

УДК 316.74:2

С. С. ЯРЕМЧУК

## КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ БАЗОВИХ ПОЛОЖЕНЬ ТЕОРІЇ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ ПРЕДСТАВНИКАМИ ТЕОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ЕКОНОМІКИ

*У статті здійснено критичний аналіз базових тез теорії секуляризації з позиції теорії релігійної економіки. Зокрема, артикульовано базові тези теорії секуляризації й досліджено визначення «секуляризації» в теорії релігійної економіки як частини безперервного циклу розвитку будь-якого суспільства. Охарактеризовано критичні аргументи щодо тези теорії секуляризації про приписування домодерному часу масової глибокої релігійності. З позиції теорії релігійної економіки проаналізовано спроможність стандартних вимірів модернізації в демонстрації секулярних ефектів.*

**Ключові слова:** релігія, секуляризація, модернізація, релігійний плюралізм, раціоналізація, теорія релігійної економіки.

Аналіз релігійного середовища США та глобальні трансформації кінця ХХ ст. стали приводом до конструювання теоретичного підходу, який дістав назву теорії релігійної економіки, або «нової» парадигми, і в межах якого поведінку релігійних акторів і життєдіяльність релігійних середовищ було запропоновано аналізувати з погляду тенденцій функціонування ринку (попиту і пропозиції). Це кардинальним чином відрізняло його від усіх раніше існуючих теорій релігії й мало на увазі, по суті, зміну системи наукового мислення щодо пояснення причин і характеру динаміки релігійних змін.

Дискусії, що розгорнулися останнім десятиліттям ХХ ст. щодо новаторських ідей у соціології релігії, стимулювали пошук нових емпіричних доказів і зажадали ряду методологічних уточнень, що загалом сприяло розвитку теорії. Разом з тим, ряд положень (постулатів), що являють собою фундаментальну основу теорії релігійної економіки, будуються на критиці базових положень теорії секуляризації. Зокрема, Р. Старк пише про п'ять речей, які притаманні теорії секуляризації:

1) вона корениться в теоретичній традиції теорій модернізації, які стверджують, що при зростанні індустріалізації, урбанізації, раціоналізації й релігійному плюралізмові релігійність неминуче падає;

2) вона не передбачає відокремлення релігійних організацій від держави й зменшення впливу релігійних лідерів, а намагається довести занепад особистої релігійної віри;

3) вона стверджує, що саме зростання наукового знання призводить до плачевних для релігії наслідків;

4) вона розглядає секуляризацію як незворотний і лінійний процес – одного разу досягнута, вона не може бути повернута назад;

5) вона претендує на універсальність своїх висновків – релігія зникає по всьому світу.

Отже, почалося критичне переосмислення теорії секуляризації й усвідомлення хибності її базових тез. Спростування тез теорії секуляризації в теорії релігійної економіки проходить через дві основні тематичні лінії: теорія секуляризації не відповідає емпіричним фактам і ґрунтується на хибних ідеологемах. Насамперед, зазнає критики одна з головних «слабостей» теорії секуляризації, яка базувалася на широкому спектрі теоретизувань щодо еволюції модернізації. Відтак, ключовий дискурс «нової» парадигми розгорнувся навколо секуляризаційної тези про те, що секуляризація являє собою один з аспектів модернізації, а остання, своєю чергою, призводить до занепаду релігії, і цей процес є лінійним та універсальним.

Вивченню феномена секуляризації присвячені праці таких зарубіжних учених: Р. Белли, П. Бергера, Ч. Брауна, С. Брюса, Ф. Горського, А. Грилі, К. Доббелара, Р. Інглхарт, Т. Лукмана, Д. Мартіна, Р. Фенна, М. Чавеса та ін. Особливий інтерес викликають дослідження Г. Дейві, в яких з позицій теорії «замісної релігії» подано інтерпретацію процесів зменшення дисциплінуючої ролі релігійних інститутів, приватизації релігійності й траєкторії релігійних змін у контексті «винятковості» країн Західної Європи.

Переосмислення суспільної ролі релігії ініціювало останніми роками розгортання широких дискусій навколо твердження, що сучасне суспільство потрібно інтерпретувати в термінах «постсекулярного». До соціологічного дискурсу це поняття прийшло з переважно філософського обговорення праць Ю. Габермаса, присвячених раціональності та аналізу змін ролі релігії в публічній сфері. У співтоваристві соціологів релігії висловлюються неоднозначні оцінки щодо визначення сучасної ери як «постсекулярної». Дуже цінними в зв'язку із цим є праці Дж. Бекфорда, Ф. Горського, Дж. Дімерата, Ш. Ейзенштадт, Д. Мартіна, Б. Тернера, Б. Трейнора.

