

УДК 261.7:172.3

РИСКИ И ВЫЗОВЫ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Иванов А.В., Данилов С.А., Дорошин И.А.

*ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского»,
Саратов, e-mail: ivanovaw@info.sgu.ru*

В статье анализируется воздействие десекуляризации на сценарии развития глобального мира. Цель исследования – критическое обсуждение современных концепций постсекулярного общества, а также идентификация рисков, возникающих в процессе становления различных десекулярных констелляций в сфере политики и духовной жизни. Концептуально-методологической базой исследования является «теория множественных десекуляризованных режимов» Х. Казановы и десекуляризованных режимов В. Карпова. Десекуляризационный режим – это теоретический конструкт, в котором фиксируется неустойчивость и переходный характер современных социокультурных систем позднего модерна, характеризующихся специфическим синтезом традиций и инноваций, секулярных и контрсекулярных практик. Проведенный сравнительный анализ теорий десекуляризации даёт возможность выработать общие принципы классификации десекуляризационных режимов, выявить перспективы взаимодействия религии и общества в XXI столетии. В работе рассматриваются авторитарно-монистические, либерально-плюралистические режимы, а также сущностные черты постсоветского типа постсекулярности, вбирающего в себя как принципы секулярного плюрализма, так и традиционалистского монизма.

Ключевые слова: постсекулярное общество, десекуляризация, глобализация, «множественные современности», десекуляризационные режимы

RISKS AND CHALLENGES OF THE POSTSECULAR SOCIETY: CONCEPTUAL FOUNDATIONS

Ivanov A.V., Danilov S.A., Doroshin I.A.

Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky, Saratov, e-mail: ivanovaw@info.sgu.ru

The article analyzes desecularization's influence on scenarios of development of the global world. The purpose of the study is to critically discuss modern concepts of the postsecular society, as well as to identify risks, which emerge in the process of establishment of various desecular constellations in political and spiritual spheres. Conceptual and methodological foundation of the study is based on J. Casanova's «theory of multiple desecularizations» and V. Karpov's desecularization regimes. Desecularization regime is a theoretical construct, which specifies lack of stability and transitional character of modern socio-cultural systems of the late modern, that are characterized by specific synthesis of traditions and innovations, secular and counter-secular practices. Comparative analysis of desecularization theories, that has been carried out, allows to develop general principles of desecularization regimes' classification and single out perspectives of interaction between religion and society in the XXI century. The study views authoritarian-monistic and liberal-pluralistic regimes, as well as essential traits of the post-Soviet type of postsecularity, which embodies principles of both secular pluralism and traditional monism.

Keywords: postsecular society, desecularization, globalization, «multiple modernities», desecularization regimes

Прошло более десяти лет с тех пор, как Питер Бергер, а затем ряд других известных исследователей ввели в научный оборот концепт десекуляризации для обозначения феноменов всемирного возрождения религии (Ю. Хабермас, А. Макинтайр, Б. Тернер, Х. Казанова и др.) [10]. Рассматривая десекуляризацию как контрсекуляризацию, они предложили по-новому осмыслить место религии в условиях глобальной современности, характеризующейся многовариантным синтезом традиций и инноваций в рамках генотипа локальных обществ. На основе гипотезы Ш. Эйзенштадта о том, что модернизация и глобализация не порождают единого социокультурного пространства модерна, а формируют достаточно фрагментированный универсум «множественных современностей», в свою очередь можно вывести другую эвристическую предпосылку для понимания природы современного об-

щества как пространства сосуществования множественных секуляризаций и десекуляризаций [13].

Как предсказывали теоретики секуляризации XIX–XX столетия, линейно-поступательное развитие общества, институциональная модернизация, научно-технический процесс и социально-экономические преобразования неминуемо приведут к тому, что религиозное мировоззрение и религиозные институты окончательно утратят своё социальное значение. Как указывает Питер Бергер: «Говоря откровенно, они ошибались. Сама по себе современность (modernity) не порождает секуляризацию, хотя в отдельных случаях это имело место <...> Эту ошибку можно описать как смешение понятий: современность не обязательно секуляризирует; но она обязательно порождает плюрализм...» [1]. Иными словами, основные положения классической концепции секуляризации

