постоянно наталкивался на различные явления религиозной жизни, которые настоятельно требовали истолкования и объяснения. Передо мной вставал главный вопрос: как религия смогла выжить и возродиться в Китае при коммунистическом режиме? Мне казалось, что, не ответив на этот вопрос, продвигаться дальше в изучении религии — либо как определяющего фактора, либо, наоборот, как привходящего обстоятельства социальных перемен современного Китая — было невозможно.

Подготовка

Этот фундаментальный вопрос о религии в Китае было непросто рассматривать человеку, который, подобно мне, родился и вырос в этой стране, где религия практически полностью отсутствовала в сфере образования и вообще в общественной

жизни. В школе нам говорили только, что религия — опиум народа; что лишь угнетенные и слабые станут прибегать к религиозному суеверию. В сельской местности на севере Китая, где я вырос, деревенская жизнь протекала в отсутствие религии. Единственные косвенно связанные с религией детские воспоминания — истории о привидениях, которые старики рассказывали от скуки долгими темными вечерами, да обряды, которые однажды даосские монахи совершили на похоронах. Такие истории и ритуалы могли вызвать у моих ровесников только смех. В школе нас учили формировать научный взгляд на жизнь (*цзяньли кэсюэ дэ жэньшиэнгуань*); нам предписывалось верить, что лишь наука, технология и мысль Мао Цзэдуна приведут наше общество к блаженному коммунистическому будущему.

Мой личный опыт не отличался от опыта большинства моих сверстников. Американец, посетивший Китай в 1972 году, написал следующее:

За все время нашего пребывания в Китае, мы почти не увидели признаков сохранившейся религиозной практики... Нам не встретился ни один действующий буддийский храм. Некоторые культовые постройки были превращены в чайные, гостиницы или клубы; в других устроены музеи... Некоторые китайцы, с которыми мы разговаривали, проявляли интерес к теме религии. Они были изумлены, узнав, что на Западе есть образованные люди, которые придерживаются религиозных верований и исполняют обряды. Наши собеседники утверждали, что знакомство с научным материализмом открыло им глаза на логическую несостоятельность и абсурдность религии [McInnis 1974: 249–253].

В системе образования — от детского сада до университета — религия отсутствовала и в 1980-е годы. Много лет спустя она так и не вернулась во многие города и села, хотя с 1979 года правительство разрешило открыть для отправления культа ограниченное число храмов, церквей и мечетей. Если в округе действовали церковь или храм, большинство жителей просто не знали об этом. Еще в 2000 году, когда я спрашивал у прохожих на улице, где здесь

ближайшая церковь или ближайший храм, они не знали, что мне ответить, даже если культовое сооружение находилось буквально за углом.

Поступив в университет в 1984 году, я занялся западной философией. Меня заинтересовал Абсолютный дух Гегеля, идеал чистого разума, постулаты практического разума Канта и в целом концепции Бога и религии. В своей магистерской работе «Эволюция понятия Бога в западной философии» [Yang 1988: 34–39] я рассматривал аргументы философов от Древней Греции до наших дней. Получив степень магистра, я поступил на работу в отделение религиоведения философского факультета Китайского народного университета в Пекине. Это было в 1987 году, когда религия и религиоведение были реабилитированы после «культурной революции» 1966–1976 годов. К моему удивлению, на мой курс «Введение в религиоведение» (*Цзунцзясюэ гайлунь*), читавшийся в течение одного семестра, записались 120 студентов с разных отделений. В то же время помимо интересующихся религией студентов я стал встречать верующих, посещавших связанные с религией исторические места или действующие религиозные общины. Наблюдая возобновление религиозной жизни, я решил писать диссертацию по социологии религии.

