

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Ю.Е. Балагушкин

DOI: 10.7256/1999-2793.2015.1.10626

РЕЛИГИОЗНЫЕ МЕТАКУЛЬТУРЫ ЭДВАРДА ТИРЬЯКЯНА

Аннотация. В вводной статье к переводу работы американского социолога и философа культуры Эдварда Тирьякяна «Три метакультуры общества модерна: христианская, гностическая, хтоническая» даётся общая характеристика его творчества (не имеющего широкой известности в нашей стране) и ключевых понятий рассматриваемой работы – «общество модерна», «метакультура». Анализируется роль и значение феномена культуры в работах Э. Тирьякяна, специфика использования им понятия «метакультура» и его эвристическая значимость, функциональные особенности религиозных метакультур – христианства, гностицизма и язычества. Динамика и многообразие форм культуры в современном обществе, по Э. Тирьякяну, рассматриваются с точки зрения культурно-исторического, функционально-смыслового и структурно-аналитического подходов, поиска философско-антропологических аспектов творчества американского мыслителя. Статью завершает вывод о том, что в концепции Э. Тирьякяна содержится оригинальная, религиозно ориентированная версия философской антропологии, субъектом и объектом изменений культуры (в её религиозных разновидностях) и базирующейся на ней структуры общества в целом является человек. В конечном счёте именно природа человека является имманентной основой социокультурной динамики исторического масштаба.

Ключевые слова: Эдвард Тирьякян, общество модерна, модернисты, метакультура, христианство, гностицизм, язычество, иноверия, религиозный плюрализм, человек и культура.

Эдвард Ашот Тирьякян – американский социолог и культуролог, родился в 1929 г. в США в семье выходцев из Армении. Получил образование в США (Принстон, Гарвард) и Франции. С 1965 г. занимался научно-исследовательской и преподавательской работой в Университете Дюка (США), ушёл в отставку в 2004 г. Преподавал также в Высшей практической школе Парижского университета, Университете Рене Декарта в Париже, в Университете Лавала и Университете Конкордия в Квебеке. Являлся президентом Американского общества изучения религии (1981-84). Автор книг «Социологизм и экзистенциализм», «Посвящается Дюркгейму: эссе по исторической и культурной социологии», большого количества статей, в т.ч. «Американская религиозная исключительность», «Модернизация как эсхатологическая установка», редактор сборников «Глобальный кризис: социологические исследования» и «Новый национализм на развитом Западе» и др. Большинство работ Тирьякяна не переведено на русский язык.

Оригинальность воззрений Тирьякяна определилась предпринимаемой на протяжении всего его научного творчества попыткой связать социальную теорию (а конкретно – социологизма дюркгеймовского толка) с философией экзистенциализма. Этот интереснейший проект, обладающий несомненным эвристическим значением, получил наиболее полное отражение в его книге «Социологизм и экзистенциализм». Однако данная проблема не исчерпывает собой многогранный характер творчества Тирьякяна. Его основной особенностью является стремление к выявлению и теоретическому осмыслению структурного строения общества и культуры, которые взаимосвязаны и рассматриваются в процессе динамических и исторически повторяющихся изменений.

Общество модерна

Особый интерес вызывает у Тирьякяна современное развитое общество, которое он по сложившейся в западной науке традиции обозначает особым

понятием «общества модерна», «modernity», чтобы подчеркнуть его принципиальное культурно-историческое отличие от традиционного общества¹. Происхождение модернити возводят к эпохе Просвещения и её наследию, причем Тирьякян видит в истории человечества несколько таких центров модернити, возникших в Восточной Азии.

Примечательно, что уже сам заголовок обсуждаемой статьи указывает на исторический парадокс, привлекая пристальное внимание автора: в обществе модерна играют доминирующую роль сакрализованные метакультуры, известные человечеству не одно тысячелетие. Как это может согласовываться с глубокими изменениями, которые претерпело в период своего возникновения и существования современное общество, его культура, сама человеческая личность?

Роль и значение культуры по Тирьякяну

Акцент в публикуемой статье (впервые переведённой на русский язык) ставится на феномене культуры, его структурном строении и разнообразных проявлениях. Исходная методологическая посылка Тирьякяна состоит в том, что если мы исследуем изменения в структуре цивилизаций, то мы не должны считать имманентные изменения культуры остаточными явлениями этого процесса, вспомогательными для нашего исследования, поскольку они сами – составная часть таких структурных изменений.

Культура возникает, воспроизводится и развивается в системе общественных отношений; последние, в свою очередь, служат опорой для институтов культуры. Она же обеспечивает существование общественной системы ценностными приоритетами, выполняет регулятивную функцию, является стимулом изменения и совершенствования общества. Конечно, в такой перспективе роль материально-экономического фактора остается, по крайней мере, в тени, если вовсе не игнорируется. Но благодаря этому Тирьякяну удается выдвинуть на передний план усвоение индивидом ценностно-императивного содержания культуры (процесс культурализации) и его включение в общественную систему (процесс социализации). Тем самым

Тирьякян делает существенный теоретико-методологический шаг в направлении философской антропологии. Он подчёркивает значение эзотерической культуры как «главного побудительного источника культурных и социальных инноваций», определяющих существование человека; пишет о неинституциональных и институциональных культурных феноменах, в которых развертывается природа человека и которые определяют его жизнедеятельность.

Эвристическая значимость понятия «метакультура»

Как философа культуры и социального философа, культура привлекает к себе внимание Тирьякяна разнообразием своих проявлений, он не задерживается на анализе абстрактного понятия культуры, «культуры вообще», а обращается к её типологизации, к выявлению иерархии её структурной организации и в результате использует очень значимое для исследования строения и функционирования целостного общественного организма понятие «метакультура». В этом он следует за Рональдом Робертсоном и Маргарет Арчер, которые выдвинули это понятие в противовес теориям индустриального общества, пренебрегавшим значением культуры.

Как известно, «мета» – часть сложных слов, означающих промежуточность, следование за чем-либо, переход к чему-либо другому. По Тирьякяну, термин «метакультура» обозначает высший (точнее, самый глубокий) уровень структурного строения культуры, который следует (в иерархической последовательности) за обычными, известными на эмпирическом уровне феноменами культуры, и является, таким образом, переходным уровнем от культуры к социуму.