очевидно противоречат фактам эпохи постсекулярного поворота, мощному всплеску возрождающегося ислама на Ближнем Востоке и повсеместному распространению динамичного евангелического протестантизма. Для религиозных изменений XX–XXI века, как указывает Ю.Ю. Синелина, характерны существенные изменения: «разнообразии религий в условиях глобализации, плюрализация религиозной ситуации, приватизация и субъективизация религии, появление новых религиозных движений. Сама религия, формы её проявления в обществе, деятельность религиозных институтов, принципы организации религиозных сообществ подверглись трансформации. У людей появляется возможность конструировать себе религию из тех символических систем, которые представлены на «религиозном рынке», так называемая религия «a la carte», или «лоскутная религия» [6]. Следовательно, глобальная секуляризация как объективный процесс освобождения общества модерна от уз религии обнаруживает себя в новом глобальном контексте динамичной религиозности, сталкиваясь с противоположными по своей сути изменениями – пассионарным расцветом разнообразных религиозных форм, движений и институций на локальном социокультурном уровне. При этом нужно иметь в виду, что постсекулярное – это не новое позитивное качество религиозного сознания и тем более не реставрация досекулярного сакрального универсума, это «новая неопределённость относительно соотношения «религиозное – секулярное» (А. Кырлежев) [4].

Важнейшим фактором формирования образа постсекулярного общества, при котором религиозные акторы и порождающие их процессы выходят – или стремятся выйти – за границы, очерченные эпохой модерна, является процесс десекуляризации, который возникает как имманентный ответ религиозной традиции на вызовы секуляризации. Питер Бергер определял десекуляризацию прежде всего как процесс, противоположный секуляризации. Поэтому логично рассматривать десекуляризацию как перманентную социоисторическую трансформацию, разворачивающуюся в противоположном направлении от секулярного модерна к такому типу общества, в котором религия активно проникает во все основные сферы социального бытия, меняя не только социальные структуры, культуру и ценностные установки людей, но и социальное значение и доктринальное содержание самой религии.

Этот подход позволяет выявить компоненты процесса десекуляризирующих социальных изменений. Известный российский теоретик десекуляризации В. Карпов вносит своими исследованиями ряд необходимых уточнений. По Карпову, десекуляризация – это процесс контрсекуляризации, в ходе которой религия восстанавливает своё влияние на общество в целом, реагируя на предшествующие и/или сопутствующие секуляризационные изменения. Аргументируя свою концепцию, Карпов перечисляет те тенденции, сочетание которых обуславливает процесс десекуляризации:

а) сближение между ранее секуляризованными институтами и религиозными нормами, как формальное, так и неформальное;

б) возрождение религиозных верований и практик;

в) возвращение религии в публичное пространство (деприватизация);

г) возвращение религиозного содержания в различные культурные подсистемы, включая искусство, философию и литературу, а также снижение статуса науки по отношению к возрождающейся роли религии в деле миропостроения и мироподдержания;

д) связанные с религией изменения в субстрате общества (религиозно обусловленные демографические изменения, переопределение территорий и их населения по религиозному признаку, восстановление связанных с верой материальных культур, увеличение доли связанных с религией товаров на общем экономическом рынке и т.д.)» [14].

Можно добавить еще один пункт – колонизация киберпространства религиозными практиками. Отталкиваясь от концепции Х. Казановы, предполагающей возможность одновременного протекания как секуляризационных, так и десекуляризационных процессов, он вводит концепты многообразных, перекрывающихся и конфликтных десекуляризаций, указывая на сложность, возникающую в глобальном контексте при наложении секулярных и контрсекуляризационных трансформаций. Помимо этого исследователь приходит к выводу о неинтегрированности различных компонентов десекуляризации. Логично предположить, что отправной точкой для осмысления истоков, природы рисков, связанных с новыми десекуляризационными констелляциями глобального мира, может стать предшествующая секулярная ситуация и новые вызовы глобального мира. Следовательно, систематизация

рисков постсекулярного общества должна отталкиваться от соответствующих исторических и социокультурных моделей секуляризации и десекуляризации. Вывод логичный и аналитически привлекательный, но верный при условии, что очерченные пути окажутся привлекательными и для субъекта десекуляризации, а также «обернувшись» он не увидит чистое поле вообще.