Благодаря ряду удачных обстоятельств, или, можно было бы сказать, по божественному провидению, в начале 1989 года я оказался в Католическом американском университете в Вашингтоне, округ Колумбия, а осенью начал работу над докторской диссертацией под руководством известного социолога религии Дина Р. Ходжа¹. После танков на площади Тяньаньмэнь и подавления в 1989 году коммунистическим правительством китайского демократического движения начался наплыв китайских студентов и ученых в христианские церкви. В самом Китае и в Америке массы китайцев стали обращаться к христианству в поисках

¹ Дин Р. Ходж (1937–2008) опубликовал 25 книг о религиозной жизни в Америке, фокусируясь главным образом на американских католиках и протестантах больших церквей. Он был избран президентом Общества научного изучения религии в 2007 году. Скончался 13 сентября 2008 года.

смысла жизни и нового будущего для китайской нации. Меня заинтересовало столь беспрецедентное явление в истории христианства, Китая и китайской диаспоры, и я провел ряд эмпирических исследований на эту тему². Я также изучал религии других иммигрантских общин в США³. С 2002 года я преподаю курс «Религия в Америке» студентам университета Пердью (Уэст-Лафайетт, штат Индиана). В процессе своей исследовательской и преподавательской карьеры я приобрел знания как об отдельных религиях, так и о социологических теориях, объясняющих феномен религии. Это послужило для меня подготовкой к рассмотрению фундаментальных вопросов, касающихся религии в Китае.

Предмет и структура этой книги

Стремительные общественные перемены в Китае стимулировали интерес многочисленных ученых, однако до недавнего времени религия в целом не попадала в поле внимания китайских и зарубежных социологов. Причины такого пренебрежения религией, возможно, кроются в интеллектуальной истории Китая XX в. Со времени Движения 4 мая и Движения за новую культуру, то есть примерно с 1919 года, отношение китайской интеллектуальной элиты к религии под влиянием идей европейского Просвещения все больше сводилось к критике и презрению. Общераспространенным стало убеждение, что китайцы в целом никогда не были религиозны. Ху Ши, один из самых влиятельных китайских интеллектуалов XX века, заявил: «Китай — это страна

² Свою диссертацию я впоследствии переработал в книгу: [Yang 1999]. Вместе с Джозефом Тамни я был издателем специального выпуска журнала «Социология религии», посвященного обращению китайцев в христианство (Sociology of religion. Vol. 67 (2006)), в котором совместно с ним опубликовал вводную статью (Exploring Mass Conversion to Christianity among the Chinese: An Introduction). Другая публикация по теме: [Yang F. 2005: 423–441].

³ Вот некоторые мои публикации по этой теме: [Yang, Ebaugh 2001: 269–288; Yang, Ebaugh 2001: 367–378; Asian American Religions 2004].

без религии, а китайцы — народ, не скованный религиозными суевериями»⁴. Многие китайские ученые и западные китаисты разделяют это мнение⁵. Однако так могут думать лишь кабинетные философы и теологи, работающие с текстами, а не с живыми людьми. Антропологи и социологи, исследовавшие китайское общество, рисуют совершенно другую картину. Рожденный в Китае пятьдесят лет тому назад американский социолог Ян Цинкунь (также известен на западный манер как Ц. К. Ян) опубликовал монографию «Религия в китайском обществе», где на эмпирическом материале убедительно показал, что до коммунистической революции все общественные институты страны были проникнуты религией: «На всей огромной территории Китая [до 1949 года] не было ни уголка, где не стояло бы храма, молельни, алтаря или не было мест поклонения другого рода, зримо являвших силу и влияние религии в китайском обществе» [Yang 1961: 6].

Но что произошло с религией после коммунистической революции? Со времени выхода работы Ян Цинкуня появлялись синологические и антропологические исследования религиозных ритуалов и местных сообществ, проливавшие свет на отдельные аспекты религиозной жизни в современном китайском обществе. Однако пока не появилось труда, который бы описывал и объяснял современный китайский религиозный ландшафт и изменения в китайской религии на макроуровне. Ряд выдающихся социологических публикаций на тему религии, как она практикуется в настоящий момент, рассматривает отдельные китайские религии⁶. В этой книге я пытаюсь дать общую картину метаморфоз религии в условиях коммунистического режима, подкрепив ее теоретическим объяснением.