Анализ метакультур современного общества является неоспоримой теоретической заслугой Тирьякяна, поскольку позволяет преодолеть ряд сложившихся в науке поверхностных и далеко не полных представлений. При этом Тирьякян не ограничивается эмпирическим описанием феноменов культуры, а указывает на необходимость понимания приоритетной направленности культуры, свойственной особому её образованию и отделению, высшему по своей значимости уровню в иерархии культуры в целом. Категория метакультуры, раскрывающая приоритеты человеческой жизнедеятельности, имеет важнейшее значение

¹ О понятии общества модерна (модернити) и возможных его трактовках, в т.ч. применительно к российской ситуации см.: Глинчикова А.Г. Модернити и Россия // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 38-56.

для понимания фундаментальных особенностей общественного организма. Подчеркивая незамеченную роль метакультуры, Тирьякян называет ее «операционной системой» цивилизации (по аналогии с операционной системой, управляющей компьютером). Это явление, отмечает он, свойственно не только «обществу модерна», но и другим историческим цивилизациям.

Вполне допустима мысль, что понятие метакультуры в трактовке Тирьякяна в известной степени сближается с неоднократно высказывавшейся философами идеей об универсальной религиозной вере, которая объединяет всё великое множество частных религий и «снимает» (в гегелевском смысле) их различия, выражает и актуализирует единственную сакральную ориентацию, обладающую подлинным смыслом и значением. Так, ещё Кант говорил о *моральной религии*, которую «следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей»². Понятие моральной религии, отмечает Т.И. Ойзерман³, приводит Канта к убеждению, что существует лишь одна (истинная) религия, несмотря на существование различных видов религиозной веры. Кант пишет: «Различие религий – странное выражение! Всё равно что говорить о различных *моральях*». Могут, конечно, существовать различные *священные книги* (Зендавеста, Веды, Коран и т.д.), но «религия для всех людей и во все времена может быть только одна»⁴. Концепция универсальной религии (веры) популяризируется и до сих пор, в частности, идеологами некоторых новых религиозных движений, например, последователями Бахауллы, основателя широко распространенной «религии бахаи».

Вместе с тем, принципиальное значение имеет развиваемое Тирьякяном представление о существовании *нескольких* метакультур, поскольку оно утверждает наличие базовой многоаспектности и многообразия культуры того или иного общества, а также обосновывает их основополагающее значение. Тирьякян называет рассматриваемые им три метакультуры своего рода «рудными жилами» западной цивилизации.

Отмечая тот факт, что «христианство обычно ассоциируется с западной цивилизацией», Тирьякян тем не менее решительно отходит от устойчивого стереотипа «христианской цивилизации» Европы и Нового Света, и выявляет наличие в современном обществе нескольких метакультур, соотношение между которыми исторически изменчиво (как и статус главенства какой-либо из них), но при этом неизменным остаётся сам факт их взаимодействия, взаимовлияния и взаимопроникновения (синкретическая тенденция).

Разрабатывая концепцию существования нескольких метакультур разного религиозного характера, Тирьякян даёт тем самым *онтологическое* обоснование наличия в обществе религиозного плюрализма. Этот феномен, вызывающий оживленную полемику, в частности, в связи с распространением новых религиозных движений, становится объясним не столько преходящими обстоятельствами (кризисными явлениями, ослаблением доверия к доминирующим общественным и религиозным институтам, появлением новых харизматических лидеров), сколько наличием разных фундаментальных установок в социокультурной сфере, что и фиксирует концепция метакультур общества модерна. При этом Тирьякян замечает, что понятие «открытого рынка» религий (иначе говоря, религиозного плюрализма) применимо не только к американским условиям, но и к западной цивилизации в целом.

Во избежание недоразумений следует отметить, что концепция трех метакультур общества модерна Тирьякяна не ставит под сомнение общепризнанное представление о существовании *универсалий* в сфере культуры. Наличие нескольких метакультур в обществе не отменяет единство многообразия в сфере культуры, но позволяет конкретно решать проблему его проявления с учетом взаимодействия и степени влияния в обществе отдельных метакультур. Таким образом, каждая метакультура вносит свою корректировку в осмысление и функционирование универсалий в сфере культуры.

Названия трёх метакультур общества модерна – *христианская*, *гностическая* и *хтоническая*, по признанию самого Тирьякяна, условны и представляют собой скорее обозначения, чем строгие понятия. Объясняется это стремлением, прежде всего, дать представление о высшем структурном уровне культуры, являющимся родовым по отношению к многочисленным её видовым составля-

² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 155.

³ Ойзерман Т.И. Философия как история философии. СПб.: Алетейя, 1999. С. 308.

⁴ Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. в 6-и тт. Т. 6. М., 1966. С. 287.

ющим (отдельным религиозным направлениям, движениям и т.д.). Поэтому Тирьякян отходит от общепринятых смыслов и значений, связанных с понятиями христианской, гностической и языческой (хтонической) культур. При рассмотрении существа проблемы выясняется, что специфическое культурно-историческое значение трёх метакультур связано с их функционально-смысловыми различиями. Так, хтонической метакультуре свойственна земная ориентация, а гностической и христианской – трансцендентальная, но при этом разного содержания – мессианского у христианской метакультуры и аксиологически-гносеологического у гностической метакультуры.

Функциональные особенности трех метакультур

В рассматриваемой статье Тирьякян отдельно останавливается на характеристике каждой из трех метакультур, уделяя большое внимание их взаимодействию.

Он отмечает, что в самой христианской метакультуре были элементы, благоприятствовавшие модернизации общества (понимаемой как культурные, технологические и социальные инновации). Эта готовность к модернизации получила в христианстве первоначальный импульс благодаря формированию Нового Завета, введению нового календаря, религиозной универсализации, осуществлённой апостолом Павлом, предписанию всем верующим осуществления активного прозелитизма.

Личность Христа дала христианской метакультуре сильные мотивации человеческого поведения, такие как самопожертвование, мученичество, альтруизм. Очень важную роль стало играть нравственное предписание общественного служения, получившее теперь христианскую основу. Тирьякян считает, что современная ориентация служения обществу набрала особую силу в Америке, проявляясь в сфере государственной службы и в волонтерской активности. Прежний обычай уплаты церковной десятины в современном обществе трансформировался в различные формы благотворительности.

Христианская метакультура явилась базой самых основных личностных ценностей и ограничений, что привело к усилению процесса индивидуализации, расширению сферы автономии личности. Люди стали ответственными не столько перед сво-

им непосредственным социальным окружением, сколько перед божественным началом, актуализируемым в личности. Самоконтроль поведения личности обеспечивается христианскими представлениями о совести и грехе.

Развитие христианской метакультуры, особенно в обществе модерна Запада, дало начало религиозному осмыслению связи свободы и ответственности человека, тому, что Тирьякян называет «трансцендентальным договором» между личностью и Божеством. В соответствии с этой идеей человек имеет право на развитие, риск, выбор своего жизненного пути, в том числе самореализацию за пределами своей социальной группы, но эта его активность должна получить оценку как в ближайшей перспективе (поступает ли он по совести), так и в долгосрочной (заслуживает ли он вечного спасения).