Традиционно в дискуссиях о секуляризации выделяют три её типа: европейский (евросекулярный), американский (плюралистический), советский (атеистический) [14]. В настоящее время все указанные типы секуляризации в достаточной мере исследованы и описаны. Например, во Франции, в силу специфических исторических обстоятельств, светскость приняла форму лаицизма (*laïcité*), то есть идеологии, подразумевающей всесторонний контроль религий со стороны государства, жёсткая демаркация между религией и государством, её постепенное вытеснение из публичного пространства в частную сферу, стремление светских властей дистанцироваться от любых форм идеологической ангажированности, в том числе религиозной. При этой констелляции публичное пространство – это пространство светского (секулярного) дискурса, свободное от любых религиозных предубеждений, в котором только и возможно открытое, непредвзятое обсуждение религиозными конфессиями, гражданским обществом и властными институтами важнейших вопросов морали, нравственности и социального устройства. Напротив, общение на языке доктринальных положений отдельных конфессий расценивается как источник напряжённости и конфликтных ситуаций. Этим обстоятельством, видимо, объясняется очевидная недооценка европейскими политиками изменившегося положения религии в XXI столетии вследствие традиционной привычки рассматривать глобальный мир с позиций европейских ценностей, культурных универсалий и правовых норм. С другой стороны, мы слишком привыкли противопоставлять религиозное и светское – настолько, что не видим иной и во многом противоположной роли светского социального пространства.

В США в силу специфических исторических обстоятельств секулярность, напротив, была направлена на защиту религиозной свободы и ограждение религиозных институций от государственного вмешательства. В рамках данной конфигурации секулярного пространства государство максимально защищает права каждой

конфессии и деноминации, культивируя религиозный плюрализм на институциональном уровне, не ограничивая права религиозных организаций на участие в публичной и социальной жизни, за исключением противоречия общественным интересам или ущемления свободы иных религиозных субъектов. Как и в предыдущем случае, религия не является частью публично-государственной сферы, но, в отличие от режима евросекулярности, государство не стремится к установлению ограничений деятельности религиозных организаций, а напротив, способствует их развитию.

Наконец, главной особенностью секуляризации советского типа является «гиперприватизация» – фактическое уничтожение религии как института и идеологически недопустимого типа мировоззрения в различных формах: от уничтожения и сокращения религиозных институтов до уголовного преследования верующих. А. Шишков, Д. Узланер исследовали характерные признаки советской модели секуляризации [9, 11]. Важнейшей чертой советской секуляризации была трансформация религиозного сознания у носителей религиозности. Согласно позиции А. Шишкова, этот процесс определяется как «дистилляция религиозного сознания», которая рассматривается как следствие «гиперприватизации» религии [15]. Это означает, что носителей «дистиллированного» религиозного сознания характеризует радикальное противопоставление религиозного и светского измерения социального бытия, крайне негативное отношение к секулярному вплоть до полного отрицания безбожного мира. В этой системе координат религиозные представления, ценности и мотивации верующих оказываются жёстко изолированными и практически оторванными от ценностей и мировоззрения других сегментов социокультурного пространства.

Основываясь на предложенной понятийной схеме, как представляется, можно сформулировать общие концептуальные рамки классификации десекуляризационных режимов. Учитывая, что все отмеченные типы секуляризации характеризуются принципами религиозного плюрализма или атеистического монизма, ориентируются на полную или частичное отделение религии от государственных и социальных институтов, можно предположить о противоположной инверсии в постсекулярную эпоху: принудительном возвращении религии в публичное пространство (авторитарный монизм), а также активном росте многообразия религиозных практик

в пространстве либерального плюрализма. Соответственно получаем классификацию, основанную на сочетании двух принципов: монизма и плюрализма; инклюзии (включения) и эксклюзии (исключения). Эмпирически обнаруживаемые в реальности типы режимов, скорее всего, находятся между ними, порождая уникальное и бесконечное многообразие их сочетания. Также в зависимости от того, кто является социальными акторами, можно говорить о десекуляризации социальных институтов и культуры, религии «снизу» и/или «сверху». Когда в качестве инициаторов и акторов выступают массовые движения и элитарные группы, мы имеем дело с десекуляризацией «снизу»; когда они в большинстве своем относятся к религиозному или светскому руководству – с десекуляризацией «сверху». Рассмотрим особенности данных режимов.

