

УДК / UDC 2 : 316

Частная религия и публичная религия. Дискуссии вокруг концепции Хосе Казановы*

Ирэна Боровик

*Ягеллонский университет, Институт социологии,
Краков, Польша*

Введение. В статье обсуждается известный тезис современного авторитетного исследователя религии Хосе Казановы о формате возвращении религии на публичную сцену, а также рассматриваются основные теоретические принципы и развитие концепции частной и публичной религии.

Материалы и методы. Исходная точка рефлексии – это трактовки различий между частной и публичной религией, дискутируемые в религиоведении начиная с 60-х гг. XX в., а также теории секуляризации, оспоренные Хосе Казановой. Для исследования различных трактовок и дискуссий автор статьи применяет метод анализа и сравнительный метод.

Результаты исследования. Казанова соглашался с тем, что имеет место системная секуляризация, вызванная функциональной дифференциацией, ведущей к автономии разных областей социальной жизни и к снижению их зависимости от религии. Однако он решительно отрицал тезис про секуляризацию человеческого сознания и приватизацию религии. Казанова утверждал, что религии и Церкви сохраняют присутствие в социальной жизни. Он провел исследования христианских сообществ в Бразилии, Испании, Польше и США, эти исследования подтверждают активность христианских Церквей и религиозных потребностей в публичном пространстве.

Выводы. В статье дан критический анализ дискуссий вокруг концепции частной и публичной религии. Казанова в 90-х гг. XX в. выражал убеждение, что при демократическом устройстве государства полем для проявления публичной религии является гражданское общество. В настоящее время он развивает концепцию публичной религии в новом направлении, отличающемся от его прежних взглядов. Основываясь на концепции «двойной толерантности» Альфреда Степана, Казанова признал, что публичная религия может проявляться не только в области повседневной жизни, но также в сферах политики и государственных интересов.

Ключевые слова: частная религия, публичная религия, гражданское общество, политическое общество, секуляризация.

* Статья написана для реализации проекта «Публичный дискурс в Польше и религия. Модели легитимизации в спорах о биополитике в 2004–2014 гг.», при финансовой поддержке гранта Национального центра науки (NCN) в рамках конкурса OPUS7 (UMO-2014/13/B/HS6/03311).

© И. Боровик, 2020

© Irena Borowik, 2020

Для цитирования: Боровик И. Частная религия и публичная религия. Дискуссии вокруг концепции Хосе Казановы // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 167–184.

Private and public religion. Discussions around José Casanova concept*

Irena Borowik

*Jagiellonian University, Institute of Sociology,
Krakow, Poland*

Introduction. The article discusses the well-known thesis of the modern authoritative researcher of religion Jose Casanova about the format of returning religion to the public stage, as well as the main theoretical principles and development of the private and public religion concept.

Materials and methods. The starting point of reflection is the interpretation of the differences between private and public religion, discussed in religious studies since the 60s of the XX century, as well as the theory of secularization, disputed by Jose Casanova. To study various interpretations and discussions, the author applies the method of analysis and comparative method.

Results. Casanova agreed that there is a systemic secularization caused by functional differentiation, leading to the autonomy of different areas of social life and reducing their dependence on religion. However, he strongly denied the thesis about the secularization of human consciousness and the privatization of religion. Casanova argued that religions and Churches remain present in social life. He has conducted research on Christian communities in Brazil, Spain, Poland, and the United States, these studies confirm the activity of Christian Churches and religious needs in the public space.

Conclusion. The article provides a critical analysis of the discussions around the concept of private and public religion. Casanova in the 90s of the XX century expressed the belief that in a democratic state, the field for the manifestation of public religion is civil society. He is currently developing the concept of public religion in a new direction that differs from his previous views. Based on the concept of “double tolerance” by Alfred Stepan, Casanova recognized that public religion can manifest itself not only in everyday life, but also in the spheres of politics and public interests.

Key words: private religion, public religion, civil society, political society, secularization.

For citation: Borowik, I. (2020). Chastnaya religiya i publichnaya religiya. Diskussii vokrug kotseptsii Hose Kazanovy [Private religion and public religion. Discussions around José Casanova concept]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 167–184. (In Russian).

* The article was written for the project “Public discourse in Poland and religion. Models of legitimization in biopolitical disputes in 2004-2014”, funded by a grant from the National center for science (NCN) as part of the OPUS7 competition (UMO-2014/13/B/HS6/03311).

Введение

В каждой науке приоритетным статусом обладают теории, являющиеся фундаментом развития научных знаний, основой для понимания и интерпретации действительности, а также для подготовки и реализации эмпирических исследований. Эти теории, в разные периоды развития научных направлений, вызывают и наибольший интерес и обширные дискуссии.

На протяжении долгого времени развития религиоведения (особенно, социологии религии) примат принадлежал *концепции секуляризации*, первые тезисы которой присутствуют уже в работах классиков – Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма, и которые были развиты исследователями религии в конце 60-х гг. XX в. Выяснение религиозных изменений через призму тезиса о снижении роли религии в социальной и индивидуальной жизни доминировало на протяжении двух последующих десятилетий, во время которых эти теории развивались, применялись в исследованиях и, конечно, подвергались критике.