Основними представниками теорії релігійної економіки вважають американських соціологів Р. Старка, В. Бейнбріджа, Р. Фінке та Л. Яннаконе, хоча до цієї теорії належить ряд інших дослідників. Потрібно врахувати те, що багато статей і книг цих авторів написані у співавторстві. Концептуальні теоретичні положення, що становлять стрижень цієї теорії були викладені її авторами в цілому ряді праць різних років, починаючи з 1980-х рр., зокрема в статті Р. Старка і В. Бейнбріджа (1980) і двох книгах: «Майбутнє релігії» (1985) і «Теорія релігії» (1987).

Питання вивчення теорії релігійної економіки висвітлено в публікаціях таких вітчизняних дослідників, як І. Бовгіря, І. Вовк, Н. Гаврілова й О. Кисельов, Т. Калениченко, О. Тимчик, Р. Халіков, Т. Шоріна та ін. Аналізові цього питання також присвячено низку наукових праць російських соціологів, зокрема А. Белькової, О. Зарецького, І. Каргіної, С. Опалева, О. Руткевич, Р. Сафронова, Ю. Синеліної, А. Фількіної та ін., у яких автори розглядають цю теорію в різних аспектах.

**Метою статті** є критичний аналіз базових тез теорії секуляризації з позиції теорії релігійної економіки, для чого поставлено такі завдання:

– з'ясувати базові тези теорії секуляризації;

– дослідити визначення «секуляризації» в теорії релігійної економіки як частини безперервного циклу розвитку будь-якого, а не лише модерного, суспільства;

– охарактеризувати критичні аргументи щодо тези теорії секуляризації про приписування домодерному часу (минулому) масової глибокої релігійності й впливу релігії на повсякденну поведінку;

– проаналізувати з позиції теорії релігійної економіки спроможність стандартних вимірів модернізації (індустріалізація, урбанізація, релігійний плюралізм, раціоналізація) у демонстрації секулярних ефектів.

Теорія секуляризації постулювала поступовий занепад вірувань і практик із розвитком модернізації, унаслідок чого що більше суспільство є модерним, то більш секулярним, тобто менш релігійним, воно має стати. Але в той час, коли більшість соціологів упевнено (навіть з радістю) прококували загибель релігії внаслідок процесів модернізації, засновники теорії релігійної економіки Р. Старк і В. Бейнбрідж у праці «Майбутнє релігії» (1985) стверджували: «Соціологи неправильно розуміють майбутнє релігії, не тільки тому, що вони так палко бажають її зникнення, але й тому, що їм не вдалося визначити динамічний характер релігійних економік. Зосереджуватися тільки на процесі секуляризації означає зазнати невдачі у баченні цього процесу як частини набагато більшої взаємної структури... Ми вважаємо, що джерела релігії у суспільстві постійно змінюються, але кількість релігійних організацій залишається постійною» [19, с. 2–3]. Пізніше Р. Фінке вніс у цей висновок принципово важливе уточнення: «Несподівані зміни, що відбуваються в релігійних економіках, припускають зростання і падіння релігійних фірм, але не зліт і падіння релігії *per se* (самої по собі. – *Авт.*)» [12, с. 274]. Звідси сміливе твердження наприкінці вступу: «Уся наша праця свідчить про те, що релігія є прямим вираженням загальних людських потреб, тому на релігію та її соціологічне вивчення чекає світле майбутнє» [19, с. 18].

Х. Казанова стверджує, що «в сучасну глобальну епоху стало очевиднішим, що європейські процеси секуляризації не є універсальною нормою для решти світу, що мірою модернізації решти світу люди стають не секулярнішими, як ми, а якраз релігійнішими, або одночасно і секулярнішими, і релігійнішими – що, звісно, лише затьмарює та плутає наші бінарні категорії» [1, с. 157].

Р. Старк і У. Бейнбрідж висунули новаторську на ті часи тезу про те, що секуляризація є частиною безперервного циклу розвитку будь-якого суспільства і призводить до двох пов'язаних один з одним процесів: релігійної інновації й відродження. Тому не можна сказати, що релігія – це феномен, що зникає в сучасних суспільствах, а явище, що переживає періоди «припливів» і «відливів» у довгостроковій перспективі в усіх суспільствах без винятку. Отже, злети і падіння релігії автори теорії релігійної економіки розглядають як безперервні історичні цикли: *секуляризація, інновація*

та відродження, – що змінюють один одного. Рушійною силою кожного циклу є напруженість між релігійними організаціями та суспільством.

Згідно із цією схемою, церкви й деномінації перебувають у стані низької напруженості, тоді як секти й культу – в стані високої напруженості. Якщо секти виникають унаслідок розколу групи з низькою напруженістю, то культу – продукт інновації. Саме культу виявляються рушійною силою зміни вищевказаних циклів. Коли секти поступово стають деномінаціями й церквами низької напруженості, релігійна участь падає та настає час секуляризації. Коли ж зовнішні умови й внутрішній потенціал культу з'єднуються, культ стає релігією, релігійна участь зростає, і цикл завершується відступом секуляризації. Ця нова релігія, поступово стаючи світовою й бюрократизуючись, запускає новий цикл секуляризації.