Первый тип десекуляризации – авторитарный монизм – это режим теократического типа, который оправдывает свою власть политической идеологией, производной от доминирующей религии, и стремится к тотальному религиозному преобразованию общества. Примером такого режима является правление Талибана в Афганистане и частично шиитская теократическая республика в Иране, допускающая ограниченный плюрализм в рамках унифицированной религиозно-правовой системы. Совершенно отличается от него либерально-плюралистический (инклюзивный) режим, оставляющий значительный объем полномочий – в сфере принятия решений и контроля – за светской властью, которая использует секулярные идеологии, чтобы легитимировать свою политику, направленную на десекуляризацию ограниченного числа социальных институтов и культурных ареалов. В рамках данного типа десекуляризация приводит к ряду изменений самих религиозных организаций: экуменические настроения (стремление религий сплотиться с целью совместного выживания), бюрократизация (совершенствование своего управленческого аппарата для успешного выживания в новых условиях), профессионализация (подчеркивание своего особого статуса специалистов в области религиозной деятельности), приспособление религиозных идей к светским ценностям, «функциональная дифференциация» религиозных институтов и т.д.

На этом основании, как представляется, можно определить основные риски десекуляризационных процессов в XXI столетии. Для авторитарно-эксклюзивистской модели десекуляризации весьма опасным

является распространение религиозного фундаментализма как неортодоксальной версии возрожденной традиции, его тотальное противостояние секулярным религиям, а также политизация религии в самых различных видах, начиная слиянием религиозных и государственных институтов и заканчивая ростом внутренней политической изоляции, подпитываемой религиозным национализмом. Одно из центральных мест в этой дискуссии, бесспорно, занимает проблема религиозного фундаментализма. Термин «фундаментализм» быстро вошёл в социальный словарь за прошедшие три десятилетия как общее обозначение возрожденческого консерватизма, претендующего на религиозную ортодоксальность. Хотя термин первоначально применялся только к христианству, употребление было привязано к Иранской революции, а затем и к исламизму. Энтони Гидденс определяет фундаменталиста «...как человека, который в принципе отказывается вступать в диалог, кто считает свой образ жизни совершенным и достойным, а чужой – сравнительно низшим и недостойным. Это очень опасно: чем больше нам приходится жить в мире, где необходимо уживаться с людьми, которые на нас непохожи, тем опаснее становится этот принцип» [2]. Традиционно фундаментализм рассматривали как движение очищения от побочных влияний. Однако в настоящее время фундаментализм всё больше трактуется как просто вмешательство религии в политику государств. Очевидно, что всякое активное воздействие религии на государство может неизбежно привести к изменениям политического и социального строя. Особенно остро вопрос стоит в отношении исламизма, поскольку исторически шариат не предполагал разделение светской и духовной власти.

Теперь можно попробовать теоретически обобщить данные о фундаментализме как идеологии десекуляризации. Со ссылкой на Гейдара Джемала отметим важный момент, что для исламского самосознания это понятие является переводным, распространившимся в ходе полемики с западными критиками: «Существует несколько вариантов перевода на арабский ('усулийя, салафийя) и на фарси (бонйадгирои) <...> эти слова являются разными версиями кальки и свидетельствуют о том, что само понятие не имеет собственной базы в исламском менталитете» [3]. Следует также отметить, что присутствует путаница с понятиями «фундаментализм» и «радикализм». Несмотря на то, что достаточно чёткое различие между этими