Именно в рамках опровержения секуляризационной парадигмы возникли многочисленные новые трактовки религии – религия как память [17], замещающая религия (*vicarious religion*) [11], рациональная теория религии [24], конструкционистическая теория религии [2], а также – *концепция публичной религии* Хосе Казановы. Именно эту последнюю мы и рассмотрим, поскольку она стала одной из широко обсуждаемых социологами, политологами, а также историками.

Дискуссию инициировал выход книги Хосе Казановы «Публичные религии в современном мире» (*Public Religions in the Modern World*) в 1994 г., которую стали намного больше цитировать, чем публикации, представляющие конкурентные теории. Откуда такая популярность? Каковы наиболее важные тезисы Казановы? Какие у его подхода сильные стороны, а какие – дискуссионные? Ответ на эти вопросы требует совершения следующих шагов: рассмотрения дихотомии публичное/частное в понимании религии, реконструкции основных элементов видения публичной религии Хосе Казановы, далее – прослеживания развития этой теории и, наконец, выявления достоинств и обсуждения фрагментов, вызывающих сегодня сомнения.

Обзор литературы

Публичная религия (*public religion*) – понятие, построенное в оппозиции к частной религии (*private religion*). Это дихотомное разделение религии на публичную и частную сферы имеет в Польше, как и во всей посткоммунистической Европе, определенные коннотации – оно связано с атеизацией, преднамеренным ограничением социальной роли религии, а в некоторых

странах, например, в бывшем Советском Союзе и Албании, с широкомасштабными преследованиями с целью ее подавления. В таком политическом контексте термин «приватизация религии» ассоциируется с прошлой эпохой, в которой идеология старалась охватить все сферы опыта человека, отводя место религии – как когда-то понимали – в сакристии, т. е. далеко от публичной сферы. В Польше, как известно, эти действия не дали, по многим причинам, желаемых результатов. Паломничества, peregrinacia образа Черной Мадонны от парафии к парафии или миллионные собрания верующих на встречах с «польским» папой Иоанном Павлом II были значимыми манифестациями в публичном пространстве, а Римско-католическая Церковь вещала от имени угнетенного политического общества, принимала совместное участие в организации гражданского общества и в защите прав человека.

В области социологии религии разделение на религию в публичной сфере и частную религию, приватизированную, имеет другое значение и другую историю. Впервые оно появляется в контексте теории секуляризации, в попытке изучить явление снижения популярности религиозных верований, указывая на различные причины: политические, экономические, культурные, а также поднятие оценки индивида в современных обществах и ее выборов [3; 19; 12; 20]. «Приватность религии» появляется в концепциях Петера Бергера и Томаса Лукманна.

Бергер в своей трактовке секуляризации ввел существенное разделение на две сферы ее проявления, а именно: объективную, т. е. системную, касающуюся уровня общесоциального, и субъективную, связанную, как он пишет, с частной сферой повседневной жизни. Первую (объективную) он связывал с такими явлениями как мировоззренческий плюрализм, промышленно-технологическое развитие, модернизация, рационализация и бюрократизация политики, развитие СМИ и глобализация [3, pp. 128–131]. Устранение мировоззренческой монополии доминирующих религиозных институтов влечет за собой далеко идущие последствия для способа существования религии и Церквей в публичном пространстве. По его мнению, так происходит, прежде всего, потому что рационально и демократично организованное государство не требует религиозной легитимизации. С другой стороны, Церкви уже не могут ссылаться на политический фактор, чтобы потребовать подчинения их целям. Принимая такой ход мышления, можно утверждать, что на общесоциальном уровне, в дискуссиях публичной сферы религиозные взгляды, позиции и аргументы должны конкурировать с другими мировоззренческими вариантами, в том числе также со светскими и антирелигиозными.

Иначе с пониманием частной сферы повседневной жизни. Бергер, с одной стороны, утверждал, что впервые религиозные легитимизации утратили достоверность. С другой стороны, однако, он заметил, что в сфере жизни индивида и в семейной жизни религия продолжает обладать значительным потенциалом. Таким образом, религия присутствует в частной жизни. Но в случае даже религиозного индивида в публичной сфере религиозные ценности не должны проявляться. Бергер приводит пример бизнесмена и политика, которые «могут с совестью соблюдать религиозно легитимизированные нормы семейной жизни, но одновременно вести деятельность в публичной сфере, никак не соотносясь с какой-либо религиозной ценностью» [3, p. 134].

