

# В о п р о с ы      т е о р и и

---

## « Н о в а я      п а р а д и г м а » в социологии религии: Pro и Contra



**Руткевич Елена Дмитриевна** – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник ИС РАН, доцент кафедры социологии ГАУГН

*E-mail:* [erutkevich@yandex.ru](mailto:erutkevich@yandex.ru)

## «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra

### Аннотация

В статье рассматривается «новая парадигма» в социологии религии, возникающая в противовес теориям секуляризации или «старой парадигме». С. Уорнер был первым, кто сформулировал происходящие в социологии религии изменения в терминах сдвига от «старой», берущей начало в европейском контексте теоретической «парадигмы» к «новой парадигме», возникающей в США, поскольку религиозная история США с её огромным многообразием не вписывалась в теорию секуляризации. Теория рационального выбора и религиозной экономики – составные части «новой парадигмы».

**Ключевые слова:** «новая парадигма», рациональный выбор, религиозная экономика, «старая парадигма», религиозная мобилизация, сдвиг парадигм, секуляризация, американская религия, религиозный рынок, возрождение религии, десекуляризация

В глобальном споре, в который достаточно долго были вовлечены западные социологи религии, тезису секуляризации («старой парадигме»<sup>1</sup>) противопоставлялась «новая парадигма». «Теория рационального выбора религии», «теория религиозной мобилизации», «теория рыночной религиозной ниши», теория «религиозной экономики», теория «религиозного предложения» (religious supply-side theory), «рационального выбора модели религии» – различные аспекты «новой парадигмы», которая в своё время оказалась в центре острых дискуссий в западной социологии религии. Однако в нашей отечественной литературе ей уделено не слишком много внимания, поэтому, не претендуя на детальный и исчерпывающий анализ, попытаемся восполнить этот пробел.

<sup>1</sup> Хотя в данной статье мы не рассматриваем «старую парадигму», описанию которой на Западе посвящено множество работ и концепций, но так или иначе мы с ней пересекаемся. Поэтому кратко отметим, что при всём их различии весьма плодотворной представляется классификация Голдштейна, который выявляет в «старой парадигме» (к которой преимущественно относят Т. Парсонса, Р. Беллу, П. Бергера, Т. Лукмана, Н. Лумана, Б. Вильсона, Д. Мартина, Р. Фена) три образца: циклический/спиральный, диалектический и парадоксальный (причём преобладающим, по его мнению, является диалектическое понимание процесса секуляризации) и три теоретических направления: функционалистское (Т. Парсонс, Р. Белла, Н. Луман); феноменологическое (П. Бергер, Т. Лукман) и диалектическое (Б. Вильсон, Д. Мартин, Р. Фенн) [Goldstein 2009].

В «новой парадигме» прослеживаются несколько источников (теории рационального выбора, социального обмена и религиозной экономики), разные комбинации которых, позволяют говорить о преобладании теории рационального выбора или религиозной экономики. Многие исследователи и критики «новой парадигмы» указывали на эти различия среди её последователей. По мнению Д. Шпикарда [Spicard 1998], можно даже говорить о наличии в её рамках двух подходов.

В основе первого подхода, которого придерживаются Р. С. Уорнер, Р. Финке, М. Гест, Р. Старк, лежат модели «религиозной экономики», «религиозных рынков» или «религиозных фирм». Выводы, к которым приходят эти авторы, говорят о жизненности религии, а не о её исчезновении, представляя собой вызов предсказаниям теоретиков секуляризации или «старой парадигмы».

С другой стороны, Л. Яннаконе, Р. Старк, В. Бэйнбридж, Р. Финке придают особое значение теории «рационального выбора» человеческого действия, помогающей понять, почему религиозные рынки работают именно так, а не иначе. Ключ к пониманию действия религиозных рынков – в понимании правил, объясняющих индивидуальные религиозные действия. Подход рационального выбора – это попытка теоретического объяснения наблюдаемых эмпирических явлений, их обобщения и создания концептуальной системы.

Оба подхода используют экономическую терминологию, при этом особую значимость приобретает понятие «религиозная экономика». Они едины в том, что церкви можно рассматривать как религиозные фирмы, конкурирующие за приверженцев в условиях структурированного рынка, и что рыночное регулирование ограничивает конкуренцию, меняя как мотивы и возможности религиозных производителей, так и выборы религиозных потребителей. По их мнению, «секуляризация» – естественное следствие религиозных монополий, поддерживаемых государством церквей, которые подобно всем монополиям недостаточно внимания уделяют нуждам потребителей [Spicard 1998: 1]. Поэтому, несмотря на некоторые различия, акценты и нюансы (учитывая тот факт, что эти авторы – практически единая команда<sup>1</sup>, цель которой не просто критика «старой парадигмы», а радикальное изменение теоретико-методологических оснований и этических установок в подходе к религии, а также потому, что одни и те же авторы используют то один, то другой подход), в целом в социологической литературе сложилось представление о «новой парадигме» как об общем направлении.

<sup>1</sup> Эта «команда» начала складываться, когда Р. Старк стал использовать понятие «религиозная экономика» [Stark 1987], а Л. Яннаконе применил экономическое понятие supply-side при изучении религии [Iannaccone 1991], что послужило отправной точкой для их дальнейшей совместной работы.

В глобальном споре, в который достаточно долго были вовлечены западные социологи религии, «старой парадигме» противопоставлялась «новая парадигма». Теории «рационального выбора религии», «религиозной мобилизации», «рыночной религиозной ниши», «религиозной экономики», «религиозного предложения», «рационального выбора модели религии» – различные аспекты «новой парадигмы».

Однако за последние два десятилетия накопилось множество данных по исследуемой проблеме, как теоретических, так и эмпирических, произошли события, приведшие к крупномасштабным социально-политическим изменениям в исламском мире, Латинской Америке, Восточной Европе. Это повлияло на роль и место религии во всём мире, возникло новое видение как «старой», так и «новой» парадигм, в рамках которых стали яснее видны различия её представителей.

На наш взгляд, сегодня прослеживается тенденция к различению в рамках «новой парадигмы» теории рационального выбора (ТРВ), теории религиозной экономики (ТРЭ) и концепции С. Уорнера, с которого, собственно, начинается активное обсуждение «новой парадигмы». Впоследствии он неоднократно отмечал, что его понимание «новой парадигмы» не тождественно теории рационального выбора Финке, Старка и Яннаконе, оно несколько шире, тогда как применение «новой парадигмы» не универсально и должно быть ограничено рамками США.

Отправным пунктом в обсуждении «сдвига парадигм» стала статья Стивена Р. Уорнера<sup>1</sup> [Warner 1993], в которой он одним из первых сформулировал происходящие в социологии религии изменения в терминах сдвига от «старой», берущей начало в европейском контексте теоретической парадигмы, к «новой», возникающей в США. К тому времени тезис секуляризации уже подвергся основательной критике социальными учёными по обе стороны Атлантики, а процесс секуляризации больше не считался само собой разумеющимся ни в Европе, ни тем более в Америке. Поэтому описание постепенного глубинного теоретического сдвига привлекает к себе всеобщее внимание. И в этой связи представляется важным остановиться подробнее на работе Уорнера, отметив несколько моментов, на которых концентрируется внимание автора.

1. Появление «новой парадигмы»<sup>2</sup> Уорнер связывает с теоретической рефлексией некоторых учёных относительно того, что религиозная история США не вписывается в теорию секуляризации. Картина американской религиозной жизни является нетипичной для религиозной жизни остального мира, процесс секуляризации проходит совершенно иначе, чем в Западной Европе, эмпирические показатели религиозности населения бросают вызов модели секуляризации, что, собственно, и приводит его к выводу о возможности появления «новой парадигмы», критичной по отношению к «старой».

---

<sup>1</sup> Большинство социологов считают именно эту работу отправной точкой сдвига парадигм, хотя есть и более ранние, но более специальные (экономические) работы других авторов [Boulding 1957].