У контексті спростування хибних ідеологем, на яких тримається теорія секуляризації, передусім розглянемо дискурс «минулої релігійності». Представники «нової» парадигми критикують тезу про приписування домодерному часу (минулому) масової глибокої релігійності й впливу релігії на повсякденну поведінку. Отже, теорія секуляризації базується на хибній оцінці часів середньовічної Європи як «епохи віри», відносно якої вчені й «вимірюють» сучасну секуляризацію. Тобто відбувається апіорне приписування минулому масової глибокої релігійності. Натомість статистичні дослідження розпочалися лише в ХІХ ст. Тому визначити чіткі параметри релігійності до того часу не видається можливим. І говорити про зменшення значущості релігії нині, не знаючи конкретних її показників у минулому, є ненауковим.

Р. Старк і Л. Яннаконе роблять висновок, що в домодерній Європі більшість населення була в певному смислі віруючими – потенційний попит був дуже великим, але потенціал залишався нереалізованим через нестачу активної пропозиції. При цьому існують чіткі свідчення того, що заяви про значне падіння релігійної участі в Європі частково базуються на перебільшеному сприйнятті релігійності в минулому. Вони наводять аргументи релігійних істориків (Д. Джентілко, Дж. Шнайдер, Ж. Делюмо, К. Томас, О. Мюррей, Е. Даффі), які доводять, що середньовічні маси були загалом невіруючими, принаймні з погляду релігійної участі, а та, нібито існуюча в минулому масова набожність, яку вважають аксіомою, – це міф [2, с. 80]. Відомий американський соціолог релігії Е. Грілі підсумовував ці історичні висновки: «Немає жодної причини вважати, що селянські маси Європи були колись дуже набожними християнами, принаймні, в тому смислі, який ми зазвичай вкладаємо в ці слова. Тому і не могло бути жодної дехристиянізації, у звичному розумінні цього терміна, тому що, передусім, ніколи не було ніякого навернення в християнство. Християнської Європи ніколи не існувало» [13, с. 64].

Також Р. Старк наводить ряд свідчень самих представників кліру про низький рівень релігійності населення в минулому, зокрема про те, що люди погано відвідували церковні служби. До того ж Р. Старк використовує

порівняльні показники зовнішньої релігійності. Він пише: «Якщо ми візьmemo за точку відліку 1800 р., то належність до Церкви в Британії нині виявиться значно вищою. У 1800 р. усього 12% населення Британії належало до будь-якої релігійної конгрегації. Така належність зростає до 17% у 1850 р. і потім стабілізувалася – такий самий процент належності до конгрегацій у 1990 р.» [18].

Певним винятком була Ірландія, де сильні позиції релігії пояснюються не впливом ринку й не зростанням плюралізму, а тим, що вона є формою культурного захисту та забезпечує збереження національної ідентичності. Ще у 1840 р. менше ніж третина населення відвідувала церковні служби, але вже пізніше відвідуваність церков зростає внаслідок посилення зв'язку між католицизмом та ірландським націоналізмом [20].

Аналогічні приклади наводить російська дослідниця Ю. Синеліна [6], яка вказує, що в дореволюційній Росії стан релігійності визначався не переконаннями людей, а формально-юридичною належністю підданих до того чи іншого сповідання за народженням чи хрещенням. Наприклад, згідно з офіційною статистикою, у 1897 р. релігійним вважали 100% населення Російської імперії, а православні становили 69,9%. Водночас є також дані, що в кінці XIX ст. достатньо багато селян мали цілком поганські (язичницькі) уявлення про Бога. Навіть обер-прокурор Синоду Російської православної церкви К. Побєдоносцев писав: «Наше духовенство мало і рідко вчить, воно служить у церкві і виконує треби. Для людей неписьмених Біблія не існує, залишається служба церковна і декілька молитов, які, передаючись від батьків до дітей, служать єдиною сполучною ланкою між окремою особою й церквою. І ще виявляється, що в деяких глухих місцевостях народ не розуміє анічого і ні в словах служби церковної, ані навіть в “Отче наш”, який повторюється нерідко з пропусками або додаваннями, які позбавляють будь-якого смислу слова молитви» [4, с. 97].

Виходячи з вищевказаного (що не було «епохи віри»), критичному аналізу піддається також теза про те, що релігія перестає бути визначальним фактором при формуванні повсякденної поведінки. Ми не маємо достовірних даних про те, наскільки в минулому релігійні переконання (а не загроза покарання з боку світської чи церковної влади) впливали на поведінку. Наприклад, розглядаючи історію Середньовіччя, можна дискутувати з приводу того, якою мірою дії тих чи інших правителів, знаті і простолюднів мотивувалися саме релігійними переконаннями, а якою – традиціями, уявленнями про гідність, відносинами споріднення, економічними інтересами, особистою ворожнечею тощо.