терминами уже давно осуществлено исследователями арабо-мусульманской культурной традиции, до сих пор во многих издаваемых в России работах эти термины отождествляются. К сожалению, в большинстве современных исследованиях до сих пор сохраняется пропасть между культурой мысли ислама и западноевропейской ориенталистикой. Происходит это либо в силу незнания проблемы, либо из-за явного стремления представить исламизм в качестве феномена антикультуры. В исламском мире выражение «исламский фундаментализм» отсутствует. Арабским аналогом является термин «усул ад-дийн» («фундамент», «основа», «корни»), поэтому перевод может просто ничего не означать – «учение об основах ислама». В то же время в самой традиции можно выделить ещё более существенную оппозицию между фундаментализмом традиционного ислама и исламистским фундаментализмом. Поскольку движущие силы данных течений тесно связаны с общей пассионарной динамикой современных исламских обществ, то однозначно дифференцировать их сложно. В концепте исламизма объединяются разнопорядковые движения, имеющие место в разных концах света, учитываются идеологические и организационные, стихийные и сознательно регулируемые, внутренние и международные, мирные и насильственные аспекты глобальной дестабилизирующей активности. Устанавливается также сложная и напряжённая связь исламизма с исламом (всякий исламист «мусульманин», но не всякий мусульманин «исламист»). В социальном отношении исламский фундаментализм амбивалентен: отрицая модернизацию, он использует традицию, но себя позиционирует непосредственно через обращение к священному тексту. Он не чужд реформаторства, изменяя концепцию шариата, используя иджтихад. Формально исключая новацию, он подаёт её как возрожденную традицию. При этом фундаментализм оказывается лицом модерна, на что указывает совпадение основных социальных характеристик – убеждённая рациональность действия, примат политики, тоталитарная идеология, понимание высшей цели как преобразования центральных политических институтов.

Принципиальными свойствами фундаменталистской идеологии являются тоталитарность (её идеологемы можно вычленишь лишь аналитическим путём), дуалистическое восприятие мира, априорность, значительный пассионарный и мобилизационный потенциал, присущий ей как идеологии-откровению, протестный

активистский характер, миссионерский экспансионизм, преобладание морализаторства над «человеческим измерением», идеологическая неоднородность (обусловленная структурой как самой мусульманской религии, так и неоднозначностью толкования теоретиками ряда положений), наличие собственного политического языка на основе лингвистической полисемии. Конститутивным для фундаментализма является его конфликт с другими вариациями модерна, а вовсе не внешние формальные признаки. Итак, исламский фундаментализм – это естественная проблема для социального развития, отношение к нему теории должно быть корректным. Фундаменталистские настроения – внутренний продукт общества. Очевидно, что акцент должен быть перенесён с борьбы против фундаментализма на ограничение радикализации этого явления. При этом члены фундаменталистских движений рассматривают себя как спасителей общества, поэтому в состоянии оправдать почти любое действие. Неумолимые обязанности, осуждение врагов и членов собственного движения – в конечном счёте, – все это вынуждает более многочисленное общество видеть в них социальную угрозу либо источник риска.

Что касается современной России, то основной особенностью постсоветской модели десекуляризации становится одновременное возвращение религии и в публичную (государственную), и частную сферу – это особенно характерно для русского православия. Пожалуй, единственным серьёзным последствием десекуляризационных процессов может стать внутренний раскол общества, при котором вовлечение православия в жизнь общества со стороны традиционалистов может восприниматься как выражение внутренней секуляризации самой церкви. Не исключены конфликты воинствующих традиционалистов и их радикальных оппонентов из атеистического лагеря. К тому же общая тенденция возвращения религии в публичное пространство не всегда способствует росту индивидуальной религиозности, а может свидетельствовать о зарождении религиозного конформизма. Так, Б. Тернер указывает, что если говорить о восстановлении публичной роли православия в современной России, то важно подчеркнуть, что «влияние церкви по большей части основывается на культурном национализме, а не на духовном авторитете», при этом «на повседневный социальный мир» сохраняет своё влияние «наследие атеизма и секуляризма прошлого» [7]. Как показывают

результаты социологических исследований, показатели, характеризующие религиозное сознание верующих россиян, остаются невысокими, что говорит о том, что значительная часть респондентов, идентифицирующих себя как верующие, на самом деле плохо представляют себе то, во что они верят, и, видимо, поэтому догматы вероучения являются критериями национальной и культурной самоидентификации [5]. Можно добавить, что во многом – это пока только имя высших запросов русской души. Таким образом, общая тенденция в данном случае определяется активным утверждением традиционных конфессий в институциональном пространстве при непосредственной поддержке государства, которая лишь усиливает процессы десакрализации религии.