<sup>2</sup> Парадигмой Уорнер называл «особый способ видения мира, репрезентацию, картину или нарратив о фундаментальных свойствах реальности» [Warner 2005: 64].

2. Прежде всего необходимо изменить установку научного исследователя по отношению к религии, которая не только в «старой парадигме»<sup>1</sup>, но и вообще в академических кругах была негативной: с давних времён повелось ждать смерти религии, её преодоления как предрассудка по достижении человечеством просвещённой разумной стадии развития. Научная университетская среда настолько уверовала в скорый конец религии, что для неё оказалось если не сюрпризом, то помехой состояние дел с американской религиозностью.

Многие социологи<sup>2</sup>, описывая религиозную американскую ситуацию, используют очень распространённую в западной социологии религии и ставшую частью их культурного капитала бергеровскую концепцию «священной завесы» как «объективной религии», которая, по мнению Уорнера, в большей степени относится к европейскому контексту (с их исторически сложившейся уникальной ситуацией монополии церкви, тесно связанной с политической властью), а не к американской религиозной ситуации огромного многообразия, включая партикуляризм, неотрадиционализм, плюрализм, инновации.

3. У Америки свой путь, своя «парадигма», говорящая не столько о церквях, сколько о деноминациях, независимых конгрегациях и автономных религиозных собраниях. Религия в США никогда не была единообразной, представляя собой огромный конгломерат организаций (с их гибкостью, готовностью к изменениям, активностью), выполняющих функции не только религиозного, но и социально-политического характера: поддержания различных субкультур (этнических, сексуальных и прочих меньшинств) в их борьбе за равноправие.

Уорнер отмечал несколько идей, убеждавших его и других исследователей в необходимости «новой парадигмы», которая могла бы стать альтернативой «старой парадигме». Они были связаны со спецификой американской религии, для которой долгое время были характерны: 1) отделение от государства; 2) культурный плюрализм, предполагающий многообразие, пластичность и изменчивость религиозных форм, взаимодействующих и конкурирующих на религиозном рынке; 3) структурная адаптивность; 4) наделение полномочиями (empowering); 5) «новый волюнтаризм» [Warner 1993].

Эти особенности нужно принимать во внимание, чтобы понять различия в религиозной истории Америки и Европы. Неслучайно теория секуляризации возникает в Европе, так как корни этого феномена исходят из средневековой Европы, для которой была характерна церковная монополия, распространявшая своё влияние на всё общество.

<sup>1</sup> Говоря о старой парадигме, Уорнер прежде всего имеет в виду таких видных ученых, как П. Бергер, Т. Парсонс, Ф. Лечнер, Д. Д. Хантер, О. Тшанен и др.

<sup>2</sup> N. Ammerman, Kevin J. Christiano, L. Davidman, Margaret M. Poloma, Riv-Ellen Prell etc.



1. Что касается Америки, то уже на заре её возникновения как самостоятельной нации здесь не было монополии в лице государственной церкви, ни одна из религиозных групп не была господствующей, что было следствием *отделения церкви от государства*<sup>1</sup> и появления открытого религиозного рынка. Никаких предпочтений и тем более никакой государственной религии. В долгосрочной перспективе это означало свободную конкуренцию для религиозных организаций, что значительно повышало уровень религиозной мобилизации. В этом одно из существенных отличий американской религии от европейской и основание для исследования религии в контексте «новой парадигмы».

2. Во-вторых, важный аспект расхождений между старой и новой парадигмами – влияние *плюрализма* на религию. Так, если П. Бергер – один из представителей «старой парадигмы» – рассматривал «плюрализацию социальных миров», как и секуляризацию, как следствие модернизации, способствующее демонаполизации религии и уходу её с публичной сцены в частную сферу, то сторонники «новой парадигмы» Финке и Старк полагают, что «чем больше плюрализма, тем больше религиозная мобилизация населения» [Finke, Stark 1988]. И этот вопрос связан с различными ситуациями в Европе и Америке по отношению к монополии и конкуренции. Если в средневековой Европе была только одна церковь, религия в Америке принимает множество форм (деноминаций, конгрегаций, различных групп), которые принимаются за подлинно религиозные скорее «новой», чем «старой парадигмой».

Отсюда вытекает принципиально различное понимание ими религии вообще, а также церкви, секты, деноминации, в частности. «Старая парадигма» отдаёт теоретическое преимущество религиозному истеблишменту, определяя, что является подлинно религиозным, а что нет. Но, вследствие отделения церкви от государства, в Америке религиозные формы всегда были весьма гибкими и изменчивыми, которые «новая парадигма» не считает признаком секулярности. «Исходя из европейской перспективы, где универсальная «церковь» была социальной и теоретической нормой, против которой вечно протестовали радикальные «секты», американская «деноминация»... была структурной инновацией» [Warner 1993: 1065].

3. В-третьих, описывая специфику институциональной истории американской религии, подчеркивая её структурную *адаптивность*, Уорнер предлагает рассматривать её не в кон-

<sup>1</sup> Отделение церкви от государства, которое иногда называют первым отделением (второе и третье связаны с двумя Великими Пробуждениями, происходившими в разное время: 1800-1830, 1890-1920), было закреплено Первой поправкой Конституции в 1789 г., ратифицированной Конгрессом США в 1791 г. В соответствии с ней, была провозглашена свобода вероисповедания, с одной стороны, и отсутствие поддержки государством какой-то одной религии, с другой.

тексте централизации и бюрократизации, а в связи с чередованием центробежных и центростремительных тенденций. В истории протестантских церквей основного направления<sup>1</sup> (от гражданской до вьетнамской войны) центростремительные процессы были характерны для бюрократий этих деноминаций и для экуменических организаций.

Достигнув пика в первой половине XX в., эта тенденция приняла форму защиты протестантского истеблишмента. Недавнее ослабление центростремительных процессов истеблишмента интерпретируется некоторыми учёными как процесс секуляризации, предсказанный «старой парадигмой». Следствием этого процесса было то, что руководители истеблишмента на протяжении поколения были более либеральны, чем миряне.

Впоследствии этот центростремительный поток принял другое направление – центробежное, что было охарактеризовано Р. Ватноу [Wuthnow 1988] как падение значимости «деноминационализма». Другим проявлением центробежной тенденции стал «фактический конгрегационализм» («de facto congregationalism»), то есть уклон американской религиозной жизни в сторону «аффективно значимых» локальных самоуправляющихся ассоциаций, инновации в которых впоследствии соединяются с проблемами гендера, семьи и т. д.

Итак, в то время как в Европе была только «одна церковь», религия в Америке принимает множество форм (деноминаций, конгрегаций, культов, новых религиозных движений (НРД) и др.). Так как «новая парадигма» признаёт историческую популярность американской религии, она в большей степени, чем старая парадигма, воспринимает эти формы как подлинно религиозные.

4. Если религия не является общей для всех, то она всё в большей степени становится *«невидимой»* и *«приватизируется»*, полагают сторонники «старой парадигмы», что вступает в явное противоречие с той позитивной ролью, которую религия сыграла в процессе социальных изменений. Ведь в США принадлежность к той или иной религиозной организации всегда была одним из способов улучшения качества жизни, наделения человека полномочиями (empowering) и правами.

1960-е гг. не были бы «шестидесятыми», не будь американских церквей. «Чёрная церковь функционировала как институциональный центр движения за гражданские права» [Warner 1993: 1068]. И моральный консерватизм 1980-х гг. не

<sup>1</sup> Раньше к протестантским церквям основного направления (mainstream) относили пресвитериан, конгрегационалистов, епископалов, затем к ним присоединились баптисты и методисты, а сегодня – это Объединённая Методистская Церковь, Евангелическая Лютеранская Церковь в Америке, Епископальная Церковь США, Пресвитерианская Церковь США, Американская баптистская Церковь США, Объединённая Церковь Христа и Церковь Христа (ученики Христа).