Томас Лукманн в своей теории сделал выводы в связи с углублением оппозиции между значением религии в публичной и частной сфере. Он признал системную/объективную секуляризацию, выражающуюся в отделении разных общественных сфер от религии и ограничении влияния религиозных организаций на внерелигиозные сферы активности. Но одновременно считал, что приватизированная религия становится новой социальной формой бытия религии. Констатация Лукманна ставит в новом свете дихотомию: религия в публичной сфере – религия частная. Согласно концепции Лукманна, сутью происходящей общественной трансформации является возникновение нового способа социального существования религии: индивидуализированной, независимой от традиционных религиозных форм и институтов, ищущей священное в сферах, ранее не определенных как религиозные – например, в туризме или в сексуальности. Сутью этих, как определяет Лукманн, новых религиозных тем является то, что они выполняют приписанную религии функцию: а именно, трансцендируют биологическую природу человека, т. е. позволяют выйти за собственное, одинокое, биологическое существование человека и предлагают укоренение значения индивидуального опыта в чем-то, что это одиночество преодолевает [19, pp. 201–205]. К каким последствиям приводят такие констатации присутствия религии в публичной сфере?

Для Лукманна публичное пространство определено с помощью, публичных институтов, которые, в отличие от традиционного общества, «не имеют уже значительного вклада в создание индивидуального сознания и личности <...>. Идентичность личности становится, главным образом, частным явлением. Это, – как пишет Лукманн, – может быть, наиболее революционная черта современного общества» [19, p. 51]. Публичные институты, в том числе Церковь, подчиняются рационализации и сегментации, достигая высокого уровня автономии в рамках собственной религиозной сферы. Цена этого – потеря вли-

яния на системы значений в других сферах, а стремление к их сбережению воспринимается, как определяет Лукманн, как «пустая риторика» [19, р. 55]. В результате нарастает поляризация между публичной и частной сферами, а разделение между публичными и частно-религиозными вопросами углубляется.

Следует признать вклад Бергера и Лукманна значимым для понимания дихотомии частная/публичная религия, поскольку они убедительно показали, что исторические, экономические и общесоциальные трансформации по-новому определили место религии и укрепили отделение публичной сферы от частной.

Мотив приватизированной формы религии в позднейшие годы развивали многие исследователи религии. Даниэль Эрвьё-Леже [17] говорила про *бриколаж*, описывая этим понятием соединение как религиозных верований и практик разных традиций, так и не религиозных, но выполняющих подобные религиозным функции. Грейс Дэйви [11], в свою очередь, сформировала понятие замещающей религии (*vicarious religion*), имея в виду различные явления, не связанные с какой-то религиозной традицией, но в опыте индивида имеющие религиозные коннотации (например, культ принцессы Дианы после ее смерти в британском обществе; или то как «болеют» за спортивную команду). Исследователями были высказаны и идеи про религию «жизни» (*lived religion*), повседневную религию [1], эволюцию от традиционной модели религии в направлении духовности [16]. Параллельно с этими концепциями укреплялось, что современность и пост-современность ослабляют публичную религию при одновременной большой разнородности форм проявления частной религии. Такое направление мысли, особенно концепцию приватизации религии Лукманна, оспорил Хосе Казанова.

Материалы и методы

Исходная точка рассуждений Х. Казановы – критический подход как к теории секуляризации, так и к теории приватизации религии. Он аналитически выделяет в теориях секуляризации три тезиса, к которым по-разному относятся: дифференциационный тезис, тезис про сумерки религии и приватизационный тезис [7, р. 19–20]. Хотя он частично принимает первый тезис, часто определяемый также в области социологии как системную секуляризацию, но одновременно подчеркивает недостаточность соответствующего исторического анализа, который оперирует отдельными факторами секуляризационных трансформаций (таких как эмансипация экономики, государства и науки от религиозной сферы). По его мнению, такое понимание секуляризации – это факт. Но остальные два тезиса Казанова оспаривает. По отношению к тезису о «су-

мерках религии» он использует критику довольно часто звучащего аргумента об исключительности Европы [10]. При сравнении с другими развитыми обществами, такими как американское или японское, в них не наблюдается такого значительного снижения религиозности, как в Европе. И тезис о «сумерках религии», и тезис о ее приватизации он считает основанными на либеральной политической идеологии, на почве которой предпочитают отделение религии частной от публичной, а последней отказывают в праве равноправного существования [7, р. 39].

Основной ценностью критики теории секуляризации является указание необходимости вновь рассмотреть дихотомию частное/публичное, чтобы задуматься над местом религии и, таким образом, избежать идеологизации дискурса.

В этом контексте Казанова вводит понятие *деприватизации*, подразумевая процесс возвращения религии на публичную сцену обществ, в которых она функционирует. Такое возвращение, а иногда и активное пребывание на этой сцене, по его мнению, следует из факта, что религиозные традиции во всем мире отказываются от принятия маргинальной и приватизированной роли, отведенной им теориями модернизма и секуляризации [7, р. 24–25]. Эффектом этого отрицания, как пишет Казанова, является:

«двойственный, двусторонне обусловленный процесс ре-политизации религиозной и моральной частной сферы, а также повторной нормативизации публичной экономической и политической сферы. Именно это явление я называю, при отсутствии лучшего определения, *деприватизацией* религии» [7, р. 5].