Крім цього, представники теорії релігійної економіки вважають хибною практику оцінювати релігійність за показником релігійних практик, унаслідок чого віруючих, які не беруть участі в колективних обрядах, не відносять до релігійних осіб. Це методологічна проблема вимірювання релігійності, коли для оцінювання релігійності здебільшого використовують показник релігійних практик (відвідування молитовних зібрань тощо), іг-

норуючи інші параметри. Соціологи часто наводять дані, які свідчать про те, що люди (наприклад, у Великій Британії) усе менше відвідують церкви та беруть участь у колективних релігійних обрядах. На цій основі робиться висновок про посилення секуляризації в смислі зменшення релігійності як такої. Але паралельно із цим процесом відзначається інший факт: число віруючих у тій самій Великій Британії залишається стабільно високим. На цей парадокс спирається теза Г. Дейві про «віру без належності» («believing without belonging») [10].

Виникає питання: чому людина, яка вірить у Бога, але не відвідує церкву, вважається менш релігійною, ніж та, яка відвідує церкву? Відповідь на це питання очевидна для теолога, який спирається на певну традицію, але не для соціолога. Інший приклад пов'язаний з Ісландією, яку оголосили першою «найбільш секулярною» країною світу (1980) унаслідок того, що лише 2% населення заявили, що вони відвідують церкви. Але дослідження засвідчили достатньо високий рівень «домашньої» релігійності. Понад 80% населення вірить у життя після смерті та в існування душі, спостерігається високий процент хрещень і вінчань. Як писали Р. Старк і Л. Яннаконе, «суб'єктивна» релігійність, тобто віра в надприродне, в життя після смерті, ніколи не опускалася нижче 50% від усього населення європейських країн [20].

Зауважимо, що в кожній релігійній конфесії є свої особливості щодо визначення та ієрархії критеріїв релігійності. Також варто зважати на зміни конфесійної карти: якщо люди більше не вірять в Ісуса Христа, але вірять, наприклад, у Кришну чи Аллаха, у такому разі не можна говорити про секуляризацію.

Виходячи з вищевказаного, вчені «нової» парадигми висловили цікаві думки щодо «обсягу релігії». У праці «Майбутнє релігії» (1985) Р. Старк і В. Бейнбрідж, розмірковуючи над тим, що релігійна активність має періоди приливів і відливів у різні часи історичного розвитку, висловили твердження, що «в суспільствах джерела релігії змінюються постійно, але обсяг релігії є константною величиною» [19, с. 2–3]. Це означає, що *показник частки релігійних людей у суспільстві може змінюватися, але збільшення буде відбуватися доти, поки не наблизиться до точки насичення, рівної «обсягу релігії» в цьому суспільстві*. У результаті кожна нова альтернатива (релігійна організація. – Авт.) не буде вести до збільшення релігійності. Наприклад, у Росії до 1996–1998 рр. релігійність населення досягла свого насичення в усіх діючих християнських конфесіях: показники частки росіян, які ідентифікували себе з певною релігією, стабілізувалися на рівні певних значень і практично не змінювались до 2010 р. [14].

Також зазначимо, що стандартні виміри модернізації (індустріалізація, урбанізація, релігійний плюралізм, раціоналізація) виявилися неспроможними, з позиції теорії релігійної економіки, у демонстрації секулярних ефектів, про що йтиметься нижче.

На прикладі аналізу емпіричних даних динаміки релігійності Р. Фінке і Р. Старк показали, що зростання урбанізації та індустріалізації

вплинули не на падіння, а на зростання наприкінці XIX – початку XX ст. рівнів релігійної участі, причому не тільки в Америці, а й у ряді європейських держав, які часто служили центрами релігійного відродження [3, с. 196].

Аналіз часових трендів дав змогу сформулювати уявлення про модернізацію як про довгостроковий, еволюційний, лінійно висхідний процес, що вплинуло й на розгляд секуляризації як процесу, який повинен був розвиватися відповідно до траєкторії модернізації. Однак сучасність продемонструвала, що процеси розвитку відбуваються за більш складними траєкторіями, і суспільства «текучої» сучасності й постмодерну не настільки передбачувані, як це видавалося раніше. І приклад такого суспільства, як США (яке здається дедалі більш релігійним мірою свого подальшого економічного розвитку), і приклад такого суспільства, як Китай (водночас «секулярне» і не менш розвинене економічно), ставлять під сумнів внутрішню кореляцію між модернізацією та секуляризацією. Американська релігія є не реліктом домодерного традиційного суспільства, а продуктом американської модерності. Отже, очікування того, що релігійність зрештою занепадатиме, коли матеріальні умови життя американців стануть безпечнішими (теорія Норріса та Інглегарта), є вкрай проблематичним, оскільки високий рівень релігійності демонструють усі верстви американського суспільства [1, с. 152].