был бы самим собой без церквей, и «Моральное большинство<sup>1</sup>» было создано пасторами местных церквей (независимыми баптистами), представлявшими не церковный истеблишмент, а протестное движение. Деннис Альтман – теоретик движения сексуальных меньшинств за свои права – отмечал: «Во многих местах церковь была единственно возможной формой существования движения геев и лесбиянок» [Warner 1993: 1069].

Поскольку для своего освобождения какой-либо подчинённой группе требуется доступ к финансовым и социальным ресурсам, самым удобным и легитимным способом его организации оказываются церкви. Многочисленные эмпирические исследования говорят о том, что исторически «чёрная церковь – теологически консервативна, и ресурс социального изменения; она способствует групповой солидарности и личному благосостоянию» [Warner 1993: 1070]. Есть и другие религиозные общины, возникающие в качестве оппозиции, сила которых в соединении автономной организации и теологически консервативных верований и практик.

Учитывая роль религии в конструировании и поддержании патриархальности, неудивительно, например, что чем больше женщина соотносит себя с феминизмом, тем слабее её связь с организованной религией. Однако почти в той же мере верно и то, что американские женщины в большей степени, чем мужчины, вовлечены в религию, – чаще посещают церковь, чаще читают Библию, молятся и т. д., и менее вероятно, что они относятся к неверующим.

Некоторые теоретические подходы рассматривают женскую религиозность как проявление «ложного сознания», распространение патриархального контроля. Ориентированные на «новую парадигму» согласны с феминистскими теориями, в соответствии с которыми женская культура воплощает установки женщин сделать всё от них зависящее в исторических обстоятельствах, что подтверждает американская социальная история<sup>2</sup>.

Если религиозная община – зеркало местной патриархальности, то у женщин есть причина оставить её. Женщины обращаются к тем религиозным организациям, где они могут полнее себя проявить и занять равные с мужчинами посты – они идут к евангеликам и харизматикам, где могут позволить себе критику и мужчин, и традиционной семьи; могут даже выстроить стратегию изменения мужа по своему представлению.

<sup>1</sup> «Моральное большинство» – консервативная фундаменталистская организация, созданная Дж. Фоллуэлом в 1979 г., как коалиция морально активных граждан, выступающих за «суверенитет церкви и семьи», против абортов, феминизма и гомосексуализма, за восстановление молитвы в публичных школах, за утверждение авторитета библейской морали и «морального здоровья» нации.

<sup>2</sup> В середине XIX в. возникает социальное движение «за моральную реформу» (первое публичное пространство для американских женщин, организационная матрица первой волны феминизма) как следствие Второго Великого (евангелического) Пробуждения.

Поскольку для своего освобождения какой-либо подчинённой группе требуется доступ к финансовым и социальным ресурсам, самым удобным и легитимным способом его организации оказываются церкви.



Сторонники как «новой» (Яннаконе, Майлс), так и «старой» (Хантер, Штелин) парадигм признают тот факт, что современная консервативная американская религия (евангеликализм и неопятидесятничество) в значительной мере испытала влияние феминизма. Однако этот факт можно по-разному интерпретировать: как капитуляцию религии перед современностью, что делают ультраконсерваторы и радикалы, или как мобилизацию скрытых феминистских тенденций самой религии.

5. Пятая характеристика американской религии связана со сложной «индивидуализированной религиозной идентификацией» (в 1960-е гг.), означающей обращение к новым религиозным идентичностям, которые Уорнер, вслед за Руфом и Маккинни, называет *«новым волюнтаризмом»* [Roof and McKinney 1987]<sup>1</sup>.

Если обратиться к цифрам, то окажется, что от одной трети до половины всех респондентов меняли деноминации. Одна пятая всех католиков перешли в протестантизм. Согласно данным Гэллапа (1988) 80% американцев согласны с тем, что «человек должен прийти к своей религиозной вере независимо от церкви или синагоги» [Gallup 1988:3]. Происходит сдвиг от «коллективной церковной религиозности» в прошлом к «индивидуальной религиозности», добровольной и независимой от прочих социальных связей сегодня.

Так что современная американская религиозность связана и с религиозным возрождением, и с апостасией. Само собой разумеющаяся традиционная религиозность уходит, на смену которой приходит «неотрадиционная» и нетрадиционная религиозность, связанные с поисками большего смысла в религиозном участии, стремлением к религиозному обращению, к большей религиозной вовлечённости и большему согласию с моральной культурой вновь обретенной референтной группы.

Означает ли это, что американская религия становится «лишённой корней, мимолётной и произвольной»? Вовсе нет, отвечает Уорнер. Новый религиозный волюнтаризм говорит о центробежном процессе, разделении различных элементов, на основе которых конструируются идентичности [Warner 1993: 1079]. Иначе говоря, для «новой парадигмы» религия в США – не столько инструмент политической власти, действующий сверху (характерный для Европы и «старой парадигмы»), сколько ресурс наделения полномочиями снизу.

Эта работа Уорнера [Warner 1993] – не просто обзор или анализ, но своего рода программа и призыв к учёным, работающим в рамках «старой парадигмы», а также к тем, кто стоит

<sup>1</sup> Термин «волюнтаризм» Уорнер использует в контексте отделения церкви от государства, религиозной свободы и опоры церквей на убеждение, а не на принуждение.

над этими дебатами, совершить «сдвиг» в сторону «новой парадигмы», которая представляется ему более адекватной и уместной для описания того, что происходит в религиозном мире.

Как видим, этот подход фокусирует внимание на отличительных организационных параметрах американской религиозной системы и на её жизнеспособности как аналитической норме изучения религии [Warner 1993: 1080].

Позднее, объясняя свою позицию, Уорнер отмечал [Warner 1997], что, говоря о сдвиге парадигм, он имел в виду не создание универсальной теории, а формирование нового подхода, давно назревшего и необходимого, поскольку многие молодые учёные, проводя эмпирические исследования, испытывали сложности с теорией, связанной по преимуществу со «старой парадигмой», и не соответствовавшей получаемым результатам.

Вся работа Уорнера говорит о применении «новой парадигмы» к реалиям американской религии, за исключением последнего параграфа [Warner 1993: 1081-1082], где он допускает возможность использовать американский образец в качестве общей модели. Впоследствии он отмечал, что в этом существенное отличие его подхода от теории рационального выбора (ТРВ), претендующей на всеобщность и универсальность их теории. При этом он никоим образом не умалял вклада, внесенного теоретиками рационального выбора (к которым он относил Р. Старка, Р. Финке и Л. Яннаконе), в формирование данного подхода, полагая, что без них не было бы «новой парадигмы».

## Теория рационального выбора: Старк-Бэйнбридж

Хотя о «сдвиге парадигм» в академических кругах заговорили после статьи Уорнера, «новая парадигма» восходит к теории *Старка и Бэйнбриджа*<sup>1</sup>, которые сформулировали ключевые элементы и основные положения теории рационального выбора религии (ТРВР). Суть этой теории сводится к тому, религия возникает из потребности в компенсации существующих в мире страданий, зла, неизбежности смерти и т. д., всегда присутствующих в человеческой жизни, являясь относительно неизменной константой человеческого состояния. Религиозность – неотъемлемое свойство человеческой природы,

---

<sup>1</sup> Хотя многие работы написаны Старком в соавторстве – сначала с Ч. Глоком, затем с Бэйнбриджем, Финке, Яннаконе и другими авторами – именно ему принадлежит главная роль в систематической и продолжительной (со студенчества) разработке проблем религиозного обращения, НРД, американской религиозности, теоретических основ изучения религии, что выдвинуло его в первые ряды социологов религии, основателей «новой парадигмы» и первопроходцев в области применения ТРВ к изучению религии.

и люди стремятся активизировать свои религиозные выборы таким образом, чтобы максимизировать приобретения и минимизировать потери.