Богатство и разнообразие религиозных и региональных особенностей Китая заслуживает того, чтобы их описание и анализ сохранились во множестве книг. Тем не менее, в настоящей ра-

⁴ Цит. по: [Yang 1961: 5].

⁵ См. [Yang 1961]; см. также [Christianity and Chinese Religions 1989].

⁶ Например, [Hunter, Chan 1993; Madsen 1998].

боте нам придется прилагать усилия, чтобы не утонуть в бесчисленных деталях и предоставить читателю панорамный обзор современной религиозной ситуации. Я пытался быть скупым на примеры, но при этом избежать их нехватки.

План работы следующий. В главе 1 дается обзор литературы по социологии религии, обсуждается сдвиг от парадигмы секуляризации в сторону новой парадигмы жизнеспособности (*vitality*) религии и предлагается политико-экономический подход, способный объяснить, как работает религия в коммунистическом Китае. Глава 2 посвящена определению религии и изложению классификации явлений, к ней относящихся. В рамках политико-экономического подхода такая классификация необходима для одновременного рассмотрения религии и соперничающих с ней в обществе альтернатив. В главе 3 рассматривается понимание атеизма в китайском коммунизме и его последствия для религиозной политики коммунистического правительства. Главы 5 и 6 составляют теоретическое ядро книги: здесь излагается моя модель трех рынков религии, действующая в условиях экономики дефицита. В заключительной главе 7 я привожу аргументы в пользу своего мнения о том, что состояние религии в коммунистическом Китае — только один из случаев религиозной олигополии, то есть ситуации, когда правительством разрешаются не одна, а несколько избранных религий. На сегодняшний день олигополия представляет собой наиболее распространенный тип отношений между религией и государством. Выводы, полученные нами на материале современного Китая, могут быть применимы при изучении динамики религиозной жизни в других обществах, где присутствует религиозная олигополия и ограничительная регуляция религии со стороны государственной власти.

Благодарности

Огромная работа, которой потребовала эта книга, не могла состояться без поддержки различных институтов и отдельных людей, которым я выражаю свою благодарность. Первоначально финансовая поддержка моего полевого исследования религии в Китае осуществлялась в виде малых грантов от Международной службы профессиональных и образовательных услуг (Professional and Educational Service International), исследовательского фонда преподавательского состава Университета Южного Мэна (University of Southern Maine Faculty Senate Research Fund), фонда исследовательских грантов Общества научного изучения религии (Scientific Study of Religion Research Grant), фонда исследовательских грантов Ассоциации изучения религии (Religious Research Association Research Grant), фонда поощрительных грантов декана колледжа свободных искусств Университета Пёрдью (Purdue College of Liberal Arts Dean's Research Incentive Grant) и фонда грантов посещающих преподавателей исследовательского фонда Университета Пёрдью (Purdue Research Fund Summer Faculty Grant).

С 2004 по 2008 год два щедрых гранта от фонда Генри Люче (Henry Luce Foundation) позволили организовать ежегодный летний институт по научному изучению религии в Китае, в котором приняли участие представители университетов со всего Китая. В ходе проведения летних институтов я не только узнал о разнообразных видах религиозных феноменов в Поднебесной, но и получил обратную связь от коллег, ознакомившихся с моими теоретическими построениями — концепцией трех рынков религии и моим применением к экономике религии теории экономики дефицита.

С 2006 года я получил несколько значительных грантов от фонда Джона Темплтона (John Templeton Foundation) на проект программы интервью «Духовный капитал» (Spiritual Capital Program) по учебному направлению «Вера и доверие в развивающейся рыночной экономике Китая» (Faith and Trust in the Emerging Market Economy of China) и на организацию Пекинского саммита по китайской духовности и обществу в 2008 году. Действующая программа «Китайская духовность и общество» (Chinese Spirituality and Society) проводит ежегодный летний институт и предоставляет гранты исследователям, занимающимся религией в Китае.