Религия в публичной сфере чаще всего выступает в определенной роли или форме. Казанова, размышляя над этими формами, основывается на концепции Юргена Хабермаса [13], хотя одновременно критически подходит к его трактовке тогдашнего общества как секулярного, и к положению о замещении в этом обществе моральности традиционно религиозной светской моральностью.

Вопрос публичной религии отсылает к пониманию публичной сферы, в которой она функционирует. Хабермас усматривал ее возникновение наряду с гражданским обществом на переломе XVII и XVIII вв. (в кафе, салонах, трактирах – местах встречи частных лиц, которые по собственному желанию обсуждали литературные произведения и публикации в прессе, и возникновение прессы как такой, создавая прототип политической публичной сферы) [13, р. 25].

Казанова, ссылаясь на Хабермаса, говорит о трех уровнях проявления публичной религии: уровне государства, уровне политического общества и уровне гражданского общества, а также – о типичных ситуациях, в которых религия

действует на публичной сцене на этих трех уровнях. Первая ситуация наиболее ясная, имеет место тогда, когда религия входит «в публичную сферу», выступая в защиту нарушаемых принципов религиозной свободы, и одновременно также – в защиту всех вольных прав, присущих людям. Другая ситуация имеет место тогда, когда религия отрицает функциональную дифференциацию, допускающую полную этическую и моральную независимость светских сфер (оспаривание может касаться аморальности экономической системы, несправедливости свободного рынка, абсолютизма права частной собственности и т. д.). Третья ситуация должна вытекать из защиты традиционных моральных ценностей, тут в качестве примера Казанова приводит действия Морального большинства в США против абортов. Эмпирический анализ привел его к выводу, что только на уровне гражданского общества публичная религия совместима с принципами демократии [7, p. 219].

Результаты исследования

Казанова в эмпирических иллюстрациях своих тезисов заинтересовался четырьмя странами, в которых доминировало христианство, при этом в трех из них – католицизм. В каждом обзоре, посвященном по очереди Испании, Польше и Бразилии, он показал потенциал, содержащийся в религии, и роль католицизма при определенных политических обстоятельствах. Из этого анализа просматривается четкое убеждение Казановы, что Церкви и будущему религии плохую службу служит тесная связь с государством.

Первым примером является Испания, где после гражданской войны «термин *nacional-catolicismo*, хоть и используемый часто в негативном значении, является наиболее меткой, сокращенной характеристикой режима Франко <...> Католическая Церковь была его главным и идеологическим оплотом» [7, p. 80]. С целью соблюдения требования модернизации, нужно было, как показывает Казанова, откинуть привилегии и переориентироваться с государства на общество.

Очень похожий механизм, в понимании Казановы, утвердился в Бразилии. Римско-католическая Церковь в этой стране вначале была длительное время зависима от государства и несамостоятельна. Конституция 1934 г. дала ей немало привилегий, таких как финансовая помощь, запрет разводов при признании религиозных браков, введение в школы катехизации и ряд др. Эта привилегированная Церковь, поддерживаемая государством, в 1970-е годы трансформировалась в Национальную Церковь, которая, поставленная перед необходимостью выбора, стала на стороне общества против государства, осно-

ванного на военном режиме (сформированном после переворота в 1930 г.) [7, р. 118]. В Бразилии и других странах Латинской Америки начала формироваться и развиваться «теология освобождения» как выражения единства Церкви с народом.

В Польше, «благодаря» разделению ее между государствами-захватчиками, а потом коммунистическому режиму не было возможности обеспечить легитимизацию государственной власти Церковью. В связи с этим, в понимании Казановы, последние двести лет церковь в Польше не должна была переживать никакого существенного переворота. По своей сути она была ориентирована на общество и сосуществовала с обществом в оппозиции государству. Как пишет Казанова, Церковь «стала наибольшим депозитарием истории, культуры и традиции, а также коллективной памяти поляков» [7, р. 90].

Несомненно, именно взаимная интеграция религии и политики, а следовательно и публичная роль религии, стали причиной интереса Казановы к Бразилии в поисках, как и в Польше, доказательств и иллюстраций для тезиса деприватизации религии. «Народ» в Бразилии и «Солидарность» в Польше, связываясь в большей мере с доминирующей религией, создавали гражданское общество, которое состояло из акторов, исключенных из политического сообщества. Таким образом, создавался, по мнению Казановы, новый вид политического дискурса, олицетворяя самооборону перед государством и самоорганизацию общества, независимую от государства. В этом процессе Церковь играла ключевую роль как символический представитель в Бразилии – народа, а в Польше – нации. В Испании, в свою очередь, католическая Церковь после падения режима Франко создает почву для национального объединения.

Во всех трех анализируемых Казановой странах, в которых доминировал католицизм, прежние политические режимы пали, наступила демократизация. Что это означает для религии в перспективе теории деприватизации?