В основе этой теории, во-первых, лежат принципы экономического мышления, разработанные Г. Беккером [Беккер 2003], в свою очередь восходящие к утилитарному индивидуализму А. Смита. И, во-вторых, элементы теории социального обмена Г. Хоманса и П. Блау, главное место в которой занимает актор.

Теория строится на основе идеи, что любое действие является «рациональным» по своему характеру и что люди соизмеряют потери и приобретения любого действия, прежде чем совершить его. Тот факт, что люди действуют рационально, признаётся многими социологами. Но, наряду с рациональными, они признают наличие и других типов человеческого действия: традиционного, эмоционально-аффективного, ценностно ориентированного. Такова была типология М. Вебера, Т. Парсонса и других учёных.

Что отличает теоретиков РВ от других учёных, так это их сосредоточенность на одном, исключительно рациональном виде социального действия. Они считают, что рациональное действие можно рассматривать как рационально мотивированное, инструментальное действие, как бы сильно оно ни казалось иррациональным и нерациональным.

Подобно экономистам, многие теоретики РВ видят свою задачу в конструировании логически связанных теорий, стремящихся предсказать человеческое поведение. Люди, говорят они, действуют, «как если бы они были полностью рациональны» и поэтому рациональность может считаться несомненным исходным пунктом, а социальные отношения и процессы обмена могут быть поняты, «как если бы индивиды были чисто рациональными акторами».

Вслед за экономистами теоретики РВ рассматривают социальное взаимодействие как процесс социального обмена. Экономическое взаимодействие включает обмен товарами и услугами, социальное взаимодействие включает обмен одобрением и другого рода ценностными вещами. Чтобы подчеркнуть параллели с экономическим действием, вознаграждения и наказания в социальном обмене заменяются вознаграждениями и потерями. И хотя одобрение значительно труднее измерить, чем его денежный эквивалент, для теоретиков РВ – это всего лишь техническая проблема, для которой пока не найдено решения.

Соединив эти элементы, теоретики рационального выбора разработали принцип целерационального актора, который, среди прочего, стремится к религиозному удовлетворению. А с другой стороны, ТРВ предполагает наличие религиозного рынка, на котором актор совершает свои выборы.

Религиозность – неотъемлемое свойство человеческой природы, и люди стремятся активизировать свои религиозные выборы таким образом, чтобы максимизировать приобретения и минимизировать потери.

Отсюда следует, что для многих сторонников ТРВ теория работает скорее в терминах предложения (supply), а не спроса (demand): религиозная активность растёт там, где есть много предложений религиозных выборов со стороны разнообразных фирм; там же, где таких предложений немного, религиозная активность будет уменьшаться. Они подчёркивают центральную значимость дерегулирования религии и конкуренции для религиозной жизнеспособности как отдельной религиозной организации, так и общества в целом.

Именно эти исходные положения ТРВР вызывают наибольший огонь критики<sup>1</sup>, поскольку, даже с точки зрения обыденного сознания, трудно согласиться с тем, что такой сложный, многогранный феномен, как религиозное действие (принадлежность к той или иной религии), которое имеет скорее нерациональный характер, можно рассматривать как рациональный выбор на «рынке религиозных товаров». Что касается значения конкуренции, религиозного плюрализма и позитивной корреляции между религиозным предложением и религиозной активностью, эта корреляция опровергается данными многих исследований. Проблема соотношения религиозного плюрализма, конкуренции и религиозного участия разрабатывается сегодня многими социологами даже в рамках «старой парадигмы», что говорит об актуальности темы и необходимости её конкретизации.

Так, по мнению Чавеса и Горски [Chaves, Gorski 2001], существует два различных типа религиозной конкуренции. Во-первых, европейский тип, «где членство в религиозной организации подобно ...гражданству..., и где религия часто переплетается с культурными, политическими и социальными конфликтами между государствами, классами и национально-этническими группировками», а религиозные альянсы становятся маркерами нерелигиозных интересов. Во-вторых, американский тип, когда религиозные организации зависят от добровольных пожертвований людей, и когда они конкурируют за их время и ресурсы с другими как религиозными, так и нерелигиозными добровольными объединениями. Поэтому, по мнению этих учёных, вряд ли стоит говорить об общих закономерностях такого рода корреляций, так как слишком много исключений.

Наиболее последовательные сторонники ТРВ – Р. Старк, У. Бэйнбридж, Р. Финке и Л. Яннаконе, многие работы которых написаны совместно. Поскольку применение ТРВ к религиозной сфере – явление довольно новое, их теория не есть нечто законченное и определившееся, она постоянно дополняется, отчасти пересматривается, видоизменяется. Начало было положено в 1980-е гг., когда появилась статья [Stark,

<sup>1</sup> С. Брюс, Ф. Лечнер, М. Чавес, Л. Йонг, С. Шарот и др.



Bainbridge 1980] и две книги Старка и Бэйнбриджа: «Будущее религии» [Stark, Bainbridge 1985] и «Теория религии» [Stark, Bainbridge 1987], радикально изменившие представление о социологии религии.

Сформировавшаяся в противостоянии теории секуляризации, ТРВ – это попытка создания науки, исследующей религию не как предрассудок, иллюзию или патологию, но как интегральную часть личности и общества. В «Будущем религии» отчётливо звучит: религия была, есть и будет, и не только в американском обществе. Конечно, есть и секуляризация, но она характерна для любой, а не исключительно современной экономики. Более того, секуляризация есть часть непрерывного цикла, присутствующая в любом обществе и приводящая к двум уравнивающим друг друга процессам – религиозной инновации и возрождению.

Поэтому нельзя сказать, что религия исчезает в современном обществе, как думают многие; скорее, она подобна «приливам» и «отливам» в любом обществе на протяжении долгой истории. «Социальные учёные неправильно истолковали будущее религии не только потому, что горячо желали её исчезновения, но и потому, что им не удалось признать динамичный характер религиозных экономик. Сосредоточив внимание лишь на секуляризации, они не заметили, что этот процесс стал частью более значительной противоположной структуры. Ошибочно приравняв религию к совокупности религиозных организаций, западные интеллектуалы ошибочно приняли секуляризацию этих групп за конец религии вообще..., но нельзя смотреть на закат, не видя рассвета... Мы считаем, что источники религии постоянно сдвигаются в обществах, но количество религии остаётся относительно постоянным» [Stark, Bainbridge 1985: 2-3].

Взлёты и падения религии рассматриваются ими как непрерывные исторические циклы, как сменяющие друг друга **секуляризация, инновация и возрождение**. Движущей силой каждого цикла является напряжённость между религиозными организациями и обществом. Согласно этой схеме, церкви и деноминации находятся в состоянии низкой напряжённости, тогда как секты и культы в состоянии высокой напряжённости. Если секты возникают в результате раскола группы с низкой напряжённостью, то культы – продукт инновации. Именно культы оказываются движущей силой смены циклов секуляризации, инновации, возрождения.

Когда секты постепенно становятся деноминациями и церквями низкой напряжённости, религиозное участие падает, наступает время секуляризации. Однако, поскольку потенциальный спрос является, по их мнению, постоянным, упадок конвенциональной религии в то же время даёт возможность инновационному культу удовлетворить этот спрос. Когда

Религия не исчезает в современном обществе. Её взлёты и падения рассматриваются как непрерывные исторические циклы, как сменяющие друг друга секуляризация, инновация и возрождение.



же внешние условия и внутренний потенциал культа соединятся, культ станет религией, религиозное участие возрастёт и цикл завершится отступлением секуляризации. Эта новая религия, постепенно становясь мировой и бюрократизируясь, запускает новый цикл секуляризации.