Таким образом, как мы убеждаемся, христианская метакультура вносит весомый вклад в категориально-смысловое содержание современной философской антропологии.

Гностическую метакультуру, получившую распространение в западном мире, Тирьякян считает зеркальным отображением христианской метакультуры⁵ на том основании, что обе имеют сoterиологический характер, но предполагают разные средства освобождения людей из существующего положения. В гностицизме таковыми является определенная форма интеллектуальной деятельности (достижение гнозиса), в христианстве – следование учению и поведению Спасителя Христа.

Чтобы пояснить содержание сложного понятия «гностическая культура», используемого Тирьякяном, необходимо обратиться к таким культурно-историческим феноменам, как гнозис, гностицизм и эзотерика. Эти феномены духовной деятельности фактически тесно связаны между собой, а подчас и отождествляются по своему содержанию.

Гностицизм не ограничивается ориентацией на приобретение знания о глубинных структурах Вселенной и практики посвящения в это знание. Существенной стороной исторического феномена гностицизма является негативное отношение к общественному строю, созданному традиционной

⁵ В целом данная характеристика не противоречит представлениям некоторых историков религии о том, что основные концепции гностицизма были сформулированы ещё до нашей эры, а также что ранняя гностическая традиция не была затронута христианским влиянием, и что само христианство произошло от гностицизма. См.: Иванов Анатолий. Катары. Тамплиеры. Масоны. М.: Профит Стайл, 2009. С. 35.

культурой. Существующий социальный порядок считается творением злых сил (злого божества) и поэтому должен обрести спасение благодаря свету сакрально-мистического глубинного знания – гнозиса, и тем, кто воспринял этот свет.

Таким образом, в гностицизме, помимо установки на спасение сотворенного злом материального мира, есть дополнительное направление деятельности – воссоздание материального мира по более совершенному плану в соответствии с высшим знанием – иначе говоря, переход на совершенный онтологический уровень бытия (эзотерика). Очевидно, что гностическая культура трактуется Тирьякяном как многоплановая по своему содержанию и многофункциональная по своему значению и роли в жизни общества. Её важная историческая роль заключается в том, что она была (особенно в периоды поздней античности, в средневековье и Новое время) и остаётся по сей день основным источником иноверия с точки зрения христианства.

Третья метакультура общества модернисты – хтоническая (Тирьякян использует это слово вместо названия «языческий», имеющего негативную окраску) типологически отличается от христианской и гностической, поскольку ориентирована на земной мир («хтонический» – производное от греческого эквивалента, означающего «земной», «подземный»), ей не свойствен аскетический образ жизни или отречение от земного мира, она не устремлена к спасению в потустороннем мире. Она ориентируется на существование в этом мире, каким бы непрочным оно ни было. Для хтонической культуры Земля – это исконная реальность и место сосредоточения жизненных сил. Богатство хтонической культуры раскрывается в различных видах народной культуры с её ритуалами и обычаями, позволяющими успешное воспроизводство культуры человеческих сообществ из поколения в поколение.

Хотя расцвет хтонической культуры приходится на Древний мир, Тирьякян отмечает её связь с соответствующей разновидностью новых религиозных движений (неоязычество, неогерметизм), а также с религиозным феминизмом.

Из приведенной характеристики хтонической культуры видно, что для Тирьякяна последняя не ограничивается собственно теллургическими религиями, придававшими особый смысл мифологическим существам и силам, связанным с подземным миром, обожествлявшими и мифологизировавшими первородную стихию жизни и

природного роста. Поэтому он относит к хтонической культуре все полифоническое разнообразие языческих представлений, многие из которых далеко вышли за пределы «нижнего мира» мироздания, ограничивающие архаические религиозно-мифологические представления о хтоническом.

Для Тирьякяна хтоническая культура – не совокупность религиозных явлений, а скорее их интегральное выражение в форме позитивного отношения к земному миру (в ряду иных духовно-практических освоений действительности). Аналогично этому условны обозначения двух других метакультур в качестве христианской и гностической; они не строго фиксируют принадлежность к определенным религиям, а лишь указывают на особенности их типологических ориентаций в отношении земного мира, что и является главным в заданном Тирьякяном культурологическом контексте.

На примере религиозной ситуации, сложившейся в США во 2-й половине XX в., Тирьякян показывает, что хтоническая метакультура в наши дни возвращается (как в первоизданном, так и в реконструированном виде) в общественную сферу и активно противодействует христианской метакультуре. Это «возвращение хтонического» в качестве культурного сопротивления обширному христианскому и гностическому влиянию в западной цивилизации наводит Тирьякяна на мысль о необходимости пересмотра эволюционной религиозной парадигмы, в соответствии с которой более развитые религии приходят на смену более древним, примитивным, вытесняя их из сферы культуры. Возвращение сакрального оказывается обращением к древним традициям, а однонаправленные схемы социальной эволюции (в том числе религиозной) оказываются несостоятельными, поскольку не учитывают всей сложности и разнонаправленности общественного развития.

Итак, согласно новой интерпретации современного исторического периода, предложенной Тирьякяном, поразительной характерной особенностью западного общества модерна является продолжающееся соревнование (равно как и взаимное приспособление) описанных им трёх метакультур. Взаимодействие иноверий, порождаемых гностической и хтонической метакультурами, с ортодоксальной христианской метакультурой были на протяжении всей истории и продолжают оставаться сейчас источником внутренних противоречий западной цивилизации и её предрасположенности к изменениям.

Анализ концепции Тирьякяна позволяет сделать вывод о том, что она является в своей основе религиозно-культурологической и социологической, однако в итоге содержит и оригинальную версию философской антропологии, поскольку субъектом и объектом изменений культуры и базирующейся на ней структуры общества в целом является человек. В конечном счёте именно природа человека является имманентной основой социокультурной динамики исторического масштаба. Подробнее на этом вопросе мы остановимся в послесловии к рассматриваемой статье Тирьякяна.