На думку Г. Дейві, теорія раціонального вибору (теорія релігійної економіки. – *Авт.*) має таке саме значення для Америки, як і секуляризація для Європи. При цьому теорія раціонального вибору релігійних ринків пояснює американський випадок, але не пояснює європейський і навпаки. Нова американська парадигма виникла як реакція на парадигму секуляризації. Американська девіація стала сучасною нормою, а європейська секуляризація стала девіацією. Не існує загальної теорії для всього світу. Як зазначає Ю. Габермас, після кількох десятиліть суперечки між європейською та американською парадигмами соціології релігії, «досі неясно... що є винятком із загальної тенденції розвитку: релігійні США чи загалом секуляризована Західна Європа» [7, с. 4]. Відмінність полягає в тому, що, якщо раніше ми говорили про винятковість США, то зараз ідеться про винятковість Європи.

*Релігія та релігійний плюралізм.* Задумана спочатку як альтернатива парадигмі секуляризації, «нова» парадигма була сфокусована, перш за все, на поясненні спрямованості зв'язків між релігійним плюралізмом і життєздатністю релігії. На думку Г. Дейві, з першого погляду контраст між «ною» і «старою» парадигмами не такий помітний, оскільки «нова» парадигма являє собою спосіб мислення, який визнає, так само, як і теорія секуляризації, прямий зв'язок між релігійним плюралізмом і характером релігійної діяльності. Але підхід до аналізу цього зв'язку та висновки виказують відмінності між цими двома парадигмами [10, с. 69].

На відміну від парадигми секуляризації, «ринкова» парадигма пропонує розглядати плюралізм як стимул, який сприяє розвитку релігійної діяльності під впливом конкуренції, що зростає, і вибору. Зокрема, у межах «нової» парадигми доводиться, що відсутність релігійного ринку є основною причиною падіння релігійності в Західній Європі. Згідно з «новою» парадигмою, ключовим механізмом, який впливає на зростання чи занепад релігії, є конкуренція. Автори нового підходу стверджують, що конкуренція серед релігійних груп збільшується, зростають кількість і якість релігійних продуктів, доступних для споживачів і, відповідно, збільшується загальний обсяг релігії в суспільстві.

У межах парадигми секуляризації пояснювалося, що плюралізм збільшує кількість структур, які конкурують одна з одною, що, своєю чергою, має призводити до кризи релігії. «Нова» парадигма також виходить з того, що плюралізм призводить до конкуренції, але робить на основі цього протилежний висновок. Так, у праці «Релігійна економіка і священний покров: релігійна мобілізація в американських містах» (1988) Р. Фінке і Р. Старк роблять висновок: конкуренція – це стимул для релігійного зростання, а не шлях, який веде до її занепаду. На думку вчених, «релігійна діяльність має тенденцію до збільшення там, де є великий релігійний вибір, пропозиція великого спектра фірм (релігійних організацій різних видів); навпаки, вона знизиться, якщо релігійна пропозиція обмежена» [11]. При цьому релігійна прихильність вища в міських районах, порівняно із сільськими, що значною мірою пояснюється більшою доступністю різних «релігійних функцій» у місті.

Інший приклад: американський соціолог Л. Девідман на підставі польових досліджень у середовищі єврейських жінок, які хотіли переорієнтувати свою віру (і відповідно громади) на більш ортодоксальну, підкреслила переваги наявності плюралізму в американському іудаїзмі, а також його роль у процесі формування усвідомленого вибору, попереднього приєднання до певної релігійної спільноти. Л. Девідман зробила висновок, що плюралізація й множинність вибору, які мають місце в Сполучених Штатах, виступають як значущі взаємопідсилюючі чинники, що підтримують життєздатність американського іудаїзму [9, с. 204].

Р. Старк пояснює причини спостережуваного високого рівня релігійності в США протягом десятиліть тим, що в Сполучених Штатах завжди існував квазігромадський соціальний простір, ситуація плюралізму, в якому ніяка окрема група не могла домінувати, що надало можливість для рівної конкуренції різних релігійних груп і завжди сприяло високому рівню релігійної активності. Разом з тим важливо відзначити, що саме в частині емпіричних доказів, що спростовують секулярний ефект плюралізму за межами США, були виявлені проблеми, які лягли в основу суперечок навколо «нової» парадигми.