За последние десять лет мне посчастливилось работать со многими талантливыми китайскими учеными. Их слишком много, чтобы здесь перечислить всех, но на теоретическую часть моей книги в особенности повлияло мое общение с Гао Шинином из Академии общественных наук КНР, Ли Сянпином из Восточно-Китайского педагогического университета, Вэй Дэдуном из Китайского народного университета, моим соратником по организации ежегодного летнего института. Многие коллеги из Америки и Европы высказывали ценные критические замечания по поводу моих идей или фрагментов текста на протяжении нескольких лет. Здесь невозможно поименно упомянуть всех, но я не могу не выразить благодарность за интерес к моей работе Грэйс Дэви, Роджеру Финке, Грэме Лэнгу, Дэниэлу Олсону и Р. Стивену Уорнеру. Льюис Р. Рэмбо прочел рукопись работы и сделал по ней много полезных замечаний и предложений. Я также благодарен редактору Тео Кальдераре за его исправления, терпение и благожелательное отношение к автору в процессе редактуры. Разумеется, все недочеты книги остаются на моей совести.

Эта книга объединяет материал нескольких прежде опубликованных мной статей, текст которых подвергся значительной переработке, был расширен и дополнен более своевременным материалом. В основу книги легли следующие статьи: *Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Research in Communist China // Sociology of Reli-*

gion. Vol. 65, № 2 (2004). P. 101–119; The Red, Black and Gray Markets of Religion in China // Sociological Quarterly. Vol. 47 (2006). P. 93–122; Religion in China under Communism: A Shortage Economy Explanation // Journal of Church and State. Vol. 52, № 1 (2010). P. 3–33; Oligopoly Dynamics: Consequences of Religious Regulation // Social Compass. Vol. 57 (2010). P. 194–205. Длительный процесс принятия статей к публикации, в ходе которого они рецензировались, получали отказ, возвращались на переработку и переписывались, способствовал консолидации моей теоретической базы и научной аргументации. Присуждение моей работе о трех рынках религии в 2006 году награды за «выдающуюся статью» (Distinguished Article Award) в секции социологии религии Американской социологической ассоциации (American Sociological Association Section of the Sociology of Religion) значительно повысило мою убежденность в теоретической обоснованности моих построений. Все вышесказанное подтверждает, что социология религии — коллективное предприятие, хотя эта книга и подписана только одним именем.

Наконец, я выражаю признательность моей жене Джоанне и моим дочерям, Конни и Минни. Их любовь, терпение, понимание и забота поддерживали меня все годы работы над книгой.

Глава 1

Объясняя жизнеспособность религии

В Китае религия выжила, несмотря на попытку жестоко истребить ее во время так называемой «культурной революции» 1966–1976 годов. С тех пор, невзирая на то что коммунисты остаются у власти, возрождение и расцвет переживают самые разные религии. Коммунистическая партия Китая по-прежнему придерживается атеистической идеологии и продолжает атеистическую пропаганду через систему образования, средства массовой информации и многочисленные партийные и государственные органы, часто устраивая расправы над теми или иными религиозными группами. И тем не менее с конца 1970-х годов по всей стране религия переживает время стремительного развития.

Тот факт, что религия способна выжить и процветать под властью атеистического режима коммунистов, поднимает важные теоретические и практические вопросы. Насколько государство способно контролировать рост или упадок религии? Почему, в частности, провалились меры по ее искоренению? В какой степени секуляристское государство способно продвигать секуляризацию? Если жесткая регуляция, нацеленная на снижение численности религиозно активного населения, не дает желаемого эффекта, то по какой причине так происходит и какие это имеет последствия? Какая теория поможет нам понять устойчивость религии в обществе, к которому принадлежит пятая часть населения мира?