Эдвард А. Тирьякян

**Три метакультуры общества модерна:
христианская, гностическая, хтоническая
(Перевод Ю.Е. Балагушкина)**

***Theory, Culture & Society* 1996
(SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi),
Vol. 13(1): 99-118.**

I

Я начну с очевидного наблюдения, что за последние пять лет в конце нашего века мир чрезвычайно изменился, в основном, конечно, из-за неожиданного коллапса коммунистической империи, которая ещё в прошлом поколении мнила себя могильщиком буржуазного общества. Ранее, в другой пятилетний период нашего века – с 1914 по 1919 гг. – наблюдались столь же значительные изменения, такие как упадок вековых империй и, вслед за этим, существенная трансформация нравов и образа жизни. Одно из различий (и не тривиальное) между вышеназванными периодами состоит в том, что те обширные структурные изменения, которые непосредственно сформировали политическую и культурную ситуацию в наше время, нельзя рассматривать как горькие плоды войны⁶. В сердцевине социологии (по крайней мере, в классическом наследии) есть осознание её миссии

⁶ Говоря об этих глобальных изменениях, я не хочу отрицать или превращать в общее место не менее интенсивные, но менее обширные изменения, которые имели место в определённых странах или регионах в относительно небольшие промежутки времени – например, деколонизация Африки в конце 1950-ых и в начале 1960-ых, женское освободительное движение в Соединённых Штатах в 1970-ых и 1980-ых, Тихая Революция в Квебеке в 1960-ых.

изучать и объяснять неукротимую силу перемен, то есть историчность общества модерна, включая его кризисы и переломы (причём такие разные социологи, как Конт, Маркс, Вебер, Спенсер, и далее вплоть до С. Райт Миллса и Сорокина, предполагали соответственно и разные результаты своих интерпретаций). Однако современные социологи (за редким исключением, например, Турен (Tougaïne, 1995)), отказались от общих оценок состояния современного меняющегося мира эпохи после «холодной войны»⁷.

Как бы то ни было, отправная точка нашей статьи – это две провокационные и дополняющие друг друга работы, посвященные современности. Первая – это «Конец истории» Франсиса Фукуямы⁸, вышедшая летом 1989 г., вторая – «Столкновение цивилизаций?» Сэмюэла Хантингтона, вышедшая летом 1993 г. Эти работы настолько известны, что я хочу затронуть лишь некоторые их существенные положения. Накануне распада Советской империи Фукуяма вслед за Гегелем и Кожевным⁹ утверждал, что конкурирующие идеологии, действительно служившие основным двигателем исторического процесса, теперь выдохлись, оставляя либерализм (в его западных основных политических и экономических формах) явным победителем в мире. Таким образом, История, как соревнование несовместимых идеологий, завершается. Четыре года спустя Хантингтон¹⁰ возродил идею о том, что основной

⁷ Представляется, что многочисленные исследования перехода от модерна к постмодерну, которые занимают большую долю нашего внимания, скорее антиисторичны и неявно отрицают фактичность мира. Здесь я признаюсь в «реалистическом» уклоне, хотя и не отдаю преимущества какому-либо одному подходу к изучению исторического процесса.

⁸ Ёсихиро Фрэнсис Фукуяма (р. 1952) – американский философ и политолог японского происхождения. В книге «Конец истории и последний человек» (1992), которая вызвала широкий общественный резонанс, выдвинул концепцию «конца истории», заключающуюся в том, что глобальное распространение либеральных демократий становится окончательной формой мирового правительства и знаменует собой финал социокультурной эволюции человечества. – Прим. перев.

⁹ Александр Кожев (Александр Владимирович Кожевников, 1902-1968) – русский и французский философ-неогегельянец, автор лекций по «Феноменологии духа» Гегеля. Исследовал связь философии Гегеля и Маркса с христианством. Оказал определённое влияние на французский экзистенциализм, феноменологию и постмодернизм. – Прим. перев.

¹⁰ Сэмюэл Филлипс Хантингтон (1927-2008) – американский социолог и политолог; автор многочисленных работ в области

характерной чертой мира конца 20-века является глобальный мировой конфликт, но этот конфликт вызван столкновением скорее цивилизаций, чем национальных государств. Конкретнее, речь идёт о том, что западной цивилизации (включая Японию) – модернизированной, экономически изобильной, но демографически бедной цивилизации – противостоят все остальные, особенно густонаселенные исламские и конфуцианские цивилизации. Предлагаемый Хантингтоном прогноз реорганизации системы международных отношений с точки зрения участия в них конкурирующих цивилизационных общностей, особенно запада и исламского мира¹¹, нашёл отражение в исследовании известного французского специалиста по международным отношениям Пьера Леллуша (Lellouche, 1992), а позднее – в специальном обзоре журнала «Экономист» (6 августа 1994 г.). Чтобы подтвердить тезис Хантингтона, можно было бы указать, что за последние десять лет США уже имели резкие словесные столкновения с двумя представителями конфуцианской цивилизации: с Японией (в связи с повторным предъявлением требования адмирала М. Перри¹² открыть её внутренние рынки) и с Китаем (в связи с проблемами соблюдения прав человека). Столкновения, в которых принимала участия исламская цивилизация – выступала ли она заодно с Западом или против него – были намного более ощутимы и жестоки, так как исламское население принимало на себя основной удар противника – начиная от войны в Персидском заливе и заканчивая Чечнёй и Боснией.

международных отношений, модернизации, теории демократии, иммиграции. Широкоую известность получила его концепция «столкновения цивилизаций», изложенная в одноимённой статье, а затем и книге, в соответствии с которой динамика современных международных отношений рассматривается через призму конфликтов между цивилизациями. В частности, Хантингтон высказал предложение о неизбежности в недалёком будущем противостояния между исламским и Западным миром, напоминающего противостояние СССР и США в период «холодной войны». – Прим. перев.

¹¹ Я вполне осознаю, что эти термины являются аморфными конструкциями, которым недостаёт пространственно-временных характеристик, но несмотря на такое несоответствие, термины «Запад» и «Ислам» всё ещё являются полезными обозначениями.

¹² Имеется в виду Канагавский договор, подписанный 31 марта 1854 г., между США в лице коммодора Мэтью Перри и Японией, предусматривавший открытие японских портов Симода и Хакодате для американских торговцев. – Прим. перев.

Оценки Фукуямой и Хантингтоном положения в мире неявно выносят на передний план сферу *культурного*, поскольку конкуренция идеологий не в меньшей степени, чем конкуренция или столкновение цивилизаций, является в своей основе широким культурным конфликтом. Хотя я и соглашусь с тем, что сфера культуры – это важное место для изучения крупномасштабных социальных изменений (это общая точка зрения, которая имеет прочную социологическую родословную, включая Дюркгейма, Вебера, Сорокина, а из наших современников – Жоржа Баландье и Фернана Дюмона)¹³, надо сказать, что провокационные исследования Фукуямы и Хантингтона всё же имеют определенные ограничения.