*Релігія та раціоналізація.* На відміну від «старої», секуляризаційної парадигми, у межах якої релігійні рішення розглядали як нераціональні,

«нова» парадигма базується на такій тезі: *релігійні рішення – раціональні, інструментальні й глибоко осмислені*. При цьому вчені розуміють раціональність як раціональність суб'єктивну – виходячи з обмежених ресурсів та інформації, люди засвоюють таку поведінку, яка максимізує вигоду, а у випадку релігій – від спілкування з надприродним. У праці «Теорія релігії» (1987) Р. Старк і В. Бейнбрідж розглядають питання раціональності релігійного вибору та вказують, що індивідуальні вибори щодо релігії робляться раціонально в тому сенсі, що вони радше є навмисними, ніж випадковими. Робота соціолога, на думку вчених, полягає в тому, щоб відслідкувати можливі заміни раціонального випадковим і краще розуміти їх суть. Крім цього, необхідно враховувати, що релігійний вибір не є в прямому сенсі індивідуальним. Він певною мірою детермінований соціокультурним контекстом. Урахування цього дасть змогу соціологу краще розуміти не лише індивідуальну, а й колективну поведінку – особливо форми релігійної організації, які виявилися успішнішими на релігійному ринку, а також ті, які за певних причин здаються менш привабливими [2, с. 32].

Ряд соціологів сконцентрував свою увагу на предметно-змістовних аспектах «нової» парадигми, зокрема британський соціолог Д. Ліманн здійснив критичний аналіз теорії раціонального вибору, яка є стрижневою ідеєю «нової» парадигми. На його думку, цей підхід може бути покращений, «якщо взяти менш провокаційний термін, такий, наприклад, як «соціологія повсякденного життя. ... Він би був кращим, позаяк крім багатьох переваг він не стверджує, що релігійна віра як така раціональна. Він (термін) також внесе нову якість в акцент на використання економічної теорії, яка в цьому контексті не буде настільки провокаційною. Раціональність є засобом для досягнення певного результату. Усе ж важливо взяти до уваги, що результат релігійної віри відрізняється від інших результатів, позаяк його досягнення незбагнено [15, с. 193].

Американські соціологи М. Найтц і П. Мюзер провели серію неформалізованих інтерв'ю з католиками харизматичного напрямку та довели, що їх цілком усвідомлений (раціональний) вибір не послабив віри, а скоріше, навпаки, зміцнив почуття її цінності й переконання в її перевазі порівняно з іншими напрямками католицизму та християнства [16]. Також вони розглядають проблему раціональності в прийнятті релігійних рішень у контексті гендерних відмінностей. Соціологи досліджують очевидні відмінності в релігійній поведінці чоловіків і жінок та стверджують, що в моделі раціонального вибору реалізується радше чоловічий, ніж жіночий досвід. Вони підкреслюють, що цілу низку питань, які мають прямий стосунок до релігійного життя жінки, важко вписати в межі теорії раціонального вибору. Це такі питання, які відображають здатність жінки до відносин, взаємозв'язків; питання, пов'язані з репродуктивністю жінки, її здатністю до комунікації, спілкування, інтерпретації, аналізу тощо. Справа в тому, що чоловіки та жінки не лише роблять різний релігійний вибір, вони по-різному організують своє релігійне життя [16].

У контексті раціональності зазнали критики твердження теорії секуляризації про те, що наука та релігія – цілком несумісні. По-перше, вважається, що завдяки науковому прогресу релігія приходить у занепад; по-друге, стверджується, що серед освічених людей рівень релігійності нижчий, ніж серед малоосвічених; по-третє, вважається, що особливо низький рівень релігійності є в людей, які займаються наукою; по-четверте, стверджується, що рівень релігійності учених-природничників, порівняно з гуманітаріями, нижчий. Як засвідчило дослідження релігійності вчених, здійснене в 1969 р. комісією Карнегі, усі ці твердження цілком хибні. Рівень освіти практично не впливає на релігійність і участь у церковному житті. І, нарешті, релігійність учених-природничників виявилася вищою за релігійність гуманітаріїв [5, с. 34–35].

У своїй ранній статті 1971 р. [17] Р. Старк продемонстрував негативну кореляцію між релігійністю та психопатологією. Улітку 1966 р. Дослідницький центр Інституту Каліфорнії в Берклі провів дослідження сотні відібраних випадковим чином психічно хворих пацієнтів з реєстру амбулаторної клініки психічного здоров'я північного округу Каліфорнії, а також ще сотні випадково відібраних людей з того самого округу, які відповідали першій сотні за віком, статтю, шлюбному статусу й освітою. Дані продемонстрували, що психічно нездорові люди менш релігійні – вони рідше відвідують церкву; процент тих, хто не належить до жодної релігії, і тих, хто вважає, що для них релігія зовсім не важлива, – вищий, ніж у середньому по популяції. Інші вибірки також підтвердили цю кореляцію.