Долгое время в социологии религии господствовала теория секуляризации, согласно которой в современных обществах

с течением времени значение религии должно только снижаться. Очевидно, что эта теория бесполезна для понимания витальности религии в Китае. Именно теория секуляризации использовалась коммунистическими правительствами для оправдания политических кампаний по искоренению религии во имя социально-политического прогресса. К концу двадцатого века стало ясно, что попытки коммунистов искоренить религию провалились — это отмечается все большим числом исследователей [Greenly 1994; Gautier 1997; Froese 2001; Froese 2004a; Froese 2004b]. Безрелигиозность масс в коммунистических странах была поверхностной, кажущейся и в лучшем случае временной. В большинстве посткоммунистических обществ Европы после падения просоветских режимов религия очень быстро восстановила свои позиции. Редкое исключение составляет Восточная Германия, в которой возврат традиционной религиозности оказался не так заметен. Однако этот случай не отменяет общей тенденции, хотя поиск объяснения указанной выше исключительности мог бы привести к ценным выводам [Froese, Pfaff 2004].

Китайские коммунисты, чиновники и ученые, столкнувшись с жизнеспособностью религии, вновь и вновь порицали распространившееся в обществе «религиозное помешательство». По их мнению, успех религии в нынешнем социальном контексте ненормален. Под руководством Коммунистической партии в Китае быстро прошла модернизация. По своей внутренней логике, как утверждает теория секуляризации, марксистская или какая-либо другая, религия при этом должна угасать. Однако упомянутое выше представление о «ненормальности» — плод догматической ментальности чиновников, способных думать о религии лишь в русле теории секуляризации. Но для того, чтобы «искать истину в фактах» (*ши ши цю ши*), как говорили китайские коммунисты в период реформ и открытости, прежде чем пускаться в объяснение, следует признать само наличие фактов. Очевидным фактом является то, что религия в Китае не переживает упадок, а сохраняет жизнестойкость. Чтобы объяснить этот очевидный факт, нам следует найти подходящую теорию. Теория секуляризации не дает концептуального аппарата, отвечающего задаче,

которая стоит перед нами. Хотя в последнее время эта теория получила развитие, благодаря чему стала учитывать нюансы контекста своего применения, она по-прежнему выдвигает тезис об упадке религии. Было бы просто неуместно использовать ее для объяснения фактов выживания и возрождения религии в Китае при коммунистическом режиме.

В 1990-е годы в социологии религии появилась новая парадигма, стремившаяся объяснить витальность религиозного в Соединенных Штатах и других странах. Представляется, что среди различных теорий, относящихся к новой парадигме, теория рынка религий или так называемая экономика религии открывает наиболее многообещающий подход к объяснению религиозных перемен в обществе на макроуровне. Однако, чтобы добиться более ясного понимания сути религии при коммунистическом режиме в Китае, придется существенно доработать эту систему концепций и утверждений, выработанную в результате исследования религиозных феноменов Америки и Европы. Моя теоретическая позиция состоит в том, что следовать научному подходу — значит стараться объяснить общие паттерны в море переменных и частных; с другой стороны, эмпирическое изучение переменных и частных должно питать и корректировать систему обобщенных концепций и утверждений, складывающуюся на теоретическом уровне.

Смена парадигм

Секуляризация — это в одно и то же время социальная теория, политическая идеология и социологическая парадигма. В качестве социальной теории секуляризация предсказывает неизбежный упадок религиозных верований и/или падение социальной значимости религии в ходе модернизации. Вслед за многими современными мыслителями, в числе которых основатели социологии, П. Л. Бергер в 1960-е годы сформулировал уточненную версию теории секуляризации [Berger 1967]. Религиозный плюрализм, заявил он, разрывает «священную завесу»,

которой религия окутывает общество. Когда люди различных религий начинают взаимодействовать в модернизированном социуме, каждая из их вероучительных систем неизбежно релятивизируется, поскольку теряет возможность монопольно претендовать на истинность. Со временем все больше и больше людей будут отходить от веры, а религии суждено отмереть. В 1968 году Бергер заявил со страниц «Нью-Йорк таймс», что к началу XXI века «верующие, скорее всего, останутся только внутри маленьких сект, совместно противостоящих мировой секулярной культуре» [Berger 1968]¹. Такой прогноз разделяло в то время большинство интеллектуалов. В Северной Америке и Европе расхожим утверждением стала фраза о «смерти Бога», которую подхватили даже некоторые христианские теологи [Is God Dead? 1966]. На другом конце земли китайская Красная гвардия (хунвэйбины) зачищала религиозные пережитки отсталого прошлого по всей стране — и, как казалось на первый взгляд, успешно.