Что касается предложенной Фукуямой неогегельянской перспективы «конец идеологии = конец истории», то, хотя и были краткие периоды, когда казалось, что одна из идеологий доминирует, за этим следовало появление новых идеологий или, по выражению Дюмона (Dumont, 1987, 1991), «возвращение подавляемых». Пока Фукуяма говорил об уходе в тень конкурирующих идеологий, национализм и фундаментализм переживали в последние пять лет значительный глобальный всплеск – так же и 1960-е годы больше запомнились всплеском новых идеологических конфликтов и культурным разрывом между поколениями, чем широким культурным единением, провозглашённым несколькими годами ранее в исследовании «конца идеологии». В ещё более отдалённом прошлом Запад уже проходил несколько циклов «концов идеологий» – например, Европа в период Реставрации 1815-30 гг. (когда были подавлены опасные идеи Французской революции, распространявшиеся Наполеоном), или, значительно раньше – Никейский собор и его экуменические соглашения¹⁴, – и за

¹³ Поскольку я говорю о культуре как факторе крупномасштабных социальных изменений, я не включаю в эту генеалогию другие известных социологов, которые интересуются культурой преимущественно постольку, поскольку она укрепляет власть и иерархию.

¹⁴ Тирьякян имеет в виду Первый Вселенский Собор (Никейский Собор) 325 года, который, с одной стороны, установил единообразие в понимании основных положений христианства (прежде всего, выработав Символ веры и осудив арианское понимание Бога-Сына как сотворённого Богом-Отцом), а с другой – вызвал впоследствии значительные внутрицерковные волнения, в результате чего потребовалось уточнение и дополнение богословских определений Собора. – Прим. перев.

этими циклами следовали новые идеологические сражения. Короче говоря, исторические свидетельства, если бы мы давали им тщательную оценку, показали бы, что период относительного идеологического спокойствия последних лет не должен ошибочно приниматься за конец Истории, а скорее считаться одной из исторических «пауз».

Если говорить об исследовании Хантингтона, то хотя в нём есть важное концептуальное новшество – представление цивилизаций в качестве субъектов международных отношений (что является шагом вперёд по сравнению с более упрощёнными или обобщающими макро-исследованиями, которые имеют дело с множеством национальных государств или унитарной мир-системой) – оно всё же, как мне кажется, имеет некоторые слабости. Если я правильно понял, Хантингтон считает, что цивилизация, такая как западная – это относительно однородная общность, существующая в некоторых географических границах. Но это определение не принимает в расчёт то обстоятельство, что набирающие силу процессы глобализации, включая международную миграцию, рост числа средств транспорта и коммуникации, так называемые глобальные продуктовые цепи в производственном процессе и так далее, делают цивилизации всё более «пористыми», т.е. взаимопроницаемыми друг в друга. Уж если советская тоталитарная система не могла удержать Запад от вторжения с помощью телевидения в социалистический мир, как же тогда может демократический Запад (несмотря на националистическое давление, проявившееся в ограничении иммиграции) препятствовать исламскому миру продвигаться на его территорию? Речь идёт не только о носителях исламской цивилизации, которые вошли (или вернулись) в исторические границы Запада, но также и о представителях китайской цивилизации, которые составляли основную волну иммигрантов в последние годы в Северной Америке (наряду с представителями латиноамериканской цивилизации, прибывающими с Юга).

Смысл этих замечаний в том, что в конечном счёте движущие силы изменений, которые наложили такой сильный отпечаток на западную цивилизацию (включая различные аспекты и особенности общества модерна), имеют и будут иметь определяющую культурную основу, которую предстоит исследовать *в пределах*, а не вне пределов Запада. У этой культурной основы есть много уровней. Некоторые из них можно представить в виде парных понятий, например, «высокая» и «низкая»

культура (культуры элит и массовые культуры), институализированные и разрозненные культуры или, в более поздний период, глобальные и локальные культуры (см.: Crane, 1992; Featherstone, 1993). Я испытываю искушение употребить выражение «уровни» в смысле «глубинной социологии» Георгия Гурвича¹⁵ (Bosserman, 1968; Swedberg, 1982). Сейчас не тот случай, чтобы объяснять всё множество уровней культуры, но можно было бы предположить, что один из аспектов в исследовании этих уровней заключается в том, насколько обширны или охватывающи (с точки зрения участвующего населения) культурные формы в переживании акторами повседневного мира. Второй аспект – степень институционализации, которая определяет, на каких уровнях культура считается легитимной, а на каких, в свою очередь, сама используется или служит для узаконивания существующего социального строя или его части. Третий аспект – сакрально-профанная среда, с точки зрения которой культурные объекты и культурные отношения являются либо главными, либо второстепенными ценностями (например, строго в качестве предметов потребления) для идентичности акторов. Четвёртый аспект, к которому можно обратиться, это коллективное сознание, идущее от общего поверхностного узнавания и осознания (например, что книга, которую я читаю, является английским переводом бестселлера французского философа), далее к более низким уровням сознания (например, осознание жителями Квебека или Пекина, что они общаются друг с другом на французском или китайском языке соответственно).

Для лучшего понимания позвольте мне использовать метафору из области набора текста (возможно, она пришла на ум из-за того, что я набираю эту статью на компьютере): мы можем представлять себе различные культурные установки, используемые различными группами акторов, в качестве различных программных пакетов. Вир-

¹⁵ Георг Гурвич (Гурвич Георгий Давыдович, 1894-1965) – американский социолог русского происхождения. Испытал влияние Маркса, Дюркгейма, Вебера. Э. Тирьякян воспринял идеи Гурвича о том, что социальная структура – это подвижное равновесие между специфической иерархией глубинных уровней социального бытия, типами социальной регуляции, временем существования функциональных группировок и их организацией, которое поддерживается не только системой социальных ролей, но и культурой данного общества, а именно её символически-ценностной и идейной составляющей. – Прим. перев.

туальная реальность мира информации, который переживается и исследуется нами, является новым и весьма важным расширением культурной сферы воображаемого, с точки зрения которого действительность, в том числе социальная, конструируется в процессе взаимодействия между социальными акторами и их средой.

Переходя в изучении уровней культуры к самому глубокому – онтологическому уровню культуры, скажу, что под метакультурой я понимаю набор верований и символов, порождённых в отдалённом прошлом и возобновлённых последующими поколениями акторов; метакультура как набор верований и символов, поддерживаемых и распространяемых посредством человеческой деятельности, по большей части невидима, незаметна, но при этом придаёт действию основные и окончательные структуры и символизм¹⁶. Предлагаемая мной метафора состоит в том, что метакультура – это *операционная система цивилизации*. Работая на компьютере, мы склонны не обращать внимания на операционную систему, которая задаёт ему базовые инструкции, не знаем мы и кто спроектировал эту операционную систему. При этом операционная система то и дело оставляет следы своего присутствия, и после того, как мы поработали с той или иной программой, мы можем выйти из неё и вернуться к операционной системе.