Американський соціолог релігії Н. Аммерман наполягає на тому, що необхідно брати до уваги емоційний аспект і результат разом з причиною – когнітивна теорія не може цього зробити. Вона пропонує використовувати комбінований підхід до аналізу релігійної поведінки, в якому можливі варіанти, які поєднують знання як про емоційну, так і про раціональну сторони релігійного вибору і поведінки, тоді як «нова» парадигма виключає нераціональне, припускаючи, що сучасні люди приймають раціональні рішення в своєму релігійному житті. У цій частині, вважає Н. Аммерман, «нова» парадигма потребує вдосконалення й допрацювання. Також це стосується зв'язку між плюралізмом і активністю. На думку Н. Аммерман, «нам необхідно запитувати, за яких умов імовірно те, що зростання релігійного плюралізму буде стимулювати ринок; і навпаки, за яких умов результат буде не позитивним, а радше негативним» [8]. Для того, щоб відповісти на це питання, Н. Аммерман звертається до своєї праці, присвяченої конгрегаціям і релігійним співтовариствам у США. Вона підкреслює, що увага до деталей тут має першочергове значення, а саме до таких деталей, як локальний контекст, його особлива історія, такі фактори не піддаються узагальненню. Ще важливішим є такий фактор, як прислуховуватися до голосу безпосередньо самих людей (релігійних акторів), тих, хто здійснює релігійний вибір. У методологічному відношенні, вважає Н. Аммерман, значущість обох вимог дуже велика; вони припускають наявність детального якісного дослідження поряд з аналізом масштабного масиву даних.

**Висновки.** Ідеї, викладені Р. Старком і В. Бейнбріджем у книгах «Майбутнє релігії» і «Теорія релігії», були розцінені в соціологічному співтоваристві як новаторські. Учені поверталися до термінів збереження релігії, і не тільки в американському суспільстві, причому в той час, коли більшість соціологів, слідуючи парадигмі секуляризації, упевнено доводили та передбачали подальше вмирання релігії як соціального феномена. Важливо наголосити, що критики зазнали інтерпретації секуляристами релігійного плюралізму й раціоналізації як руйнівних для релігії ефектів модернізації.

Висновки авторів «нової» парадигми говорять про вітальність релігії, а не про її зникнення, являючи собою виклик передбаченням теоретиків секуляризації або «старої» парадигми. Головним фактором, що впливає на зростання чи спад функціональності релігії, є не її здатність викликати довіру, а конкуренція серед релігійних груп, що збільшує кількість і якість релігійних продуктів, доступних для споживачів і, отже, впливає на загальний «обсяг» релігії в суспільстві.

«Нова» парадигма виникає з протистояння «старій» парадигмі, в основі якого – різний підхід до вирішення питання про те, як треба вивчати релігію, як до неї ставитися, які тенденції домінують у світі: секуляризація чи сакралізація, падіння чи зростання релігійності, що являє собою «вниятток з правил» – релігійна Америка чи секулярна Європа тощо. У результаті припиняється домінування тренду секуляризації, і в межах останнього переглядаються старі та виникають нові, наближені до реальності, теорії неоліберальної контрсекуляризації, схильні до конвергенції з «ною» парадигмою. Відбувається динаміка й пожвавлення всього поля соціології релігії.

Теоретики «нової» парадигми роблять свої узагальнення на основі досліджень релігії в США, які рідко виходять за межі християнства. Коли ж вони звертаються до інших, нехристиянських релігій, то стає очевидною обмеженість їх теорії. По-перше, коли вони говорять про релігію, то мають на увазі релігійну віру, практично не звертаючись до таких компонентів релігії, як ритуал або релігійні практики. По-друге, аналізуючи релігійні організації, вони використовують стандартний набір рис, які характерні для американських релігійних організацій, переважно протестантських. Тобто відчувається ігнорування релігійних відмінностей і релігійної багатоманітності. Як наслідок, ті релігії, які не підпадають під протестантський стандарт, учені або не розглядають узагалі, або розглядають обмежено.

Тому не варто розглядати теорію релігійної економіки як інструментарій, який замінив собою теорію секуляризації, що втратила актуальність. У межах соціології релігії триває процес теоретичного розвитку, прикладами цього можуть слугувати праці П. Бейєра, П. Бергера, С. Брюса, Г. Дейві, К. Доббелара, Х. Казанови, Б. Мартіна, Б. Тернера та ін.

#### **Список використаної літератури**

1. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / пер. з англ. Олексія Панича. Київ, 2017. 264 с.