Падение режимов в Испании, Бразилии и Польше, а также демократизация несли определенные последствия для религии, в каждом случае различные. По мнению Казановы, новые реалии создали очень хорошие условия для развития публичной религии, освобожденной от замещающих функций, чаще всего политических. Из эмпирического анализа также вытекает важный вывод Казановы о соответствующем, по его мнению, месте для публичной религии – поскольку в демократии общества субъективированные, то нет необходимости функционирования религии на уровне политического общества.

Союз Церкви и государства, в свою очередь, в условиях демократии также не приемлем, а публичная религия не должна функционировать на уровне государства. Наиболее соответствующее место для публичной религии Казанова видит в гражданском обществе, члены которого, мотивированные своими верованиями, убеждениями или моральностью, должны говорить и представлять свои аргументы в важных дебатах для всего общества или для его определенных кругов.

Спустя годы Казанова пересмотрел некоторые принципы понимания публичной религии и того, какие ее формы кажутся несоответствующими демократической системе [8]. Он пришел к выводу, что ошибался, утверждая, что наиболее соответствующим для публичной религии является уровень гражданского общества. Свои ранние взгляды признал «западными, светскими предрасудками». Это стало очевидным при сравнительном анализе отношений между Церковью, государством и гражданским обществом, принимая во внимание не только разные страны, но также различные религиозные традиции. Казанова утверждал: «чтобы верно понять реальные вопросы демократической политики, мы должны выйти за рамки секулярного дискурса отделения [Церкви от государства – *И.Б.*] и публичной сферы гражданского общества» [8, р. 11].

Что же предлагает Казанова в этом новом понимании? Может показаться удивительным, но он находит много аргументов в пользу тезиса о том, что светский характер современных европейских государств является основополагающим мифом современной европейской идентичности, который в действительности не практикуется. Он считает очевидным, что большинство государств в Европе вовсе не реализует на практике светскую модель, но при этом одновременно создает видимость светскости согласно мифу о мировоззренческой нейтральности. Что из этого следует и что предлагает Казанова? Какая новая перспектива публичной религии просматривается из его рефлексий?

Он черпает вдохновение в концепции Альфреда Степана, автора модели «двойной толерантности». Первый этап толерантности предполагает, что религиозные граждане по отношению к государству и его представителям, демократически избранным, которые обладают законодательными и исполнительными полномочиями, не будут оспаривать их авторитет на базе религиозных утверждений, таких как, например, «только бог, а не человек, может устанавливать закон». Второй этап толерантности требуется со стороны государственного аппарата – его представители должны позволять религиозным сообществам иметь

право свободно выражать свои взгляды и ценности на уровне гражданского общества и принимать участие в политической жизни (как и религиозные активисты и организации – уважать конституционные права других граждан [26, с. 89].

Альфред Степан в своих публикациях оспорил принципиальный тезис Эрнеста Геллнера о том, что демократическая система якобы несовместима с религией в случае ислама. На основе анализа эмпирических данных в неевропейских странах, таких как Индия, Пакистан, Шри Ланка и Бангладеш, Индонезия, он доказал, что как в Индии, так и в Индонезии существует тесная связь интенсивности религиозных практик с интенсивностью поддержки демократии также среди мусульманского населения [6]. Одновременно он анализирует многолетнюю рефлексию над демократиями в странах Запада и утверждает, что там классические принципы, связывающие модернизацию и демократию с необходимым секуляризмом, не выполняются. Это приводит А. Степана к выводу о том, что существует много версий секуляризма и много возможных дорог развития демократии, а также вариативность отношений религии и государства в этой системе [6].

Размышления А. Степана [25] были учтены Казановой при пересмотре концепции публичной религии, но сам он идет дальше. Принцип «двойной толерантности», примененный к месту религии в публичном пространстве, в версии Казановой должен означать, что государство, политическое и гражданское общество, а также религиозные институты должны проявлять взаимную терпимость, при этом государство не только должно создавать условия для религиозной свободы в пространстве, как частном, так и публичном, но также и финансово поддерживать организации и движения, при одном условии – уважении ими права и принципов демократии.

В этом подходе прослеживается определенная схожесть между концепцией Юргена Хабермаса о религии в публичной сфере и идеей публичной религии в новом видении Казановой. Хабермас, известный в течение многих лет своей поддержкой либерализма и как сторонник секуляризации Европы, удивительным образом включился в спор, связанный с дилеммой частное/публичное по отношению к религии, и в дискуссию, связанную с секуляризацией.