Теория секуляризации служила обоснованием политической идеологии секуляризации. Как впервые заметил в 1960-е годы британский социолог религии Д. Мартин,

отчасти это было идеологической проекцией, налагаемой на исторический процесс, возникшей на основе обожествления разума, экзистенциального ожидания явления автономного человека и марксистского прыжка из царства необходимости в царство свободы и реальности после завершения исторической диалектики классового общества [Martin 2005, 19].

Приняв в качестве политической идеологии секуляризацию, сторонники одноименной теории задействовали в своей борьбе против религиозных верований государственную власть и другие ресурсы, стремясь изгнать религию из политических, образовательных и прочих социальных институтов. Такое происходило во Франции, в Соединенных Штатах и многих других западных

¹ Цит. по: [Stark 1999].

обществах. В коммунистических странах идеология секуляризации обратилась к прямому насилию.

Как социальная теория, так и политическая идеология были канонизированы и адаптированы социологической парадигмой секуляризации. По словам Мартина,

определенные предположения, взятые совместно, составляют парадигму, а Томас Кун отмечал, что мы крайне неохотно решаемся на смену парадигмы. Против нее может накапливаться огромный эмпирический материал, но мы предпочитаем изобретать любые, сколь угодно нелепые объяснения, чтобы только оставить парадигму в целостности [Martin 2005: 18].

Мартин очень хорошо характеризует парадигму секуляризации:

что же кроется в этой, некогда не подвергавшейся сомнению, парадигме секуляризации? Социология и модерн сформировались одновременно, вот почему социология сосредоточила свое внимание на том, что происходит с религией в условиях модерна и ускоряющихся перемен. В целом социология характеризовала модерн как сценарий, по которому человечество переходило от религиозного образа жизни к секулярному. Секуляризация стала частью влиятельного общественно-исторического нарратива о том, что было раньше и что сейчас уходит в прошлое [Martin 2005: 18].

Другими словами, секуляризация как социологическая парадигма на макро-, мезо- и микроуровнях задает рамки теориям, где угасание религиозности или снижение ее общественной значимости воспринимается как норма, исходя из которой необходимо объяснить «исключительные» или «временные» феномены, свидетельствующие о жизнестойкости религии в современных обществах. Эрозия парадигмы секуляризации началась в 1960-е годы и продолжалась до 1980-х. К 1990-м годам она была окончательно демонтирована в Соединенных Штатах и других странах все возрастающим числом социологов религий, «искавших истину в фактах» эмпирических исследований.

Огромное значение приобрел тот факт, что религия продолжала процветать и развиваться в Соединенных Штатах на протяжении двадцатого века, вплоть до нынешнего дня. Хотя с 1960-х годов прежде доминировавшие протестантские деноминации теряют последователей, продолжается рост евангелических и пятидесятнических церквей [Kelly 1972; Understanding Church 1979; Church and Denominational Growth 1993]. Тогда как отдельные индивиды потеряли веру и оставили церковь, другие вернулись в церковь, а гораздо большее число людей поменяли деноминацию или обратились в другую религию [Hoge 1995; Musick 1995; Newport 1979; Roof, Hadaway 1979].

Несомненно, в сфере религии происходили и до сих пор происходят перемены, но отсутствуют достоверные признаки ее упадка в этом модернизированном обществе [Greenly 1989]. Некоторые ученые показали, что со времени основания Соединенных Штатов до 1990-х годов, то есть в тот период, когда американское общество и подверглось процессу модернизации, доля последователей той или иной религии среди населения возросла [Finke, Stark 1992]. Более того, как продемонстрировал Х. Казанова и многие другие, религия продолжает играть значительную роль как в американской политике, так и в других областях современного мира [Casanova 1994].