2. Каргина И. Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма : монография. Москва, 2014. 278 с.
3. Каргина И. Г. Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ : дис. ... д-ра соц. наук : 22.00.01 / Моск. гос. ин-т междунар. отношений. Москва, 2015. 405 с.
4. Паращевін М. Теорія секуляризації в європейському науковому дискурсі. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2006. № 2. С. 90–102.
5. Сафронов Р. О. Современные социологические теории религии в США и Европе. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/religiovedcheskie-issledovaniya/tri-1-2-2009/-16126-sovremennye-sociologicheskie-teorii-religii-v-ssha-i-evrope.html>.
6. Синелина Ю. О критериях определения религиозности населения. *Социологические исследования*. 2001. № 7. С. 89–96.
7. A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society. An Interview with Juergen Habermas. By Eduardo Mendieta. SSRC The Immanent Frame.
8. Ammerman N. Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond. *Religious Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* / L. Young (ed.). London, 1996. P. 119–132.
9. Davidman L. Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism. Berkley, 1991.
10. Davie G. The Sociology of Religion: A Critical Agenda. London, 2013.
11. Finke R., Stark R. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*. 1988. № 55. P. 41–49.
12. Finke R. An Unsecular America. *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford, 1992.
13. Greely A. Religion as Poetry. New Brunswick, 1995.
14. Kargina I. G. Is there a Limited Level of Religiosity in Modern Russia? *XVII World Congress of Sociology. Goteborg, Sweden, 11–17 July, 2010. Abstract book*. P. 17–24.
15. Lehmann D. Rational Choice and the Sociology of Religion. *Sociology of Religion* / B. Turner (ed.). Chichester, 2010.
16. Neitz M. J., Mueser P. Economic Man and the Sociology of Religion: a Critique of the Rational Choice Approach. *Religious Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* / L. Young (ed.). London, 1996. P. 105–119.
17. Stark R. Psychopathology and Religious Commitment. *Review of Religious Research*. 1971. Vol. 12. № 3. Deviance, Change, and Religion. P. 165–176.
18. Stark R. Secularization, R. I. P. (rest in peace). URL: [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m0SOR/is\\_3\\_60/ai\\_57533381/print](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_60/ai_57533381/print).
19. Stark R., Bainbridge W. The Future of Religion. Berkeley, CA, 1985.
20. Stark R., Iannaccone L. A supply-side reinterpretation of the «secularization» of Europe. *Journal for the scientific study of religion*. 1994. Vol. 33. P. 230–252.

Стаття надійшла до редакції 10.04.2017.

---

**Яремчук С. С. Критический анализ базовых положений теории секуляризации представителями теории религиозной экономики**

*В статье осуществлен критический анализ базовых тезисов теории секуляризации с позиции теории религиозной экономики. В частности, артикулированы базовые положения теории секуляризации и исследовано определение «секуляризации» в теории религиозной экономики как части непрерывного цикла развития любого общества. Охарактеризованы критические аргументы относительно положения теории секуляризации о приписывании доиндустриальному времени массовой глубокой религиозно-*

сти. С позиции теории религиозной экономики проанализированы способность стандартных измерений модернизации в демонстрации секулярных эффектов.

**Ключевые слова:** религия, секуляризация, модернизация, религиозный плюрализм, рационализация, теория религиозной экономики.

**Yaremchuk S. S. Critical Analysis of the Basic Provisions of the Secularization Theory by Representatives of the Theory of Religious Economy**

*This article provides a critical analysis of the basic theory of secularization thesis from the perspective of theory of religious economy. In particular, articulated basic theory of secularization thesis studied and the definition of «secularization» in the theory of religious economy as part of a continuous cycle of development of any society. Characterized critical arguments on the thesis of secularization theory attributing the mass pre-modern time of deep religiosity. From the standpoint of the theory of religious economy's ability to analyze the standard dimensions of modernization in secular demonstration effects.*

*The ideas outlined R. Stark and W. Bainbridge in the books «The Future of Religion» and «Theory of religion» were considered in the sociological community as innovative. Scientists returned to religion, not only in American society, and, at a time when most social scientists, following the paradigm of secularization, confidently predicted further argued dying religion as a social phenomenon. The findings, which come to the authors «new» paradigm, talk about the vitality of religion, not about her disappearance, representing a challenge to theoretical prediction of secularization or «old» paradigm. The main factor affecting the growth or drop functionality religion is not its ability to inspire confidence, and competition among religious groups, increasing the number and quality religious products available to consumers and therefore affects the overall «volume» of religion in society. It is important to emphasize that the criticism of the interpretation of secularists and religious pluralism as rationalization devastating effects of religion for modernization.*

*«New» paradigm arises from confrontation «old» paradigm, based on – a different approach to solving the question of how to study religion as her attitude, what trends are dominating in the world: secularization or sacralization, fall or rise of religiosity, that is the «exception to the rule» – religious or secular America, Europe and etc. According to G. Davie, the theory of religious economy has the same importance for America as the secularization of Europe. However, rational choice theory explains religious markets US case, but does not explain Europe and vice versa. The new American paradigm has emerged as a reaction to secularization paradigm. American modern deviation became the norm, and European secularization was the deviation. There is no general theory for the world. The difference is that if earlier we talked about US exceptionalism, now it is the uniqueness of Europe. Therefore, should not be considered a theory of religious economy as tools that replaced the theory of secularization that has lost relevance.*

**Key words:** religion, secularization, modernization, religious pluralism, rationalization, theory of religious economy.