Наконец, для либерально-плюралистического (инклюзивистского) режима характерно всё большее разделение между «религией» и «духовностью», распространение новых гетеродоксальных, урбанизированных, коммерциализированных форм религиозности, обычно существующих за пределами традиционных церквей. Ключевое понятие для новой парадигмы – отделение церквей от государства и расцвет «рынка религий», альтернативных теологий и идентичностей. Всеобщий плюрализм, генезис общества потребления приводит к тому, что популярные и неформальные религиозные течения перестали быть локальными, и в данном случае речь идёт о разрастании глобальных популярных религий, связанных с интернетом, кинематографией, поп-музыкой, телевизионными шоу. О них также можно говорить как о «самодельных» религиях, потому что их адепты беспорядочно заимствуют самые разные религиозные верования и практики. Подобные формы религии крайне индивидуалистичны и рационализированы; они неортодоксальны в том смысле, что не соответствуют никаким официальным теологическим доктринам, но характеризуются синкретизмом; и у них очень слабые связи с такими публичными институтами, как церкви, мечети или храмы. По сути, эти феномены являются продуктами новой «религиозной экономики» и массовой культуры, что подтверждается многочисленными эмпирическими исследованиями религии в США, и это в немалой степени способствовало появлению новых теорий религиозности, основанных на концепциях компенсации и рационального выбора. Очевидно, что в таком объяснении доминируют экономические рыночные аналогии. Как указывает Дмитрий Узланер в своем

критическом обзоре «новой религиозной экономики» Родни Старка, «религиозные организации – это своего рода общественное предпринимательство, суть которого в создании, поддержании и распространении общих компенсаторов, связанных со сверхъестественным, представляющих собой замену искомым благ обещаниями или объяснениями, не поддающимися до конца верификации» [8]. Важно иметь в виду, что религиозные организации не только удовлетворяют некий изначальный спрос на религиозную компенсацию, но ещё и активно стимулируют его посредством конкуренции на рынке через постоянное увеличение предложения «религиозных товаров» и «ритуальных услуг». Из такого подхода следует, что, во-первых, чем больше религиозных организаций, тем больше спрос на религию; во-вторых, ни одна религиозная монополия, зачастую подкрепляемая государственным принуждением, не способна полностью удовлетворить спрос на метафизику и духовную компенсацию. В плане личной религиозности подобная монополия неизбежно порождает десакрализацию, латентное, а затем и открытое отторжение официальной институционально оформленной религии. Наоборот, укрепление религиозного плюрализма ведёт не к упадку, а к росту популярности множества альтернативных форм религии, так как чем больше «фирм», тем больший спрос они смогут сформировать и удовлетворить.

Перспектива мира на земле и вечной жизни привязана к колоссальной неопределённости. Можно сказать, что религия предлагает «окончательное» в области «товаров доверия», используя термин М. Дарби и Е. Карни [12]. Понятия риска способны прояснить деятельность учреждений, которые возникают в ответ на дилемму крайней неопределённости и «окончательного» предложения. Диверсификация и специализация – как стратегии по управлению рисками – используются и в светских, и в религиозных секторах экономики. Эти стратегии приводят к разным формам религиозных организаций, специализирующихся на различных типах продукции и различных практиках. Не все ниши религиозного сегмента рынка обеспечивают одинаково интенсивные переживания. Некоторые традиции (христианство, иудаизм и ислам) имеют более сильные коммунальные ориентации. Кроме того, в каждой религиозной традиции существуют объединения, которые поддерживают более строгую систему убеждений и социализации. Академические теории религии

часто не имеют возможности объяснить рост популярности экстремистских группировок. Распространение подобных идей оправдывается лишь за счёт невежества, обмана, принуждения и психопатологии. Чтобы лучше понять негативную «привлекательность» экстремизма, необходимо обратиться к проблеме риска религиозного поведения. Дилемма, с которой сталкивается «потребитель» сверхъестественного, аналогична той, которая стоит перед покупателем. Качество продукции с трудом поддаётся оценке, даже после приобретения и использования. При этом всякий «продавец» склонен завышать стоимость своих товаров и утаивать недостатки. Не желая быть обманутыми, покупатели требуют гарантий, запрашивают информацию у третьих лиц или исследуют репутацию продавца. Таким образом, термином «традиция» можно обозначить создание и отработку механизмов, направленных на снижение мошенничества, а также увеличения информации. Отзывы о качестве того, что предлагает религиозная община, являются обычным явлением в религии. Интересно, что кажущаяся бесплотной религиозная социализация чаще делает упор именно на материальные «благословения», а свидетельство рядового члена общины оказывается наиболее надежным ориентиром. Именно у него меньше стимула переоценить преимущества, в отличие от «профессионала». Но экстремистские «секты» также являются религиозными общинами, посвященными производству коммунальных товаров и погоней за коммунальными целями. Упустить этот момент, как это делают многие исследователи и СМИ, означает упустить из вида суть и причины роста подобных общностей. Опираясь в основном на слова адептов, выстраивается популярное журналистское отражение метафизической интоксикации, тогда как социальная сущность «негативных солидарностей» (О.Н. Яницкий) остается непрозрачной.