В начале книги «Будущее религии» Старк и Бэйнбридж отмечают: «Весь наш труд показывает, что религия – непосредственное выражение универсальной человеческой потребности, так что и религию и её изучение ждёт блестящее будущее» [Stark, Bainbridge 1985: 18]. Конечно, во многом это зависит от определения религии, которое, по их мнению, должно быть: 1) общим, чтобы оно включало самые разные религии мира; 2) дающим понимание её сущности (сверхъестественного ядра); 3) не слишком широким. Широкое определение религии, как, например, у Дюркгейма<sup>1</sup>, позволяющее включать в него и идеологии, и социальные движения, но при этом избегающее сути религии – сверхъестественного, не даёт понимания религии вообще и её понимания как процесса, включающего секуляризацию, инновацию, возрождение. По их мнению, религия<sup>2</sup> включает два момента – веру в высшие силы и попытку умилоостивить их. Это определение они соотносят с аксиомами человеческого поведения и вводят понятие «компенсаторов» – обещаний будущего воздаяния и сверхъестественных объяснений, становящееся главным аргументом на этом этапе их работы и связанное с такими понятиями, как вознаграждения и затраты.

Аксиомы человеческого поведения гласят: «люди стремятся к тому, что они воспринимают как вознаграждения, и стараются избегать того, что воспринимается как потери» [Stark, Bainbridge 1985: 5]. Однако вознаграждения достаточно редки и неравно распределены в различных слоях любого общества, а некоторые – вообще недоступны. Поэтому создаются компенсаторы. Вера в компенсаторы – «вера в то, что вознаграждение будет получено в отдалённом будущем или в каком-то другом контексте, и эту веру нельзя непосредственно подтвердить» [Stark, Bainbridge 1985: 6].

Компенсаторы – это не вознаграждения, а обещания будущего вознаграждения при исполнении определённых действий и обязательств через какое-то время, заменяющие то, что не может быть достигнуто в этом мире, «здесь и сейчас». Компенсаторы не являются исключительно религиозными по

<sup>1</sup> Согласно Дюркгейму, «есть нечто вечное в религии», «нет ни одного общества без религии», религия – это священное. При этом в его определении отсутствует сверхъестественное – самая суть религии, согласно анализируемым нами авторам.

<sup>2</sup> На это обратили внимание культурные антропологи в первой трети XX в., в частности, Д. Фрэйзер (1922). Он считал, что религия включает некоторые представления о сверхъестественном существе, силе, мире, и что сверхъестественное является активной силой, которой обусловлены все события земной жизни.

своей природе, их используют также политические и социальные идеологии и движения. Различают компенсаторы специфические (обещающие ограниченное вознаграждение, например, вылечить больное животное) и общие (обещающие великое множество вознаграждений широкого спектра, например, устройство счастливого будущего человечества).

Однако очевидно, по Старку и Бэйнбриджу, что религия – главный источник общих компенсаторов, и что любая религиозная организация упорядочивает эти компенсаторы в систему. Из этой перспективы религия может быть определена как «система общих компенсаторов, основанных на сверхъестественных допущениях» [Stark, Bainbridge 1979], а религиозные организации – как «социальные предприятия, главной целью которых является создание, поддержание и обмен общими компенсаторами» [Stark, Bainbridge 1987: 326]. Религиозные системы вырастают из потребности в объяснениях «трудных вопросов» поусторонней и потусторонней жизни: о смысле жизни и истории, о страданиях и смерти, о неравном распределении вознаграждений и ресурсов и т. д. и т. п. И до тех пор, пока есть эти вопросы, будет существовать и религия.

Правда, некоторые критики ТРВ отмечали, что универсальная потребность в религиозных компенсаторах опровергается наличием атеистов и агностиков. На что Э. Грили отвечал, описывая их как «людей с нулевым спросом на религию», что если их число сильно не меняется в пространстве и времени, то ТРВ легко с этим справится [Jagodzinski, Greeley].

И в «Будущем религии», и в «Теории религии» Старк и Бэйнбридж развивают начатую раньше [Stark, Bainbridge 1979] теорию о церквях, сектах и культах, революционность которой заключается в том, что их модель религиозной динамики переворачивает с ног на голову представление об этих религиозных организациях: церковь оказывается безжизненной формальной структурой, тогда как секта и культ – позитивным моментом религиозной динамики.

Разработка этой проблематики приводит авторов к системе логических утверждений, составляющих фундамент их дедуктивной теории религии, которая была сформулирована в вышедшей два года спустя «Теории религии». В основе этой теории – 344 взаимосвязанных утверждения, в свою очередь исходящих из аксиом. Аксиомы связаны с человеческой природой и условиями человеческого существования, из которых выводится религия, существующая во всех человеческих обществах. Цель этой теории не только подтвердить жизнеспособность религии в Америке, но и объяснить, почему людей привлекают различные формы религиозной жизни – церкви, секты, деноминации, культы; различаются ли они в разных обществах и почему, стабильны они или подвержены изменениям, и как происходят эти изменения.

Один из соавторов Р. Старка по многим публикациям и участник команды ТРВ – Р. Финке. Следует отметить две их большие совместные работы «Воцерковление Америки» [Finke, Stark 2008] и «Дела веры» [Stark, Finke 2000].

В работе «Воцерковление Америки» Финке и Старк рассматривают изменение уровня церковной посещаемости на протяжении более двух веков. По их наблюдениям, в 1776 г. только 17% американцев посещали церковь, а к 1980 г. – 62%. Они объясняют это тем, что США постепенно вырабатывают традицию религиозного предпринимательства как своего рода субкультуру, в контексте которой считалось, что люди, живущие в США, «могут и должны спастись». К 1800 г. уже сложилась система «религиозного возрождения», продолжающаяся и поныне.

Здесь выявляется взаимосвязь между религиозным плюрализмом<sup>1</sup> и религиозной жизнеспособностью, которая прослеживается в историческом контексте. Устанавливается своего рода правило – религиозный плюрализм стимулирует жизнь религиозной организации, повышая религиозное участие. В исторической перспективе Америка воцерковлялась по мере того, как колонии становились всё более взаимозависимыми с экономической точки зрения, что в свою очередь привело к большей толерантности многообразных религиозных групп и направлений. Растущий религиозный рынок способствовал процветанию новых религиозных организаций, что подтверждало главную идею работ Финке и Старка: увеличение религиозного предложения приводит к увеличению спроса, а не наоборот.

Однако ряд исследований подвергают сомнению центральное положение ТРВР о том, что конкуренция увеличивает силу религиозной организации и религиозной жизнеспособности общества в целом, полагая, что между ними существует более сложная взаимосвязь. При этом отмечается важность контекста (культурного, социального политического): в одних случаях существует позитивная корреляция между конкуренцией и религиозной витальностью, в других – отрицательная. Так, например, в исследованиях К. Бролта [Breault 1989] было установлено, что влияние религиозного плюрализма на религиозное участие зависит от формы религиозной общины: там, где присутствуют традиционные консервативные религиозные группы, религиозный плюрализм оказывает менее разрушительное влияние. А там, где преобладают либеральные или экуменические организации, плюрализм приводит к ослаблению религиозного участия. К. Лэнд [Land 1991] и его соавторы

---

<sup>1</sup> Чавес и Горски в своем исследовании приходят к выводу: эмпирические данные не подтверждают утверждение, что религиозный плюрализм всегда позитивно связан с религиозным участием [Chaves, Gorski 2001: 27].

предлагают ввести несколько переменных (для обозначения социально-экономических условий), чтобы определить корреляции между плюрализмом и религиозной принадлежностью.

Во второй работе Старка и Финке «Дела веры» [Stark, Finke 2000] продолжается как исследование прежней проблематики, так и дискуссия со старой парадигмой. Не слишком удачное понятие «компенсаторы» здесь практически исчезает. Внимание ТРВР обращается прежде всего на рационального индивида, затем на религиозные группы, выявляется взаимосвязь между высоким уровнем религиозной веры и высоким уровнем успешности, то есть более дорогостоящие и требовательные религии успешнее функционируют на рынке, чем менее требовательные, так как «предлагают лучшее соотношение цены и качества». Другими словами, многого требующая религиозная организация много и даёт. Качество достаётся дорогой ценой. Большое внимание в этой работе уделяется относительному упадку религиозной жизнеспособности в Европе и выявлению причин этого. Финке и Старк полагают, что это связано, скорее, с ограниченным спросом, чем с падением спроса.