В публикациях Хабермаса есть несколько важных вопросов: его понимание публичной сферы, на которую Казанова уже ранее ссылался, концепция постсекулярного общества и концепция религиозных коммуникаций и нерелигиозных акторов и общин в публичном пространстве. Вероятно, «перескок» в мышлении Хабермаса на тему религии, кажется, произошел не без участия концепции Казановой. Ибо, как пишет первый, отсылая читателя к вышеупомя-

нудой книге «Публичные религии» [7] «Хосе Казанова верно подчеркнул [выделение – *И.Б.*], что утрата некоторых функций и тренд в направлении индивидуализации не обязательно означает, что религия *теряет влияние и значение* как на поле политики, культуры общества, так и в личном способе бытия» [15, р. 19]. Поскольку, без сомнения, именно эта книга Казановы инициировала очередную волну критики секуляризации и приватизации религии и широкую дискуссию на тему публичной религии, кажется довольно правдоподобным, что она могла быть поводом для пересмотра взглядов Хабермаса на тему религии в демократическом, либеральном государстве, в котором общества в большей степени не должны быть сильно привязаны к религии, но должны осознавать «существование религиозных общин в возрастающе секуляризованном обществе» [15, р. 19]

Отправной точкой размышлений Хабермаса, выясняющих понимание постсекуляризма, является, как и у Казановы, критика секуляризма, который он отличает от секулярности/светскости. В то время как это второе понятие (*secular*), по его мнению, нейтральное и описывает процесс уменьшения влияния религии и Церквей на общественную жизнь, то первое, секуляризм (*secularist*), он понимает как своеобразную идеологию борьбы, продвигающей светскость. Светскость в его понятии означает «равнодушную позицию секуляризированной или неверующей личности, которая агностически относится к ценности религиозных утверждений, а секуляристы занимают по отношению к ним и к стараниям сохранить влияние в публичном пространстве (независимо от факта, что их утверждения не могут быть научно доказаны) полемическую позицию» [15, р. 12].

Хабермас, подразумевая западные европейские общества, определяет их как постсекулярные, утверждая, что в их секуляризованном пространстве далее действуют религиозные общины, стремясь к сохранению своих влияний, и что пост-секулярное общество – это такое общество, которое носит в себе память секулярности, но отдает себе отчет о том, что это прошлое, и что настоящее указывает на сложное сосуществование светских и различных религиозных мировоззрений.

Из концепции постсекулярного общества выросли нормативные принципы Хабермаса о религии в публичном пространстве и об условиях коммуникации, благоприятствующей взаимопониманию участников этой сферы, светских и религиозных. Хабермас оптимистически предполагает, что возможен своеобразный «перевод» светской и религиозной перспективы, основанный на рационализме, и что религия может вносить существенное содержание в пуб-

личную сферу, если ее представители смогут говорить, создавая общую платформу с инакомыслящими, как и последние – с верующими. Условием успеха делиберации, по мнению Хабермаса, является желание взаимного учения, в процессе которого государство не имеет ни правовых, ни политических средств повлиять на них и которые, по сути своей, должны иметь когнитивный характер заинтересованных коммуникацией партнеров и общин [14, р. 4].

Существует определенная, но ограниченная схожесть в концепциях Хабермаса и в развиваемой последнее время измененной версии концепции Казановы. Хабермас принимает, что условием функционирования религии в публичной сфере является коммуникация между сторонниками светских и религиозных аргументов, соответствующих условию взаимной «переводимости» используемых терминов, т. е. способности вхождения на метауровень. Это предполагает добрую волю, желание и усилия представить то, как сформулированные аргументы могут соответствовать пониманию другой стороны [15].

Казанова, в свою очередь, также нормативно (и оптимистично) принимает, что религиозные институты, государство и гражданское общество будут взаимно уважать собственную автономию, будучи взаимнотолерантными. В чем практически это может заключаться? Ответ на этот вопрос не простой, потому что «пересмотренная» концепция публичной религии, в отличие от ее предыдущей версии, не основана на эмпирическом анализе, теоретически конструируя принципы.

Мы не знаем, в чем должно было заключаться уважение автономии государства в случае функционирования публичной религии на уровне государства. Мы также не знаем, как должно было бы это выглядеть на уровне политического общества. Как мы помним, в своей ранней версии публичной религии Казанова признавал эти уровни несовместимыми с демократической системой. Но в последних работах он признает мировоззренческую нейтральность государства фикцией и приводит ряд примеров стирания разделения государства и религии [9, р. 13–14]. При этом он считает, что нельзя отделить религию от политики хотя бы потому, что демократия предполагает религиозную свободу, а если так, то религиозные граждане имеют право на активность в сфере политики, и их религиозные убеждения или практики не должны быть в этом преградой. Предпосылкой к вмешательству государства в автономию религиозной системы, по мнению Казановы, должно быть не то, что какое-то действие религиозно мотивировано, а то, что попирает принципы демократии и правового государства [9, р. 14].

Это утверждение отсылает к рефлексии над тем, какое место публичная религия может занимать в демократическом государстве и как может в нем реализоваться принцип «двойной толерантности». А. Степан, на которого в этом вопросе ссылается Казанова, приводит примеры, проливающие немного света на этот принцип. Степан, как, в общем, и Казанова, очень критичен по отношению к модели отделения по французскому типу, утверждая, что имплицитно для «двойной толерантности» свойственны «различные секуляризмы», а не типичная для Франции модель, в которой доминирует «один преобладающий язык и одна, преобладающая культура», что не характерно для многонационального государства [25].