Таким образом, имеет смысл отметить, что предложение на так называемом квазирынке религий активно формируется посредством конвергенции мифологии массовой культуры, современных информационных технологий и интернета, которые и становятся в конечном счете сферой распространения «новой религиозности». Учитывая многие из изложенных ранее особенностей современной религиозности (секуляризация религиозного и сакрализация светского, симуляция религиозности, детерриториализация религии, черты идейно-концептуальной плюральности

и эклектичности, сетевые принципы организации и коммуникации, глокализационные тенденции), можно говорить о том, что новая религиозность вполне соответствует постмодернистскому состоянию культуры, отражая его важнейшие концептуальные и мировоззренческие черты. Формируется принципиально новая социокультурная ситуация, включающая в себя и новую религиозность, которая не была характерна для эпохи модерна. Виртуализация религии, как и отображение этого процесса в социальной сфере, воспринимается достаточно амбивалентно: от надежд на глобальную демократическую интернет-революцию и достигнутую благодаря ей религиозную свободу до компьютерного эскапизма, технологического тоталитаризма «единой религии».

Публикация выполнена при финансовой поддержке гранта Президента РФ № МД-104.2013.6.

Список литературы

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь. – 2012. – № 2. – С. 8.
2. Гидденс Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность // Отечественные записки. 2003, № 1. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/cto-zavtrafundamentalizm-ili-solidarnost> (дата обращения: 1.11.2013).
3. Джемаль Г. Россия и исламский фундаментализм URL: <http://www.archipelag.ru/authors/djema/?library=967> (дата обращения: 1.11.13).
4. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. – 2011. – № 3 (82) 2011. – С. 101.
5. Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989-2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. – С. 342.
6. Синелина Ю.Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 1.11.2013).
7. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь. – 2012. – № 2. – С. 29.
8. Узланер Д. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь. – 2012. – № 2. – С. 17.
9. Узланер Д.А. Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. – № 6. – С. 62–69.
10. Ушкова Е.Л. Дебаты о постсекулярном обществе // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. – Сер. 11, Социология: Реферативный журнал. – М.: ИНИОН РАН, 2011. – № 2. – С. 61–75.
11. Шишков А. Некоторые особенности десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь. – 2012. – № 2. – С. 165–177.
12. Darby M.R., Karni, E. 1973 Free Competition and the Optimal Amount of Fraud in: Journ12. Darby M.R., Karni, E. 1973 *Free Competition and the Optimal Amount of Fraud* in: Journal of Law and Economics. – 1973. – № 16(1). – P. 67–88.
13. Eisenstadt S. 2010. *The new religious constellations in the frameworks of contemporary globalization and civilizational*

transformation in: World Religions and Multiculturalism, edited by E. Ben-Rafael and Y. Sternberg. Leiden: Brill Academic Publishers. – P. 21–40.

14. Karpov, Vyacheslav. 2010. *Desecularization: A Conceptual Framework* in: Journal of Church and State. – 2012. – № 52 (2). – P. 250.

15. Kyrlezhev A., Shishkov A. *Postsecularism in Post-Atheist Russia*, Documents of the workshop «Politics, Culture and Religion in the Postsecular World». Faenza: Institute for East-Central Europe and the Balkans (University of Bologna), 2011 Available at: <http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeAttachment.php/L/EN/D/e%252F3%252Fe%252FD.07ded08bb4d4f0be34fa/P/BLOB%3AID%3D3100> (accessed 1 November 2013).

References

1. Berger P. *Fal'sificirovannaja sekularizacija* [Falsified secularization] Gosudarstvo, religija, cerkov'. [State, religion, church]. 2012, no. 2, pp. 8.