Работы Лоуренс Яннаконе – самые экономические из всей группы. Математик по образованию, экономист по профессии, сегодня он – профессор экономики, директор института изучения религии, экономики и общества (Institute for the study of Religion, Economics and Society, IRES), учредитель и президент Ассоциации изучения религии, экономики и культуры (Association for the study of religion, economics and culture, ASREC) – считается одним из пионеров в данной области и наиболее последовательным и принципиальным теоретиком РВ в применении его к социологии религии. Круг его интересов необычайно широк: теория и методологии РВ, фальсификация теории секуляризации, концепция человеческого религиозного капитала, религиозной мобилизации, типология церковь–секта–культ; а также самые разные проблемы социологии и экономики религии: фри-райдерства, связи религиозных пожертвований и церковной посещаемости, религиозного фундаментализма и религиозного экстремизма, религиозности различных организаций, роста консервативных церквей и экспансии строгих сект и т. д.

Отметим кратко основные моменты его теоретического подхода, который он неоднократно излагал и который подвергался критике, зачастую вполне обоснованной. Также, как Г. Беккер, он считает, что подход рационального выбора включает принцип максимизации поведения, рыночное равновесие, стабильные предпочтения.

1. Самый фундаментальный из них первый принцип – максимизации поведения. Однако, подчёркивает Яннаконе, безусловно, это упрощение, поскольку и само допущение ис-



пользуется в контексте «моделей, которые сами представляют упрощённые представления о реальности». Возможно возражение, что такая модель бесполезна, за исключением тех случаев, когда человек действует логично, эффективно или руководствуясь эгоистическим интересом.

Но, отмечает Яннаконе, «я не утверждаю, что люди действительно рациональны, просто я знаю, что допущения рационального выбора весьма плодотворны в экономике и задача ТРВ – построение и проверка формальных моделей человеческого поведения» [Iannaccone 1997: 4]. Поэтому теории рационального выбора подходят ко всем действиям с точки зрения оценки потерь и приобретений с целью максимизации приобретений. Выбирая религию, люди взвешивают, каково будет их участие в ней. Со временем большинство людей значительно видоизменяют свой религиозный выбор, варьируя степень религиозного участия, меняя его характер или вообще религию.

2. Говоря о стабильности предпочтений, теоретик рационального выбора почти никогда не объясняет эти изменения изменившимися вкусами, нормами или верованиями, а стремится смоделировать изменения поведения (и межличностные различия) в качестве оптимальных реакций на меняющиеся обстоятельства: различные цены, доходы, умения, опыт, технологии, ограничение ресурсов и т. п.

Подобные допущения применяются к религиозному предложению. Религиозные «производители» также рассматриваются в качестве участников, находящихся в процессе максимизации – оптимизации, будучи частью ресурсов правительственной поддержки или каких-то иных детерминант институционального успеха. «Эволюционные силы будут благоприятствовать максимизации поведения, даже если религиозные фирмы сознательно не стремятся к успеху, так как индивиды, организации и политики, обладающие большими ресурсами, вероятнее всего, выживут и будут расти. Действия церкви и клира, таким образом, моделируются как рациональные реакции на принуждения и возможности религиозного рынка» [Iannaccone 1997: 5].

3. Смешанные действия религиозных производителей и религиозных потребителей создают религиозный рынок, который, подобно другим рынкам, стремится к устойчивому равновесию. Как и на других рынках, свобода потребителя стесняет производителя религии, так как продавец не может выжить без поддержки покупателей, будь то в форме денежных вложений, налогов, пожертвований или правительственных субсидий. Таким образом, предпочтения потребителя формируют содержание религиозных товаров и структуру институтов, их производящих. Эти последствия чувствуются гораздо сильнее



там, где религия регулируется меньше, а конкуренция больше. Конкурентная среда способствует тому, что мало востребованный продукт заменяется более востребованным.

Эти постулаты неоднократно подвергались критике [Bruce 1993, 1999; Chaves 1995; Spicard 1998], так как многие социологи считают, что люди не всегда действуют рационально, не всегда подсчитывают и соизмеряют затраты и выгоду даже в обычном поведении, не говоря о религиозном. Невозможно думать ни о максимизации поведения, ни о стабильности предпочтений, ни о рыночном равновесии в социальной теории – это механизмы рыночной экономики, которые не просто не помогают, а напротив, мешают исследовать многие связи и феномены социокультурной жизни, – считают критики.

Не все сторонники ТРВР разделяют постулат о стабильности предпочтений. Так, Шеркат [Sherkat 1997] и его соратники считают необходимым дополнить ТРВР некоторыми понятиями, относящимися к сфере культуры, и различать «предпочтения» и «выбор». Люди, говорят они, могут предпочитать одно (например, мистику, магию, оккультизм), а выбирать другое (христианство) в силу культурной традиции и социальных связей. Кроме того, набор доступных индивиду выборов может различаться в пространстве и времени, даже если предпочтения остаются стабильными.

Согласно Яннаконе, эти постулаты неотделимы от концепции человеческого капитала: он утверждает, что в действительности выборы индивида будут меняться со временем, но лишь в той степени, в какой они инвестированы в иную форму человеческой деятельности. Запас человеческого капитала ограничивает способность индивида менять религиозную принадлежность, но если перемена происходит, то ищут сходную деноминацию – такую, где можно было бы использовать накопленный раньше человеческий капитал. Так, например, методисты будут стремиться присоединиться к сходным группам типа пресвитериан или баптистов, а не к таким незнакомым традициям, как католики или индуисты.

Молодые люди в большей степени склонны менять свою религиозную принадлежность, так как они меньше вложили в религиозные обязательства. Супруги из разных религиозных традиций не столь способны к коллективному созданию религиозной ценности, однако они будут сокращать религиозное участие.

Но даже если можно говорить о стабильных предпочтениях, они не поддаются наблюдению и измерению. Измерить можно лишь выбор. Более того, продолжает Шеркат, можно говорить о предпочтениях совокупности индивидов, но не каждого отдельно. Выборы же, которые будут сделаны, зависят от взаимосвязи уровня предпочтений и местной структуры соци-

альной и религиозной напряжённости. Иначе говоря, религиозный ландшафт зависит не столько от религиозных склонностей индивида, сколько от культуры.

Что касается равновесия, то, конечно, к нему стремится всякая экономическая деятельность. Однако как оно соотносится с утверждением Яннаконе о том, что наличие религиозной монополии приводит к религиозному упадку, тогда как религиозная рыночная свобода – к росту? В любом случае, здесь нет места состоянию равновесия.

По мнению Шпикарда, хотя и критиковавшего эти постулаты Яннаконе, ТРВР внесла позитивный вклад в социологию религии, поскольку обратила внимание на те аспекты американской (и иной) религиозной жизни, которые ранее не рассматривались, а её представители собрали и обобщили огромный эмпирический материал и продолжают это делать. Что касается теории, то если её и сохранить, то не в качестве универсальной теории, а как рыночную модель религий, дающую чёткое представление о совокупности рыночных процессов [Spicard 1998].

В отличие от теории, претендующей на универсальность, но не для всех убедительной, применение экономической модели к проблемам религиозных организаций оказывается весьма плодотворным. В частности, объяснение успеха требовательных дорогостоящих церквей, в отличие от нетребовательных дешёвых, проблемой фрирайдерства (free-rider). Поскольку успешные церкви требуют подтверждения веры от своих членов (в форме финансов, времени и т. д.), а фрирайдер пользуется преимуществами религиозной группы, не делая в неё соответствующего вклада, то проблема фрирайдерства является в большей степени проблемой либеральных или менее требовательных церквей, чем более строгих требовательных.