Не будем слишком увлекаться этой метафорой – мы привели её, чтобы приблизиться к осмыслению того уровня культуры, которому до сих пор уделялось мало внимания. Выходя за пределы простой метафоры, позвольте мне предположить, что особенностью западной цивилизации является наличие нескольких операционных систем такого рода. Возьмём три из них, которые я считаю наиболее интересными для изучения динамики цивилизационных изменений, и назовём, за неимением лучших терминов, христианской, гностической и хтонической метакультурами. Поскольку каждая из этих трёх метакультур стремилась к гегемонии (если не к полному преобладанию) во всех аспек-

тах культурной сферы, в истории мы наблюдаем их непрерывную борьбу и конфликт. При этом некоторые исторические явления, казалось, уже свидетельствовали об исчезновении одной из метакультур, как вдруг она снова появлялась в более поздний период в этой же исторической обстановке. Несмотря на основополагающий конфликт между всеми тремя метакультурами, в ходе развития западной цивилизации были негласные союзы и компромиссы между ними, зачастую – двух из них против третьей (что хорошо показывает исследование этой триады Зиммелем¹⁷ (Wolff, 1950)). Эти метакультуры и их основные агенты взаимодействуют на арене общества, борются за пространство, приверженцев и институты. Они тесно взаимодействуют и даже в некоторой степени проникают друг в друга (т.к. человеческие деятели подвергаются воздействию всех трёх метакультур), но в различные периоды по-разному.

II

Постараемся в идеально-типическом смысле раскрыть некоторые существенные особенности каждой метакультуры, не забывая, что это пока ещё самый предварительный уровень анализа.

Христианская метакультура обычно ассоциируется с западной цивилизацией. Её основная символика – это акцент на спасение каждого и всех посредством искупительной жертвы Иисуса Христа, божественного спасителя, который одновременно и Сын Божий, и Сын Человеческий. Многочисленные интерпретации этой основной символики дали почву для различных коллективных идентичностей, различных оснований легитимации и мотивации и, конечно, различных пониманий сообщества и основ участия в нём – от малочисленного эгалитарного сообщества – братства, до национальной и далее общечеловеческой, универсальной церкви.

Как и во всех религиозных традициях и идеологиях, в христианстве на протяжении веков существует тенденция хранить и сберегать свои доктрины и ритуалы. Тем не менее, в христианской метакультуре также были элементы или направ-

¹⁶ Я расширяю здесь понятие «метакультуры», которую Робертсон определил ранее как «способ обращения к различным связям между культурой и социальной структурой и между культурой и индивидуальным действием» (Robertson, 1988: 5). На этот термин ссылалась Арчер, пытаясь «освободить культуру от подчинения, восстановить её относительную автономию и вернуть ей моральную силу» (Archer, 1990: 111), несмотря на пренебрежение культурой теоретиками индустриального общества.

¹⁷ Георг Зиммель (1858-1918) – немецкий философ и социолог; как философ – один из главных представителей поздней «философии жизни», автор работ по философии истории, этике, эстетике философии культуры, как социолог – автор концепции «формальной социологии», создатель теории социального взаимодействия, один из основоположников конфликтологии. – Прим. перев.

ления, которые благосклонно относились к модернизации, понимая последнюю как культурные, технологические и социальные инновации, которые могут быть выбраны из большого разнообразия социальных установок за пределами и вдали от центра своего происхождения (Tiryakian, 1985)¹⁸. Эта готовность к модернизации получила свой начальный импульс в первых веках нашей эры благодаря кодификации Нового Завета и затем принятию нового непрерывного календаря «от Рождества Христова», который заменил циклический или династический отсчёт времени; благодаря знаменитой универсализации апостола Павла, в результате которой сообщество верующих вышло за свои этнические пределы; и благодаря предписанной всем верующим религиозной активности по распространению Благой вести во всём мире.

Личность Христа, а также ряд его признанных последователей в дальнейших поколениях, чья земная жизнь была отмечена пересечением с Бого-человеком или его близкими, дали христианской метакультуре сильные мотивационные диспозиции для ролевых моделей человеческого поведения. Темы жертвы, самопожертвования, альтруизма и даже мученичества вошли в мотивационный репертуар христианской метакультуры. В том же духе рассуждает в своей ранней статье Парсонс¹⁹ (Parsons, 1935), когда привлекает внимание к очень важной христианской основе нравственного предписания «служения», которое впоследствии прошло несколько стадий интерпретации и секуляризации. Развивая это рассуждение Парсонса, отметим, что современная ориентация служения набрала особую силу в Америке по крайней мере в двух светских на вид областях: это государственная служба и/или служение индивида в добровольных объединениях с одной стороны, и ориентация служения в американском капитализме – с другой. Уплата церковной десятины или, в более широком смысле, уплата трансцендентальному началу доли от материальной прибыли, безусловно, имеет дол-

гую историю, и не только в западной, но и в других цивилизациях. Однако, что поражает в современной Америке, так это объём услуг, который успешные бизнесмены предоставляют социетальному сообществу, жертвуя как своё личное время, так и материальные ресурсы, в частности, библиотеки, музеи и университеты.

В соответствии с этим, христианская метакультура также является и основой некоторых самых основных самоосуждений или самоограничений личности. Последние способствовали усилению процесса индивидуализации, расширяя сферу автономии личности, делая людей ответственными не столько перед непосредственной социальной группой, сколько перед Божественным, интернализированным в личности. Именно ограничения – «совесть» и «грех» – обеспечивают внутренний контроль поведения личности. В некотором смысле развитие христианской метакультуры, в частности, на Западе, а особенно в обществе модерна, дало начало тому, что можно считать своего рода «трансцендентальным договором» между личностью и Божественным. Личность имеет право развиваться, рисковать, стать тем, кем она выбирает, экспериментировать, развивать себя за пределами основной социальной группы, но её совокупная активность должна получить оценку: в ближайшей перспективе – поступает ли она против или по совести, а в долгосрочной перспективе (т.е. на смертном одре) – заслуживает ли её жизненный путь вечного спасения на Небесах (что решает сам Бог). В основе христианской мысли есть неявно выраженная потусторонне ориентированная «теология освобождения», заключающаяся в том, что Бог-Спаситель, который принял человеческое подобие, даровал каждому возможность освобождения от смерти.