Как иллюстрацию разных решений, практикуемых в странах с разными моделями государственно-церковных отношений, – отделение церкви от государства (Франция и США), государственная религия (Дания) или так называемая установленная (*established*) религия (Норвегия и Швеция), «позитивная аккомодация» государства к религии (Германия, Нидерланды и Швейцария), – можно указать на способ отношения к религиозным праздникам, которые являются оплачиваемыми выходными днями. По словам современного исследователя:

«в этих восьми демократических странах существует 61 обязательно оплачиваемый религиозный праздник, все христианские. В них нет ни одного оплачиваемого праздника для религии меньшинств – иудаизма, ислама и т. д. В Индонезии большинство исповедует ислам, но там имеются 6 мусульманских праздников и 7 для исповедующих другие религии. В Сенегале 7 праздников для мусульман и 6 для католиков, составляющих меньше 10% населения. Сенегал покрывает определенному количеству католиков стоимость паломничества в Рим. А в Индии, где большинство составляют исповедующие индуизм, существует 5 индуистских праздников и столько же праздников религиозных меньшинств. Правительство Индии спонсирует также паломничества мусульман в Мекку. Так происходит потому, что религия принимается как нормальная часть человеческой жизни, а государство добровольно действует таким образом, чтобы показать уважение для разных религий в собственной стране» [6].

А. Степан, ссылаясь на эти примеры, показывает способ практикования принципа «двойной толерантности» некоторыми государствами, вовсе не европейскими, и аргументирует, что демократия не обязательно требует сепарирования от религии [26].

Приводимые примеры позволяют точнее понять постулат Казановы о том, чтобы в рассуждении о публичной религии и в теоретизировании на эту тему в большей степени пользоваться результатами сравнительных исследований в глобальном масштабе. Это необходимо как для анализа того, как конституируется в обществе религия, так и для понимания практик публичной религии. Ибо

сравнение статуса религиозных праздников позволяет осознать, что в неевропейских странах с доминирующими исламом или индуизмом практики по отношению к религиозным меньшинствам могут быть более «демократическими», чем в европейских странах с доминирующей христианской традицией.

Выводы

В случае с концепцией Казановы основное сомнения вызывает его намерение строить универсальную модель публичной религии и нормативный принцип того, что присутствие религии на всех трех уровнях (гражданском, политического общества и государства) соотносимо с демократической системой.

Главная оговорка вытекает из того, что отдельные государства в разных аспектах сильно отличаются. Исторические обстоятельства, разные модели отношений между государством и Церковью, вероисповедная структура обществ или уровень религиозности институционально и общественно обуславливают различные практики публичной религии. Одно дело – в странах с вероисповедным разнообразием, в которых, по крайней мере, две или более религий играют значительную роль (например, в США, а в центрально-восточной Европе – на Украине). Совсем по-другому – в таких странах, как Польша, Ирландия, Мальта или Хорватия, в которых одно вероисповедание доминирует на религиозной сцене при одновременно высоком уровне религиозности общества.

Такая ситуация создает условия не к секулярной, как это видел Степан в случае Франции, а к религиозной гегемонии одного языка и одной культуры, связанных с одним вероисповеданием. Религиозные меньшинства в случае такой страны как, например, Польша, составляют около 2–3% населения и недостаточно сильны, чтобы с собственными религиозными требованиями входить в публичное пространство и противопоставлять позициям представителей доминирующего вероисповедания свои аргументы.

Поэтому в обществе с религиозным и национальным доминированием, «двойная толерантность» легко становится на практике «двойной привилегированностью» одной Церкви, которая отвечает взаимностью тем политическим силам, которые дали ей привилегии. Правы Анна Швед и Катажина Зелинская, утверждая, что уместнее говорить о публичных религиях в множественном числе (и о дискуссиях о религии в публичном пространстве) вместо одной, нормативной модели [27, p. 115].

В размышлениях Казановы, а также Хабермаса на тему публичной религии не хватает рефлексии о том, какие решения могли бы практиковаться, если идет речь о межконфессиональных отношениях. Можно ли тут применить принцип «двойной толерантности» в понимании Казановы или принцип «перекладывания» («перевода») одних религиозных контентов на другие религиозные контенты, как в версии Хабермаса? Как это может выглядеть на практике? И на какой язык должна была бы «переводить» свои нерелигиозные аргументы светская часть общества? В последнем случае можно предполагать, что это не были бы «секуляристические» аргументы, т. е. антирелигиозные или полемические по отношению к религии.

Другой проблемой является факт, что авторефлексивность и желание поучить чему-то инакомыслящих ставит нормативные условия, выполнение которых настолько требовательное, что кажется невозможным. Тем временем, в публичном пространстве, в спорах, в которых также задействованы религиозные аргументы (как в политической сфере, так и в медиальной), часто наблюдается практика абсолютно другая – нежелание слушать аргументы противной стороны [21, pp. 1315–1316].