Оценивая сделанное за прошедшее десятилетие в области экономики религии, Л. Яннаконе отмечал, что экономические подходы к изучению религии «теоретически содержательны, а практически плодотворны». Кроме того, они интегрируют очень многое из того, что уже известно о религиозном участии, делают новые прогнозы, предлагают новые пути эмпирических исследований, устанавливают связи между социологическими и экономическими исследованиями религии, культуры, институтов, социальных сетей, нерыночного поведения. По его мнению, такое междисциплинарное исследование религии выходит за рамки создания «ниши» в рамках экономики, превращаясь в новую дисциплину «экологию», развитию которой способствуют учёные, студенты, институты, работающие на основе вышеуказанного подхода к религии в социальных науках [Iannaccone 2005].

Как уже отмечалось, оценки «новой парадигмы» научным сообществом самые разные: от воодушевления и энтузиазма относительно новых установок, методов исследования,

Молодые люди в большей степени склонны менять свою религиозную принадлежность, так как они меньше вложили в религиозные обязательства. Супруги из разных религиозных традиций не столь способны к коллективному созданию религиозной ценности, однако они будут сокращать религиозное участие.

сбора данных и их интерпретации, «чуткого» личностного отношения к религии, выбора тем – до полного неприятия того же самого. Между крайними позициями много тех, кто признаёт одни её стороны и аспекты, игнорируя другие, считая, что нужно использовать то ценное, что есть в любой теории и парадигме.

## Заключение

Итак, подведем итоги относительно «новой парадигмы», ТРВ и экономики религии. Каковы их достоинства и недостатки?

Прежде всего, «новая парадигма» возникает из противостояния «старой парадигме», в основе которого – разный подход к решению вопроса о том, как следует изучать религию, как к ней относиться, какие тенденции являются доминирующими в мире, что представляет собой «исключение из правила» – религиозная Америка или секулярная Европа и т. д.

Многие учёные ставят её теоретикам в заслугу то, что в результате прекращается доминирование тренда секуляризации, а в рамках последнего происходит обратное движение, пересматриваются старые, возникают новые, более «мягкие», приближенные к реальности теории нео- и контрсекуляризации, склонные к конвергенции с новой парадигмой, с ТРВР, и другими теориями. Старые статичные теории находятся в процессе активной реконструкции. Налицо динамика и оживление всего поля социологии религии, что приветствуется многими, и в этом большой плюс.

Другой плюс «новой парадигмы» – её стремление изменить место религии в научной теории, связанное с «восприятием религии всерьёз», что означает отказ от господствовавшей долгое время недооценки роли религии в обществе. Однако этот плюс имеет оборотную сторону, так как происходит сдвиг от приуменьшения роли религии в обществе к её переоценке, прорелигиозной направленности, ценностной ненейтральности, что воспринимается некоторыми учёными как преобладание религиозного подхода над социологическим.

К недостаткам ТРВР относится рассмотрение религии вне социального и культурного контекста, недостаточное внимание к связям религии и общества, религии и государства. На теоретическом уровне сторонники ТРВР защищают тезис о «фундаментально несоциальном характере религии» в противовес очень популярной и, пожалуй, единственной концепции такого масштаба – «священной завесы» П. Бергера как социальной конструкции религии.

«Новая парадигма» возникает из противостояния «старой парадигме», в основе которого – разный подход к решению вопроса о том, как следует изучать религию, как к ней относиться, какие тенденции являются доминирующими в мире, что представляет собой «исключение из правила» – религиозная Америка или секулярная Европа и т. д.

Для понимания корреляции плюрализма, конкуренции и религиозного участия, государству и обществу отводится очень незначительная роль. В аналитическую схему ТРВР не включены государственные акторы, как и их взаимодействие между собой, так и с религиозными акторами.

Поскольку, согласно этой теории религиозные потребности оказываются постоянными во времени и пространстве, и никакие, даже самые глубокие социально-культурные изменения не отменяют базисной человеческой потребности в религии, то с точки зрения и религиозного спроса (demand), общество не оказывает сколько-нибудь значительного влияния. Объяснения этой теории – объяснения в контексте supply-side, то есть религиозного предложения, в котором практически нет места обществу.

Ещё один большой недостаток ТРВР – игнорирование религиозных различий и религиозного многообразия. Анализируя религиозные организации изнутри для понимания их успеха или неуспеха на религиозном рынке (что очень важно), авторы ТРВР исходят главным образом из протестантских предпосылок, которые по большей части не подходят многим другим – как мировым, так и локальным религиям.

Теоретики РВР делают свои обобщения на основе исследований религии в США, редко выходящих за рамки христианства. Когда же они обращаются к другим, нехристианским религиям, то становится видна ограниченность их теории. Во-первых, говоря о религии, они имеют в виду религиозную веру, практически не обращаясь к таким её компонентам, как ритуал или религиозная практика. А во-вторых, анализируя религиозные организации, они используют стандартный набор черт, присущих американским религиозным организациям (достаточно эксклюзивное членство, конгрегационная структура, экспансия). Отсюда следуют решающие факторы для определения силы или слабости религиозных групп – строгость, требовательность к членам группы и напряжённость с обществом. В результате те религии, которые не подходят под протестантский стандарт, ТРВР либо не рассматривает вообще, либо рассматривает ограниченно.

Очень важной дискуссионной и привлёкшей огромное внимание многих исследователей оказывается проблема соотношения религиозного плюрализма и религиозного участия. В процессе критики ТРВР многие авторы, анализируя, уточняли и видоизменяли её, используя более дифференцированный подход и дополнительные переменные [Chaves, Gorski, Cann, etc.]. Кроме того, подвергается сомнению правомерность рассмотрения роста и упадка религии, а также определяющего их фактора – свободной конкуренции – вне социально-политического контекста, без обращения к сущности общества и государства и их взаимосвязи.



В результате проблемой для теоретиков ТРВР оказываются: а) коллективное действие, так как они не могут объяснить, почему люди объединяются в те или иные группы; б) социальная структура, которая рассматривается в терминах последствий индивидуальных действий; в) такие социальные нормы, как альтруизм, доверие и т. д.

ТРВР развивается в радикальном противостоянии некоторым положениям постмодернистского мышления, основу которого составляет отрицание, или, по крайней мере, ограничение рационализма в современной культуре.

Теоретики ТРВР считают, что люди действуют, «как если бы они были полностью рациональны». Вводится не слишком удачное понятие «компенсаторов», от которого впоследствии отказываются. ТРВР рассматривает социальное взаимодействие как социальный обмен, смоделированный на экономическом действии. В основе человеческой мотивации того или иного человеческого действия лежит соотношение приобретения (вознаграждения) и затрат (утилитарный прагматизм). ТРВР занимает позицию методологического индивидуализма и пытается объяснить все социальные феномены в терминах рационального подсчёта (калькуляции) индивида-эгоиста.

ТРВР – часть «новой парадигмы» и более широкого экономического подхода к изучению религии. Следует подчеркнуть, что пересекающаяся с «новой парадигмой», но не сводящаяся к ней «экономика религии» – не просто концептуальная модель или раздел в рамках общей экономики<sup>1</sup>, но широкая перспектива, в рамках которой за последнее десятилетие возникли новые теории, выделяются различные этапы её развития, накоплен огромный эмпирический материал, читаются курсы в университетах.

Хотя и сегодня есть стойкие сторонники «старой парадигмы» и принципиальные критики «новой парадигмы», большинство социологов считают, что европейскую религиозность следует рассматривать в контексте не секуляризации, а сдвига от традиционной к нетрадиционной религиозности<sup>2</sup>. В целом

---

<sup>1</sup> Хотя экономический анализ религии восходит к А. Смиту, К. Марксу и М. Веберу, в XX в. экономисты обращаются к религии в конце 1980 – начале 90-х гг., когда им не удалось объяснить межличностные и интернациональные различия в уровне доходов только материальными факторами, равно как и подъём фундаментализма в различных странах и др. Экономисты начинают печататься в неэкономических журналах, а неэкономисты вовлекаются в орбиту экономики религии. Р. Старк – одна из самых заметных фигур среди сторонников применения ТРВ в социологии религии.