2. Giddens A. *Chto zavtra: fundamentalizm ili solidarnost'* [What comes tomorrow: fundamentalism or solidarity] Otechestvennye zapiski. [National notes]. 2003, no. 1. Available at: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/cto-zavtrafundamentalizm-ili-solidarnost> (accessed 1 November 2013).

3. Dzhemal G. *Rossiya i islamskij fundamentalizm*. [Russia and Muslim fundamentalism] Available at: <http://www.archipelag.ru/authors/djema/?library=967> (accessed 1 November 2013).

4. Kyrlezhev A. *Postsekulyarnoe: kratkaya interpretaciya* [The postsecular: short interpretation]. Logos. 2011, no. 3 (82), pp. 101.

5. Sinelina Yu.Yu. *Dinamika religioznosti rossijan (1989–2012)* [Dynamics of devoutness of Russians (1989–2012)] Sociologiya religii v obshchestve Pozdnego Moderna (pamyati Yu.Yu. Sinelinoj): materialy Tret'ej Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. NIU «BelGU», 13 sentyabrya 2013 [Sociology of religion in the Late Modernistic society (in memory of Yu.Yu. Sinelina): proceedings of the Third International Scientific Conference. National Research University «Belgorod State University», September 13, 2013]. Belgorod: Publishing house «Belgorod», pp. 342.

6. Sinelina Yu.Yu. *Religioznost' v sovremennoj Rossii* [Devoutness in modern Russia] Otechestvennye zapiski [National notes]. 2013, no.1 (52). Available at: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoj-rossii> (accessed 1 November 2013).

7. Terner B. *Religiya v postsekulyarnom obshchestve* [Religion in postsecular society] Gosudarstvo, religija, cerkov'. [State, religion, church]. 2012, no. 2, pp. 29.

8. Uzlauer D. *Ot sekulyarnoj sovremenosti k «mnozhestvennym»: social'naya teoriya o sootnoshenii religii i sovre-*

mennosti [From secular modernity to “multiple” modernities: social theory regarding correlation between religion and modernity] Gosudarstvo, religija, cerkov'. [State, religion, church]. 2012, no. 2, pp. 17.

9. Uzlauer D.A. *Sovetskaya model' sekulyarizaci* [Soviet model of secularization] Sociologicheskie issledovaniya. [Sociological research]. 2010, no. 6, pp. 62–69.

10. Ushkova E.L. *Debaty o postsekulyarnom obshchestve* [Debates on postsecular society] Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 11, Sociologiya: Referativnyj zhurnal. [Social and humanitarian sciences. National and foreign literature. Series 11, Sociology: Abstract journal. Moscow: Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences]. 2011, no. 2, pp. 61–75.

11. Shishkov A. *Nekotorye osobennosti desekulyarizacii v postsovetskoj Rossii* [Some peculiarities of desecularization in post-Soviet Russia] Gosudarstvo, religija, cerkov'. [State, religion, church]. 2012, no. 2, pp. 165–177.

12. Darby, M.R., Karni, E. 1973 *Free Competition and the Optimal Amount of Fraud* in: Journal of Law and Economics. 1973, no. 16(1), pp. 67–88.

13. Eisenstadt, S. 2010. *The new religious constellations in the frameworks of contemporary globalization and civilizational transformation* in: World Religions and Multiculturalism, edited by E. Ben-Rafael and Y. Sternberg. Leiden: Brill Academic Publishers. pp. 21 – 40.

14. Karpov, Vyacheslav. 2010. *Desecularization: A Conceptual Framework* in: Journal of Church and State. 2012, no. 52 (2), pp. 250.

15. Kyrlezhev A., Shishkov A. *Postsecularism in Post-Atheist Russia*, Documents of the workshop «Politics, Culture and Religion in the Postsecular World». Faenza: Institute for East-Central Europe and the Balkans (University of Bologna), 2011 Available at: <http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeAttachment.php/L/EN/D/e%252F3%252Fe%252FD.07ded08bb4d4f0be34fa/P/BLOB%3AID%3D3100> (accessed 1 November 2013).

Рецензенты:

Орлов М.О., д.филос.н., декан философского факультета, профессор кафедры теологии и религиоведения, ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», г. Саратов;
Беляев Е.И., д.филос.н., профессор кафедры теоретической и социальной философии, ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», г. Саратов.

Работа поступила в редакцию 27.01.2014.