Конечно, содержание христианской метакультуры намного шире, чем я только что изложил. Я не коснулся некоторых очевидных пространственных и временных видоизменений христианства, в частности, его этнонациональных вариаций. Помимо сложности выделения идеального типа христианской метакультуры нашу задачу ещё более усложняет то, что исторически христианская культура смешивалась с другими крупными культурными направлениями, что имело место как внутри самой западной цивилизации, так и в ходе взаимодействия между разными цивилизациями.

Гностическая метакультура во многих отношениях более неуловима и скрыта, чем христианская.

¹⁸ Существенное различие с подходами, которые возводят происхождение модерни к эпохе Просвещения и её наследию, состоит в том, что я вижу в истории несколько перемещающихся центров модерни с центром возникновения в Восточной Азии, которые появлялись как до XVIII века, так и в наше время.

¹⁹ Толкотт Парсонс (1902-1979) – американский социолог, глава школы структурного функционализма, автор теории социального действия, один из создателей современной социальной антропологии. – Прим. перев.

В некоторой степени этот «тёмный» образ берёт начало в её смутном и неизвестном происхождении в античности. Кажущаяся непрозрачность гностической метакультуры также идёт от её первоначальных затруднений и последующих обвинений со стороны христианской церкви, как только та оформилась вокруг ряда ортодоксальных учений, которые изолировали гностицизм как самую опасную ересь. Третья причина, почему гностицизм находится в стороне от общего понимания – то, что современные известные его представители (масоны, теософы, розенкрейцеры и множество других групп) склонны были окутывать тайнами и секретами своё происхождение, практики и социальную активность. В настоящее время возобновился официальный интерес к классической гностической культуре, которая стала доступной для ученых после обнаружения гностической библиотеки из Наг-Хаммади около 50 лет тому назад. Как бы захватывающи ни были эти документы для исследователей Библии и ранней церкви (см.: Pagels, 1979), я бы хотел выявить именно живучесть более широкой гностической метакультуры и ее значение для развития различных сторон западной модернити, особенно в качестве устойчивого и определяющего иноверческого течения (Tiryakian, 1972).

Гностицизм – это направление, чьё отношение к сотворённому миру весьма двойственно. В традиционных религиозно-исторических взглядах на гностицизм это двойственное отношение представляется происходящим от отвращения гностиков к сотворённому материальному миру и поиска ими спасения с помощью божественного знания скрытых истин Вселенной. Поэтому гностики испытывают неудобство и отчуждение в этом мире (см.: Jonas, 1963).

Однако я предположил бы, что фундаментальная ориентация гностицизма немного более сложна, чем просто приобретение знания о глубинных структурах Вселенной, и даже чем то значение, которое придаётся аспектам посвящения в это знание, хотя посвящение зачастую так же важно, как само знание, которое предстоит получить. Одной из сторон этой ориентации является то, что существующий социальный строй, образованный традиционной культурой, её обычаями, традициями, верованиями и организационной структурой, функционирует «во тьме» и должен быть спасён светом *гнозиса* и теми, кто воспринял этот свет. Кажущийся естественным общественный строй рассматривается гностиками как что-то отвратитель-

ное, как создание злых сил или злого божества, против которого гностическое сообщество ведет борьбу до конца – это означает, что гностическое сообщество стремится свергнуть общественный строй, заменив его другим, «новым» общественным строем. Таким образом, существует вероятность революционного действия, особенно при эсхатологическом видении «злого» материального мира, разрушаемого в космическом или мировом потрясении. В терминах социологии, любое преобразование в общественном строе влечет за собой преобразование системы социальной стратификации, включая изменения в правящих элитах. Гностические элиты – это такие элиты, самоидентичность которых как членов привилегированных сообществ сосредотачивается на достижении (с помощью специальной подготовки) высшего знания действительных и скрытых истин реальности, которое дает им силу и право изменить нечистую реальность сотворённого мира.

В конечном счёте, гностическая метакультура на Западе²⁰ – зеркальное отображение христианской метакультуры. Обе эти метакультуры имеют краеугольными камнями своей мировой деятельности освобождение людей из «естественного порядка». Основная ориентация гностицизма состоит в том, что это освобождение может быть реально достигнуто только с помощью определённой формы организованной интеллектуальной деятельности (особенно с помощью правовых институтов и образовательных учреждений); а основная христианская ориентация состоит в том, что освобождение себя и всего человечества начинается со следования образцовому учению и поведению Божественного Спасителя (см.: Weber, 1963: 131f). Как христианская, так и гностическая метакультура поддерживали сильную индивидуальную активность, несмотря на своё довольно-таки двойственное отношение к миру. В христианстве тенденция к созерцанию и уходу от мирских проблем противостояла противоположным тенденциям: обращать в свою веру и нести Благою весть во все уголки мира, и, в связи с этим, быть доверенными агентами построения христианского сообщества (нация, королевство, импе-

²⁰ Здесь важно уточнить широкую цивилизационную основу «Запада», так как гностическая метакультура действует и в других глобальных регионах, например, в Азии, что хорошо понимал Карл Юнг, один из наиболее чувствительных к гностической метакультуре представителей Запада.

рия и т.д.). В гностическом направлении наряду с тенденцией спастись от сотворённого злом мира материи (или отказаться подчиняться ему) также существовала дополнительная линия деятельности: воссоздать материальный мир по более совершенному плану, сформулированному людьми, ведомыми высшим знанием.

Совершенно отличается от двух вышеописанных метакультур третья, которую я предлагаю называть «хтонической». Заманчиво использовать для неё более знакомое обозначение – «языческая», но слово «языческий» в прошлом имело негативный смысл, которого я хотел бы избежать²¹. Слово «хтонический» указывает на базовое онтологическое утверждение, что Земля – это исконное местоположение реальности и жизненных сил, которые нужно развивать, усиливать или расположить в свою пользу, чтобы обеспечить процессы выживания и воспроизводства. Хтоническая метакультура встречается по всему западному миру, в том числе в специфических архаичных и античных формах (например, этрусская, кельтская культуры, и т.д.), но везде она имеет схожие адаптивные проблемы, поскольку возникновение любых обществ (до самого недавнего времени) было обусловлено проблемой выживания, которая вызвана не-

хваткой продовольствия, эпидемиями, войнами, то есть, вообще говоря, неизвестной или непредсказуемой и враждебной средой (физической и/или социальной). Хтоническая метакультура не ориентирована на спасение, и её формы выражения не одобряют аскетический образ жизни или отречение от мира; в какой-то мере, в некоторые исторические периоды, хтоническая культура могла проявляться в форме *carpe diem*²². Она ориентируется на коллективное существование в этом мире, какой бы непрочной ни была жизнь в этом мире. Какой бы примитивной ни могла показаться интеллектуальная жизнь хтонической культуры в отличие от гностической или христианской интеллектуальной рефлексии, богатство хтонической ориентации раскрывается в различных видах народной культуры, поскольку она легко накапливает сведения о том, каким образом местные сообщества со временем нашли адаптивные ритуалы, обычаи и верования, которые позволяют им воспроизводить себя от поколения к поколению. Исследование Дюркгеймом механической солидарности напрямую имеет дело с хтонической культурой, поскольку выживание – это групповая деятельность, что подразумевает подчинение интереса человека интересам группы.