<sup>2</sup> Например, Г. Дэви, Д. Эрвье-Лежер, С. Хант, Л. Вудхэд и другие европейские социологи, анализируя истоки европейской и американской религиозности, говорят о необходимости принимать в расчёт многие социально-политические и культурные различия этих стран. Так, например, европейцы, говоря о своей религиозности, склонны её приуменьшать, ибо такова их культурная традиция (стыдно быть религиозным и часто ходить в церковь), тогда как американцы, наоборот, склонны её преувеличивать по той же причине (нужно быть религиозным, и часто ходить в церковь), что подтверждают разнящиеся данные опросов общественного мнения и данные непосредственного подсчёта присутствующих в церкви.



же «европейские социологи даже постмодернистского направления согласны с центральными положениями и утверждениями, особенно относительно религиозного «предложения», возникающего в качестве реакции на потребности религиозных «потребителей» и «искателей».

По-прежнему продолжаются споры относительно того, насколько плодотворна экономика религии при изучении религиозного феномена, насколько уместно говорить о рациональном подходе в применении к такому сложному и далеко нерациональному феномену, как религия. Не выпадает ли при этом сущностное ядро религиозной веры, как можно измерить то, что измерению не подлежит, и насколько корректны измерительные процедуры? Почему не затрагиваются другие типы социального действия и т. д.?

Однако, несмотря на продолжающуюся критику «новой парадигмы» и отдельных её частей, она безусловно оказала огромное влияние на изучение религии, став для Америки тем же, что «тезис секуляризации» для Европы, совершенно изменив представление о том, что такое социология религии, обогатив понимание внешних сторон религии и преодолев сопротивление тех, кто считал, что экономические и религиозные феномены несовместимы.

Более того, в процессе обсуждения «новой парадигмы» за последние 20 лет сформировалась ещё одна перспектива, которую Линда Вудхэд называет «новой зарождающейся» («emerging paradigm») [Woodhead 2009], а в рамках «старой парадигмы» происходит пересмотр основных её положений<sup>1</sup> и появляются новые подходы к изучению религии в контексте теории глобализации, «постмодерна», «множественных модернов» и «транснациональных религиозных связей» [Wuthnow, Offut 2008].

## Библиографический список

1. Беккер Г. 2003. Человеческое поведение: экономический подход. Избранные труды по экономической теории. – М.: ГУ ВШЭ.
2. Фрэзер Д. Д. 1980. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: Политиздат.
3. Boulding K. E. 1957. Some contributions of Economics to Theology and religion // Religious Education. V. 52. № 6.

<sup>1</sup> Здесь уместно вспомнить мнение Х. Казановы, который в своё время отмечал, что эти перемены связаны не только и не столько с наличием новым данных, сколько с «революцией в сфере научных парадигм», радикально изменившей интеллектуальный климат, когда не столько изменилась реальность, сколько наше её восприятие [Casanova 1994].

4. Breault K. D. 1989. A new evidence on Religious Pluralism and religious participation // American Sociological Review. V. 54. № .6.
5. Bruce S. 1993. Religion and Rational Choice: Critique of Economic Explanations of Religious behavior // Sociology of Religion. V. 54. № 2.
6. Bruce S. 1999. Choice and Religion: A critique of Rational Choice. – Oxford: Oxford Univ. Press.
7. Casanova J. 1994. Public Religions in the Modern World. – Chicago: Univ.Chicago Press.
8. Chaves M., Cann D. 1992. Regulation, Pluralism and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality // Rationality and Society. № 4 (3).
9. Chaves M. 1995. On Rational Choice Approach to Religion // Journal for the Scientific Study of Religion. V. 34. № 1.
10. Chaves M., Gorski Ph. 2001. Religious pluralism and Religious participation // Annual review of sociology. V. 27.
11. Finke R. 1997. The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change // Assessing rational choice theories of religion ed. by Young L. A. – N. Y.: Routledge.
12. Finke R. 2005. Church membership in America: Trends and Explanations // Handbook of Religion and Social Institutes / ed. by H. R. Ebaugh. – N. Y.: Springer.
13. Finke R., Guest A., Stark R. 1996. Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State: 1855-1865 // American Sociological Review. V. 61.
14. Finke R., Stark R. 1988. Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities, 1906 // American sociological review. V. 53 (1).
15. Finke R., Stark.R. 2008. The churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy. – New Brunswick: Rutgers University Press.
16. Gallup. 1988. The Unchurched American-Ten Years Later. – Princeton, N. J.: Princeton Religious Research Center.
17. Goldstein W. S. 2009. Secularization Patterns in the Old Paradigm // Oxford Journals: Sociology of Religion. № 70 (2).
18. Jagodzinski W., Greeley A. The Demand for Religion: Hard Core Atheism and Supply-side Theory [сетевое издание] // URL: <http://www.agreeley.com/articles/hardcore.html> [дата посещения: 12.12.2012].

19. Iannaccone L. 1991. The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion // Rationality and Society. № 3 (2).
20. Iannaccone L. 1997. Rational Choice: Framework for the Social Scientific Study of Religion // Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment / ed. By Young. – L.-N. Y.: Routledge.
21. Iannaccone L. 2005. Economics of Religion: Debating the Costs and benefits of a New Field // Faith and Economics. V. 46.
22. Land K. C., Dean G., Blau G. R. 1991. Religious pluralism and church membership: A Spatial Diffusion Model // American Sociological Review. V. 56. № 2.
23. Roof W. C., McKinney W. 1987. American Mainline Religion. Its changing and Future. – Rutgers: Rutgers State Univ.
24. Sherkat D. E. 1997. Embedding Religious Choice: Integrating Preferences and social constraints into Rational Choice Theories of religious behavior // Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment / ed. By Young. – L.-N. Y.: Routledge.
25. Spicard J. V. 1998. Rethinking religious social action: What's rational about rational choice theory // URL: [http://www.findarticles.com/Sociology\\_of\\_Religion/Summer](http://www.findarticles.com/Sociology_of_Religion/Summer) [дата посещения: 20.02.2013].
26. Stark R. 1987. How new religions Succeed: A Theoretical Model // The Future of New Religious Movement / ed. by Bromley D., Hammond Ph. – Macon: Mercer Univ. Press.
27. Stark R., Bainbridge W. S. 1979. Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for A Theory of religious movements // Journal for the Scientific study of Religion. V. 18.
28. Stark R., Bainbridge W. S. 1980. Towards a Theory of Religion // Journal for Scientific Study of Religion. V. 19.
29. Stark R. Bainbridge W. S. 1985. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. – Berkeley: Univ. California press.
30. Stark R., Bainbridge W. S. 1987. A Theory of Religion. – N. Y.: Peter Lang.
31. Stark R., Finke R. 2000. Acts of Faith: Explaining the Human side of Religion. – Berkeley: Univ. of California Press.
32. Warner S. R. 1993. Work in Progress toward a new paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. V. 98. № 5.

33. Warner S. R. 1997. Convergence toward the new paradigm // Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment / ed. by Young L. A. – N. Y.: Routledge.
34. Warner S. R. 2005. A church of our own. Diversity and Disestablishment in American Religion. – New Brunswick.
35. Woodhead L. 2009. Old, New and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion // Nordic Journal of Religion and Society. № 22 (2).
36. Wuthnow R. 1988. The restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II. – Princeton: Princeton Univ. Press.
37. Wuthnow R., Offut S. 2008. Transnational Religious Connections // Sociology of Religion. V. 69. № 2.