Эмпирические свидетельства жизнеспособности религии в Соединенных Штатах побудили некоторых исследователей, продолжавших держаться парадигмы секуляризации, объяснять такие свидетельства исключительностью Америки. Согласно этому объяснению, в мире модерна США представляют собой исключение, демонстрируя тенденцию, противоположную секуляризации всех областей общественной жизни; однако со временем они неизбежно последуют общей норме современности, и религия здесь придет в упадок. Однако предположения, основанные на тезисе о секуляризации, не согласовались со все большим корпусом эмпирических фактов, и все больше американских ученых обращались к разработке альтернативных теорий, объясняющих жизнеспособность религии в Соединенных Штатах. К началу 1990-х годов это инновативное теоретизирование

достигло такого размаха, что Уорнер объявил о зарождении в социологии религии США новой парадигмы [Warner 1993]. Эта новая парадигма, говоря вкратце, рассматривает жизнестойкость религии в Соединенных Штатах в качестве нормального состояния, хотя разные исследователи предлагают ему разные объяснения. Концептуализация этой новой парадигмы Уорнером вызвала горячие споры². К началу XXI века указанная парадигма укрепила свои позиции и стала доминировать в научном сообществе [Sacred Markets 2002: 1–32], хотя ряд ученых продолжает дебаты о секуляризации. Некоторые европейские исследователи яростно отвергают новую парадигму, настаивая на неизбежности упадка религии или ее социальной значимости в Европе и по всему миру [Bruce 2004].

Защищая новую парадигму в ответ на такую реакцию европейских коллег, Уорнер скромно отметил, что в том виде, в каком он эту парадигму изначально сформулировал, она применима только для объяснения статуса религии в Соединенных Штатах, тогда как парадигма секуляризации может более подходить для объяснения статуса религии в Европе. Следуя этой логике, для объяснения статуса религии в Китае или других частях мира нужны особые теоретические парадигмы. Действительно, в своем интервью China Ethnic News, опубликованном 25 июля 2006 года под заголовком «Я надеюсь, что китайские ученые сформулируют теории и парадигму, более пригодные для осмысления религии в Китае», Уорнер сказал, что никакая парадигма в социологии религии не может быть применима к любому обществу. Два года спустя в другом интервью, которое вышло в той же газете 19 сентября 2008 года под заголовком «Равенство и обмен: социологические исследования религии в современных контекстах», Уорнер повторил, что

новая парадигма — это способ понять американскую религию, которая отличается от религии в Европе. Грейс Дэви тоже утверждает, что различные общества по-разному

² Например, [Lechner 1997; Warner 1997; Rational Choice Theory 1997; Sacred Markets 2002].

взаимодействуют с религией. Я думаю, это крайне важно. В Китае тоже есть свой уникальный способ отношения к религии.

Далее он прокомментировал мою статью 2006 года «Красный, черный и серый рынки религии в Китае» так:

Я бы сказал, что эта модель представляет собой парадигму для Китая. Он [автор] отталкивается от теории рационального выбора, но я не думаю, что его модель следует понимать как применение этой теории к китайскому материалу. Это способ представить и концептуализировать, применяя различные теоретические инструменты, в том числе работы Финке и Старка, как именно религия работает в Китае.

Хотя я признателен Уорнеру за то, что он заметил мою адаптацию различных теоретических инструментов при разработке теории тройного рынка религий, я не могу согласиться, что эта теория представляет собой исключительно китайскую парадигму. На самом деле, в заключительном фрагменте этой статьи 2006 года я специально рассматриваю перспективу применения указанной модели к средневековой Европе, современной Латинской Америке и другим обществам. Я развиваю свои соображения по этому поводу в последней главе настоящей книги.

Кажущаяся скромность теоретической позиции Уорнера, который заявляет о необходимости разных парадигм для осмысления статусов религии в Америке, Европе и Китае, многое говорит о природе науки как таковой. По этому поводу я приведу взгляд, выраженный Р. Старком и Р. Финке в предисловии к книге «Дела веры», адресованном китайским читателям:

Было бы глупо формулировать физические законы, которые действуют только в США, или биологические закономерности, работающие только в Корее, и в равной степени глупо формулировать социологию религии, которая применима только к западным обществам [Stark, Finke 2004: 3].