Список литературы:

1. Archer, Margaret S. (1990). 'Theory, Culture and Post-industrial Society', *Theory, Culture & Society* 7: 97-119.
2. Bosserman, Phillip (1968). *Dialectical Sociology. An Analysis of the Sociology of Georges Gurwitsch*. Boston: Porter Sargent.
3. Crane, Diana (1992). 'High Culture versus Popular Culture Revisited: A Reconceptualization of Recorded Cultures', pp. 58-74 in Michele Lamont and Marcel Fournier (eds) *Cultivating Differences, Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago: University of Chicago Press.
4. Dumont, Fernand (1987). *Le Sort de la culture*. Montreal: l'Hexagone.
5. Dumont, Fernand (1991). 'Pouvoir sur la culture, pouvoir de la culture', pp. 161-72 in Raymond Hudon and Rejean Pelletier (eds) *Eengagement intellectuel. Melanges en l'honneur de Leon Dion*. Sainte-Foy, Quebec: Les Presses de l'Universite Laval.
6. *The Economist* (1994). 'Islam and the West' (survey), 6 August.
7. Featherstone, Mike (1993). 'Global and Local Cultures', pp. 169-87 in Jon Bird et al. (eds) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London and New York: Routledge.
8. Fukuyama, Francis (1989). 'The End of History?' *The National Interest* 16 (Summer): 3-18.
9. Jonas, Hans (1963). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.

²¹ Негативное определение «языческий», возможно, сейчас меняет своё значение. Я видел в интернете много сообщений людей, которые гордо именовали себя язычниками или неоязычниками, находящимися в оппозиции к господствующей христианской традиции. Этот факт можно было бы отметить в качестве ещё одного примера того, как отверженное, подавляемое меньшинство переоценивает прозвище, данное ему доминирующим большинством – подобно тому, например, как было переоценено гомосексуалистами прозвище «queer» (queer (англ.) – странный, необычный, чудной, жарг. гомосексуалист. – Прим. перев.).

²² *Carpe diem* (лат.) дословно «лови день» – наслаждайся моментом, будь счастлив в эту секунду. – Прим. перев.

10. Huntington, Samuel P. (1993). 'The Clash of Civilizations?' *Foreign Affairs* 72 (Summer): 22-49.
11. Lellouche, Pierre (1992). *Le Nouveau Monde. De Vordre de Yalta au desordre des nations*. Paris: Grasset.
12. Pagels, Elaine (1979). *The Gnostic Gospels*. New York: Random House.
13. Parsons, Talcott (1935). 'Service', pp. 672-4 in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13. New York: Macmillan.
14. Robertson, Roland (1988). 'The Sociological Significance of Culture: Some General Considerations', *Theory Culture & Society* 5:3-23.
15. Swedberg, Richard (1982). *Sociology as Disenchantment. The Evolution of the Work of Georges Gurvitch*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
16. Tiryakian, Edward A. (1985). 'The Changing Centers of Modernity', pp. 131-47 in Eric Cohen, M. Lissak and U. Ulmagor (eds) *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of Shmuel N. Eisenstadt*. Boulder, CO: Westview.
17. Tiryakian, Edward A. (1972). 'Toward the Sociology of Esoteric Culture', *American Journal of Sociology* 78(3): 491-512.
18. Touraine, Alain (1995). *Critique of Modernity*. Cambridge, MA: Blackwell.
19. Weber, Max (1963). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
20. Wolff, Kurt H. (ed.) (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press.

References (transliteration):

1. Archer, Margaret S. (1990). 'Theory, Culture and Post-industrial Society', *Theory, Culture & Society* 7: 97-119.
2. Bosserman, Phillip (1968). *Dialectical Sociology. An Analysis of the Sociology of Georges Gurvitch*. Boston: Porter Sargent.
3. Crane, Diana (1992). 'High Culture versus Popular Culture Revisited: A Reconceptualization of Recorded Cultures', pp. 58-74 in Michele Lamont and Marcel Fournier (eds) *Cultivating Differences, Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago: University of Chicago Press.
4. Dumont, Fernand (1987). *Le Sort de la culture*. Montreal: l'Hexagone.
5. Dumont, Fernand (1991). 'Pouvoir sur la culture, pouvoir de la culture', pp. 161-72 in Raymond Hudon and Rejean Pelletier (eds) *Eengagement intellectuel. Melanges en Vhonneur de Leon Dion*. Sainte-Foy, Quebec: Les Presses de l'Universite Laval.
6. *The Economist* (1994). 'Islam and the West' (survey), 6 August.
7. Featherstone, Mike (1993). 'Global and Local Cultures', pp. 169-87 in Jon Bird et al. (eds) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London and New York: Routledge.
8. Fukuyama, Francis (1989). 'The End of History?' *The National Interest* 16 (Summer): 3-18.
9. Jonas, Hans (1963). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
10. Huntington, Samuel P. (1993). 'The Clash of Civilizations?' *Foreign Affairs* 72 (Summer): 22-49.
11. Lellouche, Pierre (1992). *Le Nouveau Monde. De Vordre de Yalta au desordre des nations*. Paris: Grasset.
12. Pagels, Elaine (1979). *The Gnostic Gospels*. New York: Random House.
13. Parsons, Talcott (1935). 'Service', pp. 672-4 in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13. New York: Macmillan.
14. Robertson, Roland (1988). 'The Sociological Significance of Culture: Some General Considerations', *Theory Culture & Society* 5:3-23.
15. Swedberg, Richard (1982). *Sociology as Disenchantment. The Evolution of the Work of Georges Gurvitch*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
16. Tiryakian, Edward A. (1985). 'The Changing Centers of Modernity', pp. 131-47 in Eric Cohen, M. Lissak and U. Ulmagor (eds) *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of Shmuel N. Eisenstadt*. Boulder, CO: Westview.
17. Tiryakian, Edward A. (1972). 'Toward the Sociology of Esoteric Culture', *American Journal of Sociology* 78(3): 491-512.
18. Touraine, Alain (1995). *Critique of Modernity*. Cambridge, MA: Blackwell.
19. Weber, Max (1963). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
20. Wolff, Kurt H. (ed.) (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press.