Мы склоняемся к позициям тех представителей социальных наук, которые считают иначе, чем Хабермас, – что публичное пространство современных демократических обществ и дискурс о религии, который ведется в нем, конституирует не столько стремление к взаимопониманию, сколько просто конфликт.

С этой точки зрения, как кажется, наиболее радикальной является концепция Эрнесто Лакау и Шанталь Муффе [18]. Они считают, что дискурс в публичном пространстве всегда ведется с прицелом борьбы за гегемонию. Предметы спора наделяются такими значениями, которые считаются верными автором сообщений, старающимся, чтобы эти сообщения были получены, приняты вместе с сопровождающей их аргументацией и стали доминировать в пространстве дискурса. Наблюдая современную европейскую сцену, кажется, что эта трактовка намного больше соответствует действительности.

Если признать такое объяснение более реалистическим, то корреспондирующий с ним образ публичной религии в условиях демократии должен соответствовать принципу равноправия в этом пространстве как светских мировоззрений, так и религиозных, их равному доступу к дискуссиям в этой области.

Кажется, что ранняя концепция Хосе Казановы, помещающая публичную религию на уровне гражданского общества, но за уровнями государства и политического общества, более адекватна существующим условиям, нежели её обновленный вариант.

Список литературы

1. Ammerman, N. T. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press. xxviii, 376 p.
2. Beckford, J. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 252 p.
3. Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, New York: Doubleday. 240 p.
4. Berger, P. L. (1979). *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Anchor Press/Doubleday. xv, 220 p.
5. Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*. London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications. 250 p.
6. Blankholm, J. (2012, 2 June). "Twin tolerations" today: An interview with Alfred Stepan. The Immanent frame. [Электронный ресурс]. URL: <https://tif.ssrc.org/2012/06/15/twin-tolerations-today-an-interview-with-alfred-stepan/dosp> (дата обращения: 07.02.2020).
7. Casanova, J. (1994). *Public Religions in the modern world*. Chicago; London: Chicago University Press. 552 p.
8. Casanova, J. (2008). Public Religions revisited. *Religion: Beyond the Concept*. W. H. de Vries (ed.). New York: Fordham University Press, pp. 101–119.
9. Casanova, J. (2009). *Religion, politics and gender equality. Public Religions revisited*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/search/010F9FB4F1E75408C12575D70031F321> (дата обращения: 12.12.2019).
10. Davie, G. (2002). *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Logman and Todd Ltd. xii, 180 p.
11. Davie, G. (2007). *The Sociology of religion*. London: SAGE. xi, 283 p.
12. Dobbelaere, K. (1981). *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. London: SAGE Publications. 2016 p.
13. Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of bourgeois society / engl. transl. by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence*. Cambridge: The Mitt Press. 322 p.
14. Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*. Vol. 14. No. 1. pp. 1–25.
15. Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, No. 25, pp. 17–29. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.signandsight.com/features/1714.html> (дата обращения: 12.12.2019).
16. Heelas, P. (1996). *The New Age movement. The celebration of the Self and the sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell. 266 p.
17. Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf. 273 p.
18. Laclau, E., Mouffe, Ch. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* (2nd ed.). London and New York: Verso. 217 p.
19. Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York; London, Macmillan. 128 p.
20. Martin, D. (1978). *A General theory of secularization*. Oxford: Blackwell. x, 353 p.

21. Rasmussen, T. (2014). Internet and the political public sphere. *Sociology Compass*. Vol. 12. No. 8. pp. 1315–1329.
22. Stark, R. (1999). Secularization RIP. *Sociology of Religion*, Vol. 60. No. 3. pp 249–273.
23. Stark, R., Bainbridge, W. (1985). *The Future of religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. vii, 571 p.
24. Stark, R., Bainbridge, W. (1987). *A Theory of religion*. New York, etc: Peter Lang. 386 p.
25. Stepan, A. (2001). The world's religious systems and democracy: Crafting the “Twin Tolerations”. In: A. Stepan, *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 218–225.
26. Stepan, A. (2012). Tunisia's transition and the Twin Tolerations. *Journal of Democracy*. Vol. 23. No. 2. pp. 89–103.
27. Szwed, A., Zielińska, K. (2017). A War on Gender? The Roman Catholic Church's discourse on gender in Poland. In: *Religion, Politics and Values in Poland*. S. Ramet, I. Borowik (ed.). New York: Palgrave Macmillan, pp. 113–136.

Об авторе

Боровик (Borowik) Ирэна, доктор хабилитованный, профессор Института социологии, Ягеллонский университет, Краков, Польша; e-mail: irena.borowik@uj.edu.pl

About the author

Irena Borowik, Doctor habilitatus, Professor, Institute of sociology, Jagiellonian University, Krakow, Poland; e-mail: irena.borowik@uj.edu.pl

Поступила в редакцию: 17.06.2020

Received: 17 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020