Научная парадигма должна иметь универсальную применимость, и новая парадигма здесь может заменить старую — подоб-

но тому, как систему Птолемея сменила система Коперника. Конечно, социальные науки — науки о человеке, и они отличаются от естественных наук, потому что объектом их исследования являются человеческое поведение, культуры и общества. Как представители науки об обществе, социологи религии должны признавать и принимать во внимание религиозные различия, которые встречаются среди индивидов, групп и сообществ. Но цель науки, в том числе и социальной, как современного предприятия — открывать среди этой вариативности паттерны, подобные законам. Это важная характеристика социальной науки. Она отличает себя от определенных гуманитарных дисциплин, стремящихся установить идиосинкратическую уникальность отдельных событий, случаев или людей. Как гуманитарные, так и социальные науки представляют собой ценные инициативы познания и понимания человеческой жизни, при этом не стоит отречься от специфического характера социальных наук. Конечно, следует быть осторожными, пытаясь избежать свехобобщений или упрощения паттернов ценой игнорирования значимых вариаций. Как будет показано в этой книге, случается, что при должном уровне обобщения среди явлений могут быть обнаружены отдельные паттерны, которые до этого казались всего лишь вариациями.

Как и революция в науках о природе, смена парадигм в социологии религии, согласно представлению Т. Куна [Kuhn 1962], — это болезненный процесс для многих сторонников секуляризации. Несмотря на аккумуляцию говорящих о сохранении или возрождении религии во всем мире эмпирических свидетельств, которые заставили самого П. Бергера отречься от своей старой теории секуляризации [Berger 1999: 1–18], некоторые по-прежнему мыслят в категориях исключительности. Теперь они предполагают, что именно Западная Европа является исключительным случаем. Другие исследователи разрываются между альтернативами, кого стоит считать исключением — Соединенные Штаты или Европу? [Berger et al. 2008] Неудивительно, что раздаются также голоса в пользу исключительности Китая, чья религия и религиозность представляется настолько уникальной, что никакая теория, основанная на исследованиях европейских или

американских реалий, не может быть применима к китайскому материалу³. Стоящие на таких теоретических позициях выплескивают младенца вместе с водой. Для подобных сторонников исключительности слова Уорнера о параллельных парадигмах должны звучать как музыка. Однако такое теоретическое умиротворение лишь ставит преграду научному исследованию.

На самом деле теория секуляризации не обязательно верна даже для Европы. Г. Дэви сообщает, что большинство европейцев не утратили религиозные верования, хотя посещаемость церквей в Европе гораздо ниже, чем в США.

Дэви описывает ситуацию с религиозностью в Европе формулой «вера без принадлежности» [Davie 1994; Religion in Modern Europe 2000]. Отталкиваясь от подобных эмпирических свидетельств, сторонники новой парадигмы расширяют свою теорию, объясняя европейский материал [Stark, Iannaccone 1994; Stark, Finke 2000]. Согласно Старку и соавторам, более низкая посещаемость церкви в Европе не имеет отношения к уровню модернизации; это следствие религиозных регуляций и пережитков государственных церквей в европейских обществах. На дерегулированном, свободном рынке, подобном рынку США, религиозный плюрализм и свободная конкуренция скорее приведут к большей религиозной активности. Это верно не только в отношении Соединенных Штатов. Эмпирические свидетельства привлекались, чтобы продемонстрировать работу подобного паттерна и в Европе [Hamberg, Pettersson 1994]. Здесь необходимо отметить одно важное обстоятельство. Дебаты об отношении религиозного плюрализма и жизнестойкости религии продолжаются. Хотя негативная корреляция между религиозным плюрализмом и жизнестойкостью религии отвергается большинством ученых, включая самого Бергера, позитивная корреляция между религиозным плюрализмом и участием в религиозной жизни является предметом ожесточенной полемики, в которой часто фигурирует скрупулезное обсуждение технических тонкостей социологических измерений и статистических

³ Примером такого подхода может служить [Fan 2011: 87–108].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru