

Дмитрий Узланер
Конец религии?
*История теории
секуляризации*



ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

**СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ**

УДК 2-63
ББК 86.2
УЗ4

ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

Руководитель проекта АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

к.соц.н. ИВАН ЗАБАЕВ,
к.филос.н. БОРИС КНОРРЕ

Узланер, Дмитрий
УЗ4 **Конец религии? История теории секуляризации [Текст] /**
Д. А. Узланер; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики», 2019. — 240 с. — (Социальная теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-1963-9 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-2016-1 (e-book).

Монография посвящена истории дискуссий о месте религии в современном обществе, которые шли в социологии и социальной теории начиная с конца XIX в. В центре внимания автора — история теории секуляризации, долгое время доминировавшей в социологии религии и провозглашавшей тезис о несовместимости современного общества и религии. Согласно этому тезису, религия обречена на неизбежную утрату своей социальной значимости. В книге детально разбираются идеи ключевых теоретиков секуляризации — Толкотта Парсонса, Питера Бергера, Брайана Уилсона, Томаса Лукмана, Дэвида Мартина и др. Анализируются принципы, на которых выстраивалась данная теория, и критика, которой она подвергалась начиная с конца 1970-х годов. Обсуждаются попытки обновления теории в 80–90-х годах XX в. Суммируются причины, которые привели к кризису данной теории и ее постепенному умиранию в начале 2000-х. Отдельно рассматривается теория секуляризации, развивавшаяся в советской социологии.

УДК 2-63
ББК 86.2

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики
<<http://id.hse.ru>>

doi: 10.17323/978-5-7598-1963-9

ISBN 978-5-7598-1963-9 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-2016-1 (e-book)

© Узланер Д.А., 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	8
ГЛАВА 1	
ПРЕДЫСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ	11
История понятия «секуляризация»	11
Теоретические предпосылки тезиса о неминуемой секуляризации	13
Эпоха Просвещения	14
Георг Вильгельм Фридрих Гегель	16
Огюст Конт	18
Карл Маркс	19
Эмиль Дюркгейм	21
Фердинанд Тённис	23
Макс Вебер	27
ГЛАВА 2	
СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ	33
Секуляризация в первой половине XX в.	33
Теории секуляризации 60-х годов XX в.	36
Толкотт Парсонс	44
Брайан Уилсон	50

Питер Бергер	62
Томас Лукман	81
Различия и общие положения первых социологических теорий	96
Синтез теорий 60-х годов в единую модель	110
ГЛАВА 3	
КРИТИКА ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ	
И ПОПЫТКА ЕЕ ОБНОВЛЕНИЯ	
	114
«Базис» и «надстройка» теории	114
Религиозное возрождение 70–80-х годов XX в.	115
Критика «надстройки» теории и реакция на критику	121
Попытка обновления теории (Фрэнк Лечнер, Марк Чавес, Хосе Казанова и Дэвид Йамейн)	132
Теория рационального выбора как альтернатива теории секуляризации	140
ГЛАВА 4	
КРИЗИС ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ	
И ЕЕ УПАДОК	
	146
Критика «базиса» теории	146
Переосмысление теории модернизации	149
«Множественные современности» и теория секуляризации	153
Попытки спасти теорию	163

Дэвид Мартин, Хосе Казанова, Питер Бергер: в поисках новой теории	176
ГЛАВА 5	
СОВЕТСКАЯ ТЕОРИЯ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ	188
Становление советской теории	188
Основные положения теории: позитивные стороны и субъективный фактор	191
Сопоставление теорий	204
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	206
ПРИЛОЖЕНИЕ. Секуляризация как социологическое понятие	209
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	222

Памяти
Дэвида Мартина (1929–2019),
друга и учителя

Введение

Эта книга не о религии и даже не о секуляризации в смысле исторического процесса, в ходе которого религия якобы утрачивала свою социальную значимость, превращаясь во многом в маргинальное явление. Это книга о том, как понятие «секуляризация» концептуализировалось в социальной теории XX–XXI вв., и, соответственно, о том, как осмыслялось настоящее и будущее религии в условиях модернизирующегося общества.

В нашем исследовании речь идет о вполне конкретной традиции изучения секуляризации, той, что восходит своими корнями к работам Карла Маркса, Фердинанда Тённиса, Эмиля Дюркгейма, Макса Вебера и затем получает развитие в 60-х годах XX в. в сочинениях Толкотта Парсонса, Брайана Уилсона, Питера Бергера, Томаса Лукмана и прочих авторов. Это уточнение абсолютно необходимо, так как понятие «секуляризация» постоянно используется разными авторами в самых разных дисциплинах¹ и самых разных значениях, что способно создавать путаницу.

¹ Например, в философии и теологии см.: *Кокс Х.* Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Восточная литература, 1995; *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом. М.: Высшая школа, 1993; *Blumenberg H.* Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996; *Lowith K.* Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1953.

Рассматриваемая нами традиция в исследовательской литературе получала разные названия: ортодоксальная модель², унаследованная (inherited) модель³, старая парадигма⁴ и т.д. Мы будем называть ее просто социологической теорией секуляризации или социологической моделью секуляризации.

Теория секуляризации была основной парадигмой социологии религии на протяжении последних 100 лет. Более того, это была одна из важнейших теорий социальных наук как таковых. Этот последний тезис кажется несколько парадоксальным и поэтому нуждается в некотором пояснении. Действительно, с какой стати я называю теорию секуляризации одной из важнейших для социальных наук в целом!? Какое отношение к научному мейнстриму имеет изучение происходящих с религией процессов, традиционно находившееся на самой периферии научного знания? Дело в том, что доминирование теории секуляризации позволяло исследователям из других социальных наук не принимать религиозный фактор всерьез — ведь, как гласила теория секуляризации, этот последний являлся некогда огненным, но в данный момент уже остывшим пережитком каких-то давно минувших дней, которому лишь чудом все еще удается цепляться за давно от нее эмансипированные социальные структуры. Исследователи религии были подобны биологам, изучавшим какую-то тупиковую ветвь эволюции, последние представите-

2 *Wallis R., Bruce S.* Secularization: The Orthodox Model // Religion and Modernization / ed. by S. Bruce. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 8–30.

3 *Wilson B.* Secularization: The Inherited Model // The Sacred in a Secular Age / ed. by Ph.E. Hammond. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985. P. 9–20.

4 *Warner R.S.* Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1994. Vol. 98. P. 1044–1093.

ли которой, уже вышедшие из репродуктивного возраста, тихо доживают свой век в специальных резервациях. Тезис о секуляризации позволял выносить религию за скобки при анализе экономического развития, эволюции политических режимов или, например, особенностей того или иного государственного устройства.

В этом смысле изучение истории теории секуляризации — ее зарождения, взлета и последующего падения с пьедестала королевы социологии религии — чрезвычайно любопытная задача, которая имеет значение, выходящее далеко за пределы собственно академического изучения религии. Почему ученые уверились в неизбежном сжимании религии как общественно значимой силы? С помощью каких механизмов объяснялся этот процесс? С какими концептуальными сложностями они столкнулись и почему внезапно все пошло не так, несмотря на неоднократные попытки подлатать все время возникающие в теории секуляризации прорехи? Именно на эти вопросы мы и попытаемся ответить в ходе данного исследования.

Теория секуляризации будет прослежена от ее первых имплицитных форм в работах классиков социологии (глава 1), расцвета в 60–70-х годах XX в. (глава 2), критики и попыток обновления в 1980–1990-е годы (глава 3) до последующего медленного увядания в начале 2000-х (глава 4). Мы постараемся аккуратно реконструировать положения этой теории, так как, на наш взгляд, несмотря на обрушение общего каркаса модели, внутри нее содержится огромное количество бесценных наблюдений о религиозных трансформациях в современном мире, наблюдений, которые ни сколько не устарели и не утратили своей актуальности. Наше исследование не ограничится рассмотрением только западной социальной теории — мы коснемся и вопроса о том, как секуляризация осмыслялась в советской социологии религии (глава 5).

Глава 1

Предыстория социологической теории секуляризации

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ «СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ»

Понятие «секуляризация», под которым сегодня принято понимать процесс утраты религией своей социальной значимости, имеет достаточно долгую историю. Своими корнями оно восходит к латинскому слову «saeculum», которое обозначало «поколение», «век» или «дух времени»¹. В Вульгате — переводе Библии на латинский язык — данное слово имеет двойной смысл: с одной стороны, нейтральный — обозначает очень большой промежуток времени (1 Тим., 1:17), с другой — религиозно-негативный — «век сей» (Рим., 12:2). Юридическое понятие «секуляризация» известно, как минимум, с 1648 г., когда во время переговоров по Вестфальскому миру французский представитель с его помощью дипломатично обозначил процесс изъятия ряда церковных земель. Термин «секуляризация» (saecularizatio) встречается также в каноническом праве католической церкви, где он обозначает, например, возвращение в «мир» члена монашеско-

¹ Петрученко О. Латинско-русский словарь. СПб.: Лань, 2001. С. 496.

го ордена, сопровождающееся отказом от взятых на себя прежних обязательств². Наконец в XIX в. секуляризация из узкого политико-юридического или религиозно-канонического превращается во все более общее понятие, описывающее процесс высвобождения общества в целом из-под влияния религии, прежде всего христианской³.

Долгое время понятие «секуляризация» было лишено нейтральности, в нем непременно звучали нотки либо одобрения (у сторонников ограничения влияния религии), либо осуждения (у противников этого процесса)⁴. Секуляризация звучала как политический лозунг, вызывавший у своих сторонников симпатии и расположение, а у противников — раздражение и противодействие. Первое использование слова «секуляризация» как нейтрального описательного социологического понятия связано с именем Макса Вебера⁵. Он пишет о процессе секуляризации — *Säkularisationsprozess* или «*Säkularisations*»-Prozess. В таком качестве оно несколько раз встречается в его работе «Протестантские секты и дух капитализма» (1906)⁶, написанной в самом начале XX в.

² Подробнее см.: *Secularization* // *Catholic Encyclopedia*. <<http://www.newadvent.org/cathen/13677a.htm>> (дата обращения: 28.10.2018).

³ Подробнее об истории понятия «секуляризация» см.: *Lubbe H. Sakularisierung: Geschichte eines ideen-politischen Begriffs*. Freiburg: Karl Alber, 1975.

⁴ *Lubbe H. Sakularisierung...* S. 27–55. Также см.: *Hunter I. Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept* // *Modern Intellectual History*. 2015. Vol. 12. No. 1. P. 1–32.

⁵ *Lubbe H. Sakularisierung...* S. 68.

⁶ *Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма* // *Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма*. М.: РОССПЭН, 2006. С. 190, 193.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ТЕЗИСА
О НЕМИНУЕМОЙ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Для теоретиков секуляризации характерно убеждение, что в истории человечества — прежде всего западного — прослеживается последовательное, логичное и в чем-то неизбежное ослабевание значимости религии. События середины XX в., когда упадок религии стал особенно очевиден, связываются единой смысловой нитью с событиями Реформации XVI в. (а возможно, даже и с более ранними событиями), в которых усматривается предвосхищение будущего хода вещей. Задача теоретиков — лишь описать и объяснить этот кажущийся очевидным процесс.

То обстоятельство, что события последних нескольких веков интерпретируются именно как постепенное движение если не к безрелигиозному, то по крайней мере к иррелигиозному будущему, было обусловлено не столько реальными фактами, которые, безусловно, имели место быть⁷, сколько теми философскими схемами, которые использовались для систематизации этих фактов. Едва ли возможно изложить всю предысторию теории секуляризации, поэтому остановимся лишь на самых основных моментах.

Можно выявить, как минимум, несколько предпосылок такой интерпретации истории: 1) уверенность в эволюционном развитии человека и общества за счет уси-

⁷ См., например: *McLeod H.* Secularisation of Western Europe, 1848–1914. Basingstoke; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2000; *Brown C.* The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800–2000. L.: Routledge, 2001; *Sommerville C.J.* The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith. Oxford: Oxford University Press, 2001; *Chadwick O.* Secularization of the European Mind in the XIXth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; *Синелина Ю.Ю.* Секуляризация в социальной истории России / под общ. ред. В.П. Кулыгина. М.: Academia, 2004.

ления разумного начала; 2) подозрительное отношение к религии (традиционной), которая по тем или иным причинам провозглашается несовместимой с эволюцией и прогрессом разумного начала. Позднее на эти предпосылки накладывается собственно социологический анализ, связанный с осмыслением эпохальной трансформации, — упадок традиционного общества и приход ему на смену общества современного, связанного с индустриализацией, урбанизацией и выдвиганием науки на первый план. Собственно основная предпосылка теории секуляризации не в том, что религия по тем или иным причинам несовместима с современностью, а в том, что она несовместима с самим будущим человечества. Будто бы в религии есть какая-то непреодолимая спаянность с прошлым.

ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ

Особый вклад в дискредитацию религии как чего-то несовместимого с разумом, провозглашаемым высшей ценностью, внесли французские просветители в лице Поля Анри Гольбаха (1723–1789), Клода Адриана Гельвеция (1715–1771), Дени Дидро (1713–1784), Жюльена Офрэ де Ламетри (1709–1751)⁸ и др. Религия для них была «тьмой», предрассудком, тем, что ограничивало возможности человека.

Счастье виделось ими в полном освобождении от религиозных предрассудков. Они хотели устроить общество исключительно на разумных основаниях. Даже если согласиться с Эрнстом Кассирером и признать, что для деятелей Просвещения в целом антирелигиозные настроения не были характерны, что ими двигало скорее стремление отвергнуть ложную религию предрассудка во имя рели-

⁸ См.: Да скроется тьма! Французские материалисты XVIII в. об атеизме, религии и церкви. М.: Политиздат, 1976.

гии истинной, свободной от тех или иных догматических постулатов⁹, суть не изменится. Идет постепенная дискредитация традиционных религиозных форм: религиозных институтов, догматов, веры как антипода разума и т.д. Даже та «чистая религия» (так сказать, сугубо «религиозная религия»), которая остается после такой обработки, уже вряд ли способна претендовать на что-то кроме незаметного существования в качестве маргинальной субкультуры. Просвещение способствовало укреплению точки зрения, согласно которой религия (в ее традиционной церковной форме) — предрассудок, обреченный на исчезновение. В общественной жизни религии отводилось почетное, но совершенно незначительное место («естественная религия», деизм).

Концепция эволюционного прогрессивного развития общества, столь популярная в XIX в. и далее, была наиболее полно изложена такими мыслителями, как Анн Робер Жак Тюрго (1727–1781) и Мари Жан Антуан Никола де Кондорсе (1743–1794). Кондорсе в работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795)¹⁰ провозглашает десять стадий человеческого прогресса. Суть прогресса, как это явствует уже из названия, — в совершенствовании разума, постепенно разрывающего оковы предрассудков идвигающегося к своему полному триумфу. Предвозвестником этого триумфа провозглашается Французская революция 1789 г.

Просвещенческая дискредитация религии (как опасного предрассудка) и восхваление разума, скрещенные с идеей прогресса, в сумме дают первый набросок теории секуляризации: постепенный переход от стадии господ-

⁹ Кассирер Э. *Философия Просвещения*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 186.

¹⁰ Кондорсе Ж.А.Н. *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума* / пер. с фр. И.А. Шапиро; под ред. прив.-доц. В.Н. Сперанского. СПб.: Н.К. Мартынов, 1909.

ства религиозных предрассудков, сопровождаемого ущемлением разума, к эмансипации разума через рассеивание этих самых предрассудков. Данная схема, пусть и в несколько измененном виде, просматривается в многочисленных концепциях философии истории XIX в.

ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

Одной из тенденций философии XIX в. стал отказ от восхваления индивидуального разума человека, присущий многим мыслителям эпохи Просвещения. Благоговение перед разумом человека сменилось прославлением абсолютного разума, проявлявшего себя в истории. Наиболее ярким примером может служить философия истории Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831).

История, согласно Гегелю, — не хаотичное нагромождение фактов и событий, но процесс, имеющий направление и цель. Однако это не непостижимое христианское Провидение, суть которого скрыта от человека, но поддающийся философскому осмыслению процесс¹¹. Смысл Истории, согласно Гегелю, в осознании Духом своей свободы¹². Соответственно, к Истории имеют отношение не все события, но лишь те, которые связаны с этой «конечной целью мира»¹³. В потоке исторического становления Гегель отделяет то, что имеет всемирно-историческое значение, от всего случайного. К всемирно-историческим событиям немецкий философ относит, в частности, Французскую революцию и принципы свободы, которые были ею провозглашены¹⁴.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 2000. С. 66–69.

¹² Там же. С. 72.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 451.

При этом Гегель не считает процесс осознания Духом своей свободы враждебным религии, наоборот, свою высшую реализацию этот процесс находит в протестантизме как истинном христианстве. Появление протестантизма знаменует собой приближение конца Истории, приближение полного самоосуществления Духа. Ведь всемирная история, согласно Гегелю, совершается в духовной сфере¹⁵. Однако еще выше религии стоит философия (конечно, самого Гегеля), так как только в ней истина получает свое выражение не только в представлении и чувстве (религия), не только в созерцании (искусство), но и в мыслящем Духе. «Философия является высшею, свободнейшею и мудрейшею формой»¹⁶.

Таким образом, у Гегеля, пусть и в видоизмененной форме, наличествуют обе рассматриваемые предпосылки: история — это прогресс, критерии прогресса — это свобода и разум (как осознание Духом самого себя). Религия не отрицается, но ей остается только приспособляться, и те религии, которые не несут на себе печать торжественной поступи Истории, обречены на увядание. Как писал Гегель, «право мирового Духа выше всех частных прав»¹⁷.

Значимость Гегеля для становления теории секуляризации очевидна: разрозненные факты предстают в его философии истории как имеющие не случайное, но всемирно-историческое значение. Возникает единая цепочка развития, протянутая от Китая и Индии вплоть до наших времен; это развитие ясно свидетельствует о торжестве свободы. Упадок таких случайных и не соответствующих замыслу Истории форм, как, например, католицизм и связанные с ним предрассудки, кажется естественным и ожи-

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 70.

¹⁶ Там же. С. 99.

¹⁷ Там же. С. 88.

даемым. Точно таким же естественным и ожидаемым представляется торжество идеалов свободы и разума.

ОГЮСТ КОНТ

Среди прочих исторических схем можно отметить ту, что была создана Огюстом Контом (1798–1857), одним из родоначальников социологии как науки. Конт в «Курсе позитивной философии» (1830–1842) провозглашает закон трех стадий:

каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или отвлеченное; состояние научное, или позитивное¹⁸.

Однако этот принцип распространялся Контом не только на теоретическое знание, но и на человеческую историю в целом.

* * *

Рассмотренные выше философии истории носят по большому счету умозрительный характер, в них провозглашается тезис о прогрессе как о таком развитии, которое приведет, с одной стороны, к торжеству более совершенных форм (свобода, разум), а с другой — к упадку менее совершенных (предрассудки, традиционная религия). При этом данные мыслители практически не ищут материальных объяснений прогрессу, он осмысливается через самого себя. Прогресс фактически провозглашается естественной природной необходимостью, не нуждающейся ни в каких дополнительных объяснениях.

¹⁸ *Конт О.* Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Вып. 4. СПб., 1912. С. 1.

КАРЛ МАРКС

Переход к полноценным социологическим теориям секуляризации был осуществлен Карлом Марксом (1818–1883). Маркс разделял тезис о том, что история — это эволюционное развитие. Подобно Гегелю, он считал возможным для человека постичь суть прогресса и предугадать то, к чему этот прогресс должен в конце концов привести. Религия, согласно Марксу, несовместима с развитием. Более того, одним из критериев прогресса является постепенное выветривание религии, являвшейся не более чем «опиумом народа»¹⁹. Как считал немецкий мыслитель, по мере совершенствования общества влияние этого «опиума» должно все больше и больше ослабевать, пока наконец в силу естественных причин оно не сойдет на нет.

В модель Гегеля Маркс вносит ключевое уточнение: он заменяет идеалистическое понимание истории, характерное для его предшественников, материалистическим. История

не есть некое абстрактное деяние «самосознания», мирового духа или еще какого-нибудь метафизического призрака, а есть совершенно материальное, эмпирически устанавливаемое дело...²⁰

Если предшествующие мыслители рассматривали прогресс как естественный принцип, проявляющийся в истории, то Маркс пытался найти для него конкретные материалистические объяснения. Из идеалистического и духовного прогресс превращался в объективный и материальный.

¹⁹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Социология. М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2000. С. 160.

²⁰ Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К. Социология. С. 356.

Приземление идеалистической концепции Гегеля имело важные последствия для теории секуляризации. Теперь общественная эволюция, частью которой является секуляризация, не постулируется, но объясняется ссылками на материальные процессы в обществе и экономике, которую Маркс считал базисом любой общественно-экономической формации. Религия же (и прочие идеальные сущности) есть нечто второстепенное, полностью зависящее от базиса. В «Немецкой идеологии» (1867) он писал:

мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей деятельностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание²¹.

Этот важный тезис лег в основу социологических теорий секуляризации: причины трансформаций, претерпеваемых религиями, стали искать в приземленных материальных сферах (прежде всего в экономике).

Маркса вполне можно считать создателем первой полноценной социологической теории секуляризации. Протекание секуляризации отныне зависит не от абстрактных законов общественного развития, но от вполне зримых факторов, среди которых главную роль играют факторы экономические. Экономика развивается по своей неумолимой логике, это развитие приводит к изменению всех остальных сфер общественно-экономической формации. Секуляризация при всей своей неизбежности становится именно объективным, эмпирически постигаемым и поддающимся осмыслению процессом.

²¹ Маркс К. Немецкая идеология. С. 338.

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

Еще одним важным для становления социологической рефлексии о секуляризации мыслителем был Эмиль Дюркгейм (1858–1917). В контексте нашего анализа важна общественно-историческая концепция раннего Дюркгейма. Французский ученый считал прогресс объективным процессом, обусловленным материальными, фиксируемыми с помощью разума причинами. Основой прогресса Дюркгейм считал принцип разделения труда, который способствовал не просто развитию общества, но еще и возрастанию человеческого счастья. Одна из глав его работы «О разделении общественного труда» (1893) так и называется — «Прогресс разделения труда и прогресс счастья»²². В другом месте данной книги он пишет:

идеал человеческого братства может осуществляться только в той мере, в какой прогрессирует разделение труда²³.

Само разделение общественного труда обусловлено не какими-то метафизическими принципами, но вполне естественными «изменениями социальной среды»²⁴. Согласно Дюркгейму, общества, основанные на органической солидарности, приходят на смену обществам, основанным на механической солидарности. Разделение труда есть тот рубеж, который отделяет одно общество от другого. Для обществ с механической солидарностью характерна высокая степень религиозности, тогда как для обществ с органической солидарностью, наоборот, — усиление принципа светскости. Таким образом, эволюционная

²² См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. С. 238.

²³ Там же. С. 415.

²⁴ Там же. С. 262.

модель Дюркгейма оказывается одновременно и моделью секуляризации, которая не просто полагается необходимой и желанной, но еще и объясняется через апелляцию к целому ряду объективно фиксируемых факторов.

Однако у позднего Дюркгейма появляется еще одна важная идея, которая будет неоднократно всплывать в социологических теориях секуляризации. Дюркгейм развивал функционалистское понимание религии — религия определяется не какими-то специфическими идеями и практиками, имеющими отношение к сверхъестественному. Религия определяется через ту функцию, которую она выполняет для человеческого сообщества. По мнению Дюркгейма, в религии члены общества осознают свое единство, религиозные ритуалы и символы — это выражение социальной солидарности и связанности. Совершая религиозные действия, члены общества, по сути, поклоняются самим себе, поклоняются той силе, которая превращает их из обособленных индивидов в нечто единое. Это видно по тому определению религии, которое Дюркгейм дает в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912):

Религия — это единая система верований и практик, относящихся к священным, т.е. к отделенным, запретным, вещам; верований и практик, объединяющих в одно нравственное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен²⁵.

Этими священными, запрещенными вещами может быть все что угодно, главное — чтобы они выполняли свою функцию, т.е. связывали индивидов в единую «нравственную общину». Отсюда напрямую следует невозмож-

²⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 96–97.

ность безрелигиозного общества: даже если устраняется все, что имеет отношение к сверхъестественному, сама логика функционирования общества требует какой-то замены, хотя бы даже квазирелигиозной. Так, в качестве квазирелигиозных верований и действий в якобы секулярном обществе появляются символы государственного единства — национальные флаги, конституции, торжественные церемонии и ритуалы перед памятниками павших героев. Этот дюркгеймовский «функционализм» будет постоянным фоном присутствовать в последующих социологических дискуссиях о секуляризации (например, у Толкотта Парсонса).

ФЕРДИНАНД ТЁННИС

Автором, который разделял тезис об эволюционном развитии общества в сторону неминуемой секуляризации, но едва ли считал эту эволюцию позитивной, был немецкий социолог Фердинанд Тённис (1855–1936). Он оказал значительное влияние на становление теории секуляризации; в частности, его наработки легли в основу размышлений Брайана Уилсона²⁶.

Как считал Тённис, в основе любой человеческой группы лежит направленное на утверждение отношение человеческих воль друг с другом²⁷. Собственно именно этим позитивным отношением и обусловлено возникновение групп. Тённис выделяет два идеальных типа таких групп в зависимости от того, как понимается фундаментальное отношение: как реальная органическая жизнь или же как идеальное механическое образование. В первом случае мы имеем дело с общностью (*Gemeinschaft*),

²⁶ См. главу 2 данной книги.

²⁷ Тённис Ф. *Общность и общество*. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 9.

во втором — с обществом (*Gesellschaft*)²⁸. Общность подобна отеческому дому:

здесь все проживают вместо под *одной* оберегающей крышей, вместе владеют и пользуются своим добром, в частности, питаются из одних и тех же запасов, сидят за одним столом; здесь мертвые почитаются как незримые духи, будто они все еще сильны и пекутся о своих присных, витая над их головами, так что общий страх и почитание еще больше сплачивают мирную совместную жизнь и совместное действие²⁹.

В общности царит взаимопонимание,

в нем заключена та особая социальная сила и симпатия, которая удерживает людей вместе как членов единого целого³⁰.

Даже все более усложняющаяся общность с деревнями и городами продолжает сохранять все черты, присущие дому в его идеальном значении.

Каждое более обширное целое подобно разделившемуся дому, и даже если последний был менее совершенен, то в нем все же должны мыслиться наличествующими зачатки всех тех органов и функций, которыми обладает совершенный. Изучая дом, мы изучаем общность, как изучая органическую клетку, мы изучаем саму жизнь³¹.

Общности Тённис противопоставляет общество, состоящее из круга людей,

²⁸ Тённис Ф. Общность и общество. С. 9–10.

²⁹ Там же. С. 26.

³⁰ Там же. С. 33.

³¹ Там же. С. 43.

которые, как и в случае общности, мирно уживаются и соседствуют, но пребывают не в существенной связи, а в существенной отдаленности друг от друга, и в то время как там они остаются связанными, несмотря ни на какие разделения, здесь они остаются разделенными, несмотря ни на какие связи³².

В обществе

каждый выступает только за себя, а в состоянии повышенной напряженности — и против всех прочих³³.

Здесь царят законодательство, контракты, торговля и денежные отношения.

Религия — это составляющий элемент мира общности.

Религия есть сама семейная жизнь... с одной стороны (человеческой), сюда приносится почтение, вместо со святыми дарами, жертвоприношениями и пожертвованиями, а с другой (божественной) — милость, защита и помощь; отеческая или материнская власть есть основа и первопричина божественного величия (или всякого подобного ему) и сохраняется в нем как его истина³⁴.

Что касается общества, то тут на смену религии приходит общественное мнение, в основе которого, как считает Тённис, лежит «научное и просвещенное мнение»³⁵.

Свою эволюционную модель Тённис в сжатом виде излагает в приложении к работе «Общность и общество» (1887)³⁶. Согласно его концепции,

³² Тённис Ф. Общность и общество. С. 63.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 354.

³⁵ Там же. С. 355.

³⁶ Там же. С. 355, 363–385.

в рамках великих культурных эволюций друг другу противостоят две эры, причем эра общности предшествует эре общества³⁷.

Культурная эволюция оказывается связанной в том числе и с секуляризацией.

Первая (эра) характеризуется социальной волей в форме единодушия, обычая и религии; вторая (эра) — социальной волей в форме конвенции, политики и публичного мнения³⁸.

Механизм эволюции описывается следующим образом: в основе — экономические изменения, связанные с планомерным капиталистическим производством, затем следуют одномоментные преобразования социального порядка и права, право обычая превращается в право закона, далее возникает государство. Далее

происходит полный переворот в духовной жизни. Будучи изначально укоренена только в фантазии, она теперь попадает в зависимость от мышления. Раньше центральное место в ней занимала вера в невидимых существ, духов и богов, теперь же — познание видимой природы. Религия, берущая свое начало в народной жизни или, по меньшей мере, срастающаяся с ней, должна уступить ведущую роль науке, порождаемой возвышающейся над народом, образованной сознательностью и сообразующейся с ней³⁹.

Религия сдает свои позиции не только в обществе,

также и образ мысли отдельных людей начинает все меньше руководствоваться религией и все больше — наукой⁴⁰.

³⁷ Тённис Ф. *Общность и общество*. С. 378.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 369.

⁴⁰ Там же.

Таким образом, Тённис разделяет тезис об общественной эволюции. Он считает неизбежным распространение рациональных воззрений на мир и упадок религии. Но концепцию Тённиса отличает скептическое отношение к наблюдаемому процессу, он воспринимается не как благо, но скорее как рок, *fatum*. Прогресс у Тённиса превращается из мечты, сказки в безрадостную неизбежность, не зависящую от воли человека, которому остается лишь констатировать происходящее.

МАКС ВЕБЕР

Макс Вебер (1864–1920) — еще одна ключевая фигура для становления социологической теории секуляризации. Как указывалось выше, именно он превратил понятие «секуляризация» в ценностно-нейтральную научную категорию, пригодную для анализа общественных трансформаций (рассмотренные прежде авторы данным понятием не пользовались).

Наследие Вебера многогранно, поэтому мы ограничимся лишь теми аспектами его творчества, которые значимы для теории секуляризации. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1905)⁴¹ Вебер обращается к проблеме становления современного рационального промышленного капитализма. Это становление он связывает с возникновением определенного религиозного по своей природе духа.

В отличие от Маркса Вебер не считал капитализм феноменом исключительно Нового времени. В «Предварительных замечаниях» к сборнику своих работ по религиозной социологии Вебер определяет капитализм как

⁴¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОСС-ПЭН, 2006.

такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей *обмена*, т.е. *мирного* (формально) приобретательства.

Далее он добавляет, что

в этом смысле «капитализм» и «капиталистические» предприятия существовали во всех культурных странах земного шара, насколько мы можем судить по сохранившимся источникам их хозяйственной жизни, — в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах Древности, Средних веков и Нового времени⁴².

Задача Вебера — понять своеобразие именно современного типа капиталистического ведения хозяйства и выявить его истоки. В поисках этих истоков он обращается к протестантизму.

Согласно Веберу, религиозные картины мира играют далеко не последнюю роль в жизни тех или иных обществ, они во многом формируют и определяют «*практические импульсы к действию*» или хозяйственную этику⁴³. При этом, конечно, он не утверждает, что последняя целиком зависит от религиозных интерпретаций. Он имеет в виду всего лишь, что одним из детерминантов хозяйственной этики является «религиозная обусловленность жизненного поведения»⁴⁴. Вебер поясняет эту мысль следующим образом:

интересы (материальные и духовные), а не идеи господствуют непосредственно над деятельностью людей;

⁴² Вебер М. Предварительные замечания // Вебер М. Избранное... С. 10–11.

⁴³ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Сравнительные очерки по социологии религии. Введение // Вебер М. Избранное... С. 213.

⁴⁴ Там же. С. 214.

но «образы мира», создаваемые «идеями», очень часто служили стрелками, указывающими путь, по которому динамика интересов направляла действия⁴⁵.

Эту логику Вебер использует в своем исследовании роли протестантизма в возникновении современного

*буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда*⁴⁶.

Реформация помимо непосредственно религиозных нововведений сильно повлияла на хозяйственную деятельность тех классов (прежде всего городской буржуазии), которые оказались наиболее к ней восприимчивыми. Протестантские религиозные идеи — аскетизм, идея предопределенности и концепция призвания — материализовались в целый ряд конкретных зримых изменений. Как пишет историк теоретической социологии Юрий Давыдов,

религиозно окрашенный *аскетизм* вылился в *методическое самообуздание* будущих функционеров современного капиталистического производства, позволившее укротить «к злату проклятую страсть» настолько, что она привела к *рационально организованной* — и математически выверенной в каждом звене — *системе непрерывного добывания прибыли*⁴⁷.

Лежащие в основе протестантизма императивы привели к постепенной рационализации всех сторон общественной жизни.

⁴⁵ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. С. 223.

⁴⁶ Вебер М. Предварительные замечания. С. 13.

⁴⁷ Давыдов Ю.Н. Веберовская теория капитализма — ключ к универсальной исторической социологии // История теоретической социологии. М.: Канон, 1998. С. 394–395.

В основе генезиса современного капитализма, понимаемого не просто как форма ведения хозяйства, но как культурно-историческая целостность, лежат в том числе и идеальные основания, связанные с Реформацией и протестантизмом. Однако институционально укрепившийся современный капитализм начал, что с тревогой отмечает Вебер, постепенно избавляться от идеалистических подпорок.

Победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе... В настоящее время стремление к наживе, лишённое своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы... характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной⁴⁸.

Современный рационализированный мир обретает свою собственную логику развития, ему больше не нужны религиозные идеи и мотивации. Это и есть секуляризация, согласно Веберу. По крайней мере именно в этом смысле понятие «секуляризация» дважды упоминается в статье «Протестантские секты и дух капитализма». Вебер показывает, как в Америке после постепенного упадка сект, некогда игравших важную роль в функционировании американского социума, возникают объединения, в своих основных структурных чертах повторяющие секты и выполняющие схожие социальные функции, но не являющиеся религиозными по своей природе. Сохранение формы религиозного явления при одновременном упадке и забвении его религиозного содержания есть тот процесс, который Вебер называет секуляризацией⁴⁹.

⁴⁸ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 127.

⁴⁹ Там же. С. 190.

Тезис о том, что христианство (прежде всего, конечно, протестантизм) сыграло не последнюю роль в возникновении современного общества, затем отодвинувшего это христианство на обочину как общественной практики, так и повседневного сознания, будет воспроизводиться практически всеми теоретиками секуляризации второй половины XX в.

В целом Вебер разделяет тезис о том, что в будущем нас ждет рациональное безрелигиозное общество. Рационализация для него — это объективный материальный процесс, протекание которого на определенном этапе уже мало зависит от идеальных оснований. Однако вместо восторга по поводу поступи истории у Вебера видна явная настороженность⁵⁰, которую он, впрочем, не особенно акцентирует, позиционируя себя как «ценностно-нейтрального» исследователя. Эта же тенденция будет наблюдаться в теориях второй половины XX в.: секуляризация будет фиксироваться как объективный процесс, но при этом рефреном будет звучать мотив о ее не совсем благоприятных последствиях для человека и общества.

* * *

Всех рассмотренных авторов роднит общее понимание перспектив исторического развития: путь от погруженного в предрассудки (околдованного) человека и общества к рациональному (расколдованному) состоянию. Разница лишь в том, что в некоторых из них (более ранних) речь идет о вере в это движение, о его радостном угадывании в поступи истории, в других же — о «ценностно-нейтральной» констатации на основании эмпирически наблюдаемых процессов, которые могут как оценивать-

⁵⁰ См., например: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 127.

ся позитивно (Маркс, Дюркгейм), так и рассматриваться с плохо скрываемой тревогой (Тённис, Вебер). Общее — понимание секуляризации как неизбежного вектора истории, разное — отношение к ней. Чем дальше двигалась рефлексия о секуляризации по пути «ценностной нейтральности», тем больше она забывала свои корни, уводящие в утопические грезы о грядущем царстве Разума.

Подводя итог данной главе, отметим следующее: превращение секуляризации в ключевое понятие для осмысления будущего религии было в значительной мере связано с теми философскими концепциями, которые предшествовали развитию собственно социологических подходов и из которых отчасти эти подходы и выросли. В соответствии с этими концепциями история мыслилась как прогресс, как движение в будущее, связанное с усилением рационального начала. Религия мыслилась как архаический пережиток, несовместимый с этим движением. Именно эти концепции объясняют, почему исторические преобразования, идущие на Западе условно с XVI в., были восприняты в сознании исследователей именно как секуляризация, т.е. как поступательное движение в сторону если и не безрелигиозного общества, то такого, в котором религия не играет никакой значимой роли.

Глава 2

Становление теории секуляризации¹

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.

Как уже было сказано, возникновение секуляризации как нейтрального социологического понятия связано с именем Макса Вебера. Однако после него проблематика секуляризации отнюдь не сразу вышла для социологии на первый план. В первой половине XX в. религия вообще не была предметом первостепенной важности для светской социологии. Как указывает Томас Лукман, в социологии того времени

религию стали все больше рассматривать в контексте общественного эволюционизма — особой разновидности исторического редукционизма — или же в контексте психологического редукционизма, представленного бихевиоризмом и позитивизмом. Религия более не занимала важного места в социологической теории².

Непосредственно для исследований религии того времени

¹ Некоторые фрагменты данной главы были опубликованы ранее. См.: *Узланер Д.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // *Религиоведение*. 2008. № 2. С. 135–148.

² *Luckmann Th.* *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. L.: Collier-Macmillan, 1970. P. 18.

было характерно усиление влияния эмпиризма, развитие прикладных исследований, ориентированных на элементарные частные стороны общественной жизни³.

Такому подходу было свойственно

пренебрежение теорией как в ходе подготовки исследования, так и в процессе обработки собранного материала. Хотя обобщения и делаются, но они носят эмпирический, первичный характер⁴.

Социология религии такого рода вряд ли располагала к изучению столь абстрактной проблемы, как секуляризация; это понятие встречается в работах того времени⁵, однако, за редкими исключениями, не получает сколько-нибудь серьезной теоретической разработки. К числу этих исключений относятся труды Говарда Беккера (1899–1960), в которых в 1930-х годах понятие секуляризации впервые подвергается внимательному рассмотрению⁶. Соответственно, Беккера можно считать прямым предшественником тех ученых, которые несколько десятилетий спустя сделают проблематику секуляризации основным предметом своих исследований⁷.

Параллельно с этими процессами в первой половине XX в. интерес к социологии религии (особенно в Ев-

³ Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972. С. 24.

⁴ Там же.

⁵ См., например: *Lynd R. S., Lynd H. M.* Middletown. N.Y.: Harcourt, Brace and Company, 1929.

⁶ См.: *Becker H.* The Process of Secularisation I // *Sociological Review*. 1932. Vol. 24. P. 138–154; *Becker H.* The Process of Secularisation II // *Sociological Review*. 1932. Vol. 24. P. 266–286.

⁷ *Tschannen O.* La genese de l'approche moderne de la secularization: Une analyse en histoire de la sociologie. *Social Compass*. 1992. Vol. 39. No. 2. P. 293.

ропе) стали проявлять сами религиозные организации: методы социологического наблюдения начинают использоваться для анализа церковной жизни. Возникает «религиозная», или «приходская», социология⁸, ярчайшим представителем которой был французский исследователь Габриэль Ле Бра (1891–1970)⁹. «Религиозная социология», занимавшаяся анализом церковных форм религиозности, также не была склонна к особому теоретизированию по поводу секуляризации, а постепенно дававший о себе знать кризис традиционной религиозности рассматривался скорее как нравственная, а не как теоретическая проблема¹⁰. Таким образом, по целому ряду обстоятельств проблематика секуляризации не стала ключевой для социологии религии первой половины XX в. Зато такие теологи и философы, как Рудольф Бультман¹¹, Дитрих Бонхёффер¹², Мартин Хайдеггер¹³ и многие другие, в это

⁸ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 20.

⁹ О Г. Ле Бра см.: *Steeman G.Th.M. La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel Le Bras // Social Compass. 1958. Vol. 6. No. 1;* о «религиозной социологии» см.: *Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. С. 26–33; Brewer J.D. Sociology and Theology Reconsidered: Religious Sociology and the Sociology of Religion in Britain // History of the Human Sciences. 2007. Vol. 20. No. 2. P. 7–28.*

¹⁰ *Tschannen O. Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR // Social Compass. 1990. Vol. 37. No. 1. P. 77.*

¹¹ *Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного пророчества // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7–41.*

¹² *Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность: пер. с нем. М.: Прогресс, 1994.*

¹³ *Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143–176; Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. / пер. с нем. А.В. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 2. С. 27–224.*

время активно обсуждали секуляризацию как ключевое измерение современности¹⁴.

ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ 60-Х ГОДОВ XX В.

Однако во второй половине XX в. ситуация резко меняется: в 60-е годы секуляризация превращается в ключевую социологическую проблему и дискуссиям о ней начинает уделяться все больше и больше внимания. Такая перемена отчасти может быть связана со следующим ходом событий. Середина XX в. ознаменовалась целым рядом грандиозных общественных трансформаций, связанных с научно-техническим прогрессом и культурной революцией. Неудивительно, что в социологической теории особую актуальность начинают приобретать теории, призванные объяснить происходящие социальные трансформации. На первый план среди этих теорий выходит теория модернизации. В самом общем смысле модернизация — это «процесс, посредством которого традиционные аграрные общества трансформируются в современные индустриальные»¹⁵. Данный процесс затрагивает абсолютно все сферы общества: экономику, политику, культуру и т.д. В том числе затрагивает он и религию. Соответственно, в рамках теории модернизации появляется перспективная тема для исследования: влияние модернизации на религию.

Действительно, середина XX в. и в особенности 60-е годы оказываются совершенно особым этапом ре-

¹⁴ См.: *Щипкова Т.А.* Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX в. // *Религиоведение*. 2004. № 2. С. 80–93; *Monod J.-C.* La querelle de la secularisation de Hegel a Blumemberg. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

¹⁵ *Побережников И.В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу. М.: РОССПЭН, 2006. С. 59.

лигиозной эволюции Запада. Это была не просто эволюция в смысле упадка одних религий и появления других, это было время радикального и стремительного крушения традиционных религиозных форм, которое иначе как секуляризацией не назовешь. Каллум Браун утверждает, что «для историка упадка религии никакой период не может сравниться по важности с 60-ми годами XX в.»¹⁶. Практически во всех странах Западной Европы привычные церковные формы религиозности маргинализуются, и практически ничто не свидетельствует о том, что этот упадок может быть скомпенсирован какой-либо альтернативной, сопоставимой по масштабу религиозной формой. Для социологии религии, занятой узкими эмпирическими исследованиями, такой поворот событий оказывается неприятным сюрпризом: вместе с упадком церковью сжимается сам предмет их исследований. Например, Дэвид Мартин в 1960-е годы иронически охарактеризовал социологию религии — конечно же, сильно преувеличивая — как «академический пережиток, существующий за счет несуществующего предмета изучения»¹⁷.

Таким образом, с одной стороны, в рамках теории модернизации возникает перспективная тема, касающаяся изучения влияния модернизации на религию (результат этого влияния лучше всего описывался понятием «секуляризация»), а с другой — социология религии начинает искать новые подходы к изучению своего переживающего кризис предмета. Учитывая все это, вовсе не удивитель-

¹⁶ *Brown C.* The Secularisation Decade: What the 1960s Have Done to the Study of Religious History // The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000 / ed. by H. McLeod, W. Ustorf. Cambridge; N.Y.; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2003. P. 29.

¹⁷ *Martin D.* The Sociology of Religion: A Case of Status Deprivation? // The British Journal of Sociology. 1966. Vol. 17. No. 4.

но, что в 1960-х годах изучение процессов секуляризации в контексте модернизации, равно как и разговоры о новых формах религии выходят для социологии религии на первый план. Социология религии получает возможность не только восстановить свой академический статус¹⁸, но и обрести свое законное место в рамках общей социологической теории¹⁹. Ключевую роль в этом процессе сыграло новое поколение прежде всего европейских социологов, отказавшееся работать в парадигме прежней религиозной социологии и попытавшееся нащупать новые теоретические основания для своей дисциплины²⁰. При этом не совсем ясно, имело ли место прямое вытеснение религиозной социологии со стороны новой социологии религии, занятой проблемами секуляризации, или религиозная социология исчезла сама по себе в результате внутреннего кризиса, начавшегося в 1950-е годы²¹, а затем уже на место прежних исследователей пришло новое поколение исследователей, сторонников нового подхода. Последнюю точку зрения с оговорками отстаивает исследователь Оливье Тшаннен²². В любом случае факт в том, что в 1960-е годы появляется новое поколение социологов религии (Питер Бергер, Томас Лукман, Брайан Уилсон, Дэвид Мартин и многие другие), которое отказыва-

¹⁸ *Lauwers J.* Les theories sociologiques concernant la secularisation — Typologie et critique // *Social compass*. 1973. Vol. 20. No. 4. P. 524.

¹⁹ См.: *Luckmann Th.* Theories of Religion and Social Change. P. 17; *Tschannen O.* Sociological Controversies in Perspective // *Review of Religious Research*. 1994. Vol. 36. No. 1. P. 78.

²⁰ См.: *Berger P., Luckmann Th.* Sociology of Religion and Sociology of Knowledge // *Sociology and Social Research*. 1963. Vol. 47. P. 417–427; также см.: *Tschannen O.* Sociological Controversies in Perspective. P. 78.

²¹ Подробнее см.: *Tschannen O.* Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR. P. 76–77.

²² *Ibid.* P. 75–84.

ется от установок прежних исследователей (представителей «религиозной социологии») и для которого проблема секуляризации выходит на первый план.

Наглядно этот переход от религиозной социологии к изучению секуляризации иллюстрируется историей Международного общества социологии религии — МОСР (The International Society for the Sociology of Religion/Societe Internationale de Sociologie des Religions). Оно было основано в 1948 г. по инициативе Жака Леклерка и первоначально называлось «Международная конференция религиозной социологии» — МКРС (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse). На протяжении первых лет существования в деятельности организации активную роль играли представители различных конфессий, и она в основном занималась религиозной социографией. Однако уже в первой половине 1950-х годов начинает раздаваться критика в отношении такого подхода²³. В 1953 г. на четвертой конференции во Франции Ле Бра сделал вывод о том, что МКРС превратилась в «пасторскую и конфессиональную — католическую — организацию»²⁴. Параллельно с критикой религиозной социологии постепенно в докладах организации начинает все чаще мелькать понятие «секуляризация», которое пока никто особенно не проблематизирует. Лишь в 1959 г. Сабино Аквавива выступает с предложением о создании единой теории секуляризации²⁵. В 1960-е годы оба этих процесса продолжаются.

²³ См.: *Tschannen O.* Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR. P. 76–77.

²⁴ *Societe Internationale de Sociologie des Religions // Encyclopedia of Religion and Society / ed. by W.H. Swatos.* AltaMira Press, 1998.

²⁵ *Tschannen O.* Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR. P. 78. Сам Аквавива позднее выпустил работу о секуляризации: *Acquaviva S.S.* The Decline of the Sacred in Industrial Society. N.Y.: Harper & Row, 1979.

Наконец в 1969 г. на десятой конференции в Риме было принято решение убрать любые отсылки к конфессиональному характеру из устава организации, и в этом же году впервые исследователями фиксируются начавшиеся в организации споры о секуляризации, которая становится все более актуальной проблемой²⁶. Отныне МОСР становится основной трибуной для дискуссий о секуляризации. Действительно, деятельность практически всех теоретиков секуляризации второй половины XX в. была так или иначе связана с МОСР²⁷. При организации издается журнал — «Social Compass».

Еще одной знаковой структурой, сыгравшей свою роль в становлении теории секуляризации, является Общество научного изучения религии — ОНИР (Society for the Scientific Study of Religion). Оно было создано в 1949 г., в тот момент организация называлась «Комитет научного изучения религии» (Committee for the Scientific Study of Religion). Свое нынешнее название организация получила в середине 1950-х годов. Вскоре начал выходить официальный печатный орган ОНИР — «Journal for the Scientific Study of Religion»²⁸. В разные годы организацию возглавляли Толкотт Парсонс (1952/1953), Питер Бергер (1966/1967), Джеффри К. Хэдден (1984/1985), Роберт Вутноу (2002/2003), Родни Старк (2003/2004) и многие другие²⁹. На сегодняшний день ОНИР и ее печатный орган играют ключевую роль в дискуссиях о секуляризации.

²⁶ *Tschannen O.* Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR. P. 78.

²⁷ *Ibid.* P. 75–84.

²⁸ Society for the Scientific Study of Religion // Encyclopedia of Religion and Society / ed. by W.H. Swatos. AltaMira Press, 1998.

²⁹ Подробнее см.: <http://www.ssrweb.org/past_presidents.cfm>.

Среди прочих организаций, сыгравших свою роль в становлении и развитии социологических дискуссий о секуляризации, можно также назвать Association for the Sociology of Religion, которая также вначале представляла собой католическую организацию, но затем эволюционировала в светскую научную ассоциацию.

Итоги изучения секуляризации в первой половине XX в. подводятся в работах Ларии Шайнера³⁰ и Дэвида Мартина³¹. Шайнер последовательно суммирует те смыслы, в которых различные авторы употребляют термин «секуляризация». Он выделяет шесть таких смыслов: упадок религии, ее приспособление к «миру», выдавливание религии из общества (дифференциация), трансформация религиозных верований и институтов в их светские альтернативы, десакрализация мира и, наконец, переход от «сакрального» общества к «светскому»³². Шайнер последовательно раскритиковывает понятие «секуляризация» в каждом из этих смыслов и заключает, что термин «секуляризация» разумно использовать лишь в трех смыслах: как обозначение процессов десакрализации, дифференциации и трансформации, «так как они не вступают в противоречия, но дополняют друг друга»³³. Общий его итог таков: секуляризация представляет собой крайне путаный концепт, нагруженный огромным количеством противоречивых смыслов. Поэтому либо каждый исследователь должен четко обозначать, что он имеет в виду

³⁰ *Shiner L.* The Concept of Secularization in Empirical Research // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. Vol. 6. P. 207–220.

³¹ *Martin D.* Towards Eliminating the Concept of Secularization // Penguin Survey of the Social Sciences / ed. by J. Gould. Baltimore, MD: Penguin, 1965. P. 169–182.

³² *Shiner L.* The Concept of Secularization in Empirical Research. P. 209–217.

³³ *Ibid.* P. 219.

под секуляризацией, либо ученые должны договориться о едином понимании секуляризации как обозначении определенных аспектов религиозных изменений. В любом случае, по Шайнеру, выработка научного понимания секуляризации — еще только предстоящая задача для социологов религии.

Мартин гораздо более категоричен в своих оценках. Он опирается на трактовку секуляризации в трех наиболее популярных на тот момент философских системах: рационализм, марксизм и экзистенциализм. Мартин, как и Шайнер, подвергает обстоятельной критике понятие «секуляризация», утверждая, что «секуляризация является в гораздо меньшей степени научным концептом, чем инструментом контррелигиозных идеологий»³⁴. Он указывает на трудности определения того, что есть религия, а также на невозможность четко отделить «религиозное» от «светского». В целом его вывод крайне резок и неутешителен: «секуляризация должна быть вычеркнута из социологического словаря»³⁵.

Примечательно, что оба рассмотренных автора, принадлежащие к тому поколению социологов, которое станет активно разрабатывать проблему секуляризации, указывают на путаницу вокруг термина «секуляризация». Они указывают на смыслы, которые приобрел данный термин, критикуют их и определяют направление для дальнейшей работы. В этом плане они расчищают научное пространство для дальнейших дискуссий, не даром один из них (Дэвид Мартин) позднее внес существенный вклад в разработку теорий секуляризации второй половины XX в. До сего дня Мартин остается одним из самых авторитетных специалистов в области теоретических и эмпирических исследований секуляризации. Несмотря

³⁴ *Martin D.* Towards Eliminating the Concept of Secularization. P. 169.

³⁵ *Ibid.* P. 182.

на то что коллеги (да и сам Мартин³⁶) не последовали его совету избавиться от термина «секуляризация», смысловая размытость данного понятия еще даст о себе знать во время шквала критики, который обрушится на концепцию начиная со второй половины 1970-х годов.

Становление социологической теории секуляризации во второй половине XX в. обычно связывают с именами таких исследователей, как Толкотт Парсонс, Брайан Уилсон, Питер Бергер, Томас Лукман, Ричард Фенн, Дэвид Мартин, Карел Доббелере и многие другие. Можно условно выделить два этапа этого становления: сначала на первом этапе (1960–1970-е годы) возникает целый ряд разных социологических теорий секуляризации (Парсонс, Уилсон, Бергер, Лукман), формулирующих основные положения того, что затем будет опознано в качестве единой модели. В конце 1970-х годов важные дополнения к этим теориям делают Мартин и Фенн. Затем на втором этапе (1980–1990-е годы) происходят процессы осознания единства теорий прежних лет и их синтеза в единую модель (Доббелере).

Парсонс, Уилсон, Бергер и Лукман, создавая свои теории, едва ли мыслили себя творцами единой модели секуляризации. Они использовали разную терминологию и придерживались различных теоретических установок.

При этом вряд ли можно согласиться с мыслью Томаса Лукмана о том, что теории секуляризации 1960-х годов всего лишь повторяли тезисы классиков социологии, рассмотренные нами в предыдущей главе. Оливье Тшаннен выделяет, как минимум, четыре отличия теорий секуляризации 1960–1970-х годов от того, что было раньше: понятие «секуляризация» становится частью всеобъемлющей

³⁶ Вскоре Мартин опровергнет собственные слова, выпустив работу под названием «Общая теория секуляризации». См.: *Martin D. A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Publ., 1978.

теории, а не просто используется от случая к случаю; внимание сосредоточивается на попытках понять настоящее, а не прошлое; тезис об исчезновении религии уступает место более мягкому тезису о том, что религия трансформируется, утрачивая свое значение для общества; набор одномерных взаимоисключающих подходов уступает место единому многомерному подходу³⁷.

ТОЛКОТТ ПАРСОНС

Одним из первых проблему секуляризации в контексте модернизации поднял Толкотт Парсонс (1902–1978) в статье «Христианство и современное индустриальное общество», датированной 1963 г.³⁸ Парсонс является ключевой и одновременно самой противоречивой фигурой в истории становления социологической теории секуляризации. Он, с одной стороны, сформулировал основную проблематику и заложил базовые предпосылки исследования, а с другой — отрицал само понятие «секуляризация», считая, что оно неточно описывает религиозные процессы современного общества.

Парсонс не был социологом религии, он занимался теоретической социологией. Однако в 1960–1970-е годы появился целый ряд его статей, посвященных проблеме религии в современном обществе³⁹. Американский со-

³⁷ *Tschannen O.* La genese de l'approche moderne de la secularization: Une analyse en histoire de la sociologie // *Social Compass*. 1992. Vol. 39. No. 2. P. 291–308.

³⁸ *Parsons T.* Christianity and Modern Industrial Society (1963) // *Sociological Theory: Values and Sociocultural Change* / ed. by E.A. Tiryakian. N.Y.: Harper & Row, 1967. P. 33–70.

³⁹ *Parsons T.* Religion in a Modern Pluralistic Society // *Review of Religious Research*. Vol. 7. No. 3. 1966. P. 125–146; *Parsons T.* Christianity // *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 2. N.Y.: Macmillan/Free Press, 1968. P. 425–447; *Parsons T.* Religion in Postindus-

циолог вовсе не случайно вышел на данную тему: одно из ключевых направлений его исследований — феномен современных обществ и проблема перехода общества из досовременного состояния в современное⁴⁰. Этот переход связывается им с целым рядом необходимых структурных преобразований («эволюционные универсалии»⁴¹), а общая схема перехода мыслится им в «Системе современных обществ» (1971) как последовательность четырех основных изменений: дифференциация, повышение адаптивной способности, включение и генерализация ценностей⁴². Каждое из этих структурных преобразований затрагивает все общество в целом, поэтому неудивительно, что Парсонс рано или поздно выходит на проблему положения религии в современном обществе.

Этой проблеме посвящены практически все его статьи о религии. Например, в статье «Религия в современном плюралистическом обществе» (1966) Парсонс прямо говорит о том, что он намерен на примере США

изложить ряд социологических аспектов, касающихся положения религии в нашем современном урбанизированном индустриальном обществе⁴³.

Далее он ставит вопрос, является ли то, о чем он собирается говорить, всего лишь уникальным явлением, или же сделанные на материале США выводы будут иметь общую значимость⁴⁴. После прочтения статьи становится

trial America: The Problem of Secularization // Social Research. 1974. Vol. 41. No. 2. P. 193–225.

⁴⁰ Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1998.

⁴¹ Parsons T. Evolutionary Universals in Society // American Journal of Sociology. 1964. Vol. 29. P. 339–357.

⁴² Парсонс Т. Система современных обществ. С. 44.

⁴³ Parsons T. Religion in a Modern Pluralistic Society. P. 125.

⁴⁴ Ibid.

очевидным, что сам Парсонс склоняется именно ко второму варианту.

Логика подобного обобщения достаточно проста: существует единая траектория развития, которую рано или поздно будут повторять все общества, вступившие на путь модернизации. Среди этих обществ есть те, что вступили на этот путь раньше, и те, что вступили на него позже. Соответственно, если изучить наиболее продвинутые из них, то станет ясно, что ждет в будущем остальные общества. Самым продвинутым обществом, по мнению Парсонса, являются США.

Соединенные Штаты были выбраны, исходя из убежденности, что эта страна стала... лидером современной системы — *не* в обычном политическом смысле, а благодаря структурным инновациям, составляющим сущность современного общественного развития⁴⁵.

Значит, проанализировав США как общество, дальше всех продвинувшееся по пути модернизации, можно понять, что же произойдет со всеми другими обществами, когда они наконец догонят США.

Все вышеописанное применимо к анализу религий: если выяснить, какие последствия для религии имела модернизация в США, то станет ясно, что ждет религию во всех остальных обществах, которым неминуемо суждено повторить хотя бы в общих чертах американский путь развития. По сути, Парсонс делает заявку на создание общей теории религиозной эволюции в условиях модернизации. Отсюда остается всего лишь один шаг до теории секуляризации: признать, что модернизация неминуемо ведет к секуляризации. Однако именно этот шаг Парсонс по некоторым причинам не делает.

⁴⁵ Парсонс Т. Система современных обществ. С. 163.

Появление современных обществ на Западе стало возможным благодаря почве, которая была подготовлена христианством⁴⁶. Однако дальнейшее развитие Запада приобрело универсальную значимость, проложив эволюционную дорожку и для нехристианских культур. Главное структурное изменение общества при его переходе в современное состояние — дифференциация. Дифференциация — это

деление единицы или структуры в какой-либо социальной системе на две или более единицы или структуры, различающиеся по своим характеристикам и функциональной значимости для системы⁴⁷.

То есть дифференциация — это специализация общества: вместо одного института, выполняющего целый ряд функций, возникает несколько институтов, выполняющих каждый свою функцию. Для религии это означает превращение в отдельный институт, занятый сугубо вопросами религии. Доминирующая религиозная организация теряет многие из своих социальных функций: образовательную, социализирующую, судебную и т.д.

Следующее структурное изменение связано с проблемой повышения гибкости социальной системы или ее адаптивной способности. Это процесс,

в результате которого социальные единицы обретают больший выбор ресурсов, высвобождаясь в своем функционировании от некоторых ограничений, присущих их предшественникам⁴⁸.

Общество все больше усложняется, в нем появляется все большее число групп, мнений, ценностей, устано-

⁴⁶ Об этом подробнее см.: *Parsons T. Christianity.*

⁴⁷ *Парсонс Т. Система современных обществ. С. 44.*

⁴⁸ Там же.

вок. Возникает проблема интеграции. Это есть отражение третьего структурного изменения, когда возникает задача интеграции «новых единиц, структур и механизмов в нормативные рамки социетального сообщества⁴⁹»⁵⁰. В плане религии это приводит к возрастанию плюрализма, когда различные религии не просто терпимы, но получают полноправное членство в обществе. Однако религии во многих отношениях противоположны друг другу: они противоположны во взглядах на государственное устройство, на нравственный облик граждан, на свой статус среди инаковерующих и т.д. Эти противоречия рано или поздно, если общество жизнеспособно, должны привести к *приватизации* религиозных компонентов⁵¹, т.е. те или иные конкретные детали становятся частным делом верующих, в которые никто не имеет права вмешиваться. Но и сами верующие более не имеют права вмешиваться в частные религиозные дела тех, кто верит иначе.

То есть волей-неволей по мере усложнения общества религиозные организации вынуждены смягчать свои требования и смиряться с ограничением своего влияния. Казалось бы, здесь речь идет именно о секуляризации и о возникновении общества светского типа. Однако Парсонс предостерегает от подобного вывода, предлагая следующий аргумент: с одной стороны, роль конкретных религиозных организаций и представлений снижается, но с другой — влияние религиозных ценностей лишь увеличивается. Здесь речь идет о четвертом структурном изменении — генерализации: существующие в об-

⁴⁹ Социетальное сообщество — «интегративная подсистема общества», ее главная функция — обеспечение нормативного единства общества (см.: Парсонс Т. Система современных обществ. С. 23–32).

⁵⁰ Там же. С. 44.

⁵¹ Parsons T. Religion in a Modern Pluralistic Society. P. 134.

ществе ценности получают более обобщенное выражение, необходимое для слаженного функционирования все более и более сложной и неоднородной системы⁵². Применительно к США этот процесс иллюстрируется появлением того, что Роберт Белла называл «гражданской религией»⁵³ и что Парсонс предпочитает называть «нравственным сообществом» (*moral community*)⁵⁴. В США постепенно вместо трех холодно относящихся друг к другу религиозных традиций (иудаизм, католицизм, протестантизм⁵⁵) возникает единая система ценностей — иудео-христианская культура⁵⁶. Эта культура объединяет приверженцев разных религий общими для всех ценностями, при этом, естественно, пренебрегая конкретными догматическими деталями. Указывая на процесс генерализации, Парсонс, как он сам считал, опровергает тезис о секуляризации, так как получается, что религии начинают играть не меньшую, но даже большую роль в жизни общества⁵⁷.

Таким образом, Парсонс продолжает традицию, идущую от Дюркгейма, согласно которой любое общество — как «нравственное сообщество» — по своей сути религиозно. Он подвергает сомнению саму возможность существования светского общества. Тем не менее в его модели заложена основа для создания полноценной теории секуляризации, до которой в работах американского социолога остается всего один шаг. Он указывает на изменения, которые происходят в западных обществах в процес-

⁵² *Парсонс Т.* Система современных обществ. С. 44.

⁵³ *Bellah R.N.* Civil Religion in America // *Daedalus*. 1967. Vol. 96. P. 1–21.

⁵⁴ *Parsons T.* Religion in a Modern Pluralistic Society. P. 135.

⁵⁵ См.: *Herberg W.* Protestant — Catholic — Jew. Garden City, NY: Anchor Books, 1960.

⁵⁶ *Parsons T.* Religion in a Modern Pluralistic Society. P. 132–134.

⁵⁷ *Парсонс Т.* О социальных системах. М.: Академический проект, 2002. С. 616–617.

се модернизации, затем увязывает их на примере США с изменениями в сфере религии и строит общую модель религиозных преобразований в контексте модернизации. Неудивительно, что вскоре его тезис о невозможности существования светского общества будет опровергнут⁵⁸, а сам Парсонс будет включен в число ключевых теоретиков секуляризации.

БРАЙАН УИЛСОН

Не менее важный вклад в становление теории секуляризации внес британский ученый Брайан Уилсон (1926–2004)⁵⁹, который в отличие от Парсонса признавал возможность существования светского общества, а значит, и самой секуляризации. Однако в остальном его подход принципиально схож с подходом американского социолога: он пытается понять, что происходит с религией в условиях современного общества. При этом Уилсон делает шаг, на который не решился Парсонс: он прочно увязывает модернизацию и секуляризацию, прямо заявляя, что секуляризация — основной религиозный процесс современности⁶⁰. Свой анализ Уилсон сосредоточил на рассмотрении двух наиболее продвинутых обществ: Англии и США. Этот момент четко оговаривается им в начале работы «Религия в светском обществе: социологический

⁵⁸ Fenn R.K. The Process of Secularization: A Post-Parsonian View // Journal for the Scientific Study of Religion. 1970. Vol. 9. No. 2. P. 117–136.

⁵⁹ См.: Dobbelaere K. Bryan Wilson's Contribution to the Study of Secularization // Social Compass. 2006. Vol. 53. No. 2. P. 141–146; Secularization, rationalism and sectarianism. Essays in Honour of Bryan R. Wilson / ed. by E. Barker, J.A. Beckford, K. Dobbelaere. Oxford: Clarendon Press, 1993.

⁶⁰ Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 116.

комментарий»⁶¹. Однако выводы из этого анализа претендуют на всеобщность⁶². Наиболее полно эту мысль Уилсон выразил чуть далее по тексту:

Подразумевается, что модель имеет общий характер... По мере того как технические, экономические и политические изменения, произошедшие на Западе, начинают происходить и в других местах и характеризовать иные культуры, мы можем ожидать ослабления социальной значимости религии, даже несмотря на то, что местные религиозные традиции могут в гораздо меньшей, чем христианство, степени быть склонными к поощрению и приспособлению к этим социальным изменениям⁶³.

Таким образом, Уилсон, как и Парсонс, считает, что существует лишь одна модель общественного развития, только одни общества проходят ее раньше, а другие — позже. Если изучить более развитые общества, то станет понятно, что ждет все остальные. Эти предпосылки заложены в теорию секуляризации Уилсона.

Секуляризацию Уилсон определяет как

процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость⁶⁴.

Суть этого определения не в том, что религия исчезает, но в том, что религии во всех своих проявлениях в условиях современности более уже не являются реша-

⁶¹ *Wilson B. Religion in Secular Society: A Sociological Comment. L.: C.A. Watts & Co. Ltd., 1966. P. X.*

⁶² *Ibid. P. XIV.*

⁶³ *Wilson B. Secularization: The Inherited Model // The Sacred in a Secular Age / ed. by Ph.E. Hammond. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985. P. 16.*

⁶⁴ *Wilson B. Religion in Secular Society... P. XIV.*

ющим для функционирования общества институтом. При этом вовсе не утверждается, что религия не может оставаться значимым явлением для того или иного отдельного индивида⁶⁵. Секуляризации Уилсон противопоставляет положение религии в Средние века, но вовсе не в том смысле, что в Средние века все люди каждую минуту своей жизни были верующими. Он сравнивает Средние века с современностью в плане социальной значимости религии и говорит о Средневековье как о «веке религиозно обоснованного социального порядка» (the age of religiously-prescribed social order)⁶⁶. Именно в этом смысле средневековая религиозность противопоставляется секуляризации.

В основе теории секуляризации Уилсона лежит понятие «социетализации». Социетализация — это «процесс, в ходе которого социальная организация перестраивается с общинной основы на общественную»⁶⁷. Речь идет о противопоставлении двух понятий — «община» (Gemeinschaft) и «общество» (Gesellschaft). В этом месте Уилсон опирается на классическую работу Тённиса «Общность и общество»⁶⁸. Община — это устойчивая локализованная группа, все члены которой знакомы друг с другом. Типичным примером общины являются клан или деревня. Общине противопоставляется общество как безличная совокупность людей, связанных не на основе взаимоотношений полноценных личностей, но на основе исполнения социальных ролей⁶⁹. Социетализация связана с процессом рационализации, т.е. с развитием таких установок,

⁶⁵ *Wilson B. Religion in Secular Society...* P. XII.

⁶⁶ *Wilson B. Contemporary Transformations of Religion.* P. 10.

⁶⁷ *Wilson B. Religion in Sociological Perspective.* Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 153.

⁶⁸ Тённис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии (1887). СПб.: Владимир Даль, 2002.

⁶⁹ *Wilson B. Religion in Sociological Perspective.* P. 154.

которые делают упор на точный эффективный расчет, на устранение всего иррационального и необъяснимого, на овладение этим миром и успех в нем⁷⁰. В процессе социетализации принципы формальной рациональности постепенно распространяются на все сферы общества: экономику, политику, культуру.

Абсолютно понятно, что подобные процессы не могут остаться для религии без последствий. Религия напрямую связана с чем-то иррациональным, сверхъестественным, но именно для этого в современном социуме и не остается места⁷¹. Соответственно, социетализация будет неизбежно связана с секуляризацией. При этом, конечно, Уилсон не утверждает, что религии исчезнут. Наоборот, вполне возможен религиозный бум и рождение новых религий, однако

в то время как когда-то религия была вплетена в саму ткань общественной жизни, в современном обществе она функционирует на периферии системы⁷².

Еще один важный процесс, затрагивающий религию, — это «институциональная сегрегация», т.е. процесс, в ходе которого социальные институты «тяготеют к отделению друг от друга»⁷³. В результате институциональной сегрегации

религиозные институты оказались в гораздо меньшей степени связаны с прочими социальными институтами, чем это было ранее⁷⁴.

⁷⁰ *Wilson B. Religion in Sociological Perspective. P. 156.*

⁷¹ *Ibid. P. 158.*

⁷² *Ibid. P. 155.*

⁷³ *Wilson B. Religion in Secular Society... P. 56.*

⁷⁴ *Ibid. P. 57.* В качестве примера Уилсон приводит процесс дифференциации религии и права в Англии, в ходе которого церковные суды постепенно утратили все свои полномочия.

Из института, контролировавшего все остальные институты, религия превращается всего лишь в один из институтов, чьи полномочия ограничиваются религиозной сферой.

Таким образом, социетализация и институциональная сегрегация приводят к маргинализации религии и ее отделению от остальных институтов общества. Одним из следствий этого процесса становится превращение религии в частное дело человека⁷⁵. Не претендуя более на роль общественной силы, религия отныне претендует на личное время индивида. Однако в этом случае она сталкивается с целым рядом альтернативных форм, каждая из которых стремится убедить человека посвятить свое свободное время, например, в выходные именно ей. Религия становится в один ряд с театром, кино, футболом — все это возможные способы организации досуга. Ее не самый слышный голос вливается в целый хор голосов, обращенных к современному человеку. Этот процесс по-другому называется приватизацией религии.

До сих пор речь шла о том, что происходит с религией как социальным институтом, однако секуляризация затрагивает и личную религиозность. Рационализация и социетализация делают веру все менее доступной для современного человека. Дело здесь вовсе не в том, что предпосылки веры опровергаются светом разума,

основная трудность находится на более фундаментальном уровне — непримиримость предпосылок веры в сверхъестественное и ее произвольных необъяснимых полномочий с предпосылками, лежащими в основе всех прочих видов деятельности и операций, в которые вовлечены люди в своей повседневной жизни⁷⁶.

⁷⁵ *Wilson B. Religion in Secular Society...* P. 228–229.

⁷⁶ *Wilson B. Contemporary Transformations of Religion.* P. 13.

Принципы, на которых основано современное общество, становится все труднее совмещать с принципами, на которые опирается религиозная вера. Отсюда следует, что секуляризация, по Уилсону, приводит к упадку религиозности как таковой. Однако данного тезиса не было в предложенном Уилсоном определении секуляризации. Эта нестыковка в будущем сыграет свою роль в споре о секуляризации.

Обозначенные выше процессы не могут оставить сами религии безучастными. Они неизбежно вынуждены реагировать на происходящее, эта реакция может принимать несколько форм. Во-первых, *экуменизм*, который трактуется Уилсоном как следствие усиливающейся слабости конфессий: чтобы сохраниться, им приходится прижиматься друг к другу даже за счет некоторых доселе очень важных организационных или вероучительных различий. Во-вторых, *бюрократизация* церковных институтов, которым приходится ради выживания превращаться в эффективные конкурентоспособные компании. В-третьих, *профессионализация*, т.е. священничество становится профессией, которой могут заниматься лишь специально обученные люди, их главная функция — исполнение религиозных ритуалов. Профессионализация связана, по мнению Уилсона, прежде всего с утратой священниками своего социального статуса и возрастающей активностью мирян, которые сами хотят исполнять некоторые из функций священства. Все это пугает священников, и поэтому они подчеркивают свое исключительное право на исполнение ритуалов. Основной профессиональной прерогативой священства становится осуществление ритуалов, эту свою нишу они начинают ревностно защищать от мирян.

Однако их реальная власть, там, где она вновь появляется, заключается в осуществлении административного контроля... а вовсе не в осуществлении литургических функ-

ций. Но последние рассматриваются как та активность, которая легитимирует их власть⁷⁷.

Профессионализация священства происходит даже в тех деноминациях, которым это никогда не было свойственно⁷⁸. В-четвертых, религии могут начать (зачастую неосознанно) *подстраиваться* под ценности светского общества, именно в таком ключе Уилсон рассматривает историю протестантизма:

это был способ сделать Бога и веру в него не имеющими значение для повседневной деятельности⁷⁹.

Рассматриваемые до сих пор реакции религии на секуляризацию носили характер приспособления к новым условиям, однако это не единственная возможная реакция. Особое внимание Уилсон уделяет феномену сект⁸⁰, он был одним из первых, кто серьезно поднял эту проблему и начал писать о том, что сегодня принято называть «новыми религиозными движениями». Секты в гораздо меньшей степени склонны идти на компромисс со светским обществом.

Они сами по себе являются признаком обществ, переживающих секуляризацию, их можно рассматривать как ответ на ситуацию, когда религиозные ценности потеряли социальную значимость⁸¹.

⁷⁷ *Wilson B. Religion in Secular Society...* P. 136.

⁷⁸ *Ibid.* P. 136–137.

⁷⁹ *Wilson B. Contemporary Transformations of Religion.* P. 12.

⁸⁰ *Wilson B. Sects and Society: A Sociological Study of Three Religious Groups in Britain.* L.: Heinemann, 1961; *Wilson B. The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

⁸¹ *Wilson B. Religion in Secular Society...* P. 179.

Однако секты способны сохранять свою оппозиционность и витальность недолго, рано или поздно происходит процесс рутинизации — появляются бюрократический аппарат, четкое вероучение и ритуалы. Секты — альтернативная экуменизму реакция религий на появление светского общества, в котором их голос почти не слышен.

Они представляют собой сохраняющуюся глубоко религиозную альтернативу тому религиозному компромиссу, который зачастую, если не всегда, подразумевается экуменизмом⁸².

Однако, по мнению Уилсона, путь сект тупиковый, так как они не могут выдвинуть жизнеспособную альтернативу светскому обществу. Их влияние мизерно. Кроме того, сам тип религиозной организации — секта — не способен на долговременное существование. Здесь Уилсон с оговорками⁸³ солидаризируется с тезисом Ричарда Нибура⁸⁴ о том, что секты со временем неизбежно превращаются в деноминации. Уилсон не считает путь сект жизнеспособной альтернативой современному миру, скорее это реакция на издержки современного бездушного мира.

Их рост, мимолетная привлекательность, упадок и окончательное замещение прочими альтернативами представляются мне свидетельством блуждания человеческого духа в мире, в котором новые технологии и растущая рациональность процедур доминируют над общественным существованием человека. Секты свидетельствуют о том, что жить в светском обществе болезненно, они передают то ощущение тяжелой утраты, которое испытывает современный человек, лишенный общности. Но они ни коим

⁸² *Wilson B. Religion in Secular Society... P. 198.*

⁸³ Секты вполне могут сохраняться на протяжении нескольких поколений, не превращаясь ни в церкви, ни в деноминации.

⁸⁴ *Niebuhr R. The Social Sources of Denominationalism. N.Y., 1929.*

образом не обеспечивают основу для новой религиозной культуры⁸⁵.

Последняя цитата очень важна, так как из нее становится очевидным: Уилсон вовсе не прославляет модернизацию, он лишь с грустью констатирует ее тяжелую поступь и разрушительные последствия, к которым она приводит, в отношении религии и чувства общности как такового.

Если развивать тему типов религиозных организаций, одной из разновидностей которых является секта, то, по мнению Уилсона, основным типом религиозных организаций в современном мире становится деноминация. Деноминации не претендуют на монополию в обладании религиозной истиной, они гораздо терпимее к другим религиозным организациям, готовы с ними сотрудничать, готовы к собственной институционализации, не так враждебны миру и т.д.⁸⁶

Деноминации как тип религиозного устройства есть тот тип религиозной организации, который наиболее подходит для современного индустриального общества⁸⁷.

Например, Римско-католическая церковь в Англии — не церковь, но всего лишь деноминация.

Деноминация в плюралистическом обществе, по сути, становится моделью даже для старинных церквей. Это в еще большей степени верно для светского общества. Секта, церковь и деноминация находятся в диалектическом отношении, во временной последовательности друг по отношению к другу. Сначала существовала секта; затем церковь стала претендовать почти на монополию; де-

⁸⁵ *Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. P. III.*

⁸⁶ *Wilson B. Religion in Secular Society... P. 215.*

⁸⁷ *Ibid. P. 219.*

номинация появилась как типичная религиозная модель в безрелигиозном и иррелигиозном обществе⁸⁸.

То есть Уилсон идет дальше Нибура: по его мнению, не только секты, но и церкви в условиях современности становятся деноминациями.

Строго говоря, в светском обществе не существует церквей. Существуют лишь деноминации, некоторые из них обладают рядом исторических привилегий, а некоторые страдают от определенных неудобств, также вызванных историческими обстоятельствами⁸⁹.

Уилсон допускает, что процесс может пойти и дальше. В таком случае вчерашние церкви могут превратиться в секты.

Таким образом, секуляризация помимо утраты религией своей социальной значимости подразумевает еще и целый ряд реакций со стороны религии на брошенные ей вызовы. Эти реакции также можно считать проявлениями секуляризации, так как они лишь закрепляют вторичный статус религий в светском обществе.

В качестве иллюстративного материала для своих теоретических выводов Уилсон использует Англию. Однако он строит именно общую модель, поэтому ему приходится обратить внимание на вторую из стран, на изучении которых традиционно основывается социологическая рефлексия о секуляризации. Речь идет о США. Однако секуляризация в США далеко не так очевидна, как в Англии. США — особый случай: это одно из наиболее развитых обществ, которое одновременно является, согласно данным социологических опросов, одним из наиболее религиозных. Высокие показатели индивидуальной рели-

⁸⁸ *Wilson B. Religion in Secular Society... P. 220.*

⁸⁹ *Ibid. P. 223.*

гиозности не противоречат напрямую тезису об утрате религией своей социальной значимости, однако они плохо сочетаются с убеждениями Уилсона в том, что секуляризация подразумевает также еще и упадок религиозной веры. Необходимо доказать, что, несмотря на поверхностное различие в формальной религиозности, как Британия, так и США на самом деле выражают одну и ту же тенденцию — упадок веры.

Здесь Уилсон ссылается на выводы Уила Герберга о том, что религиозность для американца — способ поддержания собственной идентичности⁹⁰. Сама религиозность — неотъемлемая часть американских ценностей: от любого достойного гражданина ожидается, что он еще и верующий⁹¹. Но при этом постепенно стираются границы между религиями, они притираются друг к другу, становятся выразителями одних и тех же ценностей, свойственных американскому образу жизни. Происходит это прежде всего за счет смягчения установок.

Религия приватизировалась, и выбор той или иной религии стал значить столько же, сколько выбор той или иной марки сигарет... по крайней мере, в случае основных деноминаций⁹².

Другая причина высокой религиозности американцев — особенности исторического развития США. В Америке не было господствующего религиозного института, обладавшего колоссальной властью, поэтому не было никакой необходимости делать упор на борьбу с религией. Новые деноминации появлялись, а старые постепенно менялись в соответствии с духом времени. Ценности совре-

⁹⁰ *Wilson B. Religion in Secular Society...* P. 88–89.

⁹¹ *Ibid.* P. 91.

⁹² *Ibid.* P. 93.

менного мира утверждали себя постепенно, не встречая ожесточенного сопротивления, поэтому религиозность не попала в опалу, она стала частью американского общества, при этом радикальным образом изменившись. Если в Европе ради прогресса необходимо было преодолеть сопротивляющуюся церковь, то в США религии шли в ногу с прогрессом⁹³.

Несмотря на то что религиозная практика разрасталась, разрасталась также и пустота популярных религиозных идей: содержание и смысл религиозной принадлежности претерпели качественные изменения⁹⁴.

Кроме того, религия в Америке есть отражение статуса человека. По мере продвижения человека вверх по социальной лестнице меняется и характер его религиозности. Принадлежность к той или иной религиозной общине позволяет человеку ощущать чувство общности (community) в условиях постоянной мобильности и смены места своего проживания, а значит, и своего окружения⁹⁵.

На основании этого Уилсон делает общий вывод о религиозности в США в сравнении с Великобританией.

Стало очевидным, что в то время как процесс секуляризации в Англии в конце XIX и в особенности на протяжении XX в. выражался в сокращении посещаемости церквей, в их опустении, в США секуляризация проходила несколько иначе. Численный рост американских церквей прикрывал все возрастающую пустоту религиозной веры и практики⁹⁶.

⁹³ *Wilson B. Religion in Secular Society... P. 97–98.*

⁹⁴ *Ibid. P. 98.*

⁹⁵ *Ibid. P. 115.*

⁹⁶ *Ibid. P. 113.*

Таким образом, пример США не опровергает тезис о том, что модернизация ведет к секуляризации⁹⁷. Религия в США сохраняется, но это как бы уже не совсем религия, это отражение некоторых особенностей американского общества, прикрываемых формальными религиозными элементами.

Вообще пусть и формальная, но все же высокая религиозность в США еще долго будет головной болью для теоретиков секуляризации. Решать эту концептуальную проблему они будут в духе Уилсона: через подчеркивание внутренней пустоты американской религиозности. Критики теории секуляризации не преминут вскоре воспользоваться этими странностями в интерпретации американского опыта и выдвинут альтернативные теории, отрицающие секуляризацию как таковую.

В целом Уилсона в отличие от Парсонса вполне можно считать создателем полноценной теории секуляризации, которая пытается ответить на целый ряд фундаментальных вопросов: что такое секуляризация; каковы ее причины и каков характер ее протекания; какое влияние она оказывает на религии и как те вынуждены действовать в ответ?

ПИТЕР БЕРГЕР

Другим ученым, разработавшим полноценную теорию секуляризации, был Питер Бергер (1929–2017). Исследовательский интерес Бергера к религии был во многом продиктован его собственными убеждениями (лютеранство). В своих первых работах он предстает как христианский

⁹⁷ Впрочем, нельзя не отметить, что рассуждения Уилсона о том, что религиозная принадлежность в США — отражение статуса индивида, способ поддержания идентичности, а также обретения чувства общности — есть прямое противоречие тезису о том, что в процессе модернизации религия утрачивает свою социальную значимость.

теолог, обративший внимание на социологию религии. Так, в первой работе «Шаткое видение»⁹⁸ он еще пытается противопоставлять христианство прочим религиям, утверждая, что все религии могут быть объяснены с помощью социологического инструментария, а христианство — нет. Позднее он переходит на сугубо научные позиции, однако христианская вера сохраняется в нем всегда⁹⁹. В отличие как от Парсонса, так и от Уилсона Бергер гармонично сочетал интерес к теоретической социологии¹⁰⁰ с социологией религии¹⁰¹, поэтому его теория секуляризации представляется наиболее четкой и детализированной. Ниже будут рассмотрены идеи Бергера о секуляризации 1960–1970-х годов (следует учитывать, что его взгляды на данную проблему со временем изменились, поэтому позднейшие работы Бергера о секуляризации будут рассмотрены в следующих главах данной книги).

Бергер — сторонник эволюционной теории развития общества. Секуляризацию он рассматривает в контексте модернизации. Модернизация для него —

институциональные изменения, сопровождающие вызванный развитием техники экономический рост¹⁰².

⁹⁸ *Berger P.* Precarious Vision. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1961.

⁹⁹ Одна из последних книг Бергера была посвящена теологической рефлексии: *Berger P.L.* Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity. Malden, MA: Blackwell Publ., 2004.

¹⁰⁰ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Меддум, 1995.

¹⁰¹ См., например: *Berger P.L.* The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin, 1973; *Berger P.L.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City, NY: Anchor Books, 1980.

¹⁰² *Berger P.L., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. N.Y.: Random House, 1974. P. 9.

Модернизация

заключается в росте и распространении комплекса институтов, вытекающих из трансформации экономики посредством технологии¹⁰³.

Из определения становится очевидным, что *первичным носителем модернизации (primary carriers of modernization)* является экономика, точнее, технологическое производство, к первичным носителям Бергер добавляет еще и бюрократию как второй по значимости институт, определяющий самую суть современного общества. Все остальные институты он относит ко *вторичным носителям модернизации (secondary carriers of modernization)*¹⁰⁴. В основе модернизации лежит развитие технологий и их внедрение в экономику¹⁰⁵. Его теория модернизации носит универсальный характер, т.е. она одинаково эффективно может быть использована для анализа как продвинутых западных обществ, так и отсталых обществ «третьего мира». Есть единый континуум развития, и все общества располагаются на нем: одни выше, другие ниже.

Не существует такого явления, как простое и понятное «современное общество»; существуют лишь общества, более или менее продвинутое по континууму модернизации¹⁰⁶.

В своих работах Бергер пытается выяснить, какой эффект оказывает модернизация на различные сферы общества, будь то сознание современного человека¹⁰⁷ или же

¹⁰³ Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 9.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid. P. 10.

¹⁰⁶ Ibid. P. 9.

¹⁰⁷ Этому сюжету целиком посвящена работа Бергера «Бездомный разум: модернизация и сознание». См.: Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind...

положение религии в обществе¹⁰⁸. Его логика повторяет логику рассмотренных выше авторов: есть единый процесс модернизации, который ведет к определенным следствиям, например, для религии. Если рассмотреть, что стало с религией в более продвинутых обществах, то можно будет легко предсказать, что станет с ней в менее продвинутых обществах, когда те, в свою очередь, разовьются в достаточной степени. Подход Бергера выгодно отличается от подходов Парсонса и Уилсона, у которых не было такой четкости в понимании механизмов модернизации. Если признать, что экономика, основанная на технологическом производстве, запускает процессы модернизации, то тогда можно предсказать развитие любого общества. Такая четкость в объяснении процессов модернизации делает теорию Бергера, с одной стороны, удобной для использования, а с другой — легко фальсифицируемой.

Под секуляризацией Бергер подразумевает

процесс, в ходе которого секторы общества и культуры выводятся из-под контроля религиозных институтов и символов¹⁰⁹.

Если конкретизировать это определение для западных обществ, на которых сосредоточено внимание Бергера, то тогда секуляризация прежде всего

проявляет себя в уходе христианских церквей из тех сфер, которые ранее находились под их контролем и влиянием...¹¹⁰

¹⁰⁸ Данной теме посвящена вторая часть работы «Социальная реальность религии». См.: *Berger P.L. The Social Reality of Religion.*

¹⁰⁹ *Berger P.L. The Social Reality of Religion.* P. 113.

¹¹⁰ *Ibid.*

В такой трактовке секуляризации подчеркивается, что она касается лишь положения религии в обществе. Это базовое значение термина «секуляризация», однако Бергер (и в этом он повторяет Уилсона) идет дальше: секуляризация затрагивает не только общество, но и сознание индивида¹¹¹.

Современный Запад породил все возрастающее число индивидов, смотрящих как на мир, так и на свою собственную жизнь без розовых очков религиозных интерпретаций¹¹².

Основной двигатель секуляризации тот же, что и модернизации, —

современный экономический процесс, т.е. динамика индустриального капитализма¹¹³.

Бергер пишет о современном ему западном обществе как об обществе светском, т.е. таком обществе, в котором значение религии минимально. Но здесь есть парадокс: Бергер — сторонник функционалистского понимания религии, т.е. он рассматривает религию с точки зрения функции, которую она выполняет в обществе. В таком контексте религия — это «человеческое отношение к космосу... как к священному порядку»¹¹⁴. «Священный порядок», или «сакральный космос» (sacred cosmos), помещает жизнь человека в осмысленное пространство. Сакральный космос противостоит хаосу.

¹¹¹ Berger P.L. The Social Reality of Religion. P. 113.

¹¹² Ibid. P. 115.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 348.

Сакральный космос возникает из хаоса и продолжает противостоять последнему как своей ужасной противоположности¹¹⁵.

Религия

представляет собой дерзкую попытку воспринимать вселенную как имеющую понятный человеку смысл¹¹⁶.

Религия помещает жизнь человека в горизонт смыслов, позволяющий воспринимать происходящее не как набор разорванных эпизодов, но как целостную картину, в которой любое событие встроено в общий смысловой контекст. Религия выстраивает социальное пространство, превращая его в тот дом, в котором человек не чувствует себя чужим. Религия не только строит социальное пространство, но и постоянно поддерживает его.

Религия служит тому, чтобы поддерживать реальность того социально сконструированного мира, внутри которого проходит повседневная жизнь человека¹¹⁷.

Кроме того, религия обосновывает социальный порядок и позволяет смириться с неудачами и несправедливостью, например, гарантируя посмертное воздаяние.

В социальном конструировании реальности религия занимает очень важное место — это высший уровень легитимации, понятой как объяснение и оправдание общества. Это объяснение функционирует как на «вертикальном» уровне:

индивидуальная биография с ее последовательными институционально предопределенными стадиями должна

¹¹⁵ Berger P. L. The Social Reality of Religion. P. 36.

¹¹⁶ Ibid. P. 37.

¹¹⁷ Ibid. P. 50.

быть наделена смыслом, придающим субъективную значимость всей этой биографии¹¹⁸,

так и на уровне «горизонтальном»:

институциональный порядок во всей своей целостности должен иметь смысл для всех участников различных институциональных процессов¹¹⁹.

Высший уровень легитимации, или «символический универсум», обеспечивает легитимацию через системы символов. Отныне

все аспекты институционального порядка интегрированы во всеобъемлющую систему координат, которая составляет универсум в буквальном смысле этого слова, так как любой человеческий опыт отныне можно осмыслить как имеющий место в его пределах¹²⁰.

Безусловно, религия — не в функционалистском смысле — не является единственной возможной формой символического универсума. Существуют многочисленные альтернативы, например светские идеологии. Однако парадокс современных обществ в том, что они оказываются лишенными единого «символического универсума». Современные общества характеризует плюрализм, когда одновременно сосуществует несколько противоположных символических универсумов, каждый из которых связан со своим небольшим сегментом. Недаром одна из основных тем творчества Бергера — «бездомность» современного человека, его мучительное существование вне уютных стен обжитого и наполненного смыслом сим-

¹¹⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Меддум, 1995. С. 151.

¹¹⁹ Там же. С. 150.

¹²⁰ Там же. С. 157.

волического пространства¹²¹. Таким образом, современное светское общество предстает в модели Бергера изначально ущербным, отчужденным от своего сакрального стержня и попросту неудобным для существования.

Общество без религии, понятой как «символический универсум», лишено своей важнейшей составляющей. В этом парадокс теории секуляризации Бергера: он рассматривает религию с точки зрения функции, которую она выполняет в обществе, признает, что это важнейшая функция, а затем утверждает, что в современном обществе эта функция блокирована. Религия отходит на второй план, не оставляя после себя ничего, что могло бы выполнять ее функцию¹²².

Помимо функции легитимации социальной реальности религия также традиционно играла особую роль в социальных трансформациях. Саму динамику социального развития Бергер трактует как диалектическое взаимодействие религии с социальными институтами.

Религиозные легитимации проистекают из деятельности людей, но, однажды кристаллизовавшись в комплексы смыслов, ставших частью религиозной традиции, они могут приобрести определенную степень автономности по отношению к этой деятельности. По сути, они сами могут воздействовать на повседневную жизнь, трансформируя последнюю, иногда даже радикально¹²³.

¹²¹ См.: *Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind...*

¹²² Какое-то время данную функцию выполняли различные идеологии, однако уже со второй половины XX в. стало понятно, что их влияние сходит на нет. Об этом писал сам Бергер. См.: *Berger P.L. From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity // Religion and America: Spirituality in a Secular Age / ed. by M. Douglas, S.M. Tipton. Boston: Beacon, 1983.*

¹²³ *Berger P.L. The Social Reality of Religion. P. 50.*

В современном мире религия утратила возможность быть одним из источников социальных преобразований. Здесь есть еще один парадокс. Бергер разделяет тезис о том, что модернизация ведет к секуляризации, однако при этом, рассматривая историю западных обществ, признает особую роль, которую религиозная традиция Запада сыграла в подготовке почвы для начала модернизации. То есть получается, что христианство (или шире — иудео-христианская традиция) само себя загнало в тупик, или, по выражению Бергера, «христианство было своим собственным могильщиком»¹²⁴. Какие черты иудео-христианской традиции сделали модернизацию возможной? Во-первых, принцип радикальной трансцендентности Бога, Бог находится вне мира, следовательно, возможен профанный мир; во-вторых, принцип линейности истории, допускающий изменения вместо вечного повторения того же самого; в-третьих, появление человека как действующего лица в рамках истории; в-четвертых, радикальная рационализация мира, устранение магии и обожествления природы; в-пятых, появление церкви как социального института, противопоставляемого прочим институтам общества.

Концентрация религиозной деятельности и символов в *одной* институциональной сфере *сама по себе* уже определяет остальные сферы общества как «мир», как профанную реальность, по крайней мере отчасти изъятую из-под юрисдикции сакрального¹²⁵.

В иудаизме эти черты проявляются наиболее резко, затем католицизм (особенно средневековый) замораживает их, придавая христианскому мировоззрению черты любой традиционной религии. Однако протестантизм

¹²⁴ Berger P. L. The Social Reality of Religion. P. 132.

¹²⁵ Ibid. P. 128–129.

с новой силой подхватывает и развивает вышеуказанные принципы.

Торжество данных принципов в культуре создает благоприятную среду для появления целых сфер общества, которые отныне могут существовать по своим правилам, не оглядываясь на религию.

Религиозное развитие, коренящееся в библейской традиции, может быть рассмотрено как одна из причин формирования современного светского мира. Однако, сформировавшись, этот мир полностью блокирует действенность религии как созидательной силы¹²⁶.

Наиболее важной сферой общества, которой удается выйти из-под контроля религиозных норм, становится экономика. Постепенно экономика начинает жить по своим правилам. Более того, экономика начинает не просто жить по своим правилам, она превращается в силу, определяющую все остальные сферы общества, включая религиозную. Экономика, сформированная капиталистическими и индустриальными процессами, является опорой не только модернизации, но и секуляризации. Секуляризация (в смысле выхода из-под контроля религии) вначале находит свое полное выражение в сфере экономики, а затем оттуда начинает распространяться на все другие сферы: политику, право, культуру, сознание человека и даже на саму религию. Данный процесс становится необратимым, так как современная экономика для своего полноценного функционирования нуждается в том, чтобы все общество было приведено в соответствие с требованиями промышленного производства.

Для современного индустриального общества необходимо присутствие многочисленных научных и технических

¹²⁶ Berger P. L. The Social Reality of Religion. P. 132.

кадров, подготовка и социальная организация которых предполагает высокий уровень рационализации не только на уровне инфраструктуры, но также и на уровне сознания. Таким образом, любая попытка *реконкисты* со стороны традиции угрожает подорвать рациональные основы современного общества¹²⁷.

Если в экономике принцип секуляризации находит свое полное выражение в феномене технологического производства (*technological production*), то в политике — в феномене бюрократии. Два этих взаимосвязанных явления становятся опорой и мотором секуляризации в самом широком смысле этого слова.

Главное следствие, к которому приводит развитие сегментов общества, выведенных из-под контроля религии, — ситуация плюрализма. Религия

более не может выполнять свою классическую функцию: конструирование общего мира, внутри которого каждый сегмент общественной жизни наделяется смыслом, разделяемым каждым членом общества¹²⁸.

Вместо единого символического универсума, воплощенного в религии, социальная реальность современного мира состоит из множества фрагментарных и несовместимых «вселенных смыслов». Это и есть ситуация плюрализма, который у Бергера вовсе не сводится к констатации факта наличия в современной культуре множества религиозных традиций и множества возможных интерпретаций различных явлений. В своей глубокой основе плюрализм подразумевает одновременное сосуществование не просто разных традиций, но раз-

¹²⁷ Berger P. L. The Social Reality of Religion. P. 136.

¹²⁸ Ibid. P. 137.

ных жизненных миров (life-worlds)¹²⁹. Например, бюрократия и технологическое производство — два разных мира внутри современного социума, каждый из которых предъявляет свои требования к поведению и мышлению индивида¹³⁰. Люди вынуждены учиться существовать одновременно в разных несовместимых вселенных, каждая из которых

связывает их с в высшей степени различными и зачастую попросту несовместимыми мирами смыслов и действий¹³¹.

Наиболее явным свидетельством плюрализма современной социальной реальности является дихотомия частной (private) и общественной (public) жизни¹³². Например, в контексте такого ключевого для современного общества сегмента, как технологическое производство, дихотомия частное/общественное будет проявлять себя в необходимости в общественной жизни полностью вытеснять эмоции и личные предпочтения, которые отныне могут быть реализованы лишь в частной жизни во вне-рабочее время.

Ситуация, когда человеку приходится постоянно переключаться от одного жизненного мира к другому, приводит к тому, что ни один из них более не кажется ему абсолютным. То есть плюрализация ведет к релятивизации тех вселенных смыслов, с которыми человеку приходится соприкасаться в современном мире. Ничто уже более не кажется само собой разумеющимся. Каждое мировоззрение эффективно для своего сегмента социальной реальности, но ни одно из них не является всеобъемлющим.

¹²⁹ Berger P. L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 64.

¹³⁰ Об этом см.: Ibid P. 23–62.

¹³¹ Ibid. P. 64.

¹³² Ibid. P. 65.

Для религии плюрализация жизненных миров приводит к двум следствиям: *приватизации* и *релятивизации*. Учитывая тот факт, что основными определяющими институтами современного общества становятся современный индустриальный капитализм и современное бюрократическое государство¹³³, для религии, лишившейся возможности конструировать сакральный космос и превратившейся *в один из* институтов современного общества, не остается места в общественной жизни. Ее принципы более не определяют правила функционирования общества, в общественной сфере она может сохраняться лишь на уровне риторики и символов, выполняющих сугубо декоративную функцию. Религия оттесняется в частную жизнь, происходит ее *приватизация*. Она по-прежнему пытается конструировать символический универсум для тех, кто остался ей верен, однако отныне он носит не общий, но частный характер. Этот универсум распространяется на очень узкий сегмент общества, например на семью¹³⁴.

В современном мире верность религиозной традиции приходится сочетать с верностью остальным смысловым вселенным, с которыми человек неизбежно сталкивается, например, на работе или при соприкосновении с государственным аппаратом. Такая ситуация, как уже было сказано, приводит к *релятивизации*, затрагивающей в том числе и религиозные убеждения. Необходимость постоянно существовать в разных вселенных приводит к тому, что отныне никакая религиозная традиция более не принимается как что-то само собой разумеющееся. Если раньше человек с детства был погружен в один всеобъемлющий символический универсум, то теперь ему приходится с самого начала привыкать к плюрализму и к необходимости

¹³³ Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 102.

¹³⁴ Berger P.L. The Social Reality of Religion... P. 138–142.

самостоятельно избирать ту религиозную традицию, которая окажется ему по душе.

Критический настрой по отношению к любым притязаниям на абсолют, а также осведомленность о множестве различных религиозных традиций создают ситуацию «еретического императива»¹³⁵ и еще более затрудняют возможность веры. В условиях плюрализма жизненных миров и отсутствия предзаданных истин религиозный плюрализм способствует секуляризации.

Вышеописанные процессы ставят религии перед целым рядом вызовов, на которые надо неизбежно реагировать. Тот факт, что современный человек свободен выбирать любую религиозную традицию, в определенном смысле уравнивает все религии друг перед другом: ни одна из них не может более рассчитывать на автоматическое пополнение своих рядов. Между религиозными традициями возникают отношения конкуренции, что позволяет Бергеру говорить о появлении «рынка религий»:

религиозные группы трансформируются из монополий в конкурирующие рыночные предприятия¹³⁶.

Если религиозные организации становятся похожими на рыночные предприятия, то религиозные идеи превращаются в аналог товаров, которые необходимо успешно реализовать в условиях жесткой конкуренции. Ситуация осложняется тем, что сама необходимость иметь какие-либо религиозные убеждения в современном мире вовсе не очевидна. То есть отныне от религиозных организаций требуется не только доказать своим потенциальным

¹³⁵ См.: Berger P.L. The Heretical Imperative...

¹³⁶ Berger P.L. The Social Reality of Religion. P. 142. На рус. яз. о рынке религий см.: Бергер П. Священная завеса // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2003. № 32.

потребителям, что их путь к Богу самый верный, но еще и убедить их в том, что сам этот путь им вообще нужен.

Необходимость соответствовать логике рыночной экономики заставляет религиозные организации идти на структурные изменения: *бюрократизироваться*, т.е. превращаться в эффективно функционирующие конкурентоспособные компании. *Экуменизм* Бергер также считает вынужденной мерой, на которую религиям приходится идти ради выживания в условиях современного мира. Религии вынуждены договариваться друг с другом, смягчая взаимные претензии для того, чтобы вместе противостоять нерелигиозным конкурентам, например «светским идеологиям».

Однако секуляризация приводит не только к трансформации религиозных организаций, меняются также и верующие. Они превращаются в потребителей, не намеренных более пассивно внимать единственно возможной истине. У них появляются свои соображения о том, какая им нужна религия и зачем. Вполне в духе рыночной экономики в сфере религии появляется такой немаловажный фактор, как «динамика предпочтения потребителей».

Религия более не может быть навязана, но лишь продана. Почти по определению невозможно продать тот или иной товар свободному потребителю, не принимая во внимание его пожелания относительно данного товара¹³⁷.

Предпочтения современного потребителя становятся все более и более «земными», соответственно, видоизменяются и религиозные товары, которые ему предлагаются. Безусловно, речь вовсе не идет о том, что, например, католики или протестанты отказываются от своих преж-

¹³⁷ Berger P.L. The Social Reality of Religion. P. 148.

них идей во имя более модных, просто *меняется манера изложения традиционных идей*. Отныне особый акцент делается на тех аспектах, которые наиболее близки и понятны современному человеку.

Очевидно, что католическая церковь склонна «демифологизировать» свое наследие в гораздо меньшей степени, чем большая часть ее протестантских конкурентов, но при этом как традиционный католицизм, так и «прогрессивный» протестантизм могут быть эффективно прорекламмированы либо как укрепляющие нравственную ткань нации, либо как предоставляющие всевозможные психологические преимущества («душевное спокойствие» и т.д.)¹³⁸.

Необходимость учитывать предпочтения потребителей приводит к *стандартизации* религиозных товаров: предпочтения потребителей вполне устойчивы и стандартны, соответственно, такими же стандартными становятся и религиозные товары. Религиозные товары от различных поставщиков начинают все сильнее напоминать друг друга, возникает необходимость их различения, для этого религиозные организации зачастую апеллируют к своему особому статусу на рынке (традиционная, исконная и т.д.)¹³⁹. Такая ситуация приводит к тому, что религиозные убеждения теряют свою очевидность: вместо истин речь начинает идти о «чувствах» и «мнениях»¹⁴⁰.

Умение эффективно функционировать в условиях рынка — важнейшее условие процветания религиозной организации в современном обществе. Однако приспособление — отнюдь не единственная стратегия поведения для религиозной организации. Бергер выделяет три стра-

¹³⁸ Berger P. L. The Social Reality of Religion. P. 150.

¹³⁹ Ibid. P. 151–153.

¹⁴⁰ Ibid. P. 153.

тегии реагирования на секуляризацию и все то, что из нее вытекает: путь секты, путь церкви и, наконец, путь деноминации¹⁴¹. Путь секты подразумевает попытку изоляции от остального мира. Вместо попыток утвердить себя в новых условиях религиозная организация пытается создать свой собственный микромир, в котором любое негативное влияние, связанное с модернизацией, сводится на нет. Главная сложность — сделать ограждение от остального мира достаточно прочным и непроницаемым. По мнению Бергера, путь секты для себя избрали, например, католики в США до Второго Ватиканского собора.

Помимо изоляции религиозная организация вполне может избрать для себя в качестве стратегической цели новую реконквисту общества под знаменами своих ценностей и идеалов. Это будет путем церкви. Данный вариант развития связан с попыткой насильственного переустройства общества и удаления из него всех неприемлемых новшеств. По такому пути пошел ислам в Иране после революции 1979 г., такую же тактику избрали «новые христианские правые» в США.

Наконец вместо самоизоляции или войны на уничтожение религиозная организация может избрать вариант приспособления к новым условиям — это будет путь деноминации. Религиозная организация отказывается от монопольных притязаний на истину и соглашается на существование в условиях конкурентного рынка религий со всеми вытекающими отсюда последствиями. Этот путь выбрало большинство религиозных организаций в США.

Каждый из трех указанных путей имеет как свои плюсы, так и свои минусы, однако какой бы выбор ни был

¹⁴¹ *Berger P.L. From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity // Religion and America: Spirituality in a Secular Age / ed. by M. Douglas, S.M. Tipton. Boston: Beacon, 1983. P. 20–22.*

сделан, это не отменяет того факта, что роль религии в современном обществе минимальна. Любая, даже самая агрессивная реакция со стороны религии есть именно реакция, т.е. признание того, что не религия, а что-то иное есть определяющая сила, задающая вектор движения.

Признавая радикальность изменений, которые вызывают модернизация и сопутствующая ей секуляризация, Бергер очень далек от идеализации современного общества. Наоборот, все преимущества, связанные с модернизацией, компенсируются (если не перевешиваются) ее издержками. Модернизация сопряжена с рационализацией, которой в современном обществе оказываются подчинены не только экономика или политика, но и само сознание человека. «Иррациональные импульсы любого рода все больше подвергаются строгому контролю»¹⁴². Возникает чувство фрустрации. Кроме того, плюрализация, свойственная современным обществам, порождает чувство «бездомности»: человеку приходится жить одновременно во множестве несовместимых реальностей, что не дает ему возможность считать ни одну из них домом. Ввиду разрушения «сакрального космоса» и кризиса религий в современном обществе

социальная «бездомность» стала метафизической, т.е. она превратилась в чувство космической «бездомности»¹⁴³.

Подобную «космическую бездомность» не могут компенсировать никакие блага технической цивилизации. Более того, даже самые радикальные преобразования, связанные с модернизацией, так и не смогли преодолеть

¹⁴² Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 181.

¹⁴³ Ibid. P. 185.

конечность, хрупкость и смертность человеческой природы¹⁴⁴.

Наконец важнейшим фактором, способствующим нестабильности современных обществ, является молодежь. Одним из социальных следствий модернизации стало появление «детства» как особого периода в жизни человека. Ребенок искусственно ограждается от всех тягот жизни и окружается заботой и вниманием. Однако в определенный момент жизни ему приходится сталкиваться с реальностью, в которой он более не является центром мироздания. Естественная реакция человека, не привыкшего ко всем тяготам жизни в современном рациональном обществе, — ярость и стремление разрушить ненавистные порядки¹⁴⁵.

Тяготы существования в современном обществе приводят к появлению двух типов импульсов: *демодернизационных* и *контрмодернизационных*¹⁴⁶. Демодернизация связана с попытками преодолеть наиболее болезненные проявления современного общества: отчуждение, одиночество, неопределенность и т.д. Данная стратегия более характерна для тех обществ, которые уже давно находятся на пути модернизации. Контрмодернизация подразумевает стремление вообще отказаться от модернизации как таковой и противопоставить ей традиционные формы существования. Эта стратегия наиболее распространена в странах «третьего мира», которые совсем недавно вступили на путь модернизации.

Неудобства модернизации и связанные с ними попытки ей противостоять наводят Бергера на мысль о том, что модернизация, а значит, и связанная с ней секуляризация вовсе не являются полностью необратимыми процесса-

¹⁴⁴ Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 185.

¹⁴⁵ Ibid. P. 191–194.

¹⁴⁶ Об этом подробнее см.: Ibid. P. 181–230.

ми. Однако относительно модернизации он замечает, что по крайней мере в развитых странах перспективы демодернизации крайне сомнительны, так как преодоление основных движущих сил модернизации — бюрократии и технологического производства — повлечет за собой страдания или даже смерть миллионов людей¹⁴⁷. Что касается секуляризации, то здесь он гораздо менее категоричен и вполне готов допустить возможность обратных процессов¹⁴⁸.

Что касается прогноза, который делает Бергер относительно будущего религий, то он достаточно осторожен:

можно с уверенностью предсказать, что будущее религии повсюду будет решающим образом определено вышеописанными силами... — секуляризация, плюрализация и «субъективация» — и тем, как различные религиозные институты будут на них реагировать¹⁴⁹.

Бергер, как и Уилсон, создает законченную модель секуляризации; главное отличие его модели в ее четкости: он открыто говорит об экономических причинах секуляризации и показывает, как она соотносится с его более общими представлениями об обществе и религии.

ТОМАС ЛУКМАН

Еще одной ключевой фигурой, внесшей вклад в разработку проблематики секуляризации в 60–70-х годах XX в., был единомышленник и соавтор Питера Берге-

¹⁴⁷ *Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 216.*

¹⁴⁸ *Ibid. P. 199.* Это допущение Бергера об обратимости процессов секуляризации позднее получит свое эмпирическое подтверждение и заставит его пересмотреть свою теорию. См.: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P.L. Berger. Washington, DC: Grand Rapids, 1999.*

¹⁴⁹ *Berger P.L. The Social Reality of Religion. P. 173.*

ра — Томас Лукман (1927–2016). Основная работа Лукмана, посвященная проблеме секуляризации, «Невидимая религия. Проблема религии в современном мире»¹⁵⁰ начинается с критики традиционного понимания секуляризации как упадка религий. Ошибка такого подхода, по мнению автора, связана с ложным отождествлением религии и церкви¹⁵¹.

Церкви остаются, если так можно выразиться, островками религии (или иррациональности) в море секуляризма (или разума)¹⁵².

Соответственно, теории секуляризации пытаются объяснить упадок религий, а на самом деле делают это лишь в отношении церквей.

Заблуждение социологов религии (прежде всего представителей популярной на тот момент религиозной социологии) в том, что они неправильно понимают сущность религии. Религия вовсе не сводится к религиозным институтам и различным «иррациональным» верованиям, ее суть гораздо шире. Религиозная проблематика содержится уже в самом отношении человеческого существа к тому социальному порядку, в котором он вырастает¹⁵³. Соответственно, религия в отличие от религиозных институтов — это универсальный феномен¹⁵⁴. Религия — это прежде всего символический универсум (здесь его идеи переплетаются с идеями Бергера), понятый как

¹⁵⁰ *Luckmann Th.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier-Macmillan, 1970.

¹⁵¹ *Ibid.* P. 22.

¹⁵² *Ibid.* P. 23.

¹⁵³ *Luckmann Th.* The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. Vol. 6. No. 1–2. P. 122.

¹⁵⁴ *Luckmann Th.* The Invisible Religion... P. 43.

социально объективированные системы смыслов, которые, с одной стороны, отсылают к повседневному существованию, а с другой — указывают на мир, переживаемый как выход за пределы повседневной жизни¹⁵⁵.

Само становление человека, его социализация есть уже религиозный процесс¹⁵⁶, в ходе которого человеческие существа

преодолевают собственную биологическую природу, интернализируя исторически данную вселенную смысла¹⁵⁷.

В ходе социализации человек обретает мировоззрение, он вырастает в него и уже изнутри него оценивает и анализирует все, что происходит как с ним, так и вокруг него. Мировоззрение предопределяет восприятие и оценку той реальности, с которой имеет дело человек в ходе своей жизни. Мировоззрение Лукман трактует как «элементарную социальную форму религии», эта форма универсальна для человеческих обществ¹⁵⁸. Мировоззрение —

это всеобъемлющая система смыслов, в которой социально значимые категории — такие как время, пространство, причинность и цель — подводятся под конкретные интерпретативные схемы, в которых реальность сегментируется, а сегменты связываются друг с другом¹⁵⁹.

В рамках мировоззрения может быть сформирована отдельная область смыслов, которую Лукман называет религиозной в узком смысле этого слова¹⁶⁰.

¹⁵⁵ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 43.

¹⁵⁶ *Ibid.* P. 51.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.* P. 53.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.* P. 56.

Эта область состоит из символов, которые представляют сущностную «структурную» черту мировоззрения в целом, короче говоря, его внутреннюю иерархию смыслов. Именно тот факт, что эта область символизирует религиозную функцию мировоззрения как такового, позволяет называть ее религиозной¹⁶¹.

Другое название данной области — «сакральный космос».

Сакральный космос представляет собой социальную форму религии, которая характеризуется выделением сугубо религиозных представлений в рамках мировоззрения без формирования особого институционального базиса для этих представлений. Сакральный космос пронзает, вероятно, в различной степени относительно недифференцированные институциональные сферы¹⁶².

Таким образом, сакральный космос является частью мировоззрения, при этом он вовсе не обязательно имеет свое институциональное выражение. Но, однако,

чем более явно выражен сакральный космос, тем более вероятно появление институционального базиса для этого космоса¹⁶³.

Следовательно, институциональное выделение религии есть лишь частный случай существования религии как таковой.

По мере того как общество все более и более усложняется, происходит выделение религии, понятой как сакральный космос, в особый институт. Однако институционализация сакрального космоса оказывает на последний

¹⁶¹ *Luckmann Th. The Invisible Religion...*

¹⁶² *Ibid.* P. 61.

¹⁶³ *Ibid.* P. 62–63.

ряд воздействий: происходит стандартизация сакрального космоса, его превращение в четко сформулированную доктрину; появляются религиозные профессии; возникают особые институты, строго следящие за ритуальным и вероучительным единообразием; наконец возникают организации «церковного» типа¹⁶⁴. Только при условии подобной институционализации возникает антитеза между «религией» и «обществом» и появляется возможность говорить о «светской» культуре и обществе как противостоящих религиозной догме и церковной организации¹⁶⁵. Сам термин «секуляризация» имеет смысл использовать для анализа лишь тех обществ, в которых прошли процессы специализации и институционализации сакрального космоса.

В этом отношении западная культура представляет собой очень хороший пример подобных процессов, в ней

институционализация учения, развитие церковной организации и дифференциация религиозной общины от общества в целом достигли невиданных ранее масштабов¹⁶⁶.

А в Средние века на Западе складывается совершенно особая ситуация:

религия сохраняет высокий уровень институциональной специализации, в то время как политическая и экономическая сферы еще не достигли — или не вернули себе — автономность по отношению к сакральному космосу¹⁶⁷.

Таким образом, складывается уникальная переходная историческая ситуация, которую

¹⁶⁴ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 66.

¹⁶⁵ *Ibid.* P. 66–67.

¹⁶⁶ *Ibid.* P. 68.

¹⁶⁷ *Luckmann Th. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies.* P. 132.

в современных мифах о секуляризации ошибочно принимают за долговременное структурное согласие между обществом и религией¹⁶⁸.

Шаткое единство сакрального космоса, воплощенного в институте церкви и общества, делает секуляризацию в смысле процесса утраты религией социальной значимости потенциально возможной. Дальнейшая история Запада, связанная прежде всего с процессом модернизации, свидетельствует о том, что эта возможность воплотилась.

Однако Лукман вовсе не был склонен трактовать секуляризацию как явление исключительно западной цивилизации, вытекающее из уникальных особенностей истории последней. Название его основной религиоведческой работы «Невидимая религия. Проблема религии в современном обществе», а также постоянно присутствующее в его работах противопоставление современных индустриальных обществ традиционным и архаическим свидетельствуют о том, что он (как и прочие теоретики секуляризации того времени) был сторонником универсальной модели развития обществ. Лукман, безусловно, признавал уникальный характер эволюции каждого конкретного общества. Например, в статье «Структурные условия религиозного сознания в современных обществах»¹⁶⁹ он постоянно задается вопросом о том, насколько адекватны его размышления для незападных обществ, и в целом заключает, что

общая применимость выводов, основанных на анализе западных индустриальных обществ... дискуссионна¹⁷⁰.

¹⁶⁸ *Luckmann Th.* The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. P. 132.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.* P. 124.

Однако, несмотря на все эти оговорки, сам общий характер его размышлений, в которых история Запада используется лишь как частный пример для описания универсальных закономерностей, недвусмысленно доказывает, что Лукман строил именно общую теорию секуляризации, призванную объяснить, что происходит с конкретными¹⁷¹ формами религии в условиях модернизации.

Как уже стало понятно из вышесказанного, Лукман связывает секуляризацию с модернизацией (он не пользуется этим термином), понятой как переход общества от традиционного состояния к современному. В этом переходе ключевую роль играют процессы индустриализации и урбанизации. Лукман отмечает особый характер этих процессов, которые не только обладают собственной самоценностью, но еще и «ведут к глобальным изменениям во всей социальной структуре общества»¹⁷². Одним из таких изменений Лукман считает секуляризацию, при этом он вовсе не утверждает, что индустриализация и урбанизация напрямую ведут к секуляризации, скорее речь идет о гораздо более сложной взаимосвязи¹⁷³. Индустриализация и урбанизация подрывают сакральный космос, усиливая тенденцию к институциональной специализации. Происходит процесс высвобождения частных институциональных норм из-под контроля олицетворяемых церковью религиозных норм, которым до этого они были подчинены. Соответственно, каждый институт общества начинает функционировать на основе собственных правил. Что касается религиозных норм, то

¹⁷¹ Религиозная эволюция, наблюдаемая на Западе, повторяется в незападных обществах лишь при условии, что религия там принимает те же формы, что и на Западе.

¹⁷² *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 38.

¹⁷³ *Ibid.* P. 38–39.

значимость этих ценностей для индивида снижается по мере того, как они становятся все более и более неуместными в его экономической, политической и прочей деятельности¹⁷⁴.

Сама религия из сакрального космоса все явственнее превращается во всего лишь еще один рядовой институт наряду с другими.

Реальность религиозного космоса слабеет по мере уменьшения его социальной базы, а именно специальных религиозных институтов. То, что первоначально являлось общеобязательными ценностями, становится рядовыми нормами¹⁷⁵.

В другом месте Лукман говорит о двух основных процессах, определяющих условия существования индивида в современном мире. Речь идет о дифференциации социальной структуры, определяющей социоструктурные детерминанты существования, и о плюрализме, определяющем культурные детерминанты. Первый процесс связан с формированием ряда специализированных институтов, среди которых особую роль играет экономика, религия также становится одним из специализированных институтов. Второй процесс приводит к разрушению единого взаимосвязанного мировоззрения, появляется множество несогласованных и конкурирующих между собой мировоззрений¹⁷⁶. Оба этих процесса ведут к секуляризации: дифференциация подрывает социальную значимость религиозных институтов, а плюрализм релятивизирует религиозные убеждения¹⁷⁷.

¹⁷⁴ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 39.

¹⁷⁵ *Ibid.* P. 39.

¹⁷⁶ *Ibid.* P. 124–125.

¹⁷⁷ О влиянии плюрализма на религиозные убеждения см. совместную статью Бергера и Лукмана: *Berger P.L., Luckmann Th. Secularization*

Таким образом, Лукман говорит о секуляризации в смысле утраты религией своей социальной значимости как о закономерном следствии модернизации. Однако у подхода Лукмана есть ряд нюансов, которые вытекают из его трактовки религии, изложенной выше. Религия — это универсальный феномен, без которого немислимо существование человека в социуме, поэтому ни о какой секуляризации применительно к религии как таковой не может быть и речи. Разговоры о секуляризации имеют смысл лишь в отношении конкретных форм религии и их институциональных выражений. Соответственно, в модели Лукмана анализ процессов секуляризации, вытекающих из модернизации, распадается на две проблемы: анализ упадка традиционных институциональных (церковных) форм религии, их вытеснение на обочину современного общества и попытка найти ответ на вопрос о том, не появилось ли в современном обществе что-либо, что можно назвать религией, заменившее собой вытесненную церковную форму религиозности¹⁷⁸. Лукман задается вопросом о «возможности того, что новая религия находится в процессе формирования»¹⁷⁹.

Свои общие рассуждения о модернизации, секуляризации и т.д. Лукман иллюстрирует анализом происходящего в наиболее современных обществах (прежде всего Западной Европе и США). В индустриально развитых обществах, безусловно, происходит превращение церковных форм религии в маргинальное социальное явление. Это наиболее очевидно в отношении Западной Европы. В США ситуация немного иная, там появление общества современного типа не было связано с видимым

and Pluralism // *International Yearbook for the Sociology of Religion*. 1966. P. 73–84.

¹⁷⁸ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 37–38.

¹⁷⁹ *Ibid.* P. 40.

упадком церковной формы религиозности. Здесь Лукман, как и прочие исследователи, рассмотренные выше, сталкивается с особенностями американского пути развития. Лукман вынужден признать, что никакую единую одномерную линейную теории «секуляризации» современных обществ создать невозможно¹⁸⁰. Однако при этом он не отказывается от тезиса об упадке церковной религиозности в США как в наиболее развитом обществе. Он утверждает, что если в Европе имела место явная секуляризация церковных форм религиозности, то в США то же самое случилось на скрытом уровне — в США произошла «внутренняя секуляризация». Высокая религиозность в Америке — «результат радикального внутреннего изменения в церковной религии Америки»¹⁸¹. Таким образом, относительно секуляризации в наиболее развитых обществах современного ему мира Лукман приходит к следующему выводу:

традиционная церковная форма религии была отодвинута на периферию «современной» жизни Европы, в то время как она стала гораздо более «современной» в Америке, претерпев процесс внутренней секуляризации¹⁸².

Выяснив, что происходит в условиях модернизации с традиционной для Запада религиозностью, Лукман пытается дать ответ на следующий вопрос: возникают ли в условиях современного общества какие-либо новые формы религии, заменяющие отошедшие на второй план старые.

В принципе, религия в самом общем смысле, т.е. как мировоззрение, существует всегда, однако другой во-

¹⁸⁰ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 36.

¹⁸¹ *Ibid.* P. 36.

¹⁸² *Ibid.* P. 137.

прос — всегда ли существует в рамках этого мировоззрения та часть, которая является религиозной в узком смысле этого слова (т.е. сакральный космос). Возможны ли общества, в которых сакральный космос будет отсутствовать?¹⁸³ Лукман не дает однозначного ответа на этот вопрос, однако по поводу судьбы религии в западной культуре замечает следующее.

То, что обычно принимают за симптомы упадка традиционного христианства, может быть симптомами гораздо более революционных изменений; замещение институциональной специализации религии ее новыми социальными формами¹⁸⁴.

Эти изменения вызываются двумя основными причинами: глобальными трансформациями социального порядка (дифференциация, плюрализм), а также негативными последствиями институциональной специализации религии. Первая причина была рассмотрена выше, здесь необходимо подробнее рассказать о негативных последствиях специализации. Институциональная специализация религии приводит к усложнению сакрального космоса: чем более развит религиозный институт, тем неоднороднее становится сакральный космос и тем сложнее его перенимать непрофессионалам¹⁸⁵. Кроме того, существование особого религиозного института приводит к рутинизации религиозного содержания, сакральный характер тех или иных положений становится сугубо номинальным¹⁸⁶. Наконец самое важное последствие институциональной специализации — появление рассо-

¹⁸³ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 78.

¹⁸⁴ *Ibid.* P. 90–91.

¹⁸⁵ *Ibid.* P. 74–75.

¹⁸⁶ *Ibid.* P. 76.

гласованности между сакральным космосом профессионалов от религии и мирян¹⁸⁷. Эта рассогласованность может достичь критического уровня, особенно учитывая тот факт, что «официальная» религия меняется с гораздо меньшей скоростью, чем объективные социальные условия, во многом предопределяющие существование человека. Вполне вероятно возникновение, как, например, в западных обществах в условиях модернизации, противоречия между требованиями «официальной» институционализированной религии и реальным устройством «светской» жизни. В такой ситуации для человека возможно сразу несколько вариантов поведения: «скачок веры» или стремление несмотря ни на что жить в соответствии с требованиями традиции; отказ от рефлексии, стремление жить как получится, переходя по необходимости от религиозного состояния к светскому; формулирование сугубо «светской» системы ценностей, отказ от религиозных ролей¹⁸⁸. Тот факт, что очень немногие готовы на «скачок веры», во многом объясняет упадок церковной религиозности.

В современных обществах изменения социального порядка и внутренние изъяны институциональной специализации приводят, с одной стороны, к упадку последней, а с другой — к возникновению новых социальных форм религии. Новые формы религии отражают новые социальные условия, возникшие в результате модернизации, и, в частности, новую взаимосвязь индивида и социального порядка. Не одна «официальная» религия сменяет другую, но возникает

новая социальная форма религии, которую, в частности, характеризует отсутствие диффузии сакрального космоса

¹⁸⁷ Luckmann Th. The Invisible Religion... P. 76.

¹⁸⁸ Ibid. P. 86.

по всей социальной структуре и отсутствие институциональной специализации религии¹⁸⁹.

Эта «новая социальная форма религии» логично вытекает из структурных преобразований современного общества. Дифференциация привела не только к возникновению автономных институтов, одним из главных ее следствий для индивида стало четкое разделение частной и общественной жизни. В условиях современного общества религия в смысле сакрального космоса оказывается вытесненной в частную жизнь, произошла *приватизация* религии. Сакральный космос отныне подчиняет себе не все общество в целом, но лишь очень небольшой его аспект, располагающийся в частной жизни индивида. Сакральный космос утратил свой абсолютный характер. Больше нет единого сакрального космоса, но есть целый ряд сакральных космосов, которые отныне соревнуются за внимание со стороны человека. Возможность выбора рождает у последнего «потребительскую установку»¹⁹⁰ по отношению к религиям:

индивид все более склонен воспринимать культуру и сакральный космос как «покупатель». Раз религия определяется как «частное дело», то, значит, индивид может выбирать из целого ассортимента «предельных смыслов», руководствуясь исключительно предпочтениями, вытекающими из его собственной биографии¹⁹¹.

«Потребительская установка» приводит к тому, что человек не обращается в ту или иную религию, но скорее сам конструирует ее из предложенного ассортимента, руководствуясь собственными соображениями. Социальные

¹⁸⁹ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 104–105.

¹⁹⁰ *Ibid.* P. 98.

¹⁹¹ *Ibid.* P. 98–99.

формы религии, распространенные в современном обществе, более не опираются ни на какой институциональный базис, их главная опора — «частная сфера» жизни индивида, а также те эмоции и сентименты, которые вызывают у него религиозные символы¹⁹². Безусловно, религиозные институты могут по-прежнему существовать, однако их роль вторична, отныне они лишь обслуживают религиозные потребности индивидов.

Религиозное сознание современного индивида характеризуется рядом особых черт. Прежде всего это чрезвычайная «капризность» в отношении религии, «бриколаж», напластование абсолютно разнородных содержаний, которое не имеет «никаких близких аналогов в традиционных формах культурного синкретизма»¹⁹³. Также религиозное сознание современного человека характеризуется его рассогласованностью с социальным порядком. Одно не вытекает из другого, но скорее просто существует независимо друг от друга. Социальная структура современного общества не зависит от религиозного сознания человека. Наконец, в плане содержаний, которые наполняют сознание, действует принцип: «все сгодится» (*anything goes*). Религиозные содержания ни на что не влияют и поэтому могут быть абсолютно любыми, единственные их ограничения — индивидуальные предпочтения человека¹⁹⁴. Что касается основных мотивов современного сакрального космоса, то при всем их разнообразии Лукман помимо указания на почти сакральное отношение к «автономии» индивида выделяет ряд постоянно повторяющихся тем: особое отношение

¹⁹² *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 104.

¹⁹³ *Luckmann Th. The Structural Conditions of Religious Consciousness...* P. 136.

¹⁹⁴ *Ibid.* P. 135–136.

к «сексуальности», культ семьи, упор на самовыражение и самореализацию¹⁹⁵.

Таким образом, основной вывод, к которому приходит Лукман в отношении состояния религии в современном обществе, таков: меняющаяся в процессе модернизации социальная структура приводит к радикальным изменениям во взаимосвязи индивида и социального порядка, что, в свою очередь, приводит к секуляризации (т.е. упадку) одной социальной формы религии (церковной религиозности) и к зарождению другой (религия как набор предпочтений, реализующихся в частной жизни). Свои выводы Лукман основывал на анализе эволюции западного мира, но его выводы вполне применимы и к анализу незападных стран при условии, что там наличествуют аналогичные формы религии.

Теория секуляризации Лукмана интересна тем, что он в отличие от прочих ученых пытается идти дальше сугубо социологической трактовки. Он рассматривает религию как универсальный феномен человеческого существования, который не может сойти на нет в процессе секуляризации. Секуляризация охватывает лишь конкретную социальную форму религии, на смену которой приходит новая форма. В принципе, ни один из рассмотренных в этом исследовании авторов не утверждал, что религию ждет исчезновение, религия сохраняется, но только в иных формах. Однако только Лукман считал новые формы религии (религия как набор частных предпочтений) самодостаточным явлением, равноценным предыдущей институционализированной форме, а не просто остатками разгромленной религии, нашедшей для себя последнее укрытие в сфере частной жизни. Критикуя своих коллег, снисходительно относившихся к новым формам существования ре-

¹⁹⁵ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 110–112.

лигии в обществе, Лукман во многом предвосхитил дальнейшую критику теории секуляризации.

РАЗЛИЧИЯ И ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ ПЕРВЫХ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ

Как можно было заметить, среди вышеописанных фигур особо своей позицией выделяется Толкотт Парсонс. С одной стороны, он сформулировал основную проблематику и заложил ключевые предпосылки исследования секуляризации, а с другой — отрицал само понятие «секуляризация», считая, что оно неточно описывает религиозные процессы в современном обществе. Дело в том, что Парсонс придерживался тезиса Дюркгейма о том, что общество по своей сути религиозно, поэтому для него сама возможность секуляризации представлялась сомнительной. Тезис о «секуляризации» современного общества он опровергал указанием на процесс генерализации, когда существующие в обществе ценности получают более обобщенное выражение, необходимое для слаженного функционирования все более и более сложной и неоднородной системы¹⁹⁶. Применительно к США этот процесс, по мнению Парсонса, иллюстрировался появлением того, что Роберт Белла называл «гражданской религией»¹⁹⁷ и что сам Парсонс предпочитал называть «нравственным сообществом» (*moral community*)¹⁹⁸. Однако этот тезис Парсонса вскоре был отвергнут исследователями секуляризации¹⁹⁹,

¹⁹⁶ *Parsons T.* Система современных обществ. М.: Аспект-пресс, 1998. С. 44.

¹⁹⁷ *Bellah R.N.* Civil Religion in America // *Daedalus*. 1967. Vol. 96. P. 1–21.

¹⁹⁸ *Parsons T.* Religion in a Modern Pluralistic Society. P. 135.

¹⁹⁹ *Fenn R.K.* The Process of Secularization: A Post-Parsonian View // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1970. Vol. 9. No. 2. P. 117–136.

а сам американский исследователь был включен в число ключевых теоретиков секуляризации.

Не менее проблематичным понятие «секуляризации» казалось Томасу Лукману. В отличие от Парсонса он считал религию неизменным атрибутом человека, но никак не общества. Его критика секуляризации сводилась к тому, что в этом понятии есть неправомерное отождествление религии как таковой с ее частными проявлениями, например с церковной религиозностью²⁰⁰. Упадок институциональной формы религии приводит не к исчезновению религии, но к зарождению новых форм религии, не связанных с религиозными институтами. Это положение Лукман доказывал тезисом о «невидимой религии», предлагая нам рассмотреть продуктивную гипотезу о «возможности того, что новая религия находится в процессе становления»²⁰¹.

Кроме того, каждый из этих исследователей пользовался своим концептуальным каркасом. Парсонс говорил о переходе от досовременного типа общества к современному²⁰², «эволюционных универсалиях»²⁰³ и четырех основных структурных преобразованиях: дифференциации, повышении адаптивной способности, включении и генерализации ценностей²⁰⁴. Для Уилсона ключевым являлось понятие «социетализации», что значит

процесс, в ходе которого социальная организация пере-
страивается с общинной основы на общественную²⁰⁵.

²⁰⁰ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 22.

²⁰¹ *Ibid.* P. 40.

²⁰² См.: *Парсонс Т. Система современных обществ.*

²⁰³ *Parsons T. Evolutionary Universals in Society // American Journal of Sociology.* 1964. Vol. 29. P. 339–357.

²⁰⁴ *Парсонс Т. Система современных обществ.* С. 44.

²⁰⁵ *Wilson B. Religion in Sociological Perspective.* Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 153.

Речь идет о противопоставлении двух понятий «община» (*Gemeinschaft*) и «общество» (*Gesellschaft*), отсылающем к классической работе Тённиса «Общность и общество»²⁰⁶. Бергер, в свою очередь, говорил о «модернизации», связанной с экономическим развитием²⁰⁷, а Лукман — о дифференциации социальной структуры и внутреннем разложении институциональной формы религии²⁰⁸.

Однако, несмотря на все различия, эти авторы закладывают основу единой теории секуляризации. Поэтому если выше речь шла о различиях между Парсонсом, Уилсоном, Бергером и Лукманом, то ниже будет предпринята попытка найти то общее, что их всех объединяет. Это общее и будет основой рассматриваемой здесь теории. Для решения поставленной цели предстоит ответить на следующие вопросы: что стремятся осмыслить данные исследователи? Каков их основной постулат? Как они трактуют понятие секуляризации? Как и на основе какого материала они выстраивают свои исследования? Как выглядит общая схема их теорий? Наконец какие выводы делаются ими о перспективах рассматриваемого явления?

Что стремятся осмыслить данные исследователи? В центре их внимания два понятия: «религия» и «современное общество» (*modern society*). Об этом свидетельствуют даже названия их работ: «Религия в современном плюралистическом обществе» Парсонса²⁰⁹, «Невидимая религия: проблема религии в современном обществе» Лукмана²¹⁰, «Религия в светском обществе: социологиче-

²⁰⁶ Тённис Ф. Общность и общество.

²⁰⁷ Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 9.

²⁰⁸ Luckmann Th. The Invisible Religion... P. 124–125.

²⁰⁹ Parsons T. Religion in a Modern Pluralistic Society.

²¹⁰ Luckmann Th. The Invisible Religion...

ский комментарий» Уилсона²¹¹ и т.д. Каждый из этих ученых опирается на представление о том, что с обществом на определенном этапе его развития происходят кардинальные преобразования. Эти преобразования приводят к появлению абсолютно нового типа общества, называемого современным (modern). Их задача — проанализировать, что происходит с религией в момент перехода общества из досовременного состояния в современное. Данный переход от одного типа общества к другому может быть назван модернизацией, поэтому имеет смысл утверждать, что все рассматриваемые здесь ученые осмысливают то, что происходит с религией в условиях модернизации.

Каков их основной тезис? Все эти авторы единодушны в том, что модернизация ведет к вполне определенным религиозным преобразованиям. Суть этих преобразований оказывается так или иначе связанной как с упадком традиционных форм религии, так и с изменением места религии в социальной структуре. Однако исследователи расходятся в том, как характеризовать данные процессы: Уилсон и Бергер называют это секуляризацией, Лукман и Парсонс — нет. Но если присмотреться к тому, как эти исследователи понимают секуляризацию, то станет очевидным, что между ними (не считая Парсонса) не так уж много принципиальных расхождений.

Согласно наиболее известному определению, которое дает Уилсон, секуляризация — это

процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость²¹².

²¹¹ Wilson B. Religion in Secular Society...

²¹² Ibid. P. XIV.

При этом вовсе не утверждается, что религия не может остаться значимым явлением для того или иного индивида.

Для отдельных индивидов или групп религия, конечно, может оставаться мощным — а возможно даже и самым мощным — фактором в их жизни. Но это не распространяется на всю совокупность людей... в независимости от того, ходят они в церковь или нет²¹³.

То есть в понимании Уилсона в процессе секуляризации религия во всех ее проявлениях не исчезает, просто функционирование общества и членов этого общества больше уже никак от нее не зависит. Бергер дает схожее определение: секуляризация — это

процесс, в ходе которого секторы общества и культуры выводятся из-под контроля религиозных институтов и символов²¹⁴.

Таким образом, как Бергер, так и Уилсон в своей трактовке секуляризации подчеркивают, что последняя относится лишь к положению религии в обществе, которое со временем становится все менее и менее значимым²¹⁵. Такое понимание секуляризации никак не противоречит выводам Лукмана, более того, он именно это и имел в виду, когда писал об упадке институциональной религиозности. Лукман отождествлял секуляризацию с исчезновением религии, поэтому для него это понятие было неприемлемым.

²¹³ *Wilson B. Religion in Secular Society... P. XII.*

²¹⁴ *Berger P.L. The Social Reality of Religion... P. 113.*

²¹⁵ Впрочем, для этих авторов у секуляризации есть и еще одно измерение: секуляризация как упадок личной религиозности (см.: *Berger P.L. The Social Reality of Religion... P. 113; Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. P. 13*). Однако все же это второстепенное измерение.

Таким образом, все эти авторы (кроме Парсонса) признавали, что модернизация приводит к снижению социальной значимости религии или к секуляризации. Это и есть их основной тезис.

Как и на основе какого материала выстраиваются исследования? В этом вопросе все социологи единодушны. В центре их внимания наиболее продвинутое с точки зрения модернизации общества — США (Парсонс) и Европа (Уилсон, Бергер, Лукман). Именно на основе анализа этих обществ они строят свои теории секуляризации. Подразумевается, что модернизация всегда имеет примерно схожие следствия как для общества в целом, так и для религии в частности²¹⁶. Поэтому, если выяснить, что происходит с религией в наиболее модернизированных обществах, тогда можно будет сделать общий вывод о соотношении модернизации и секуляризации, применимый для анализа всех остальных обществ, только вступивших на долгий путь модернизации.

Будучи сторонниками единой модели развития обществ, рассматриваемые здесь ученые при этом не могут не обратить внимание на четко прослеживаемое различие между уровнем и характером религиозности в США и Европе. Несмотря на то что США являются одним из наиболее модернизированных обществ, уровень религиозности там гораздо выше, чем в не менее модернизированной Европе. Такой контраст грозит опровергнуть ключевой тезис исследователей о том, что модернизация ведет к секуляризации. «Американская исключительность» бросает тень на выводы Уилсона, Бергера и Лукмана (Парсонс секуляризацию не признавал), которые оказываются перед выбо-

²¹⁶ Это общее убеждение исследователей того времени (см.: *Эйзенштадт Ш., Шлюхтер В.* Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор // Прогнозис: журнал о будущем. 2007. № 2 (10). С. 213–214).

ром: или пересмотреть свой ключевой тезис, или доказать его верность на примере США. Они выбирают второй вариант. Для этого вводится понятие «внутренняя секуляризация», обозначающее процесс внутреннего разложения религии при внешнем благополучии. Как пишет Уилсон,

стало очевидным, что в то время, как процесс секуляризации в Англии выражался в сокращении посещаемости церквей, в их опустении в конце XIX и в особенности, на протяжении XX вв., в США секуляризация проходила совсем другим образом. Рост статистических показателей, касающихся американских церквей, прикрывал все возрастающую пустоту религиозной веры и практики в США²¹⁷.

Ему вторит Лукман:

традиционная церковная форма религии была отодвинута на периферию «современной» жизни Европы, в то время как она стала гораздо более «современной» в Америке, претерпев процесс внутренней секуляризации²¹⁸.

До тех пор пока модель секуляризации выстраивалась на основе анализа всего двух типов обществ, тезис о неразрывной связи модернизации с секуляризацией удавалось сохранять.

Как выглядит общая схема их теорий? Как уже было указано выше, в центре внимания ученых — влияние модернизации на религию. Однако прежде чем непосредственно рассматривать изменения, которые происходят в обществе в связи с модернизацией, каждый из рассмотренных авторов обязательно указывает на особую роль христианства в этом процессе²¹⁹. Христианство создает не-

²¹⁷ *Wilson B. Religion in Secular Society...* P. 113.

²¹⁸ *Luckmann Th. The Invisible Religion...* P. 137.

²¹⁹ См., например: *Parsons T. Christianity.* P. 425–447.

обходимые предпосылки для того, чтобы модернизация могла начаться. У исследователей нет однозначного ответа на вопрос о том, что является причиной и мотором модернизации, однако так или иначе из их работ можно сделать вывод, что ключевыми силами в процессе модернизации являются экономические преобразования (индустриализация, урбанизация и т.д.). Особенно четко данный аспект прописан в теориях Бергера и Лукмана. В любом случае все авторы согласны в одном: религия не играет первостепенной роли в модернизации, в лучшем случае она подготавливает для нее почву. Наиболее лаконично эту мысль выразил Бергер: «Христианство было своим собственным могильщиком»²²⁰.

Модернизация (или переход общества из традиционного состояния в современное) связана с целым рядом преобразований; некоторые из них являются первостепенными, другие вытекают из них. Религиозные преобразования выступают преобразованиями второстепенными, они не определяют характера современного общества, но лишь подстраиваются под новую вырабатывающуюся структуру. У рассматриваемых ученых нет единого понимания того, какие именно процессы определяют характер современности — каждый предлагает свой перечень. Однако в целом ряде моментов они единодушны. Среди процессов первостепенной важности выделяют прежде всего *дифференциацию*. В самом общем смысле дифференциация — это процесс усложнения общества через его специализацию: у каждой функции общества появляется свой отвечающий за нее институт. Не все ученые пользуются данным термином: Уилсон предпочитает говорить об институциональной сегрегации²²¹, Бергер же говорит скорее не о дифференциации, но о выходе разных сфер обще-

²²⁰ Berger P.L. The Social Reality of Religion... P. 132.

²²¹ Wilson B. Religion in Secular Society... P. 56.

ства из-под контроля религиозных символов²²². Не менее важным является процесс *рационализации*, подразумевающий тенденцию к подчинению всех сфер общества идеалам *ratio* и их переустройство в соответствии с критерием эффективности. Особенно много внимания процессу рационализации уделено в теориях Уилсона²²³ и Бергера²²⁴. Далее следует процесс *плюрализации*, являющийся закономерным следствием усложнения общества (дифференциации). Плюрализация подразумевает разрушение единой системы ценностей (символического универсума, мировоззрения) данного общества, возникает множество конкурирующих между собой систем ценностей (жизненных миров), которым отныне приходится уживаться друг с другом²²⁵. Опять же не все ученые пользуются термином «плюрализация», Парсонс, например, говорит о повышении адаптивной способности и включении²²⁶. Уилсон же почти не уделяет внимания этому аспекту модернизации. Помимо дифференциации и рационализации в разных концепциях встречаются указания на прочие фундаментальные процессы первостепенной важности. Например, в центре внимания Уилсона процесс *социетализации* (переход от общины к обществу), на основе анализа которого он выстраивает всю свою концепцию²²⁷. Однако, несмотря на все частные расхождения, именно дифференциацию, рационализацию и плюрализацию согласно рассматриваемым авторам можно признать первостепенными модернизационными процессами; дифференциация

²²² Berger P.L. The Social Reality of Religion... P. 113.

²²³ См.: Wilson B. Religion in Sociological Perspective. P. 156.

²²⁴ См.: Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind...

²²⁵ См.: Ibid. P. 64; Luckmann Th. The Invisible Religion... P. 124–125.

²²⁶ Парсонс Т. Система современных обществ. С. 44.

²²⁷ Wilson B. Aspects of Secularization in the West. P. 268–269.

определяет структуру современного общества, рационализация — принципы, на которых оно зиждется, плюрализация, в свою очередь, создает специфическую атмосферу в обществе.

Первостепенные процессы модернизации приводят к целому ряду второстепенных процессов, непосредственно затрагивающих религию. В перечислении данных процессов у исследователей наблюдается достаточно большой разницей, однако целый ряд общих моментов все же прослеживается. Каждый из трех упомянутых выше первостепенных модернизационных процессов оказывает свое влияние на религию. Дифференциация (и плюрализация) приводят прежде всего к *автономизации сфер общества*, т.е. каждая из них обретает собственную независимость в первую очередь от религиозных символов и начинает действовать согласно своим законам и своей логике²²⁸; время предписанного религиозными требованиями социального порядка проходит безвозвратно. Кроме того, дифференциация (и плюрализация) ведет к *приватизации* религии: социальное существование человека распадается на общественную и частную жизнь, религия оказывается вытесненной в последнюю; отныне ее влияние ограничивается частной жизнью, она становится частным делом человека²²⁹.

Рационализация оказывает влияние прежде всего на религиозную веру. Распространение принципов рационального устройства общества приводит к *упадку религиозной веры*, так как оказывается все труднее примирять сверхъестественную веру с принципами, лежащими в основе всех прочих видов деятельности и операций²³⁰. Также рационализация оказывается связанной с *маргинализаци-*

²²⁸ Berger P.L. The Social Reality of Religion... P. 136–137.

²²⁹ См., например: Berger P.L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind... P. 138–142; Parsons T. Religion in a Modern Pluralistic Society. P. 134.

²³⁰ Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. P. 13.

ей религии, т.е. влияние религиозной практики, религиозной веры и религиозных институтов на общество нивелируется, ее принципы оказываются несовместимыми с требованиями рационального устройства социума²³¹. Наконец рационализация ведет к *развитию у человека «приземленной» установки*, традиционные религиозные проблемы отходят для него на второй, если не на третий план. Особенно подробно проблема рационализации разрабатывается в концепции Уилсона.

Главное следствие плюрализации для религии заключается в том, что она разрушает сакральный космос: единая целостная религиозная система ценностей, регулировавшая все сферы общества, распадается на множество несовместимых осколков, среди которых религия — один из таких осколков²³². Плюрализация приводит к *релятивизации* религиозных убеждений, они утрачивают свой абсолютный характер; возникает критический настрой по отношению к любому монопольному притязанию на истину²³³. Кроме того, плюрализация оказывается связанной с *возникновением «рынка религий»*: отныне религиям приходится соревноваться друг с другом ради привлечения внимания потенциальных клиентов²³⁴. Отсюда складывается *потребительская установка по отношению к религии*²³⁵, человек начинает рассматривать религиозные традиции как товар, который он начинает оценивать по принципу «что это мне может дать». Не религия диктует человеку, каким ему быть, но человек религии.

²³¹ *Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. P. 159–160.

²³² *Luckmann Th.* The Invisible Religion... P. 124–125.

²³³ *Berger P.L., Luckmann Th.* Secularization and Pluralism // International Yearbook for the Sociology of Religion. 1966. P. 73–84.

²³⁴ *Berger P.L.* The Social Reality of Religion... P. 142.

²³⁵ *Luckmann Th.* The Invisible Religion... P. 98.

Все вышеуказанные процессы приводят к кардинальным изменениям самих религиозных организаций: происходит *процесс превращения церквей в секты и деноминации*²³⁶. Само существование такого типа религиозной организации, как церковь (в социологическом смысле), оказывается под вопросом.

Сами религии не остаются безучастными к тому, что с ними происходит. Секуляризация приводит к ряду изменений самих религиозных организаций: *экуменические настроения* (стремление религий сплотиться с целью совместного выживания), *бюрократизация* (совершенствование своего управленческого аппарата для успешного выживания в новых условиях), *профессионализация* (подчеркивание своего особого статуса специалистов в области религиозной деятельности), *приспособление своих идей под светские ценности* и т.д.²³⁷

Какие выводы делаются о перспективах рассматриваемого явления? Никто из ученых не считает, что секуляризация должна закончиться неминуемым исчезновением религии. Религия, безусловно, сохранится, однако ее существование в обществе будет неизбежно определяться процессами, которые заявили о себе в ходе модернизации²³⁸. При этом секуляризация не приветствуется как благо, скорее это просто констатация факта. Об этом пишет, например, Уилсон:

понятие секуляризации не используется ни в каких идеологических целях, ни для того, чтобы приветствовать некоторый процесс, ни для того, чтобы его оплакивать. Про-

²³⁶ *Wilson B. Religion in Secular Society... P. 220.*

²³⁷ *Ibid. P. 136–137; Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. P. 12.*

²³⁸ *Berger P. L. The Social Reality of Religion... P. 173.*

сто принимается как факт, что религия... утратила свое влияние...²³⁹

Более того, секуляризация несет с собой ряд негативных последствий: разрушение сакрального космоса, появление у современного человека чувства «бездомности»²⁴⁰, утрата теплоты человеческих взаимоотношений и т.д. Не исключены даже, как полагает Бергер, попытки повернуть процесс секуляризации вспять, однако у этого начинания есть определенный предел, дальше которого пойти вряд ли удастся²⁴¹.

Эта основа научной модели секуляризации была в конце 1970-х годов дополнена такими исследователями, как Дэвид Мартин (1929–2019) и Ричард Фенн (р. 1934). Дэвид Мартин, заинтересовавшийся проблематикой секуляризации еще в 60-е годы, свой основной и наиболее известный вклад в разработку теории внес в 1978 г. работой «Общая теория секуляризации»²⁴². Исследование открывается указанием на то, что

некоторые общие тенденции, касающиеся секуляризации в индустриальных обществах, уже были достаточно хорошо описаны²⁴³.

Его же задача — сделать теорию секуляризации более восприимчивой к особенностям конкретных обществ. Суть его размышлений такова: существуют «универсальные процессы», затрагивающие религию в обществах, которые вступили на путь модернизации. Это вступление условно знаменуется определенным решающим историче-

²³⁹ *Wilson B.* Religion in Secular Society... P. XI.

²⁴⁰ См.: *Berger P.L., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind...

²⁴¹ *Ibid.* P. 199, 215–230.

²⁴² *Martin D.* A General Theory of Secularization.

²⁴³ *Ibid.* P. 2.

ским событием, например революцией. На характер протекания секуляризации будет оказывать влияние та конкретная культурная и религиозная конфигурация, которая сложилась в обществе на момент решающего события²⁴⁴.

Он постулирует четыре основные модели протекания секуляризации: англосаксонская, американская, французская (или латинская) и русская. Другие модели есть лишь вариации этих. В каждой модели секуляризация принимает особые очертания, обусловленные особенностями четырех типов обществ²⁴⁵. Помимо четырех моделей он выделяет два базовых сценария религиозного развития модернизирующегося общества: «порочная» и «благотворная» спираль. «Порочная» спираль, когда модернизация принимает форму антирелигиозной борьбы и приводит к расколу общества на два непримиримых лагеря, обычно характерна для обществ с религиозной монополией. В таком случае секуляризация ведет к упадку религиозности (Франция). «Благотворная» спираль, когда модернизация не связана ни с какими антирелигиозными выступлениями, а религия на компромиссном условии сохраняет свое место в современном обществе (США), обычно связана с религиозным плюрализмом²⁴⁶.

Ричард Фенн, в свою очередь, в работе «На пути к общей теории секуляризации» (1978)²⁴⁷ также делает ряд ценных замечаний относительно секуляризации. Главное из этих замечаний заключается в том, что секуля-

²⁴⁴ *Martin D.* A General Theory of Secularization. P. 15.

²⁴⁵ *Ibid.* P. 7–8.

²⁴⁶ *Ibid.* P. 16–17.

²⁴⁷ *Fenn R.K.* Toward a Theory of Secularization. Позднее Фенн публикует еще несколько работ о секуляризации: *Fenn R.K.* Beyond Idols: The Shape of a Secular Society. N.Y.: Oxford University Press, 2001; *Fenn R.K.* Time Exposure: The Personal Experience of Time in Secular Societies. N.Y.: Oxford University Press, 2001.

ризации невозможно понимать как механический процесс, который по раз и навсегда заданным контурам отделяет сакральное от светского, заменяя одно другим. Такой подход не учитывает, что граница между сакральным и светским постоянно переопределяется как религиозными группами, стремящимися ограничить пределы действия светской власти, так и индивидами, имеющими свои представления о религии²⁴⁸. Соответственно, секуляризация не есть результат действия каких-то абстрактных факторов.

Индивиды и группы ответственны за секуляризацию: не безличные и абстрактные силы типа технологии или образования, но живые и активные субъекты²⁴⁹.

Именно за это излишнее внимание к абстрактным процессам Фенн критикует теории секуляризации прежних лет, отвлекающие внимание от конкретных творцов секуляризации²⁵⁰.

СИНТЕЗ ТЕОРИЙ 60-Х ГОДОВ В ЕДИНУЮ МОДЕЛЬ

Выше была описана основа, которая объединяла достаточно разнородные теории секуляризации 1960–1970-х годов, также обозначены важные уточнения, которые в нее внесены чуть позже. Однако теории тех лет отнюдь не сразу были осознаны в их внутреннем единстве и синтезированы в общую теорию. Осознание этого началось только в начале 80-х годов и отчасти могло быть связано со все нарастающей со второй половины 70-х годов волной кри-

²⁴⁸ *Fenn R.K.* Toward a Theory of Secularization. P. 60.

²⁴⁹ *Ibid.* P. XII.

²⁵⁰ *Ibid.* P. XX.

тических публикаций, направленных против понятия «секуляризация» как такового²⁵¹. Рост скептического отношения исследователей к тезису о секуляризации мог во многом быть вызван религиозным подъемом, который совершенно неожиданно начался после казавшегося необратимым спада 60-х годов²⁵². При этом критики постоянно смешивали исследования 1960–1970-х годов с теориями секуляризации XIX в., а также не проводили необходимого различия между секуляризацией как нейтральной категорией, констатирующей факт утраты религией своей социальной значимости, и секуляризмом как идеологией, приветствующей этот процесс. В таких условиях исследователи, разделявшие идеи Парсонса, Уилсона, Бергера, Лукмана и проч., просто вынуждены были четко разъяснить и себе, и окружающим, что они имеют в виду, когда говорят о секуляризации. Также необходимо было отмежеваться от тех работ и авторов, которые не имели никакого отношения к научному изучению. Этот процесс осознания внутреннего единства теорий 60–70-х годов был связан прежде всего с именем Карела Доббелере (р. 1933)²⁵³. Кроме того, не последнюю роль в этом сыграл уже упоминавшийся Брайан Уилсон, с 60-х и вплоть до самой своей смерти в 2003 г. остававшийся активным участником дискуссий о секуляризации и отстаивавший правоту своей позиции.

²⁵¹ *Glasner P.* The Sociology of Secularisation. L.: Routledge, 1977; *Bell D.* The Return of the Sacred // *British Journal of Sociology.* 1977. Vol. 28. No. 4. P. 419–449.

²⁵² Подробнее об этом религиозном подъеме см.: *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press, 1994. P. 3–5.

²⁵³ *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbeleere* / ed. by R. Laermans, B. Wilson, J. Billiet. Leuven: Leuven University Press, 1998.

Начало процессу объединения прежде разрозненных теорий и их синтезу в единую модель положила работа Доббелере «Секуляризация: многомерное понятие» (1982)²⁵⁴. Здесь теории секуляризации 60–70-х годов впервые явно сведены вместе. Доббелере очерчивает круг авторов, который имеет отношение к научному изучению секуляризации (Парсонс, Уилсон, Бергер, Лукман, Мартин, Фенн), излагает основные идеи и положения, а также актуальные вопросы, стоящие перед исследователями процессов секуляризации²⁵⁵. Однако все же преждевременно было бы считать, что в работе Доббелере теории 60–70-х окончательно осознаются в своем единстве. Тот же Доббелере подчеркивает, что в существующих теориях под секуляризацией понимаются три различных процесса: лаицизация (изменение положения религии на уровне структуры общества), религиозные изменения и изменения индивидуальной религиозности²⁵⁶. Перспективы сведения этих трех процессов в единую общую модель только намечаются, а сам Доббелере через несколько лет публикует статью, посвященную именно различиям между теориями 60–70-х годов²⁵⁷.

Процесс, начатый Доббелере, продолжается все 80-е и затрагивает начало 90-х годов, он сопровождается, с одной стороны, постоянными нападками на понятие секуля-

²⁵⁴ *Dobbelaere K. Secularization: A Multi-Dimensional Concept.*

²⁵⁵ *Ibid.* P. 152–153.

²⁵⁶ *Ibid.* P. 11–12. Позднее Доббелере будет говорить о трех уровнях секуляризации: макро-, мезо- и микро- (см.: *Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // The Secularization debate / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y., Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 21–39).*

²⁵⁷ *Dobbelaere K. Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences // Social Compass. 1984. Vol. 31. No. 2–3. P. 199–219.*

ризации²⁵⁸, а с другой — стремлением сторонников теории разъяснить свои позиции²⁵⁹. Только в начале 90-х теория секуляризации была осознана в своем единстве всеми участниками «спора о секуляризации»: сторонниками²⁶⁰, критиками²⁶¹ и независимыми исследователями²⁶².

* * *

Подводя итог данной главе, отметим следующее: с 1960-х годов начался расцвет социологических теорий секуляризации. Расцвет был связан с попытками объяснить, как стремительные общественные трансформации, обозначившиеся с помощью понятия «модернизация», влияют на религии. Возникшие разрозненные теории — Парсонса, Уилсона, Бергера, Лукмана — начали постепенно осознаваться и синтезироваться в качестве единой научной модели начиная с 80-х годов. Эта модель была построена на представлении о том, что все общества развиваются по единой схеме, представленной Европой и отчасти США. Согласно теории, повторение европейского опыта секуляризации — крайне вероятное будущее для всех остальных стран.

²⁵⁸ См., например: *Stark R., Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California Press, 1985; *Hadden J.K.* Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65. P. 587–611.

²⁵⁹ См., например: *Wilson B.* The Return of the Sacred? // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1979. Vol. 18. No. 3. P. 268–280; *Wilson B.* Secularization: The Inherited Model. P. 9–20; *Lechner F.J.* The Case against Secularization: A Rebuttal // *Social Force*. 1991. Vol. 69. No. 4. P. 1103–1119.

²⁶⁰ *Wallis R., Bruce S.* Secularization...

²⁶¹ *Warner S.R.* Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.

²⁶² *Tschannen O.* The Secularization Paradigm: A Systematization.

Глава 3

Критика теории секуляризации и попытка ее обновления

«БАЗИС» И «НАДСТРОЙКА» ТЕОРИИ

Теория секуляризации подвергалась нападкам с самого момента своего зарождения. Именно этим нападкам и будет посвящена данная глава. Мы проанализируем основные аргументы критиков, возражения на эту критику, а также изменения, которые в результате претерпела теория.

В теории секуляризации можно условно выделить два концептуальных блока: «базис» и «надстройку». «Базис» — это положение, на котором выстраивается теория и без которого она не может существовать. Суть «базиса» теории в тезисе об универсальных закономерностях развития обществ, вступивших на путь модернизации. В ходе этого развития самые разные общества становятся все более похожими друг на друга (*convergence theory*) — по крайней мере в том, что касается религиозной сферы. Из этого «базиса» вытекают все остальные «надстроечные» элементы теории: метод (анализ наиболее развитых обществ — прежде всего европейских — позволяет выявить общие закономерности развития, которые затем будут повторены менее развитыми обществами), схема модели (уникальные события из истории Европы становятся универсальными абстракциями, а последовательность

этих событий — универсальной схемой), выводы о перспективах секуляризации (секуляризация на Западе носит необратимый характер, значит, в иных контекстах все будет обстоять точно так же). Подрыв «базиса» равносителен подрыву теории в целом.

«Надстройка» — это те положения, которые хотя и являются составной частью теории, но все же отказ от них не будет иметь фатальных следствий для теории в целом.

В данной главе речь пойдет исключительно о критике «надстроечной» части модели. Дело здесь не в том, что вплоть до определенного момента фундамент теории не подвергался сомнению, дело в том, что сторонники тезиса о секуляризации долгое время оставались равнодушными к критике, которая была в само основание их конструкции. Внимания удостоивались лишь те критические аргументы, которые касались деталей. Подобная критика в 80–90-х годах XX в. привела к переосмыслению некоторых положений теории.

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ 70–80-Х ГОДОВ XX В.

Новый виток споров о секуляризации был во многом спровоцирован наметившимся в 1970-е религиозным подъемом. Во-первых, заявляет о себе религиозный фундаментализм, не только исламский, но и христианский. В Иране в 1979 г. происходит революция, ставящая своей целью переустройство общества на исламских началах; в США в полный голос о себе заявляет движение «новых христианских правых», ополчившееся на светские основы американского государства. Во-вторых, внимание исследователей приковывается к прежде практически игнорируемому феномену «новых религиозных движений», который постепенно становится признанным предметом специали-

зации в рамках научного изучения религии¹. Параллельно с этим развивается движение Нью-Эйдж, которое именно в 1970-е годы начинает восприниматься не просто как набор разрозненных идей об альтернативной «духовности»², но как единое, пусть и плохо организованное целое³. Кроме того, популярными становятся разговоры о наступлении эпохи постмодерна, одна из черт которой — подозрительное отношение к любым метанарративам⁴, в том числе и к метанарративу Прогресса, неотъемлемой частью которого был тезис о секуляризации.

Феномен религиозного — прежде всего исламского — фундаментализма заслуживает пары отдельных строк. Фундаментализм — одна из главных проблемных точек современности. Марк Юргенсмейер даже считает возможным называть нынешнее противостояние светского Запада и фундаменталистских религиозных движений по всему миру новой холодной войной⁵. Иранская революция доказала: политическая духовность — не иллюзия, но мощная сила, способная оказывать реальное влияние на историю.

¹ Подробнее см.: *Lewis J.R. Overview // The Oxford Handbook of New Religious Movements / ed. by J.R. Lewis. Oxford University Press, 2004. P. 3–4.*

² О духовности в контексте секуляризации см.: *Wuthnow R. After Heaven. Spirituality in America since the 1950s. Berkley: University of California Press, 1998; Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality? Malden, MA: Blackwell Publ., 2005; Heelas P. Challenging Secularization Theory: The Growth of «New Age» Spiritualities of Life // The Hedgehog Review. 2006. Vol. 8. No. 1–2. P. 46–59.*

³ *Hanegraaf W.J. New Age Religion and Western Culture. Leiden; N.Y.; Koln: E.J. Brill, 1996. P. 97.*

⁴ *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.*

⁵ *Juergensmeyer M. Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda. Berkley; Los Angeles, CA: University of California Press, 2008.*

Термин «фундаментализм» возник в начале XX в. внутри американского протестантизма. Так себя начали именовать евангельские христиане, которые считали необходимым бороться с «модернистской» теологией и распространяющимися в США секуляристскими культурными трендами⁶. В силу христианских корней данного понятия отнюдь не все исследователи считают возможным использовать его в качестве кросскультурного⁷. Однако мы считаем данный термин вполне подходящим аналитическим инструментом⁸. Фундаменталистскую позицию можно определить как

утверждение религиозного авторитета в качестве абсолютного и всеобъемлющего, не допускающего ни критики, ни умаления его значимости; фундаментализм выражает себя через коллективные притязания на то, чтобы особые вероучительные и этические положения, вытекающие из Писания, получили признание на государственном уровне и были юридически закреплены⁹.

Подъем исламского фундаментализма оказался достаточно неожиданным. После Второй мировой войны «мусульманского мира» в качестве субъекта мировой политики не существовало. В эпоху противостояния двух сверхдержав каждая мусульманская страна имела своего собственного патрона (США или СССР). В лучшем случае некоторым исламским странам удавалось соблюдать

⁶ Fundamentalism // Encyclopedia of Religion / ed. by L. Jones. 2005. Vol. 5. P. 2887.

⁷ Juergensmeyer M. Global Rebellion... P. 4–6.

⁸ Almond G. A., Appleby R. S., Sivan E. Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World. Chicago; L.: University of Chicago Press, 2003.

⁹ Кырлежев А. Фундаментализм религиозный // Религиоведение. М.: Академический проект, 2006. С. 1133.

нейтралитет, лавируя между интересами противоборствующих сторон. Основные политические силы были представлены либо сторонниками светской либеральной модели, либо сторонниками социализма. Отсылки к религиозному наследию носили в основном ритуальный характер. К середине XX в. по всему миру действовало лишь несколько радикальных исламских организаций. Наиболее крупной из них была созданная в 1928 г. организация «Братья мусульмане». Она действовала в арабских странах (Египте, Сирии, Йемене, Судане) и ограничивалась исключительно внутренними национальными проблемами. Как утверждал Алексей Малащенко, в то время «никто всерьез не поднимал вопрос об исламском единстве как средстве борьбы за политические цели»¹⁰.

Лишь после Иранской революции стало ясно: исламизм — реальная политическая сила, с которой отныне придется считаться. Идеологом Иранской революции выступил аятолла Хомейни (1902–1989), который возражал не просто против политической и экономической зависимости Ирана, но против западного присутствия — прежде всего культурного — как такового. «Токсикация Западом» — так Хомейни характеризовал состояние современного ему Ирана. Он считал, что только ислам может дать стране необходимую ей свободу. Несмотря на то что в Иране был распространен шиизм, Хомейни в своих посланиях практически не делает различий между ответвлениями ислама, он обращается ко всем мусульманам и провозглашает ислам спасительной альтернативой. «Не Запад, не Восток, но — Ислам» — так звучит один из главных лозунгов Хомейни. В качестве идеального строя Хомейни указывает на исламскую республику, в которой духовенство принимает самое активное участие в поли-

¹⁰ Малащенко А. В. Исламская альтернатива и исламский проект. М.: Весь мир, 2006. С. 13.

тической жизни страны, а законы Корана регулируют общественные устои и экономические процессы.

Конечно, исламисты были не единственной силой, которая принимала участие в Иранской революции. В революции, начавшейся в 1977 г. с жестоко подавленных волнений и закончившейся в 1979 г. утверждением нового режима, помимо исламистов принимали участие и либералы, и левые, и мусульмане менее радикальных течений. Однако к началу 80-х годов победа партии Хомейни стала очевидной. Режим исламской республики, утвердившийся в те годы, существует уже несколько десятилетий.

Значимость Иранской революции для осмысления секуляризации трудно переоценить. Во-первых, она доказала, что религиозный фундаментализм является реальной силой, способной оказывать серьезное и, главное, продолжительное влияние на ход исторических процессов. Во-вторых, оказалось, что полноценная десекуляризация возможна и что модернизация вовсе не обязательно ведет к превращению модернизирующегося общества в свой западный прототип. В-третьих, революция оказала отрезвляющее воздействие на многих западных интеллектуалов, понявших, что религия и, в частности, ислам — не архаичная сила, но мощная революционная идеология. В каком-то смысле можно говорить, что мир после Иранской революции вступил в новую фазу. Этот момент почувствовал Мишель Фуко, с большим интересом отнесшийся к данным событиям. Во время революции он написал:

происходящая на наших глазах агония иранского режима — это последний этап процесса, начавшегося почти шестьдесят лет назад: модернизация исламских стран по европейскому образцу¹¹.

¹¹ *Foucault M. Le shah a cent ans de retard // Corriere della serra. 1978. 1 oct.*

Как выясняется, западная модернизация и связанная с ней секуляризация — не единственный возможный путь развития.

Ислам, который является не только религией, но и образом жизни, частью истории и цивилизации, рискует стать для огромного количества людей гигантской пороховой бочкой. Начиная со вчерашнего дня в любом мусульманском государстве можно ждать революции, основанной на вековых традициях¹².

Значимость и влияние фундаментализма, как это и предполагал Фуко, с тех пор шли по возрастающей. Исследователь фундаментализма Марк Юргенсмейер выделяет четыре стадии эволюции мирового фундаментализма¹³. На первой стадии — 1970-е годы — фундаментализм проявляется в виде одиночных выступлений против светских порядков. В этих выступлениях участвуют индуисты, сикхи, буддисты и, конечно, мусульмане. На первых порах эти выступления рассматриваются светскими учеными как «злополучное прерывание исторического процесса». На второй стадии — 1980-е годы — происходит интернационализация фундаменталистских усилий. Знаковым событием становится афганская война, в которой исламисты из разных стран впервые плечом к плечу сражаются с советскими войсками. Как пишет Юргенсмейер,

Афганистан становится решающим этапом формирования международной исламской политической сети, которой предстоит доминировать в мировой политике на протяжении последующих двух десятилетий¹⁴.

¹² Foucault M. Une poudriere nomme Islam // Corriere della serra. 1979. 13 fevr.

¹³ Juergensmeyer M. Global Rebellion... P. 244–252.

¹⁴ Ibid. P. 246.

Третья стадия — 1990-е годы — знаменуется развитием антиамериканских настроений. США становятся символом «града земного», в ненависти к которому едины как исламские, так и христианские фундаменталисты.

Наконец на четвертой стадии, началом которой можно считать события 11 сентября 2001 г., противостояние светского и религиозного миропорядка вступает в фазу глобальной войны, которая, с одной стороны, представляется как «война с терроризмом», а с другой — как «джихад», или «священная война». В таком контексте повторять вслед за Уилсоном, что секуляризация — главная религиозная трансформация современности, становится все труднее.

КРИТИКА «НАДСТРОЙКИ» ТЕОРИИ И РЕАКЦИЯ НА КРИТИКУ

В 60–70-х годах тезис о секуляризации чувствовал себя достаточно уверенно. Более того, к началу 70-х «секуляризация стала правящей догмой в социологии религии»¹⁵, тезис о продолжающемся упадке религии был понятен инстинктивно и почти не требовал никаких пояснений. Сам термин «секуляризация» использовался большинством ученых мимоходом, без особой рефлексии над его значением¹⁶. Однако уже в конце 70-х — начале 80-х, когда стало очевидно, что религия не просто не собирается исчезать, а, наоборот, готова активно бороться за утраченные позиции, ситуация изменилась: на теорию секуляризации посыпался град критики.

¹⁵ *Christiano K.J., Swatos W.H., Jr. Secularization Theory: The Course of a Concept // The Secularization Debate / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 2.*

¹⁶ *Tschannen O. Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR // Social Compass. 1990. Vol. 37. No. 1. P. 79.*

Среди массы критических работ можно выделить, например, статью Джеффри Хэддена «Попытка десакрализации теории секуляризации»¹⁷. В ней автор констатирует: теория секуляризации является «скорее доктриной, чем теорией», а сама идея секуляризации приобрела сакральный статус¹⁸. Далее Хэдден предлагает читателям еще раз объективно взглянуть на теорию и выдвигает четыре положения, которые, как он считает, бросают ей серьезный вызов. Во-первых, теория секуляризации представляет собой скорее мешанину плохо согласованных идей, чем систематическую теорию. Во-вторых, существующие эмпирические данные не подтверждают тезис о секуляризации. В-третьих, феномен «новых религиозных движений» вполне может свидетельствовать об универсальности религии в человеческой культуре. В-четвертых, число стран, в которых религия оказывается значимым образом вовлеченной в политику, увеличивается¹⁹. В конце статьи Хэдден позволяет себе сделать ряд прогнозов относительно будущего как религии, так и теории секуляризации. Прогноз, в частности, гласит, что к 2036 г. религия не исчезнет, а теория секуляризации либо подвергнется кардинальному пересмотру, либо перейдет в разряд маргинальных²⁰.

Другой заслуживавший внимания автор, Родни Старк, был еще более радикальным. Старк вообще призывал «вывести понятие секуляризации за пределы теоретического дискурса»²¹, а одна из его позднейших статей назы-

¹⁷ *Hadden J.K. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. 1987. Vol. 65. P. 587–611.*

¹⁸ *Ibid. P. 588.*

¹⁹ *Ibid. P. 607–608.*

²⁰ *Ibid. P. 609.*

²¹ *Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. No. 3. P. 230–252.*

валась «Секуляризация, покойся с миром»²². Суть теоретических претензий Старка к тезису о секуляризации такова: религия универсальна, поэтому процесс секуляризация неминуемым образом сам себя ограничивает (a self-limiting process)²³. Исчезновение одной религиозной формы неизбежно приводит к появлению другой. В этом смысле секуляризация не является исключительной особенностью современного общества, так как

те процессы, которые приводят к размыванию веры в сверхъестественные положения, могут быть обнаружены в любых обществах, даже в наиболее примитивных²⁴.

В другом месте Старк излагает пять эмпирических возражений против теории секуляризации. Во-первых, в представлении теоретиков секуляризации последняя тесно связана с модернизацией: чем больше одного, тем больше второго. Однако на практике все обстоит совершенно иным образом: наиболее модернизированные общества отнюдь не всегда оказываются обществами наиболее нерелигиозными. Во-вторых, теория секуляризации предсказывала упадок личной религиозности, но этого в реальности не произошло. В-третьих, считалось, что наиболее губительное влияние на религию оказывает развитие науки, однако, как указывает Старк, ученые сегодня религиозны как никогда. В-четвертых, секуляризация рассматривалась как нечто неизменное и необратимое, но это не соответствует современным реалиям, например, Восточной Европы. В-пятых, теория секуляризации пре-

²² Stark R. *Secularization, R.I.P // The Secularization Debate / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 41–66.*

²³ Stark R., Bainbridge W.S. *A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987. P. 311.*

²⁴ Ibid. Нетрудно заметить, что, говоря о теории секуляризации, Старк имеет в виду теорию, подразумевающую исчезновение религии.

тендовала на общезначимость, она делала прогнозы, касающиеся мира в целом, однако события в исламском мире явно опровергли универсальность ее прогнозов²⁵.

Кроме того, Старк, опираясь на работы историков, оспаривает лежащее в основе теорий секуляризации представление о Средних веках как «золотом веке» веры, которому противопоставляется современная безрелигиозность²⁶. «Золотого века» религии никогда не существовало, поэтому теория секуляризация ошибочна — такова вкратце суть тезиса Старка. Еще одно опровержение теории Старк видит в том, что большинство теоретиков были европейцами, они анализировали в основном то, что происходило с религией на их континенте. Реальный упадок религиозности в Европе сильно контрастировал с устойчивой религиозностью в США, однако исследователи-европейцы вместо того, чтобы отказаться от любимого тезиса, предпочитали говорить об «американской исключительности» (*American exceptionalism*), а также о том, что в США имеет место скрытая секуляризация, протекающая под фасадом внешнего религиозного благополучия²⁷. Вместо того чтобы и дальше пытаться втиснуть США в прокрустово ложе теории секуляризации, Старк и его американские коллеги призывали вообще бросить эту насквозь идеологизированную теорию. Свои претензии к теории секуляризации Старк венчает предложением «отнести доктрину секуляризации на кладбище ложных теорий и там прошептать “покойся с миром”»²⁸.

Однако Старк не просто призывает отказаться от теории секуляризации, он предлагает заменить ее альтерна-

²⁵ *Stark R. Secularization, R.I.P. P. 43–45.*

²⁶ *Ibid. P. 47–52.*

²⁷ *Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe. P. 230–231.*

²⁸ *Stark R. Secularization, R.I.P. P. 62.*

тивной теорией, которая бы учитывала религиозные вариации, а также могла бы объяснить,

когда и почему различные аспекты религиозности приходят в упадок, расцветают или же остаются стабильными²⁹.

Если говорить в целом, то критики выдвигали следующие аргументы против теорий секуляризации 60–70-х годов (не касающиеся «базиса»): во-первых, умозрительность, абстрактность объяснений; во-вторых, идеализация прошлого³⁰; в-третьих, отождествление феномена религии как такового с его частными проявлениями, игнорирование факта универсальности и неустранимости религии³¹; в-четвертых, субъективность и ангажированность³²; в-пятых, недостаточная для полноценной теории согласованность: плохо сочетающиеся идеи не могут составлять полноценной теории; в-шестых, теория секуляризации противоречит фактам (новые религиозные движения, фундаментализм³³, религия как реальная политиче-

²⁹ Stark R. *Secularization*, R.I.P. P. 61. Подобная теория была действительно создана Старком и его единомышленниками. Речь идет о теории рационального выбора (см.: Stark R., Bainbridge W.S. *A Theory of Religion*). Эта теория будет рассмотрена чуть ниже.

³⁰ Le Bras G. *Dechristianisation: Mot Fallacieux // Social Compass*. 1963. Vol. X.

³¹ Об этом подробнее см.: Greeley A.M. *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. N.Y.: Dell Publishing, 1974; Towler R. *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*. L.: Constable, 1974.

³² Об этом подробнее см.: Matthes J. *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1967; Lauwers J. *Secularisatietheorieën. Een Studie Over de Toekomstkansen van de Godsdienstsociologie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1974.

³³ Hunter J.D. *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. Rutgers University Press, 1983.

ская сила, высокая религиозность в США, сохраняющаяся индивидуальная религиозность в развитых странах, религиозность ученых); в-седьмых, неадекватность новому глобальному контексту³⁴. На основе вышеизложенных аргументов ряд исследователей делал вывод о принципиальной ложности теории секуляризации и о необходимости полного отказа от нее в пользу некоего нового подхода, который бы изучал не секуляризацию, но религиозные трансформации в современном мире.

Многие из этих критических замечаний были услышаны, часть из них была парирована контраргументами, другая же принята, осмыслена и исправлена в обновленной версии теории. Рассмотрим основные возражения, которые можно было бы привести в ответ на озвученную критику.

Тезис об абстрактности и умозрительности справедлив, однако он обусловлен не поверхностностью, но банальным отсутствием необходимого числа эмпирических исследований в 60–70-х годах³⁵. Этот изъян отчасти был исправлен Дэвидом Мартином, опиравшимся на достаточно широкую эмпирическую базу. В любом случае данный тезис не может служить основанием для отказа теориям в праве на существование, так как он всего лишь ставит ученых перед необходимостью подкрепить свои выводы материалами новых исследований. Этот аргумент бросает реальный вызов теории секуляризации, но не опровергает ее.

³⁴ *Robertson R. The Sacred and the World System // The Sacred in a Secular Age / ed. by Ph. Hammond. University of California Press, 1984.*

³⁵ Например, Чарльз Глок в 1965 г. так характеризовал уровень исследованности ситуации с религией в США: «ни одна из работ, выполненных для того, чтобы оценить нынешнее или прошлое состояние религии в Америке, не дотягивает даже до минимальных стандартов научного исследования» (*Glock Ch., Stark R. Religion and Society in Tension. Rand McNally, 1965. P. 84.*)

Тезис об идеализации прошлого представляет собой более содержательное возражение, так как теории секуляризации действительно выстраивались на контрасте между прежней значимостью религии и ее нынешней маргинальностью. Однако все же этот аргумент трудно считать убедительным. Во-первых, никакой идеализации Средних веков в теориях секуляризации не было. Средние века противопоставлялись нынешнему светскому обществу не как век поголовной набожности и воцерковленности, но как «век диктуемого религиозными предписаниями социального порядка»³⁶. Во-вторых, тезис о безбожности в Средних веках, наиболее обстоятельно представленный в работах таких ученых, как Габриэль Ле Бра³⁷ и Жан Делюмо³⁸, был отвергнут историками в 80–90-е годы³⁹. Таким образом, упреки в идеализации прошлого не имеют под собой оснований и не могут являться причиной отказа от теории секуляризации.

Еще один аргумент критиков, касающийся всеобщности феномена религии и недопустимости его отождествления с конкретными историческими формами, кажется вполне серьезным. Действительно, если религия неустранима, если на смену одним формам религии неминуемо приходят другие, то о какой секуляризации вообще может идти речь!? Однако здесь критики явно искажают суть теорий секуляризации, которые говорят не об исчез-

³⁶ *Wilson B.* Contemporary Transformations of Religion. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 10.

³⁷ *Le Bras G.* Dechristianisation: mot fallacieux // *Social compass*. 1963. Vol. X.

³⁸ *Delumeau J.* Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977.

³⁹ См.: *Gorski P.S.* Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 // *American Sociological Review*. 2000. Vol. 65. No. 1. P. 144–146.

новении религии как таковой, но всего лишь об утрате ею своей социальной значимости. Безусловно, в работах Бергера и Уилсона можно найти свидетельства того, что они подразумевали под секуляризацией, в том числе и упадок религиозности как таковой (под влиянием развития науки и релятивизации религиозных убеждений в условиях плюрализма)⁴⁰, однако это измерение секуляризации не было для них ключевым. Кроме того, Лукман еще в 60-е годы указывал на ту же ошибку теоретиков секуляризации, когда призывал их не отождествлять конкретные институциональные формы религии с религией как таковой⁴¹. В целом данный тезис критиков указывает на безусловный изъян в работах Бергера и Уилсона, а значит, и в теориях секуляризации в целом, однако он не затрагивает сути данных теорий и поэтому также не является достаточным основанием для их отвержения.

Тезис о субъективности и ангажированности теорий секуляризации является самым слабым из выдвинутых возражений. Никто из творцов теории секуляризации не выказывал никаких радостных чувств по поводу секуляризации. Наоборот, Бергер и Уилсон подчеркивали неудобство современного мира, лишённого той теплоты, которую сообщала ему «сакральная завеса» религии. Благодаря этому аргументу становится очевидным: критики не очень хорошо понимали, что собой представляла реальная теория секуляризации. Дэвид Йамэйн, один из сторонников теории, даже построил таблицу, из которой очевидно, что ссылки на первоисточники теории секуляризации — большая редкость

⁴⁰ *Wilson B.* Contemporary Transformations of Religion. P. 13; *Berger P.L.* The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin, 1969. P. 113.

⁴¹ *Luckmann Th.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier-Macmillan, 1970.

в работах критиков⁴². Соответственно тезис об ангажированности и субъективности теорий секуляризации также не является основанием для отказа от них. Более того, сам факт наличия данного тезиса свидетельствует о том, что критики зачастую боролись с карикатурными версиями теории секуляризации, сторонники которой либо вообще не существовали, либо ушли из жизни еще в позапрошлом веке.

Следующий аргумент, согласно которому теория секуляризации — набор плохо согласованных идей, также трудно считать убедительным. Во второй главе были систематизированы основные положения теорий 1960–1970-х годов. Часть этих положений была впоследствии оспорена, однако это не лишает теорию секуляризации права называться теорией. Как писал один из авторов,

классические положения в сочетании с плодами усилий нескольких ведущих современных социологов религии составляют теорию, не менее основательную, чем *любая* другая в рамках социологии религии⁴³.

Самый, как кажется, убедительный аргумент касается апелляции к фактической несостоятельности теорий секуляризации. Однако если повнимательней присмотреться к фактам, то окажется, что все далеко не так однозначно. «Новые религиозные движения», высокая религиозность в развитых странах и прочие эмпирические свидетельства живучести религии опровергают лишь часть тезисов теорий 60-х годов. В частности, они опровергают утверждения о неминуемом упадке религии и религиозности как

⁴² *Yamane D.* Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm // Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. Vol. 36. No. 1. P. 114.

⁴³ *Lechner F.J.* The Case against Secularization: A Rebuttal // Social Force. 1991. Vol. 69. No. 4. P. 1106.

таковой, однако тезис об утрате религией своей социальной значимости все еще защищаем.

Действительно, например, новые религиозные движения, о чем много писал тот же Уилсон⁴⁴, остаются маргинальным явлением, не способным изменить структуру общества. Кроме того, число сторонников новых религий не идет ни в какое сравнение с масштабами катастрофы, постигшей религии традиционные⁴⁵. Что касается фундаментализма, то по крайней мере в западных странах он не привел к сколько-нибудь значимым изменениям и также был вынужден приспособливаться к реалиям современного светского плюралистического общества. Например, Стив Брюс на основе опыта многолетнего изучения «христианских правых» в США пришел к выводу, что, во-первых, их реальная значимость в работах социологов религии была преувеличена, а во-вторых, их требования утопичны и, в принципе, не могут быть реализованы в условиях современного общества⁴⁶. Ему вторит Хосе Казанова, утверждающий, что желающие сохранить свою социальную значимость религии меняют тактику и переходят от стратегии конфронтации с современным обществом к функционированию в его рамках на общих основаниях⁴⁷. Что касается высокой личной ре-

⁴⁴ См.: *Wilson B.* Contemporary Transformations of Religion.

⁴⁵ *Bruce S.* God Is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell Publ., 2002. P. 174. Также см.: *Wallis R., Bruce S.* Secularization: The Orthodox Model // Religion and Modernization / ed. by S. Bruce. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 26–27; *Bruce S.* Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford University Press, 1996. P. 188.

⁴⁶ *Bruce S.* The Inevitable Failure of the New Christian Right // Sociology of Religion. Vol. 55. No. 3 (The Rapture of Politics: The Christian Right as the United States Approaches the Year 2000). 1994. P. 229–242.

⁴⁷ *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press, 1994. P. 213.

лигиозности, то в ее отношении справедливо сказанное про новые религиозные движения: факт наличия пусть аморфных, но все же религиозных убеждений у большого числа жителей наиболее развитых западных стран никоим образом не свидетельствует о социальной значимости этих убеждений. Таким образом, по логике защитников теории, эмпирические свидетельства живучести религии не могут стать основанием для отвержения модели. Однако они дают стимул для переосмысления некоторых положений теории, в частности для новой расстановки акцентов.

Наконец последний аргумент, согласно которому теории секуляризации становятся бессмысленными в условиях глобального мира, адекватен лишь отчасти. Во-первых, глобальный мир еще только возникает, и перспектива его возникновения не отменяет необходимости анализировать то, что сегодня происходит с религией в национальном контексте. Во-вторых, как замечает Фрэнк Лечнер, возникающий глобальный мир в своих очертаниях напоминает современный Запад, поэтому не исключено, что ему предстоит также пройти по пути секуляризации, до этого уже пройденному отдельными западными странами⁴⁸. Любая теория, которая захочет отказаться от теории секуляризации по причине глобализации⁴⁹, будет вынуждена объяснить, как минимум, две вещи:

⁴⁸ *Lechner F.J.* The Case against Secularization: A Rebuttal // *Social Force*. 1991. Vol. 69. No. 4. P. 1115.

⁴⁹ Подробнее по этому вопросу см.: *Robertson R., Chirico J.* Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration // *Sociological Analysis*. 1985. Vol. 46. No. 3. P. 14–24; *Beyer P.* Secularization from the Perspective of Globalization // *The Secularization Debate* / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 81–93.

в чем отличие возникающей мировой системы от социетальной секуляризации⁵⁰ и какая разница между религиозным измерением этой мировой системы и положением религии в отдельных обществах⁵¹.

Таким образом, и этот последний аргумент критиков, согласно защитникам теории, не дает оснований от нее отказываться. В лучшем случае он лишь стимулирует ее дальнейшее совершенствование.

Короче говоря, ни одно из проанализированных возражений критиков не является фатальным. А значит, наиболее радикальный вывод о полном избавлении от теории секуляризации оказывается чрезмерным. Кроме того, некоторые из этих возражений показывают, что критики апеллировали к какой-то своей карикатурной версии теории секуляризации, которая имела мало общего с работами Парсонса, Уилсона, Бергера, Лукмана, Мартина, Фенна, Доббелере и др.

ПОПЫТКА ОБНОВЛЕНИЯ ТЕОРИИ
(ФРЭНК ЛЕЧНЕР, МАРК ЧАВЕС,
ХОСЕ КАЗАНОВА И ДЭВИД ЙАМЕЙН)

Несмотря на то что проанализированная выше критика не смогла полностью уничтожить теорию секуляризации, она все же привела к определенной ее трансформации. В 90-е годы под влиянием критики, а также новых эмпирических свидетельств витальности религии (например, крушение атеистических режимов в Восточной Европе) возникает целый ряд работ, которые пытаются, с одной стороны, исправить подмеченные критиками недостат-

⁵⁰ То есть секуляризации на макроуровне, касающейся структурных изменений общества.

⁵¹ *Lechner F.J. The Case against Secularization... P. 1115.*

ки, а с другой — подкорректировать модель в соответствии с новыми обстоятельствами. Среди самых активных участников этого процесса можно назвать Фрэнка Лечнера⁵², Марка Чавеса⁵³, Хосе Казанову⁵⁴ и Дэвида Йамейна⁵⁵. Общий настрой этой группы авторов выразил Казанова:

Остаются лишь два варианта: либо, следуя порыву большинства социологов религии, полностью отвергнуть теорию, раз уж она оказалась ненаучным и мифологизированным взглядом на современный мир, либо переосмыслить ее так, чтобы ей было чем реагировать как на критику, так и на те вопросы, которые поставила перед ней сама реальность⁵⁶.

Вероятно, не все перечисленные авторы согласились бы с такой радикальной постановкой вопроса⁵⁷, однако общее настроение передается ею вполне адекватно.

Если воспользоваться тремя выделенными Карелом Доббелере уровнями секуляризации — макроуровень (структурные изменения), мезоуровень (религиозные организации), микроуровень (личная религиозность)⁵⁸, то сторонники обновленной модели делали однозначный упор на макроуровень. Секуляризация — это прежде все-

⁵² *Lechner F.J.* The Case against Secularization... P. 1103–1119.

⁵³ *Chaves M.* Secularization as Declining Religious Authority // *Social Forces*. 1994. Vol. 72. P. 749–774.

⁵⁴ *Casanova J.* Public Religions in the Modern World.

⁵⁵ *Yamane D.* Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36. No. 1. P. 109–122.

⁵⁶ *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. P. 19.

⁵⁷ Более мягкую формулировку см.: *Lechner F.J.* The Case against Secularization... P. 1104.

⁵⁸ *Dobbelaere K.* Secularization: A Multi-Dimensional Concept // *Current Sociology*. 1981. Vol. 29. P. 11–12.

го утрата религией своей значимости на социетальном уровне, т.е. на уровне структуры общества. Ключевое понятие для сторонников обновленной модели — дифференциация. Это понятие отчасти замещает понятие «модернизация», являвшееся базовым для предыдущих теорий и подвергнутое массовой критике в 70-х годах⁵⁹. Казанова продолжает использовать понятие «модернизация», однако уже не в том смысле, в котором оно использовалось в теориях секуляризации 60–70-х годов. По сути, он отождествляет модернизацию с дифференциацией.

Понятие дифференциации также совершенствуется⁶⁰. Особую роль в этом сыграл немецкий социолог Никлас Луман⁶¹. Он выделяет четыре типа дифференциации: сегментарная, дифференциация на центр и периферию, стратификационная и функциональная⁶². Когда речь заходит об обществе современного типа, то под дифференциацией подразумевается прежде всего дифференциация функциональная. Она усложняет общество вдоль функциональных линий, в ее ходе возникают подсистемы, отвечающие за отдельные социальные функции (политика, экономика, наука, семья и т.д.), руководствующиеся собственными ценностями (разделение властей, успех, достоверность и обоснованность, главенство любви и т.д.) и действующие на основе своей собственной «валюты» (власть,

⁵⁹ См., например: *Wallerstein I. Modernization: Requiescat in Pace // The Capitalist World Economy. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.*

⁶⁰ См.: *Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority. P. 751–752.*

⁶¹ *Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977; Луман о религии см.: Luhmann N. Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. N.Y.: Edwin Mellen Press, 1984; Luhmann N. Society, Meaning, Religion — Based on Self-Reference // Sociological Analysis. 1985. Vol. 46. No. 1. P. 5–20.*

⁶² *Луман Н. Дифференциация. М.: Логос, 2006. С. 27–28.*

деньги, истина, любовь и т.д.). Религия также становится одной из подсистем, она утрачивает статус единого всеобъемлющего мировоззрения и превращается в обычную подсистему в ряду других подсистем. Религиозная подсистема лишается большинства функций и сосредоточивается непосредственно на религиозной составляющей. В свете такого переосмысления секуляризация становится

процессом, в результате которого всеобъемлющая трансцендентная по отношению к другим сферам общества религиозная система старого типа редуцируется в условиях современного функционально дифференцированного общества до подсистемы в ряду других подсистем. Она постепенно отказывается от всеобъемлющих притязаний на власть над остальными подсистемами⁶³.

Понимание дифференциации, предложенное Луманом, позволяет избежать проблемы, которую ставит перед теорией секуляризации функционалистский подход к анализу общества. Согласно этому подходу, общество обязательно нуждается в интегрирующей системе ценностей, без которой существование любого общества невозможно. По этой причине теорию секуляризации отвергал Парсонс, писавший о процессе генерализации, а Белла вводил понятие «гражданской религии», также оспаривая верность тезиса о секуляризации⁶⁴. Однако в лумановском анализе функционально дифференцированное общество уже не нуждается в единой системе ценностей для поддержания единства. Интегрированность обеспечивается тем, что каждая подсистема существует отныне в окру-

⁶³ *Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // The Secularization Debate / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 24.*

⁶⁴ *Bellah R.N. Civil Religion in America // Daedalus. 1967. Vol. 96. P. 1–21.*

жении других подсистем и вынуждена согласовывать свое функционирование с функционированием окружающих сегментов общества. Следовательно, интегрированность функционально дифференцированного общества не зависит от процессов генерализации и не требует обязательного наличия религии даже в самом общем функциональном смысле. Если согласиться с анализом Лумана, то светское общество вопреки мнению Парсонса оказывается вполне возможным; таковым является общество современное, а все разговоры о «гражданской религии» и генерализации во многом надуманы.

Понятие функциональной дифференциации начинает играть настолько важную роль, что Казанова даже делает следующее заявление:

строго говоря, теория секуляризации является не более чем подтеорией в рамках более общих теорий дифференциации⁶⁵.

Акцентируя структурное измерение секуляризации, сторонники обновленной модели пытаются исправить ее самый очевидный недостаток: тезис о том, что секуляризация приводит среди прочего к упадку религии и религиозности как таковой. Этот тезис показал свою фактическую и теоретическую несостоятельность. Даже в Европе в 90-х годах факты не позволяли однозначно утверждать об упадке веры: феномен «веры без принадлежности»⁶⁶,

⁶⁵ *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. P. 18. Этот же тезис позднее воспроизведет Доббелере: «По сути, секуляризация является не более чем уточнением общего процесса функциональной дифференциации, касающимся религиозной подсистемы» (см.: *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. P. 23–24).

⁶⁶ *Davie G.* Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? // *Social Compass*. 1990. Vol. 37. No. 4. В частности, Грейс Дэви пишет: «вера... сохраняется, в то время как стремление

новые религиозные формы⁶⁷, «викарная религия»⁶⁸ и т.д. Сторонники обновленной модели начинают критиковать своих предшественников. Например, Марк Чавес критикует Брайана Уилсона за противоречие, которое английский социолог так и не смог разрешить.

С одной стороны, Уилсон упорно определяет секуляризацию как то, что происходит с обществом, и даже выдвигает тезис о неприменимости данного понятия для анализа индивидуального сознания. Однако, с другой стороны, он часто иллюстрирует свои построения примерами, касающимися именно уровня индивидуальной веры⁶⁹.

Этот недостаток предыдущей модели пытаются устранить, вообще отказавшись рассматривать религию и религиозность *per se* в качестве имеющих отношение к теоретическому осмыслению секуляризации. Как пишет Лечнер,

данные об индивидуальной религиозности, в принципе, *могут* использоваться для оценки теории секуляризации,

принадлежать (к той или иной церкви. — Д. У.) продолжает снижаться — или, если быть более аккуратным, вера идет (или шла) на убыль гораздо медленнее, чем стремление принадлежать» (см.: Ibid. P. 455). В этой же статье обращается внимание и на противоположный процесс: феномен «принадлежу, но не верю» (*belonging but not believing*).

⁶⁷ Wallis R. *The Elementary Forms of the New Religious Life*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1984. Рой Уоллис выдвигает тезис о преобладании в современном мире «миро-утверждающих» (*world-affirming*) религий в противовес традиционным «миро-отрицающим» (*world-rejecting*), чья популярность снижается; *Luckmann Th. Shrinking Transcendence, Expanding Religion? // Sociological Analysis*. 1990. Vol. 51. No. 2. Подтверждается тезис Лукмана о том, что происходит упадок не религии, но трансцендентного.

⁶⁸ *Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / ed. by N. T. Ammerman. N.Y.: Oxford University Press, 2007. P. 21–35.*

⁶⁹ *Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority. P. 753.*

но лишь в том случае, если были учтены все предостережения различных теоретиков и если эти данные были аккуратно соотнесены с паттернами социального действия⁷⁰.

Схожую мысль, правда несколько иначе, высказывает Чавес:

...я предлагаю вообще отложить в сторону понятие «религия» как аналитическую категорию при изучении секуляризации⁷¹.

Вместо этого Чавес предлагает рассматривать секуляризацию как процесс

упадка влияния тех социальных структур, легитимация которых опирается на апелляцию к сверхъестественному⁷².

Обновленная модель секуляризации пересматривает некоторые ключевые положения предыдущих теорий, в частности тезис о приватизации. Об этом пишет Казанова в своей работе «Публичные религии в современном мире» (1994)⁷³. На примере активного участия религиозных организаций в общественной жизни Испании, Польши, Бразилии и США Казанова делает вывод о том, что в современном мире происходит деприватизация религии и прогнозы, например, Бергера о том, что религия утрачивает свою социальную значимость, были фальсифицированы. Прива-

⁷⁰ *Lechner F.J.* The Case against Secularization... P. 1117.

⁷¹ *Chaves M.* Secularization as Declining Religious Authority. P. 750.

⁷² *Ibid.* P. 756.

⁷³ *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Помимо Казановы тезис о приватизации по несколько иным основаниям был раскритикован Доббелере в 1985 г. (*Dobbelaere K.* Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Social Integration // *Sociological Analysis*. 1985. Vol. 46. No. 4. P. 377–387).

тизация религии, безусловно, возможна, однако в современных обществах этого не происходит. Традиционные религиозные организации — например, католическая церковь — сумели приспособиться к новой реальности. Для этого им не пришлось ограничить свое влияние исключительно частной сферой общества. Однако деприватизация религии, как показывает Казанова, отнюдь не ставит современный тип общества под угрозу, так как

в современном мире могут существовать и уже существуют публичные религии, которые не пытаются покушаться на индивидуальные свободы или же на современные дифференцированные структуры⁷⁴.

Религиозные организации встраиваются в структуру современного общества, они становятся общественными организациями и стараются принимать самое активное участие в социальной жизни. Более того, как считает Казанова,

благодаря критическому взаимодействию с современностью религиозные традиции могут способствовать как процессам практической рационализации, так и незаконченному проекту модерна.

Как это ни иронично, но «религии непреднамеренным образом могут помочь современности спасти саму себя»⁷⁵.

* * *

Таким образом, в 90-х годах сторонники обновленной модели подвергли справедливой критике некоторые положения теорий прежних лет (приватизация, генера-

⁷⁴ *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. P. 215.

⁷⁵ *Ibid.* P. 234.

лизация, релятивизация). Другие положения, наоборот, были ими развиты и упрочены (дифференциация). Отныне ставка окончательно делается на секуляризацию как процесс структурных изменений. Тезис об упадке религии и религиозности как таковой оказывается отверженным.

ТЕОРИЯ РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫБОРА КАК АЛЬТЕРНАТИВА ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Однако в 1990-е годы обновленная модель была отнюдь не единственной альтернативой для тех, кто занимался осмыслением религиозных процессов в современном мире. В противовес «старой парадигме» (так критики называли теорию секуляризации) возникает «новая парадигма»⁷⁶. Эта новая парадигма получает название «теория рационального выбора». Здесь на первый план выходят уже американские исследователи, такие как Родни Старк, Роджер Финке, Уильям Бэинбридж, Лоренс Ианнаконе⁷⁷, Стивен Уорнер⁷⁸ и др. Эти ученые опирались прежде всего на исследования религиозной жизни США. Стимулом к их работе послужили сложности, которые возникали при по-

⁷⁶ Warner R. S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1994. Vol. 98. P. 1044–1093.

⁷⁷ Stark R., Bainbridge W. S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California Press, 1985; Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987; Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 2000; Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. No. 3. P. 230–252.

⁷⁸ Warner R. S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. P. 1044–1093.

пытке применить теорию секуляризации к ситуации Северной Америки.

Действительно для теоретиков секуляризации 60–70-х годов, опиравшихся преимущественно на европейский материал, случай США вызывал значительные затруднения и заставлял искать все новые и новые объяснения феномену «американской исключительности»: почему одно из самых развитых современных обществ одновременно является еще и одним из самых религиозных. Неудивительно, что однажды американские социологи взбунтовались и вместо интерпретации США как религиозной аномалии стали интерпретировать Америку как норму, а европейский опыт — наоборот, как примечательное отклонение от нормы. Теперь опыт США — правило, а Европа — причудливое исключение. Как поясняет Стивен Уорнер,

новая парадигма вытекает не из старой, появившейся для осмысления европейского опыта, но из совершенно независимого от нее взгляда, уходящего конями в изучение американской истории⁷⁹.

Европейская модель опирается на тезис о некоем правильном с религиозной точки зрения обществе, классическим примером которого оказывается Средневековые времена папы Иннокентия III. Дальнейшие события трактуются как постепенный отход от этой нормы в сторону религиозной патологии, коей и является секуляризация. Это отклонение от нормы если не приводит к исчезновению религий, то уж точно делает их маргинальным общественным явлением. В качестве патологий фигурируют религиозный плюрализм, рынок религий и прочие след-

⁷⁹ Warner R. S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. P. 1045.

ствия модернизации общества, описываемые теоретиками секуляризации.

Новая американская модель, наоборот, воспринимает средневековое европейское общество как патологию, а религиозный плюрализм — как норму, при которой все религии наконец расцветают. Ключевой процесс для новой парадигмы — отделение церквей от государства и последующий расцвет рынка религий⁸⁰. Следствием этого становится вовсе не упадок религиозности, но, наоборот, ее разрастание⁸¹. Данный тезис подтверждается эмпирическими исследованиями из истории США⁸².

Теоретически новая парадигма обосновывается теорией рационального выбора, приложенной к анализу религиозной жизни и религиозных предпочтений. Согласно этой теории человек стремится к благам (rewards) и старается избегать издержек (costs)⁸³. Однако количество реальных благ в мире ограничено. Кроме того, отнюдь не все блага вообще доступны человеку: например, знание ответов на вопросы о смысле жизни. Из этого вытекают ощущение фрустрированности и необходимость в компенсаторах, представляющих собой замену искомым материальных благ иллюзорными. Например, в случае вопроса о смысле жизни в качестве компенсатора может выступать объяснение, не поддающееся конечной верификации⁸⁴. В понятии «компенсатор» лежит ключ к пониманию природы религии: религия — это система наиболее

⁸⁰ Warner R. S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. P. 1050.

⁸¹ Ibid. P. 1051.

⁸² См., например: Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776–2005: Winners and Losers in our Religious Economy (1992). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005.

⁸³ Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987. P. 27.

⁸⁴ Ibid. P. 35–36.

общих компенсаторов, основанная на апелляции к сверхъестественному⁸⁵. Соответственно религиозные организации — это социальное предпринимательство, связанное с созданием, хранением и распространением общих компенсаторов, связанных со сверхъестественным⁸⁶. При этом религиозные организации не только удовлетворяют некий изначальный спрос на компенсаторы, но еще и активно формируют его в процессе борьбы за прихожан-потребителей. Из такого понимания религии и человеческого поведения следует, во-первых, что у человека есть неискоренимая потребность в религии, а во-вторых, что увеличение количества религиозных организаций способствует увеличению спроса на религию.

Когда поставщик религиозных компенсаторов один, когда он обладает религиозной монополией, зачастую подкрепленной аппаратом государственного принуждения, уровень религиозности оказывается низким, так как никакая даже самая большая религиозная организация не в состоянии сформировать и удовлетворить разносторонний спрос. Иллюзия высокой религиозности поддерживается принудительным характером веры. Когда же происходит отделение церкви от государства (Старк называет этот процесс «десакрализацией»⁸⁷), это приводит не к упадку личной религиозности, но всего лишь к обнаружению прежней апатии, до этого прикрытой принудительным характером официальной веры⁸⁸. Следующий за десакрализацией религиозный плюрализм способствует повышению уровня религиозности, так как возникает все больше религиозных фирм, способных как сфор-

⁸⁵ Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. P. 39.

⁸⁶ Ibid. P. 42.

⁸⁷ Stark R., Finke R. Acts of Faith... P. 200.

⁸⁸ Ibid. P. 201.

мировать, так и удовлетворить человеческий спрос на разносторонние религиозные компенсаторы:

чем более конкурентна и плюралистична религиозная экономика, тем выше общий уровень религиозного участия⁸⁹.

Соответственно, то, что теоретики секуляризации считали началом процесса упадка религии (секуляризация на макроуровне), на самом деле было лишь расчисткой пути для последующего религиозного расцвета. Секуляризация на макроуровне (в терминологии Доббелере), называемая разделением церкви и государства, или десакрализацией, не ведет, как в старой парадигме, к секуляризации на мезо- и микроуровнях. Все происходит ровно наоборот. С одной стороны, религиозные организации в условиях плюрализма получают наконец-то возможность побороться за прихожан, а с другой — человеку наконец-то предоставляется свобода полноценного и разностороннего удовлетворения своих религиозных потребностей.

Верность старой парадигмы подтверждается опытом Европы, в то время как новая парадигма опирается на религиозную ситуацию в США. Нельзя не отметить, что новой парадигме был свойствен тот же догматизм, что и парадигме старой⁹⁰. Если в теориях секуляризации все анализировалось в свете единственно правильного европейского опыта, то в теории рационального выбора — в свете единственно правильного американского опыта. Как сторонники теории секуляризации пытались вписать американский опыт в свою модель, так и сторонники но-

⁸⁹ Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe. P. 233.

⁹⁰ Критику теории рационального выбора со стороны сторонников теории секуляризации см.: Bruce S. Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 1999.

вой парадигмы стремятся сделать то же самое с европейским материалом⁹¹.

При этом — к такому выводу пришли некоторые исследователи⁹² — новая парадигма, в принципе, может быть примирена с обновленной моделью секуляризации. Обе теории делают упор на изменения на макроуровне — одни называют это секуляризацией, другие — десакрализацией. Проблематичность секуляризации на мезо- и микроуровне, как было показано выше, признается не только в новой парадигме, но отныне и в парадигме старой.

* * *

Подводя итог данной главе, отметим следующее: критика, которой теории секуляризации подверглись начиная с конца 1970-х годов, привели к синтезу разрозненных теорий в единую модель. Эта же критика заставила новое поколение социологов — в 1990-е годы — переосмыслить некоторые положения. Был сделан упор на секуляризацию на макроуровне, она постулировалась как ключевой процесс, всё остальное было объявлено вторичным. На первый план вышла функциональная дифференциация как основное структурное преобразование современных обществ. Был исправлен самый очевидный изъян теории: тезис о том, что секуляризация приводит к упадку религии и религиозности как таковой. Наконец произошел пересмотр ряда частных положений теории, например тезиса о приватизации религии.

⁹¹ Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. P. 230–252.

⁹² См., например: Yamane D. Secularization on Trial: In Defense of a Neo-secularization Paradigm // Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. Vol. 36. No. 1. P. 109–122; Gorski P.S. Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. P. 139–143.

Глава 4

Кризис теории секуляризации и ее упадок

КРИТИКА «БАЗИСА» ТЕОРИИ

Рассмотренная в предыдущей главе критика касалась надстроечной части теории. Ее следствием стали переосмысление ряда положений и попытка создания обновленной теории. Однако параллельно с ней была и другая — бывшая в самое основание модели и подчеркивавшая неправомочность самого принципа, на котором данная теория выстраивалась. Данная критика и привела в итоге к упадку модели.

Суть этой критики в указании на то, что общества, вступившие на путь модернизации, вовсе не обязательно в процессе развития станут похожими друг на друга. Путь модернизации каждого общества уникален, уникален в том числе в отношении социальной значимости религии и перспектив секуляризации. Признать правоту этого тезиса — значит выбить почву из-под теории секуляризации. Придется отказаться от основного тезиса теории — модернизация приводит к секуляризации; от принципа, на котором теория выстраивается, — анализ наиболее развитых обществ позволяет понять общую схему развития всех об-

ществ; от самого наполнения модели — если европейский опыт не является универсальным, если он, наоборот, уникален, то в чем смысл модели, которая выстраивается путем универсализации этой уникальной исторической траектории; от объяснения секуляризации через материальные причины — если, например, экономическое развитие в иных контекстах не привело к секуляризации, то разве есть основания считать его причиной секуляризации в Европе; от выводов о перспективах секуляризации — более нет никаких оснований считать ее необратимой.

Сложно сказать, почему этот аргумент был услышан теоретиками секуляризации именно в начале XXI в. Скорее всего, это связано со следующими причинами. Во-первых, противостояние американской и европейской моделей, каждая из которых претендовала на универсальность, зашло в окончательный тупик. Вместо подходов, пытающихся универсализировать историческую траекторию какой-то одной страны или региона, начинают возникать более глобально ориентированные подходы, пытающиеся учитывать опыт всех — а не только двух-трех избранных историй — стран¹. Во-вторых, дало о себе знать постмодернистское подозрение к любым метанарративам, одним из которых, вне всяких сомнений, была секуляризация как еще одна «большая история». В-третьих, в 90-е годы среди исследователей религии все острее зазвучала критика империалистической составляющей западных концепций развития общества, которые зачастую использовались без всякого соотнесения с местным неевропейским контекстом².

¹ *Casanova J.* Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective // *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures* / ed. by G. Davie, L. Woodhead, P. Heelas. Ashgate, 2003. P. 17–29.

² См., например: *Asad T.* Genealogies of Religion. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993; *Asad T.* Formations of the Secular:

В-четвертых, происходит простая смена поколений среди социологов религии. Новое поколение уже не желает мыслить концептуальными схемами своих предшественников. Наконец, в-пятых, становилось все труднее вписывать повсеместное присутствие религии и ее увеличивающуюся социальную значимость, т.е. десекуляризацию³, в прокрустово ложе теории.

Как ни отрицай, но в теорию секуляризации было вшито определенное понимание вектора истории — движущегося вперед, к прогрессу и торжеству человеческого разума. Впереди этого движения шествовали западные страны, указывавшие направление для всего остального мира. Религия, согласно такому видению, была обречена остаться на обочине истории. Наиболее обстоятельно этот аспект теории секуляризации был проанализирован Питером Глазнером в работе «Социология секуляризации» (1977)⁴. Он писал, что «процессы секуляризации должны рассматриваться как часть более общей идеологии прогресса, искажающей анализ и злоупотребляющей им...»⁵. Теории секуляризации выстраиваются на основе *систематического эмпиризма*: обобщения делаются путем произвольного выхватывания из реальности нужных фактов и их встраивания в предзаданную схему⁶. Таким образом, несмотря на все заверения творцов теорий секуляризации в их нейтральности⁷, эти теории, согласно Глазнеру,

Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

³ The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P.L. Berger. Washington, DC: Grand Rapids, 1999.

⁴ Glasner P. The Sociology of Secularisation. L.: Routledge, 1977.

⁵ Ibid. P. VII.

⁶ Ibid.

⁷ Wilson B. Religion in Secular Society: A Sociological Comment. L.: Watts, 1966. P. XI.

все же являются частью определенного идеологического взгляда на мир. Надо сказать, что это замечание вполне справедливо — однако здесь имеется в виду не персональная ангажированность тех или иных теоретиков, их личная зараженность идеологией прогресса. Но скорее то, что секуляризация как метанарратив уходит своими корнями в утопические представления о прогрессе, которые вшиты в этот нарратив еще до того, как к нему притронется тот или иной исследователь.

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТЕОРИИ МОДЕРНИЗАЦИИ

Теория секуляризации, по сути, была подтеорией в рамках более общей модели, призванной объяснить масштабные общественные трансформации. Ни Парсонс, ни Уилсон, ни Бергер, ни Лукман, ни другие авторы не занимались секуляризацией как каким-то обособленным процессом. Они пытались осмыслить религиозные трансформации в связи с модернизацией. Концепция модернизации, в свою очередь, начиная с 1960-х годов претерпела достаточно значимые изменения, которые в конечном счете не могли не затронуть интересующую нас теорию.

В самом общем смысле модернизация — это

процесс, посредством которого традиционные аграрные общества трансформируются в современные индустриальные⁸.

Теории модернизации возникли в середине XX в. на волне социальных, экономических и политических успехов западных обществ. Если для мыслителей первой половины XX в. были характерны пессимизм и ощущение

⁸ *Побережников И. В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу. М.: РОССПЭН, 2006. С. 59.

заката западной цивилизации, то в послевоенные годы, наоборот, все изменилось — в будущее стали смотреть с оптимизмом. Новую популярность обрели эволюционистские теории XIX в., обещавшие человечеству необратимый прогресс. Такие элементы эволюционистского видения, как однонаправленность развития (от низшего к высшему, от примитивного к развитому, продвинутому государству) или же пошаговость, постепенность социальных изменений, прочно вошли в парадигму модернизации⁹. Все общества помещались на единую шкалу развития — одни из них находились вверху, тогда как другие — внизу. Основное внимание в первых теориях модернизации 50–60-х годов уделялось наиболее развитым обществам, считалась, что на основе их анализа можно будет сделать выводы о том, что в свое время ждет все остальные. Как пишет Игорь Побережников,

модель была разработана на основе опыта западной «атлантической» цивилизации и практически не учитывала многообразие цивилизационного опыта за пределами Западной Европы и Северной Америки¹⁰.

Одним из ключевых моментов этой модели было противопоставление «современности» и «традиции» (частью которой являлась религия). Эти два начала противопоставлялись друг другу, между ними устанавливалось отношение обратной зависимости: чем меньше одного, тем больше другого. Религия — за исключением протестантизма — считалась помехой модернизации, а одной из важнейших характеристик современного (modern) общества провозглашалась светскость, т.е. нерелигиозность. Современность неразрывно увязывалась с секуляризаци-

⁹ *Побережников И.В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу. С. 72–73.

¹⁰ Там же. С. 80.

ей на уровне определения — современное значило в том числе и нерелигиозное.

Собственно все эти положения были неотъемлемой частью теорий секуляризации 1960–1970-х годов. Однако первые теории модернизации — и соответственно лежащие в их основе предпосылки — оказались очень быстро подвергнуты жесткой критике. В частности, был отвергнут тезис о том, что модернизация — это обязательно движение в сторону западных институтов, была признана возможность оригинальных путей развития, опирающихся на местные социокультурные особенности¹¹. Кроме того, было подвергнуто критике положение о фундаментальном противоречии между традицией (и религией как ее частью) и модернизацией. Религия стала считаться дополнительным фактором развития, способным в ряде случаев поспособствовать процессу модернизации¹². Например, была масса работ о том, что в Восточной Азии в процессе стремительной модернизации конфуцианство выполнило ту же функцию, что и протестантизм в США. Конфуцианская этика оказалась вполне совместимой с логикой успешного ведения бизнеса¹³. По-новому понимаемая модернизация мыслилась уже не как следствие объективных законов, например, экономического развития, но как результат действия конкретных акторов, от усилий которых напрямую зависит вектор и конечный итог модернизация. Было отмечено, что модернизация может протекать неравномерно, что различные сегменты общества могут по-разному влиять на модер-

¹¹ *Побережников И. В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу. С. 93.

¹² Там же.

¹³ Подробнее дискуссии вокруг этой проблемы см.: *Confucianism for the Modern World / ed. by D. Bell, H. Chaibong.* Cambridge University Press, 2003.

низационные процессы, либо способствуя, либо препятствуя им. Наконец был отвергнут тезис о непрерывности модернизации, была показана цикличная природа данного процесса¹⁴.

Так, Рональд Инглхарт, о котором речь пойдет чуть ниже, продолжает пользоваться понятием «модернизация». Однако его понимание данного концепта дается уже с учетом вышеописанных изменений¹⁵. Он выделяет несколько положений обновленного понимания модернизации. Особый интерес для нас представляют следующие:

- 1) хотя социоэкономическое развитие и трансформирует общество в более-менее предсказуемом направлении, сам этот процесс не является предрешенным. При анализе во внимание следует принимать не только социоэкономические, но и прочие факторы;
- 2) религия и прочие аспекты традиционного культурного наследия общества не отмирают и не исчезают в процессе модернизации... Они продолжают формировать ценности и поведение людей;
- 3) культурная модернизация не является необратимой. Она является результатом социоэкономического развития, и экономический коллапс может обратить ее вспять. Именно это и произошло в 90-е годы в большинстве стран бывшего СССР;
- 4) процессы культурных изменений не являются линейными... Индустриализация... приводит к бюрократизации и секуляризации. Однако на стадии постиндустриальных обществ происходит процесс *иных* культурных изменений: вместо рационализации, централизации и бюрокра-

¹⁴ См.: *Побережников И.В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу. С. 94.

¹⁵ *Inglehard R., Welzel Ch.* Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. Cambridge University Press, 2005. P. 15–47.

тизации все больший акцент начинает делаться на индивидуальной автономии и ценностях самовыражения;

5) ранняя этноцентрическая версия модернизации, интерпретируемая как процесс вестернизации, неверна. Исторически процесс индустриализации начался на Западе, однако в последние десятилетия Восточная Азия в целом ряде модернизационных аспектов возглавила мировой процесс... США (и Европа. — *Д. У.*) не являются моделью происходящих культурных изменений, индустриализующиеся общества не становятся похожими на США (и Европу. — *Д. У.*), как то ошибочно предполагала некогда распространенная теория модернизации¹⁶.

Тот факт, что разные части мира не становятся по мере развития подобными Западу — который к тому же сам далеко не однороден — заставил израильского ученого Шмуэля Эйзенштадта (1923–2010) ввести концепцию «множественных современностей» (*multiple modernities*)¹⁷. Эта концепция станет ключевой для всех дальнейших дискуссий о соотношении религии и современности.

«МНОЖЕСТВЕННЫЕ СОВРЕМЕННОСТИ» И ТЕОРИЯ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Концепция множественных современностей, сформулированная Эйзенштадтом в ряде работ¹⁸, часть которых от-

¹⁶ *Inglehard R., Welzel Ch. Modernization, Cultural Change and Democracy... P. 46–47.*

¹⁷ *Eisenstadt Sh. Multiple Modernities // Eisenstadt S. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden; Boston: Brill, 2003. Vol. 2. P. 535–560.*

¹⁸ *Eisenstadt Sh.N. Tradition, Change, and Modernity. John Wiley & Sons Inc., 1983; Eisenstadt Sh.N. European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations Between Culture and Social Structure. Oxford University Press, 1987; Eisenstadt Sh.N. Comparative Ci-*

носится еще к 80-м годам, получила свое наиболее подробное и концентрированное рассмотрение в статье «Множественные современности»¹⁹, написанной им для специального выпуска журнала «Daedalus».

Данная концепция достаточно хорошо известна, поэтому мы ограничимся только теми ее аспектами, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме. Эйзенштадт начинает с принципиального тезиса о том, что никакой современности в единственном числе не существует: современность может принимать множественные формы, и каждый конкретный кейс современного общества есть лишь особая вариация на тему современности. Дело в том, что в процессе модернизации элементы отнюдь не однородной и не лишенной противоречий «программы современности» — будь то новая антропология субъекта, капиталистическая экономика, национальное государство, демократия и права человека, научная рациональность, светскость и т.д. — накладываются на конкретные цивилизационные контексты, сформированные специфическими культурными, религиозными, историческими и т.д. особенностями модернизирующегося общества (основания этих цивилизационных контекстов, по мнению Эйзенштадта, закладываются в так называемое осевое время, датируемое серединой I тыс. до н.э.²⁰). В результате этого наложения возникают специфические общественные формации, которые

vilizations and Multiple Modernities: 2 Vols. Leiden: Brill, 2003; Axial Civilizations and World History / ed. by J.P. Arnason, Sh.N. Eisenstadt, B. Wittrock. Leiden; Boston: Brill, 2005.

¹⁹ Eisenstadt Sh. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 1.

²⁰ Подробнее об «осевом времени» см.: Яценец К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991. С. 32–50.

имеют черты современности, но с сильным влиянием особых культурных предпосылок, традиций и исторического опыта²¹.

Для наглядной иллюстрации возьмем такой важный элемент программы современности, как светскость в смысле правового принципа, подразумевающего принципиальную равноудаленность государства и всех его институтов от любых религиозных объединений и мировоззрений. Наложение данного элемента на конкретные исторические контексты приводит к совершенно разным формам существования этой светскости, к множественной светскости. Для пояснения данного тезиса не нужно даже выходить за пределы западных обществ — достаточно указать на различие между французским и американским опытом светскости. Во Франции в силу специфических исторических обстоятельств светскость приняла форму лаицизма, т.е. идеологии, подразумевающей жесткий контроль религии со стороны государства, ее принципиальное изгнание из публичного пространства и восприятие религии и любых религиозных организаций в целом как постоянной угрозы гражданскому благополучию. В США опять же в силу специфических исторических обстоятельств светскость, наоборот, подразумевает прежде всего гарантирование религиозной свободы и защиту религий от государственного вмешательства, при этом за религией признается очень важное место в публичном пространстве, она считается не последним фактором как индивидуального, так и общественного благополучия. Французское и американское общества дают нам два конкретных примера того, как одна и та же идея может иметь совершенно разные воплощения в зависимости от контекста. Если же посмотреть на опыт светскости

²¹ Eisenstadt Sh. *Multiple Modernities*. P. 2.

во всем мире, то тогда число подобных вариантов может умножаться до бесконечности²².

Отказ мыслить современность в единственном числе позволяет отделить современность как идею, как веберовский «идеальный тип» от ее первых воплощений в западных обществах. Как поясняет Эйзенштадт,

западные паттерны современности не являются единственными «аутентичными» современностями, хотя они и пользуются историческим преимуществом и продолжают оставаться основной точкой отсчета для всех остальных²³.

Данная перспектива дает возможность если не отказаться от казавшейся само собой разумеющейся увязки современности и секуляризации, то, как минимум, задать вопрос: а возможна ли несекулярная современность? Может быть, секулярную современность следует рассматривать как всего лишь один конкретный исторический пример современности, обусловленный скорее характерными особенностями европейской культуры, чем некоей имманентной логикой модернизации или какими-то всемирно-историческими закономерностями?

В частности, можно заново — уже в свете тезиса о множественных современностях — взглянуть на спор европейских исследователей с американскими относительно того, чей именно опыт религиозных трансформаций под влиянием модернизации следует считать правилом, а чей — исключением. Данный тезис позволяет не просто разрешить этот спор, но вообще выйти за рамки дискуссии о правилах и исключениях, увидев различия европейского и американского опыта как различия двух

²² См., например: *Comparative Secularisms in a Global Age* / ed. by L.E. Cady, E.Sh. Hurd. Palgrave Macmillan, 2010.

²³ *Eisenstadt Sh. Multiple Modernities*. P. 3.

конкретных исторических кейсов множественных современностей. Собственно этот же момент подчеркивает сам Эйзенштадт:

практически с самого начала процесса экспансии современности множественные современности начали возникать уже в орбите того, что может быть названо западной цивилизационной структурой²⁴.

Различия Европы и США как двух разных кейсов множественных современностей следует искать в различии исторических, культурных и религиозных контекстов, столь напрасно проигнорированных в теориях секуляризации. Питер Бергер, Грейс Дэйви и Эфи Фокас в работе «Религиозная Америка, светская Европа?»²⁵ указывают на особые обстоятельства, приведшие к тому, что европейский опыт светскости столь сильно отличается от американского. Что за обстоятельства сыграли свою роль в возникновении «евросекулярности»? Во-первых, отделение церкви от государства: в Европе церковь была тесно увязана с государством, и борьба со вторым неизбежно приводила к тому, что и церковь попадала под этот удар; однако в США отделение церкви от государства существовало изначально, поэтому и сильных антиклерикальных настроений там не возникало. Во-вторых, в Европе существовала религиозная монополия, которая оказалась плохо приспособлена к ситуации свободы совести; в США, наоборот, изначально существовавшая ситуация плюрализма делала имеющиеся деноминации в высшей степени эффективными предприятиями, конкурирующими друг с другом. В-третьих, в Европе и США были реализованы две разные версии Просвещения: в Европе Про-

²⁴ Eisenstadt Sh. *Multiple Modernities*. P. 13.

²⁵ Berger P., Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Ashgate, 2008.

свещение — в своей самой яркой французской форме — приняло острые антиклерикальные и антихристианские оттенки, и его победа ознаменовалась триумфом лаицизма как такого режима светскости, который подразумевал тотальное вычищение религии из публичного пространства; в США Просвещение не имело столь ярко выраженных антиклерикальных и антирелигиозных черт, скорее оно было ориентировано на свободы и было проникнуто духом христианства в его деистической разновидности. В-четвертых, в Европе интеллектуалы как главные носители просвещенческих идеалов имели крайне высокое влияние; в США с их крайне прагматическим духом интеллектуалы никогда не были столь же значимы, соответственно европеизированные по своим взглядам на религию американские интеллектуалы просто не имели достаточно влияния в обществе. В-пятых, интеллектуалам в Европе удалось создать «высокую культуру», проникнутую духом секуляризма, им удалось отождествить секулярные воззрения с бытностью современным; в США интеллектуалам, европеизация которых началась только во второй половине XX в., удалось создать лишь замкнутые университетские сообщества, в которых царит дух светскости, но которые едва ли способны диктовать моду всему обществу. В-шестых, в Европе существовали мощные механизмы распространения просвещенческих идеалов: централизованная система образования, а также левые политические партии, проникнутые духом секуляризма; в США образование подчинено системам муниципалитетов, в которых ведущую роль задают родители, способные ограждать детей от нежелательных знаний, кроме того, в США мощные левые партии так и не возникли. В-седьмых, в Европе принадлежность к конфессии перестала быть частью социального статуса человека; в США, наоборот, принадлежность к той или иной деноминации четко маркировала социальный статус человека, эта принадлежность опре-

деляла его благонадежность. В-восьмых, в США, чего совершенно не было в Европе, различные деноминации выполняли важную роль по адаптации мигрантов к тому обществу, в которое они переселялись, и эта привязка к конкретной деноминации сохраняется в исторической памяти мигрантов на многие поколения вперед²⁶. В результате различия всех этих факторов обусловили разные режимы соотношения между религией и современностью: европейский контекст оказался пронизан духом секуляризации и секуляризма, американский контекст, наоборот, способствовал или, как минимум, не препятствовал цветению всех цветов религии.

Однако релятивизация западного опыта современности вовсе не значит, что выводы теоретиков секуляризации, описывавших влияние процессов модернизации на религию, отныне не имеют никакой значимости в силу их сугубо локального западного контекста. В конечном счете вариантов реагирования на эти процессы не так много, и вовсе не факт, что в каждом отдельном случае модернизации речь будет идти о какой-то совершенно специфической творческой реакции. Не исключено, что есть какой-то ограниченный набор паттернов, который будет воспроизводиться от кейса к кейсу (например, европейский и американский паттерн)²⁷. Собственно один из наиболее интересных вопросов сегодня — это вопрос о том, как именно будет преломляться созданная на европейском материале модель секуляризации, модель соотношения модернизации и религии при перенесении про-

²⁶ Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? P. 15–21.

²⁷ Дэвид Мартин в одной из своих работ уже пытался систематизировать эти паттерны применительно к европейскому контексту, который также оказывается очень разнородным. См.: Martin D. A General Theory of Secularization. L.: Blackwell, 1978.

цессов дифференциации, рационализации, плюрализации и т.д. в иные культуры и контексты.

До сих пор вопрос о соотношении современности и религии рассматривался в основном лишь в ракурсе того, как первая влияет на вторую. Однако концепция множественных современностей позволяет поставить вопрос в том числе и об обратном влиянии: как религия не просто влияет, но зачастую определяет те конкретные формы, которые принимает современность. Ведь в конечном счете именно религиозные традиции определяют цивилизационный контекст, на который накладываетсся та или иная разновидность программы современности.

Собственно фактор подобного влияния признавался всегда. Еще Макс Вебер показывал принципиальную значимость некоторых аскетических направлений протестантизма для утверждения духа капитализма²⁸. Питер Бергер во многом продолжал и развивал мысль Вебера, признавая особую роль, которую сыграла иудео-христианская религиозная традиция Запада в подготовке почвы для начала процессов модернизации. Какие черты иудео-христианской традиции, по мнению Бергера, сделали модернизацию возможной? Во-первых, принцип радикальной трансцендентности Бога, Бог находится вне мира, следовательно, возможен профанный мир, развивающийся по своим собственным имманентным законам; во-вторых, принцип линейности истории, допускающий изменения вместо вечного повторения одного и того же; в-третьих, появление человека как действующего лица в истории, осуществляющего изменение в мире, лишенном богов; в-четвертых, радикальная рационализация мира, устранение магии и обожествления природы, что позволяет ис-

²⁸ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОСС-ПЭН, 2006.

кать и находить эффективные инструменты преобразования и покорения окружающей среды; в-пятых, появление церкви как социального института, противопоставляемого прочим институтам общества, которые, в свою очередь, получают шанс обрести автономию.

Концентрация религиозной деятельности и символов в *одной* институциональной сфере *сама по себе* уже определяет остальные сферы общества как «мир», как профанную реальность, по крайней мере отчасти изъятую из-под юрисдикции сакрального²⁹.

В иудаизме эти черты проявляются наиболее резко, затем католицизм (особенно средневековый) замораживает их, придавая христианскому мировоззрению черты обычной традиционной религии, однако протестантизм с новой силой подхватывает и развивает вышеуказанные аспекты.

Торжество данных принципов в культуре, по мнению Бергера, создает крайне благоприятную обстановку для появления целых сфер общества, которые отныне могут существовать по своим правилам, не оглядываясь на религию. Наиболее важной сферой общества, которой удается выйти из-под контроля религиозных норм, становится экономика, постепенно начинающая жить по своим правилам. Более того, со временем она превращается в силу, определяющую все остальные сферы общества, включая религиозную. Капиталистическая экономика становится опорой и мотором не только модернизации, но и секуляризации. В этом смысле Бергер воспроизводит логику Вебера, также считавшего, что только в иудео-христианской традиции и, в частности, в аскетическом пуританизме могла зародиться почва для развития современного капиталистического общества, которое затем обрело автономию, превратившись в «чудовищный космос», в «желез-

²⁹ Berger P. L. The Social Reality of Religion. P. 128–129.

ную клетку» или «стальной панцирь», обладающий своей собственной автономной логикой, никак не зависящей от того, что в конечном счете позволило ему возникнуть. Как писал Макс Вебер,

победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе³⁰.

Христианство, по меткому выражению Бергера, оказалось «своим собственным могильщиком».

Тезис о «механической основе» современности позволял исследователям игнорировать религиозный фактор, рассматривать его исключительно как заимствованную переменную. Однако концепция множественных современностей, делающая акцент на важности исторического контекста модернизирующегося общества, позволяет усомниться в силе этой «механической основы», в ее способности перемалывать любые культурные различия в единую стандартизированную форму современности. Отсюда появляется возможность вновь вернуться к веберовской проблематике хозяйственной этики мировых религий, рассмотреть их установки по отношению к миру и поиску спасения³¹ в свете того, как именно они влияют на форму, которую примет современность в данном контексте. Более того, в своих последних статьях Шмуэль Эйзенштадт показывает, что сегодняшние религиозные трансформации являются одним из ключевых факторов в складывании новой глобальной современности³².

³⁰ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 127.

³¹ См.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Сравнительные очерки по социологии религии. Введение // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма.

³² См.: Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформа-

Переход от тезиса о линейном развитии обществ и их конечной конвергенции (сближении) к тезису о «множественных современностях» не мог не затронуть теорию секуляризации. В конце 90-х — начале 2000-х годов невозможность и далее отстаивать «базис» теории становится очевидной. Без этого «базиса», т.е. без представления о едином пути развития обществ, теория нежизнеспособна. С тех пор исследователей секуляризации можно условно разделить на две группы: тех, кто несмотря ни на что продолжает отстаивать теорию в ее изначальном виде, пусть и с некоторыми вариациями (Карел Дobbелаере, Стив Брюс), и тех, кто пытается осознать все следствия концептуального тупика, в который данная теория зашла (Питер Бергер, Дэвид Мартин, Хосе Казанова).

ПОПЫТКИ СПАСТИ ТЕОРИЮ

Наиболее яркие представители первой группы — Стив Брюс³³ и Карел Дobbелаере³⁴. У каждого из них своя стратегия обоснования собственной позиции, однако в своем выводе они едины: теория секуляризации в своих базовых положениях верна. Однако, как будет показано ниже, их попытки защитить теорию сложно считать убедительными, они лишь слегка маскируют ее внутренний кризис.

ция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 33–56.

³³ Bruce S. *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publ., 2002.

³⁴ Dobbelaere K. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Peter Lang, 2002; Dobbelaere K. *Assessing Secularization Theory // New Approaches to the Study of Religion / ed. by P. Antes, A.W. Geertz, R.R. Warne*. Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2004. P. 229–255.

Стив Брюс (р. 1951) отстаивает принципиальную правоту теории, причем практически в неизменном виде. Он утверждает: критики недопоняли основные идеи Уилсона, Бергера и прочих основоположников. Вместо этого критики создали карикатурную версию теории, которую одни пытались критиковать, а другие — защищать. Соответственно, как считает Брюс, если

изложить настолько ясно и настолько кратко, насколько это только возможно, то, что современные социологи имеют в виду под секуляризацией³⁵,

то правота модели и необоснованность ее критики станут очевидными.

Британский социолог, следуя своему плану, реконструирует теорию. Как кажется, достаточно точно. Он повторяет основной тезис: «модернизация создает проблемы для религии»³⁶; он рассматривает религию как фактор, зависящий от целого ряда более важных факторов³⁷; он по-прежнему считает, что секуляризация подразумевает не только снижение социальной значимости религии, но еще и упадок личной веры³⁸; его схема секуляризации достаточно точно воспроизводит схему предшественников³⁹; наконец, подобно своим предшественникам он сомневается в возможности устойчивых и длительных процессов, обратных секуляризации⁴⁰, и т.д. И все же, несмотря на это внешнее подобие, несмотря на заявленное желание лишь реконструировать идеи предшественников, реконструкция Брю-

³⁵ Bruce S. God Is Dead... P. 1.

³⁶ Ibid. P. 2.

³⁷ Ibid. P. 4–5.

³⁸ Ibid. P. 2.

³⁹ Ibid. P. 4.

⁴⁰ Ibid. P. 38.

са фундаментальным образом отличается от оригинальной теории, рассмотренной в предыдущих главах.

Лучше всего это отличие становится заметным благодаря его небольшой дискуссии с Питером Бергером на страницах сборника статей, посвященного вкладу последнего в изучение религии⁴¹. Бергер, будучи одним из ключевых теоретиков секуляризации, к 90-м годам постепенно пересмотрел свои взгляды, касающиеся перспектив религии в современном мире. Он признал ошибочность многого из того, что писалось им и другими социологами в 60–70-х годах⁴². Однако в те же 90-е Стив Брюс поднимает эти прежние идеи на щит. Отречение Бергера для него — вызов, на который он не мог не отреагировать. Брюс написал статью для этого сборника⁴³, в которой попытался обосновать принципиальную правоту раннего Бергера по сравнению с Бергером поздним⁴⁴. Воспроизведя логику, заставившую Бергера пересмотреть свои прежние взгляды, и показав ее якобы ошибочность, он делает ряд удивительных замечаний.

Полагай я, что Бергер предлагает некий универсальный шаблон социальной эволюции, я бы никогда не прислушался к его аргументам. Полагай я, что он говорит о неизбежности секуляризации, я бы никогда не стал его последователем⁴⁵.

⁴¹ См.: Peter Berger and the Study of Religion / ed. by L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin. L.: Routledge, 2001.

⁴² См.: The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P.L. Berger. Washington, DC: Grand Rapids, 1999.

⁴³ См.: Bruce S. The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization // Peter Berger and the Study of Religion. P. 87–100.

⁴⁴ «Я буду пытаться доказывать, что вопреки сегодняшней позиции Бергера его первоначальный вклад в изучение секуляризации все еще ценен» (Bruce S. The Curious Case of the Unnecessary Recantation... P. 87).

⁴⁵ Bruce S. The Curious Case of the Unnecessary Recantation... P. 100.

Однако Бергер — как было показано в соответствующем разделе данной книги — именно это и имел в виду в своих работах прежних лет⁴⁶. Если бы это было не так, сама теория секуляризации была бы невозможной: как можно из анализа развития Европы делать общие выводы, не считая при этом, что модель развития Европы является универсальной? То есть Брюс, претендуя всего лишь на адекватный пересказ теории, по сути отвергает ее основополагающий тезис.

Еще одно утверждение Брюса лишь подтверждает это.

То, что происходит в Африке или Азии... никоим образом не может затронуть тезиса о секуляризации в том его аспекте, который касается объяснения того, что происходило во время подъема первого поколения индустриальных обществ⁴⁷.

То есть тезис о модернизации, ведущей к секуляризации, из всеобщего принципа превращается в принцип *ad hoc*: он применим для анализа лишь одного конкретного случая. Это прямо противоречит тому, что утверждалось в 60-е годы, когда модернизация и ее последствия в конкретном контексте (Запад) считались учеными универсальным образом того будущего, которое ждет все прочие страны.

Брюс выбивает из-под теории ее фундамент, а затем выдает получившийся результат за аккуратную реконструкцию идей предшественников. Но без фундамента теория не работает. Соответственно, реконструкция Брюса также заводит в тупик.

Во-первых, лишившись «базиса», модель Брюса тут же автоматически превращается в модель *ad hoc*, пригодную для объяснения конкретного уникального процес-

⁴⁶ См. главу 2 данной работы.

⁴⁷ *Bruce S. The Curious Case of the Unnecessary Recantation... P. 100.*

са в конкретном уникальном контексте. Но какая польза от модели *ad hoc*? Во-вторых, тут же возникает вопрос о том, насколько его модель пригодна для объяснения даже того, что произошло в Европе. Если ряд факторов — связанных с модернизацией — в уникальных условиях Европы привел к секуляризации, но этот же ряд факторов в других условиях не приводит к схожему результату, то, может быть, отнюдь не этот ряд факторов ответствен за секуляризацию в Европе?

Например, если снова воспользоваться примером США, который Брюс пытается втиснуть в свою реконструированную теорию, то никакой секуляризации европейского типа там нет и в помине. Чтобы отстоять свою позицию, Брюсу приходится выдвигать абсурдный тезис о том, что США все еще менее развиты, чем Европа, так как модернизационные процессы в Северной Америке начались позднее. На это Питер Бергер справедливо замечает, что в Швеции модернизация началась еще позже, но ее последствия для религии не идут ни в какое сравнение с тем, что можно наблюдать в США⁴⁸.

Теория Брюса замыкается на Европе, 90% аргументов в ее пользу относится к положению религии в Европе, но если Европа не представляет собой универсальный паттерн, который со временем повторят все остальные общества, то в чем польза этой теории? Влияние модернизационных процессов на религию — это глобальное явление, изучать закономерности его протекания на примере одной Европы можно лишь если считать опыт Европы универсальным. В противном случае эта процедура бессмысленна.

В общем и целом стратегия Брюса, направленная на реконструкцию теории и ее обоснование в неизменном виде, терпит неудачу в силу того, что сам он, вольно

⁴⁸ Berger P. Postscript // Peter Berger and the Study of Religion. P. 194.

или невольно, лишает теорию той основы, на которой она только и держалась.

Чуть другую стратегию защиты теории избирает Карел Дobbелере. Он корректирует свои построения с учетом всех последних дискуссий о секуляризации, планомерно фиксируя их в его статьях⁴⁹. Однако, как и Брюсу, Дobbелере едва ли удастся спасти теорию.

Если Брюс «воспроизводит» модель в ее аутентичном виде, то Дobbелере отстаивает правоту обновленной версии. Секуляризацию Дobbелере трактует как многомерное понятие: как секуляризацию на уровне социума (макро), религиозных организаций (мезо) и личности (микро). При этом ключевым является именно социетальная секуляризация (т.е. секуляризация на макроуровне), выступающая секуляризацией в собственном смысле этого слова. В соответствии с логикой обновленной теории на первый план для него выходит тезис о функциональной дифференциации⁵⁰. Он подробно анализирует каждый уровень секуляризации, показывает их взаимосвязь, обозначает

⁴⁹ *Dobbelaere K. Secularization: A Multi-Dimensional Concept // Current Sociology. 1981. Vol. 29. P. 1–213; Dobbelaere K. Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate // Sociological Analysis. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 107–137; Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // The Secularization Debate / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 21–39; Dobbelaere K. Assessing Secularization Theory // New Approaches to the Study of Religion / ed. by P. Antes, A.W. Geertz, R.R. Warne. Vol. 2. P. 229–255.*

⁵⁰ В этом смысле Дobbелере не одинок, еще целый ряд исследователей выводит секуляризацию из функциональной дифференциации. См.: *Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. 1994. Vol. 72. P. 749–774; Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press, 1994; Luckmann Th. Shrinking Transcendence, Expanding Religion? // Sociological Analysis. 1990. Vol. 51. No. 2. P. 127–138; и многие другие.*

вопросы, ответы на которые пока еще не даны. Доббелере пытается описать путь усовершенствования, который прошла теория за десятилетия своего существования, он показывает ее все большую научную достоверность и соответствие фактам и т.д. Однако снова это лишь внешняя видимость благополучия.

В традициях прежних лет свою версию теории Доббелере строит на материале прежде всего европейских стран. Однако он не желает ограничиваться Западом. Одна из его статей заканчивается недвусмысленным разделом: «Секуляризация — явление западного мира?»⁵¹. Разумеется, он приходит к выводу, что секуляризация не является сугубо западным явлением, об этом свидетельствуют примеры Турции, Ирака, Сирии и т.д. Но далее Доббелере даже не ставит вопрос о том, насколько предложенный им анализ применим для анализа секуляризации в незападных обществах. Можно ответить на этот вопрос за него: ни насколько. Это ясно даже из тех примеров незападной секуляризации, которые приводятся Доббелере на страницах своей статьи. По старой привычке он выстраивает свою теорию на основе европейского и отчасти американского опыта, не учитывая, что принцип, который позволял делать из этой сугубо европоцентричной модели универсальные выводы, более не работает. Обновленная версия теории снова превращается в замкнутую на Европе модель *ad hoc*, уязвимую по всем тем же пунктам, что и «аутентичная» теория Брюса.

На примере Доббелере можно увидеть любопытный парадокс: с одной стороны, каркас теории постепенно обростал все новыми эмпирическими данными, а с другой — шла постепенная внутренняя эрозия основания этого каркаса. В конце концов каркас рухнул, оставив после себя лишь грудку фактов.

⁵¹ *Dobbelaere K. Assessing Secularization Theory. P. 248–249.*

Попытки Брюса и Доббелере реанимировать теорию обесмысливаются в силу разрушения основания теории, которого ни один, ни второй не хотели видеть. На примере этих двух наиболее ярких сторонников теории видна полная бесперспективность попыток и дальше делать вид, что с теорией секуляризации ничего не произошло. Поэтому гораздо больший интерес представляет вторая группа авторов, которая признала тупик теории и попыталась сделать все необходимые выводы из этого обстоятельства.

Однако перед этим рассмотрим идеи еще одного автора, которого также с некоторыми оговорками можно отнести к первой группе. Речь идет о Рональде Инглхарте (р. 1934). У Инглхарта своя теория секуляризации, которая напрямую с интересующей нас теорией не связана. Однако Инглхарт также считает, что модернизация неразрывно связана с секуляризацией. Свои взгляды по этому поводу он излагает в работе «Сакральное и светское. Религия и политика в мире» (2004)⁵², написанной в соавторстве с Пиппой Норрис. Подход Инглхарта любопытен тем, что он пытается предложить свою версию теории секуляризации (так как «классическая версия теории определенно нуждается в модификации»⁵³), опираясь на материалы не отдельных обществ, но глобальных кросскультурных исследований.

Инглхарт отвергает существующие подходы, среди которых он выделяет те, что основаны на анализе религиозного спроса, и те, что основаны на анализе религиозного предложения. Согласно первым теориям, к которым относятся теории рационализации и теории функциональной дифференциации (т.е. проанализированные нами теории секуляризации), с развитием общества спрос на религию

⁵² Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. N.Y.: Cambridge University Press, 2004.

⁵³ Ibid. P. 13.

падает. Согласно вторым теориям, к которым относится теория рационального выбора, спрос на религию постоянен, а религиозность зависит от качества религиозного предложения. В качестве альтернативы Инглхарт выдвигает свою теорию, основанную на концепции «экзистенциальной безопасности».

По мнению Инглхарта, традиционная религиозность коренится в чувстве незащищенности, в осознании человеком своей беззащитности перед силами природы. Соответственно, как только человек научается справляться с опасностями, как только его чувство защищенности возрастает, его религиозность тут же идет на убыль, уступая место рационально-светским ценностям. Чувство защищенности, как утверждает Инглхарт, зависит от социально-экономического развития. Чем более развито общество, чем выше технологии, обеспечивающие комфортное существование, тем спокойнее человеку и тем ниже потребность в страховке со стороны религии.

На основании этого рассуждения Инглхарт выдвигает целый ряд гипотез, которые затем проверяются им с привлечением массивных эмпирических данных. Гипотеза о религии звучит следующим образом:

при прочих равных условиях существование человека в ситуации меньшей безопасности будет способствовать возрастанию значимости религиозных ценностей. Опыт безопасного существования, наоборот, эту значимость снизит⁵⁴.

По мере социально-экономического развития ощущение безопасности возрастает, поэтому люди в индустриальных обществах будут менее религиозными, чем люди в обществах аграрных; в постиндустриальных же обществах значимость традиционной религиозности будет еще

⁵⁴ Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular... P. 18.

меньше⁵⁵. Снижение религиозности в постиндустриальных и индустриальных обществах будет означать снижение значимости религиозных ценностей, религиозного поведения и фактора религиозной принадлежности при электоральном поведении⁵⁶.

В результате Инглхарт делает три основных вывода: во-первых, общественность практически всех индустриальных обществ движется в сторону все более светских ориентаций⁵⁷; во-вторых, в мире в целом в силу демографических причин число людей, придерживающихся традиционных ценностей, возрастает⁵⁸; в-третьих, нарастающая по всему миру пропасть между светскими и религиозными обществами будет иметь важные следствия для мировой политики и приведет к повышению значимости религии в мире⁵⁹. Все более сокращающийся в демографическом плане Запад оказывается островком светскости во все увеличивающемся море религии.

Однако в других своих работах Инглхарт идет далее и рассматривает ценностные изменения, которые происходят на самом Западе. Если переход от аграрных обществ к индустриальным был связан с распространением рационально-светских ценностей, то переход от индустриальных обществ к постиндустриальным сопряжен уже с возрастанием значимости постматериальных ценностей, ценностей самовыражения⁶⁰. А постматериальные ценности собственно и выражаются через распространяющиеся

⁵⁵ Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular... P. 18–19.

⁵⁶ Ibid. P. 21–22.

⁵⁷ Ibid. P. 24–25.

⁵⁸ Ibid. P. 25.

⁵⁹ Ibid. P. 26.

⁶⁰ Inglehart R., Welzel Ch. Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. Cambridge University Press, 2005. P. 31.

на Западе новые формы религиозности, например личную «духовность». Как пишет Инглхарт,

религия не исчезает. Происходит трансформация функции религии: от институционализованных форм догматической религиозности, лежащей в основе абсолютистских кодексов поведения в мире, полном опасностей, к индивидуализированным духовным поискам, которые служат делу отыскания смысла и цели существования⁶¹.

Таким образом, Инглхарт подтверждает выводы тех ученых, которые говорили о начавшихся в современном мире процессах десекуляризации: не только мир в целом религиозен как никогда, но и сам Запад порождает внутри себя новые формы религиозности. Подтверждается тезис Родни Старка о том, что секуляризация — это процесс, который сам себя ограничивает⁶²: упадок одних форм религиозности неизбежно приводит к появлению других.

Однако есть смысл чуть дольше задержаться на работе Инглхарта и, в частности, проанализировать его тезис о связи секуляризации и социоэкономического развития, т.е. модернизации. Вызывает сомнение убедительность аргументов, которые Инглхарт приводит в его пользу⁶³. В частности, он указывает, что постиндустриальные и индустриальные страны демонстрируют низкие показатели религиозности. Однако среди этих развитых стран большинство — страны Европы: среди постиндустриальных та-

⁶¹ *Inglehard R., Welzel Ch. Modernization, Cultural Change and Democracy... P. 32.*

⁶² *Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987. P. 311.*

⁶³ Очень хорошую критику Инглхарта, отчасти повторяющую нашу, см.: *Casanova J. Exploring the Postsecular. Three Meanings of «the Secular» and Their Possible Transcendence // Habermas and Religion / ed. by C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen. Cambridge: Polity Press, 2013. P. 40–43.*

ковых 19 из 23, а среди индустриальных — 22 из 33⁶⁴. В Европе показатели религиозности действительно крайне низкие. Европейские кейсы своим количеством задавливают те случаи, когда высокая религиозность сохраняется, несмотря на очень продвинутый уровень социоэкономического развития. И снова пример США: это в высшей степени развитая страна, однако религиозность американцев по основным показателям сопоставима с религиозностью населения аграрных стран⁶⁵. Если рассмотреть страны Латинской Америки, например Аргентину, Бразилию или Чили, относимые Инглхартом к странам индустриальным, то там по ряду показателей — вера в Бога, в душу, в загробное существование и т.д. — религиозность за последние несколько десятилетий не только не уменьшилась, но даже немножко возросла⁶⁶. Однако на фоне десятков европейских стран эти отклонения от подчеркиваемой Инглхартом взаимосвязи между модернизацией и секуляризацией оказываются незаметными. Можно предложить провести небольшой статистический эксперимент — посчитать Европу за одну страну (Европейский союз — это все более единое образование) и посмотреть, сохраняется ли еще эта зависимость между высоким социоэкономическим развитием и низкой религиозностью. А если вдруг США (Соединенные Штаты) распадутся на 50 отдельных стран (штатов), каждая из которых будет учитываться по отдельности, то тогда уже европейский опыт полностью потеряется на фоне американского.

Все это заставляет предположить, что дело тут не столько в социоэкономическом развитии, как полагает Инглхарт, сколько в особенностях культурного разви-

⁶⁴ Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular... P. 46.

⁶⁵ Исчерпывающие данные о религиозности в США можно найти на сайте <www.thearda.com>.

⁶⁶ Подробнее см.: <<http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>>.

тия. Европа является светской не потому, что это самый развитый в экономическом отношении регион, но потому, что в ее культуре возобладали идеи французского Просвещения. В США же, например, экономическому развитию сильно способствовали ценности протестантизма, до сих пор не утратившие своей значимости. Антирелигиозные идеи Просвещения не имели в США такого же влияния, как в Европе. Отсюда и разница в религиозности. Может быть, при анализе причин секуляризации вместо выдвижения очередной версии экономического детерминизма следует обратить внимание на особенности культурного развития того или иного общества? Именно в этом направлении двинулись те ученые, идеи которых мы рассмотрим в следующем разделе.

Также вызывает скепсис тезис Инглхарта о том, что в развитом постиндустриальном обществе возрастает «экзистенциальная безопасность». Действительно, чем более развито общество, тем лучше оно может защитить человека от тех или иных природных опасностей, однако проблема в том, что оно само тут же создает новые угрозы этой самой безопасности: техногенные катастрофы, терроризм, практически бесконтрольная власть современных государств и т.д. Кроме того, в условиях, когда решены многие материальные проблемы, возрастает озабоченность собственно экзистенциальными вопросами. Люди в развитых обществах страдают от бессмыслицы существования ни чуть не меньше, а возможно даже и больше, чем люди в обществах аграрных. Так что сцепка улучшения социоэкономических условий с «экзистенциальной безопасностью» также не представляется до конца бесспорной.

ДЭВИД МАРТИН, ХОСЕ КАЗАНОВА,
ПИТЕР БЕРГЕР:
В ПОИСКАХ НОВОЙ ТЕОРИИ

Теперь перейдем к рассмотрению идей второй группы авторов: эти авторы не пытаются защищать теорию, они признают ее все возрастающую неадекватность современным реалиям. В их работах заметен поиск того, что когда-нибудь в будущем может стать основанием новой теории секуляризации.

Одним из первых фактическое крушение теории признал Питер Бергер. В одном из своих интервью он однозначно заявил:

я думаю, что написанное мной и большинством других социологов религии о секуляризации в 60-е годы было ошибочным. Нашей основной предпосылкой было убеждение, что секуляризация и современность связаны друг с другом. Чем больше модернизации, тем больше секуляризации. Эта теория не была безумной. Существовали факты, подтверждавшие ее. Но, как мне представляется, в своей основе она является ложной. Большая часть мира сегодня не является светской. Она очень даже религиозна⁶⁷.

Это признание нанесло теории мощнейший имиджевый удар. С тех пор сам Бергер не предпринимал сколько-нибудь значимых попыток теоретического осмысления секуляризации, ограничиваясь либо краткими обзорами⁶⁸,

⁶⁷ *Berger P.L. Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger // The Christian Century. 1997. 29 Oct. P. 974.*

⁶⁸ *Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P.L. Berger. Washington, DC: Grand Rapids, 1999. P. 1–18; Berger P.L. Secularization and De-Secularization // Fletcher P., Kawanami H., Smith D., Woodhead L. Religions in the*

либо интервью⁶⁹. Его внимание переключилось на феномен плюрализма и на то, какое влияние на религию он оказывает.

После того как крушение теории было признано, теоретические усилия исследователей оказались направлены, во-первых, на осмысление того, есть ли в теории секуляризации хотя бы какие-то положения, которые можно было бы сохранить, а во-вторых, на поиски вероятной новой теории. В частности, Хосе Казанова предпринял усилия в каждом из этих двух направлений.

Прежде всего он пытается вывести дискуссию о секуляризации из тупика, в который ее завел спор о том, чей же опыт является исключением из правила — американский или европейский? Американские исследователи считали, что европейский, а европейские — что американский. Однако если сам принцип, согласно которому некое общество является образцом для всех других обществ, ошибочен, то дискуссия о правиле и исключении становится бессмысленной. По этой причине Казанова предлагает двигаться в сторону глобального подхода⁷⁰. В свете этого подхода как европейский, так и американский опыт оказывается и уникальным, и исключительным⁷¹. Модернизация, начавшаяся на Западе, действительно приобретает глобальный размах, однако следствия, к которым она приводит, разнятся от культуры к культуре. Как поясняет Казанова,

Modern World: Traditions and Transformations. Routledge, 2002. P. 291–298.

⁶⁹ Berger P. Interview // The Hedgehog Review. 2006. Vol. 8. No. 1–2. P. 152–161.

⁷⁰ См.: Casanova J. Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective // Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures / ed. by G. Davie, L. Woodhead, P. Heelas. Ashgate, 2003. P. 17–29.

⁷¹ Casanova J. Rethinking Secularization... P. 17.

Все мировые религии сегодня переживают радикальные трансформации под влиянием процессов модернизации и глобализации подобно тому, как это было во времена европейской колониальной экспансии. Однако эти трансформации идут различными многообразными способами⁷².

Ценности и институты, возникшие на Западе, постепенно распространяются по всему миру, однако каждая культура по-своему реагирует на эту судьбоносную встречу. По сути, речь идет о феномене «множественных современностей», о котором речь шла в одном из предыдущих разделов.

Если какое-то одно общество более уже нельзя считать образцовым, то тогда возникает вопрос: какое общество может быть названо современным (modern)?

Возможна ли незападная, несветская современность, или же определения современности (modernity) неизбежно тавтологичны в силу того, что светская дифференциация является тем, что собственно и определяет то или иное общество в качестве «современного» (modern)?⁷³

Сам Казанова склоняется к первой возможности.

Далее социолог задается ключевым для теории секуляризации вопросом: если тезис о линейности развития и конечной конвергенции обществ отвержен, то какая может быть польза от теории, выстроенной на этом фундаменте?

Например, Талал Асад категоричен в своем ответе на этот вопрос: никакой⁷⁴. Даже принцип структурной дифференциации больше не имеет смысл. Как пишет Асад,

⁷² Casanova J. Rethinking Secularization... P. 17.

⁷³ Ibid. P. 10.

⁷⁴ Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. P. 182–183.

если религия становится интегральной частью современной политики, то, значит, она уже не может быть безразлична к дискуссиям о том, какой именно должна быть экономика, какие научные проекты должны получать финансирование, какими должны быть стратегические цели государственной системы образования. Легитимное вторжение религии в эти дебаты приводит к появлению современных «гибридов»: принцип структурной дифференциации — в соответствии с которым религия, экономика, образование и наука локализованы в автономных социальных пространствах — уже более не имеет силы⁷⁵.

Казанова же не согласен с Асадом. Он по-прежнему считает тезис о секуляризации в смысле дифференциации полезным не только для анализа эволюции европейских обществ, но и для анализа

исторической трансформации всех мировых религий в условиях современной структурной дифференциации⁷⁶.

Действительно, структурная дифференциация — отнюдь не редкое явление в современном мире. При анализе ее воздействия на религии и того, как религии реагируют в ответ, теория может оказаться вполне полезной. Например, с ее помощью можно будет описать, как, например, конфуцианство или даосизм будут реагировать на переконфигурирование социальной структуры⁷⁷. Однако такой анализ, по мнению Казановы, возможен лишь при полном понимании невозможности и далее рассматривать события, некогда произошедшие в одном уникальном историческом контексте, в качестве протипа для всех

⁷⁵ *Asad T.* Formations of the Secular... P. 182.

⁷⁶ *Casanova J.* Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad // Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors / ed. by D. Scott, Ch. Hirschkind. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006. P. 19.

⁷⁷ *Ibid.* P. 20.

остальных контекстов. Все религиозные традиции оказываются так или иначе затронутыми повсеместным распространением современности западного типа (*modernity*). Однако ни о какой предзаданности хода развития событий и ни о каком предсказуемом итоге речи быть не может.

Рассматривает Казанова и другую проблему теории. Мы уже упоминали ее в связи со Стивом Брюсом. Релятивизация европейского опыта неизбежно ставит под сомнение механизм, с помощью которого традиционно объяснялась европейская секуляризация. Если опыт Европы уникален, то не является ли европейская секуляризация следствием не универсальных модернизационных процессов, но каких-то более уникальных черт европейской культуры? Как бы реагируя на этот очевидный вопрос, Казанова вместо традиционной отсылки к абстрактным процессам (рационализация, дифференциация, индустриализация, урбанизация и т.д.) предлагает взглянуть на секуляризацию как на процесс, вызываемый прежде всего культурными трансформациями.

Общая модель европейской секуляризации лучше всего объясняется в терминах *Wirkungsgeschichte* (истории воплощения) просвещенческой критики религии...⁷⁸

То есть ядром европейской секуляризации оказывается секуляризм в смысле особой антирелигиозной идеологии, которая институционализирует себя как в структуре общества, так и в сознании людей. Это такое «самосбывающееся пророчество», когда сначала провозглашается неизбежность отмирания религии, а затем — в соответ-

⁷⁸ *Casanova J.* Global Religious Trends at the Turn of the Millennium // *The Future of Religion (Perspectives from the Engelsberg seminar 2001)* / ed. by K. Almqvist, E. Wallrup. Riga: Axel and Margaret Axson Johnson Foundation, 2005. P. 14.

ствии с этим предсказанием — происходит переустройство общества и человека. Выход на первый план секуляризма, т.е. мировоззренческого и идеологического фактора, представляет собой новый поворот проблемы, так как теория секуляризации стремилась всячески дистанцироваться от этого фактора, предпочитая обращать внимание на объективные социальные и экономические процессы. Секуляризм сегодня приковывает все большее внимание со стороны ученых⁷⁹.

В том же направлении, что и Казанова, движется еще один автор — Дэвид Мартин, уже неоднократно упомянутый нами по ходу исследования. В своей работе 1978 г.⁸⁰ Мартин на материале Европы показал возможность существования различных траекторий секуляризации. В 1990–2000-х годах английский социолог попытался развить этот тезис уже на более широком материале⁸¹. Подобно Казанове, Мартин мыслит секуляризацию в глобальном ключе. Цель своих исследований была обозначена им следующим образом.

Я пытаюсь вывести дискуссию из привычной колеи и исследовать все следствия того, что Эйзенштадт назвал «множественными современностями». Моя гипотеза заключается в том, что мир будущего вовсе не будет напо-

⁷⁹ См., например: *Secularism and Its Critics* / ed. by R. Bhargava. Oxford University Press, 1998; *Asad T. Formations of the Secular...*; *Taylor Ch. A Secular Age*. Cambridge; L.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007; *Smith G. A Short History of Secularism*. L.; N.Y.: I.B. Tauris, 2008.

⁸⁰ *Martin D. A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Publ., 1978.

⁸¹ *Martin D. «The Secularization Issue»: Prospect and Retrospect* // *British Journal of Sociology*. 1991. Vol. 42. P. 465–474; *Martin D. Secularisation and the Future of Christianity* // *Journal of Contemporary Religion*. 2005. Vol. 20. No. 2; *Martin D. On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Great Britain: Ashgate, 2005.

минать постпротестантскую Голландию или же посткатолическую Францию⁸².

Под «привычной колеей» Мартин понимает прежде всего мышление в рамках традиционного для теории секуляризации метанарратива, согласно которому мы движемся от религиозной эпохи к эпохе светской⁸³. В рамках этого метанарратива факты искусственно подгоняются под заданную схему, а все несоответствующее ей попросту игнорируется. Западная Европа провозглашается флагманом движения, а современным (*modern*) признается лишь то, что происходит в ней⁸⁴. В такой оптике история оказывается скорее поездом,

следующим по рельсам к конечной станции, а такие года, как 1642, 1776 и 1789, — станциями на пути к *одному-единственному* будущему, чем путешествием, полным коварных поворотов, в котором будущее причудливо и непредсказуемо⁸⁵.

Мартин пытается пересмотреть этот базовый метанарратив и серьезно рассмотреть возможность мыслить настоящее, будущее и прошлое *иначе*. По сути, он признает ошибочность «базиса» теории и пытается понять, что делать с этой «теорией» дальше. При этом, как и Казанова, он не призывает к полному отказу от теории, так как видит в ней некоторые полезные положения, в частности все тот же «тезис о социальной дифференциации»⁸⁶.

⁸² *Martin D.* Secularisation and the Future of Christianity. P. 148.

⁸³ *Ibid.* P. 465.

⁸⁴ *Ibid.* P. 466.

⁸⁵ *Martin D.* Secularization: Master Narrative or Several Stories? // *Martin D.* On Secularization: Towards a Revised General Theory. P. 138.

⁸⁶ *Ibid.* P. 20.

Действительно, современности могут быть разными, однако общий момент, связанный с дифференциацией, у них — хотя бы в ряде случаев — все же имеется:

вряд ли возможно избежать отделения религиозных сообществ от процедур светского управления. В этом отношении теория секуляризации верна⁸⁷.

Очертания современности (modernity) в каждом конкретном контексте зависят от целого ряда обстоятельств. Не в последнюю очередь они зависят от того, носители какого мировоззрения будут осуществлять модернизацию⁸⁸. Вариантов развития событий множество: французская модель это одно, а, например, исламская или латиноамериканская — другое. Однако если модернизация идет по европейскому или американскому сценарию, то дифференциации не избежать. В этом случае теория секуляризации оказывается более чем кстати.

Согласен Мартин и с тем, что секуляризация вызывается не только процессами структурных преобразований. Исторический опыт Европы, если смотреть на него без очков теории секуляризации, недвусмысленно свидетельствует о необходимости учитывать культурное изменение⁸⁹. Секуляризация зависит не только от объективных процессов модернизации, но еще и от культурной, идейной начинки данного общества. То, что интеллектуальная элита предлагает сегодня, есть то, чем народ будет жить завтра. История

⁸⁷ *Martin D.* Secularization... P. 128.

⁸⁸ *Martin D.* Pentecostalism: A Major Narrative of Modernity // *Martin D.* On Secularization: Towards a Revised General Theory. P. 140–154.

⁸⁹ Одним из первых среди социологов второй половины XX в. об этом заговорил Даниел Белл: *Bell D.* The Return of the Sacred // *British Journal of Sociology.* 1977. Vol. 28. No. 4. P. 419–449.

подхватывает успешные и значимые прорывы на интеллектуальном фронте, такие, например, как принцип обособления светской власти, отстаиваемый Уильямом Оккамом и Марсилием Падуанским...⁹⁰

Секуляризация оказывается не естественным итогом таких же естественных процессов истории, но результатом сплетения множества обстоятельств: идейных, социальных, политических и т.д. Секуляризаций может быть столько же, сколько может быть сплетений различных политических режимов, религиозных традиций, идейных исканий, социальных предпосылок и т.д.

Внимание к культурному измерению секуляризации, заметное у современных исследователей, свидетельствует о том, что секуляризацию начинают воспринимать все больше как содержательный процесс. Для теории секуляризации была характерна ее интерпретация в качестве исключительно негативного процесса — как процесса «утраты религией своей социальной значимости» (Уилсон) или же как процесса, «в ходе которого секторы общества и культуры выводятся из-под контроля религиозных институтов и символов» (Бергер). В таком понимании секуляризация есть процесс высвобождения чего-то изначально существующего (общество, культура) из пелены религиозных представлений, долгое время окутывавших эти от века существовавшие феномены⁹¹. Секуляризация предстает как естественный, природный процесс, обнажающий суть общества, человека и т.д., которые наконец-то предстают такими, какие они есть на самом деле.

Надо заметить, что против такого взгляда еще в первой половине XX в. выступал Мартин Хайдеггер, писавший следующее:

⁹⁰ *Martin D. Secularization...* P. 123.

⁹¹ Этот же смысл содержится в тезисе о «расколдовывании мира» Макса Вебера.

некоторые явления Нового времени можно толковать как «секуляризацию» христианства, однако на самом деле все разговоры о «секуляризации» — вводящее в заблуждение недомыслие, потому что «секуляризация», «обмирщение» уже предполагает мир, к которому двигалось бы и в который входило бы обмирщение. Но все дело в том, что *saeculum*, «мир сей», через который совершается обмирщение при пресловутой «секуляризации», не существует сам по себе и не появляется сам по себе при нашем выходе из христианского мира⁹².

К схожим выводам приходит Джон Мильбанк в своей книге «Теология и социальная теория: по ту сторону светского разума»⁹³. Он обосновывает тезис о том, что светскость не возникла сама собой после ухода религии, она была сначала помыслена на уровне теологической и философской рефлексии и лишь затем воплощена в конкретные социальные, политические, культурные, правовые и тому подобные формы⁹⁴.

В этом новом понимании секуляризация оказывается не естественным исходом абстрактных экономических и социальных процессов, срывающих с извечно существующего мира «священную завесу», но переучреждением этого мира, привнесением в него новых форм и содержаний. Успех или неуспех секуляризации зависит от действий конкретных акторов, а не от железной поступи истории⁹⁵.

⁹² Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 2. С. 127–128.

⁹³ Milbank J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1991). Blackwell Publ., 2006.

⁹⁴ Ibid. P. 9.

⁹⁵ Такой взгляд на секуляризацию США отстаивает Кристиан Смит, предлагающий собственную конфликтологическую теорию секуляризации. См.: Smith C. *Introduction: Rethinking the Seculari-*

* * *

В качестве итога данной главы отметим следующее: к началу 2000-х годов теория секуляризации заходит в явный тупик. Базовый принцип ее выстраивания оказывается отверженным. Без «базиса» существование теории невозможно, какие бы усилия на этот счет ни принимали ее сторонники. Начинаются поиски новых путей концептуализации секуляризации. На первый план выходит концепция «множественных современностей», согласно которой спайка модернизации и секуляризации есть лишь один из возможных вариантов развития событий. Проблема взаимоотношений между современностью и секуляризацией плавно переформулируется в проблему взаимоотношений между современностью и религией. В этой новой постановке проблемы секуляризация оказывается лишь одним из возможных вариантов развития событий в рамках встречи религии и современности. Эта возможность не так велика по сравнению с другими возможностями, не предполагающими никакой секуляризации — тем более по европейскому образцу. Последним элементом теории секуляризации, который еще может быть защищаем, остается тезис о социальной дифференциации. Впрочем, и он становится предметом все большего скепсиса.

Исследователи, продолжающие симпатизировать теории секуляризации, начинают искать пути ее переформулирования — на первый план выходят идеи глобального контекста секуляризации; секуляризации как воплощения

zation of American Public Life // *The Secular Revolution. Power Interests and Conflicts in the Secularization of American Public Life* / ed. by Ch. Smith. Berkley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2003. Ранее эту же позицию отстаивал Ричард Фенн. См.: *Fenn R. K. Toward a Theory of Secularization. Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series. 1978. No. 1.*

определенного мировоззрения (секуляризма); секуляризации как содержательного, а не сугубо негативного процесса; секуляризации как осуществляемой конкретными акторами, а не просто вытекающей из объективных социальных преобразований; секуляризации как открытого процесса, зависящего от множества случайных обстоятельств, а не как отражения исторической необходимости.

Глава 5

Советская теория секуляризации¹

СТАНОВЛЕНИЕ СОВЕТСКОЙ ТЕОРИИ

В предыдущих главах нами была предпринята попытка проанализировать западный опыт осмысления секуляризации. В данной главе реконструируется советский опыт². Теоретические наработки советских ученых мы предлагаем условно назвать «советской моделью секуляризации» (конечно, были и разногласия среди исследователей, но мы все же рискуем говорить о единой модели). Далее мы попытаемся изложить основные положения данной модели, сравнить ее с моделью западной и обозначить сильные стороны советского подхода, способные пригодиться в будущем.

Становление советской модели секуляризации во многом повторяет западный опыт: все начинается в 60–70-х годах XX в., когда целый ряд авторов начинает в своих публикациях активно обсуждать данную тему. В советской социологии можно выделить Ю.А. Леваду³, И.Н. Яблоко-

¹ Основана на ранее опубликованном тексте: *Узланер Д.* Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 62–69.

² Из исследований на данную тему нам удалось обнаружить лишь статью Анде Де Неве 1973 г. См.: *De Neve A.* Secularization in Russian Sociology of Religion // *Social Compass*. 1973. Vol. 20. P. 593–601.

³ *Левада Ю.* Социальная природа религии. М., 1965.

ва⁴, А.Г. Твалтвадзе⁵, авторов сборника «К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества)»⁶ и ряд других. Подобно западным коллегам советские авторы, выстраивая свою модель, в основополагающих моментах опираются на наследие классиков — в данном случае К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина. Не в последнюю очередь по идеологическим основаниям идеи основоположников марксизма-ленинизма перенимаются некритически, правомерность положений данных мыслителей не ставится под сомнение. Скорее, речь идет о воспроизведении их идей, а также об их подтверждении эмпирическими исследованиями. В этом некритичном использовании идей — одно из главных отличий советской модели от модели западной, которая позволяла себе критически взглянуть и даже подвергнуть ревизии некоторые положения социологии Вебера, Дюркгейма, не говоря уже о Марксе. Кроме того, на Западе социологические теории секуляризации сразу же оказались под огнем пусть и не всегда справедливой, но все же содержательной критики со стороны религиозных мыслителей и других скептически настроенных авторов. Именно такой критики не хватало советской модели.

Однако у некритичного принятия были и свои преимущества: советские социологи открыто излагали все философские предпосылки, на которых они выстраивали свое видение секуляризации. В случае западных социологов такая четкость отсутствовала: иной раз вообще отри-

⁴ Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972; Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1971.

⁵ Твалтвадзе А.Г. Секуляризация как фактор общественного прогресса (на примере государственно-правовых отношений) // Человек. Общество. Религия. М.: Мысль, 1968.

⁶ К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М.: Мысль, 1970.

цали (или не упоминали), что их модель строится на каких-то философских основах, которые еще надо обосновать, и что модель секуляризации может рухнуть, если эти предпосылки окажутся ложными. Они считали, что занимаются исключительно социологическими проблемами, которым не требуется никакая философия. Философская наивность западных теорий секуляризации постоянно отмечалась их критиками⁷. Советские же авторы были последовательны, они начинали с изложения основополагающих общефилософских положений, затем переходили к вытекающим из них общесоциологическим понятиям и затем наконец приступали к специальному научному анализу. Благодаря этому советская модель получилась гораздо более четкой, прозрачной и последовательной.

Логика требует начать описание советской модели с изложения идей классиков марксизма-ленинизма, однако эти идеи настолько хорошо известны, что мы позволим себе воздержаться от их очередного повторения. Отметим лишь, что из сочинений Маркса, Энгельса и Ленина⁸ можно вычленишь уже вполне законченную модель секуляризации⁹. Религия —

⁷ *Glasner P.* The Sociology of Secularisation. L.: Routledge, 1977; *Hadden J.K.* Toward Desacralization Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65. P. 687–611.

⁸ *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. М., 1959; *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955; *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955; *Маркс К.* К еврейскому вопросу // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955; *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. М., 1961; *Ленин В.И.* Социализм и религия // *Ленин В.И.* ПСС. Т. 12. М., 1968; *Ленин В.И.* Об отношении рабочей партии к религии // *Ленин В.И.* ПСС. Т. 17. М., 1968.

⁹ Хотя ни один из классиков не пользовался понятием «секуляризация» в его современном социологическом смысле.

это иллюзорная надстройка, порождаемая несовершенным экономическим базисом. Этот базис совершенствуется в соответствии с объективными законами, что приводит к совершенствованию надстройки. В конце концов должны возникнуть совершенный базис и совершенная надстройка.

Для религии как иллюзии не останется места, так как будут уничтожены те изъяны в базисе, которые приводили к ее появлению. Однако устранение религии происходит не само по себе — в этом процессе человек играет самую активную роль. Собственно советским социологам оставалось только превратить имплицитную (невыраженную) модель секуляризации в эксплицитную (выраженную), а также осуществить детализацию некоторых положений.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТЕОРИИ: ПОЗИТИВНЫЕ СТОРОНЫ И СУБЪЕКТИВНЫЙ ФАКТОР

Для осмысления советской модели необходимо ответить на следующие вопросы. Что стремятся осмыслить исследователи в рамках данной модели? Каков их основной постулат? Как они трактуют понятие секуляризации? Как и на основе какого материала выстраивается модель? Как выглядит ее общая схема? Наконец какие выводы делаются ими о перспективах рассматриваемого явления?

Что стремятся осмыслить исследователи в рамках данной модели? В центре внимания советских исследователей — то, что происходит с религией в условиях социалистического, а также отчасти капиталистического общества. Их задача — проследить и эмпирически обосновать конкретные изменения в экономическом базисе и то, как эти изменения влияют на религию. Однако в отличие от западных коллег, стремившихся исключительно к нейтральному анализу и отрицавших какую-либо свою заинтересованность в описываемом процессе, советские ав-

торы ставили перед собой еще и практические задачи. Религия — это вредная иллюзия, препятствующая совершенствованию человека и общества, следовательно, процесс секуляризации — это часть общественного прогресса, способствующего развитию человека, его духовной свободе, развитию его интересов и способностей. Как заключает Р.А. Лопаткин, секуляризация жизнедеятельности общества и личности является необходимым условием достижения всех вышеперечисленных целей¹⁰. Таким образом, исследование феномена секуляризации представляет собой не только сугубо теоретический интерес, но еще и интерес практический: понять причины секуляризации, выявить то, что этому мешает, и дать рекомендации, способствующие устранению вредной иллюзии. Отсюда многие советские работы о секуляризации носили примерно одинаковое название — «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков»¹¹.

Каков их основной постулат? Ответ на этот вопрос очевиден: по мере совершенствования объективных условий существования человека религия ослабевает и в конце концов отмирает. Секуляризация есть закономерное следствие поступательного совершенствования экономического базиса, это совершенствование делает религию излишней. Советские исследователи признают справедливость базового тезиса западной модели о том, что модернизация приводит к секуляризации, однако данное утверждение признается ими недостаточным. Здесь необ-

¹⁰ Лопаткин Р.А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование // К обществу, свободному от религии... С. 23.

¹¹ Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков. М., 1963; Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков. Минск, 1965; Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков. М., 1966; Черняк В.А. О преодолении религиозных пережитков. Алма-Ата, 1965.

ходимо сказать несколько слов о том, как трактовалась секуляризация в советской социологии и в чем было отличие этой трактовки от западной.

Первая задача, стоявшая перед советскими учеными, с новой силой заинтересовавшимися проблематикой секуляризации в 60-х годах XX в., заключалась в разработке самого понятия «секуляризация». В 1965 г., приступая к рассмотрению проблематики секуляризации, Ю.А. Левада вполне в духе западных исследователей того времени констатирует, что термин «секуляризация» — это термин, «который имеет весьма широкое распространение, но не имеет сколько-нибудь строгих определений»¹². Лучшее определение было предложено Р.А. Лопаткиным: секуляризация — это

процесс высвобождения из-под влияния религии всех сторон и уровней жизнедеятельности общества и личности и утверждения в общественном и индивидуальном сознании материалистического мировоззрения и основанных на нем систем норм и ценностей как необходимого условия функционирования и прогрессивного развития общества и личности¹³.

Главное отличие принятого в советской социологии понимания секуляризации от западной трактовки в выделении двух сторон: негативной и позитивной. Секуляризация — это не просто «высвобождение из-под влияния религии...» (негативная сторона), но еще и «утверждение материалистического понимания...» (позитивная сторона)¹⁴. Полноценная секуляризация должна сочетать

¹² Левада Ю. Социальная природа религии. М., 1965. С. 171.

¹³ Лопаткин Р.А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование... М., 1970. С. 19.

¹⁴ Там же. С. 419. Конечно, отнюдь не все советские социологи были согласны с такой постановкой вопроса. Например, И.Н. Яблоков

упадок религии с «усвоением людьми принципов научного атеизма»¹⁵. Именно за игнорирование второй позитивной стороны секуляризации советские авторы критиковали западные концепции. Однако критике подвергались не только западные концепции, но и все западное общество. Буржуазные теоретики не видят позитивного изменения секуляризации в силу несовершенства их общества.

Позитивная сторона секуляризации вступает в полную силу только при социализме, когда создаются все условия для усвоения людьми научного мировоззрения, распространение которого приняло массовый характер¹⁶.

Соответственно, при капитализме «сам процесс секуляризации... не получает своего полного завершения в широких масштабах». Отсюда и изъяны западной модели секуляризации.

Видимо, в значительной мере этим и можно объяснить тот факт, что секуляризация до сих пор рассматривается буржуазными социологами религии только как негативный процесс.

При этом, естественно, целый ряд справедливых положений западной модели признается, например положения о том, что модернизация способствует секуляризации. Однако здесь проявляется еще одно отличие советского понимания секуляризации: если в западной модели секуляризация связывается с рядом «поверхностных» из-

оспаривает тезис о том, что атеизация есть позитивная сторона секуляризации, утверждая, что в условиях социализма многие атеисты никогда не были верующими людьми (*Яблоков И.Н. Социология религии. С. 160*).

¹⁵ *Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии... С. 134.*

¹⁶ Там же.

менений (модернизация), то в советской — с кардинальным переустройством базиса общественно-экономической формации. Как пишет А.Г. Твалтвадзе,

марксистская философия не отрицает зависимости секуляризации от изменения социальных структур, расширения коммуникативных связей, повышения роли науки, массовой трансформации культуры, большей мобильности людей и других явлений в обществе, сопутствующих процессу его «индустриализации»...¹⁷

По его мнению, ни о какой полноценной секуляризации не может быть и речи до тех пор, пока не произойдет смена всей буржуазной формации, и никакая полноценная модель секуляризации не возникнет до тех пор, пока не признают «в классовой борьбе один из решающих факторов секуляризации»¹⁸.

Как и на основе какого материала выстраивается модель? В рамках советской модели социалистическое общество провозглашается совершенным человеческим обществом¹⁹, в котором впервые в мире создаются все необходимые объективные условия для отмирания религии. Соответственно, задача исследователей — эмпирически продемонстрировать ход этого отмирания и утверждения атеистического (правильного) мировоззрения, единственно способного дать человеку так необходимое ему счастье. Если же отмирания не происходит или происходит, но слишком медленными темпами, то в силу того, что ни о каком пересмотре философских оснований модели и речи быть не может, появляется задача выявить

¹⁷ Твалтвадзе А.Г. Секуляризация как фактор общественного прогресса... С. 192.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 4.

причины, мешающие возникновению правильной надстройки для правильного базиса. Эти задачи решаются на материале эмпирических исследований, среди которых следует отметить исследования в Пензенской области, на основе которых была создана, наверное, лучшая советская работа о секуляризации «К обществу, свободному от религии»²⁰.

Не обошли советские исследователи вниманием и капиталистические общества, однако здесь перед ними стояла несколько другая задача: проанализировать живучесть религий в странах Запада и показать ее связь с несовершенством базиса буржуазного общества²¹.

Как выглядит общая схема? Советская модель секуляризации выстраивается на фундаменте марксистско-ленинской философии. Как писал Р.А. Лопаткин,

для теоретического анализа проблемы секуляризации в социологическом плане первостепенное методологическое значение имеют работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, раскрывающие причины и сущность религиозного отчуждения, социальные корни и исторически преходящий характер религии, принципы политики Коммунистической партии по отношению к религии и церкви²².

Соответственно, модель секуляризации встраивается в общую схему исторического развития человечества. Это развитие трактуется как прогресс от менее совершен-

²⁰ К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970. С. 19.

²¹ *Шершнева С.В.* Секуляризация в США и ее противоречия // Проблемы формирования светской культуры в Западной Европе. Л., 1987. С. 6–27.

²² *Лопаткин Р.А.* Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование... С. 7.

ной к более совершенной и наконец к самой совершенной стадии в соответствии с законами, открытыми Марксом. Религия — это один из показателей несовершенства, поэтому по объективным причинам она будет по ходу истории слабеть, пока наконец совсем не исчезнет. Соответственно, секуляризация, пусть и в самом зачаточном виде, начинается задолго до капитализма и уж тем более социализма. Отголоски грядущей полноценной секуляризации усматриваются уже в иконоборческом движении VIII в., в проповеди и борьбе Яна Гуса и уж тем более в Реформации XVI в.

Однако в то время она еще скрыта «и поэтому часто принимает форму выступлений с религиозных же позиций против господствующей церкви»²³. Причины, по которым советские социологи трактовали религиозные конфликты и споры как секуляризацию, т.е. как шаги на пути к отмиранию религии, понятны: общество совершенствуется, соответственно религия слабеет, пусть это и выглядит как ее трансформация. Затем как бы в подтверждение такой интерпретации указывается, что со временем секуляризация начинает принимать все более ярко выраженный, осмысленный характер, наконец

на определенном этапе, в основном начиная с французского Просвещения, секуляризация выходит за рамки борьбы прогрессивных общественных сил с церковью и начинает включать в себя борьбу за преодоление всякой религии вообще²⁴.

Однако это все пока лишь предыстория секуляризации. Настоящая секуляризация начинается в условиях капиталистического и социалистического обществ. Прежде

²³ Лопаткин Р.А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование... С. 13.

²⁴ Там же. С. 14.

чем подробнее говорить о секуляризации в условиях современного общества, необходимо ввести два важных для советской модели секуляризации понятия: объективные условия и субъективный фактор. Под объективными условиями понимаются

все стороны общественной жизни, которые объективно не вызывают иллюзорно-фантастического отражения действительности, не нуждаются в религиозном восполнении и способствуют отмиранию и преодолению религиозных пережитков²⁵.

Сюда относятся:

способ производства материальных благ, характер общественных отношений, политический строй, уровень социального и культурного развития, а также исторические и природно-географические условия²⁶.

Однако помимо объективных условий протекания секуляризации в советской модели выделяется также субъективный фактор. Это

сознательная, целенаправленная и организованная деятельность людей, партии, государства, общественных организаций по высвобождению всех сфер общественной жизни, общественного и индивидуального сознания от религиозного влияния²⁷.

Субъективный фактор выступает в качестве дополнения объективных условий, которые

²⁵ Плечов Г.Н. Объективные условия изживания религиозности // К обществу, свободному от религии... С. 66.

²⁶ Там же.

²⁷ Сапрыкин В.А. Роль субъективного фактора в преодолении религии в условиях социализма // К обществу, свободному от религии... С. 108.

не могут сами по себе, автоматически привести к отрицанию религии...²⁸

Именно в современных обществах (капиталистическом и социалистическом) как ни в каких других (что логично) были созданы объективные условия для успешного протекания секуляризации. Развитие производительных сил, вызванное научно-технической революцией, привело к кардинальному переустройству жизни обществ и закономерному ослаблению религии. Однако качество этих объективных условий в капиталистическом и социалистическом обществах различно. При всех успехах капитализма там еще не произошла смена формации, что делает невозможной полноценную секуляризацию, которая поэтому тормозит на первой негативной стадии. Что касается советского общества, то там основные объективные условия были созданы, поэтому секуляризация в социалистическом обществе переходит от негативной к позитивной стадии. Кроме того, в условиях социализма, в условиях «правильного» базиса ключевую роль начинает играть субъективный фактор, связанный с деятельной борьбой против религии.

В отличие от западных теоретиков, для которых этот момент не был столь очевиден, советские социологи четко указывали на то, что секуляризация не происходит сама по себе, для ее успешного протекания необходимо активное участие человека и ее бессмысленно рассматривать «вне учета того класса, который заинтересован в проведении секуляризации»²⁹. Отчасти такое внимание к субъективной стороне секуляризации было связано с ленинским напутствием о том, что религию нельзя воспринимать как

²⁸ Там же. С. 111.

²⁹ *Твалтвадзе А.Г.* Секуляризация как фактор общественного прогресса... С. 192.

частное дело человека. В условиях, когда был создан базис, глупо ждать, что религия сама отомрет без всякой помощи: во-первых, не исключено, что даже в социалистическом обществе, особенно в глухих местах, могут сохраняться прежние порядки, подпитывающие религиозные иллюзии; во-вторых, в надстройке, частью которой является религия, помимо отражения реального базиса присутствуют еще и так называемые пережитки, для выветривания которых необходимо приложить усилия. Короче говоря, для реализации этой потенции задействуется субъективный фактор. Как пишет В.А. Сапрыкин,

совершенствование социальной среды дает возможность человеку выразить, «объективировать» свою сущность, а воздействие на него посредством идеологической, организаторской, атеистической работы позволяет эти открывшиеся в нем возможности превратить в действительность...³⁰

Выделяется целый ряд конкретных направлений воздействия субъективного фактора: создание в социальном организме необходимых условий, способствующих отмиранию религии; вовлечение всех трудящихся в революционную преобразующую деятельность; повышение культурного и образовательного уровня населения; соблюдение и расширение принципов социалистической демократии, привлечение трудящихся к управлению делами общества; разработка основ научного преодоления религии и внедрение их в практику; развертывание широкой научно-атеистической пропаганды; отделение церкви от государства, школы от церкви³¹.

Соответственно, сочетание субъективного фактора и объективных условий должно в результате приводить

³⁰ Сапрыкин В.А. Роль субъективного фактора в преодолении религии в условиях социализма... С. 113.

³¹ Там же. С. 109–110.

к успешной секуляризации и в конечном счете — к преодолению религии. В социалистическом обществе сполна наличествовали все эти условия секуляризации, поэтому исследователи с полным правом заключали, что «секуляризация в социалистических странах носит наиболее глубокий характер»³². При этом советские исследователи не ограничивались простой разработкой и уточнением теоретических основ процесса секуляризации, они сами являлись активными сторонниками этого процесса, участвуя в атеистической пропаганде и идеологическом противодействии попыткам церковью сохранить свои позиции. Действительно, в силу того что надстройка не автоматически реагирует на изменение базиса, но обладает определенным простором для действия, религии сопротивляются своему упадку. Это сопротивление может принимать различные формы: от сближения с реакционными режимами, препятствующими переменам, до попыток внутреннего реформирования и подстраивания под новые обстоятельства. Для осмысления процессов борьбы религии с объективными тенденциями вводится шкала секуляризации — сакрализация (т.е. «распространение, укрепление и углубление культовых связей, придание материальным и идеальным предметам, сознанию, поведению, отношениям людей “священного” религиозного смысла и значения»³³). Соответственно каждое событие в религиозном мире рассматривается с позиции данной шкалы, определяется, чему оно способствует: секуляризации или сакрализации.

Свои теоретические наработки советские исследователи стремились обосновать с помощью эмпирических исследований, направленных на выявление реального положе-

³² *Узринович П.М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1985. С. 194.

³³ *Лопаткин Р.А.* Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование. С. 20.

ния религии, прежде всего в социалистическом обществе. По предложению Р.А. Лопаткина секуляризация анализируется на четырех уровнях: 1) общество в целом; 2) отдельные сферы общественной жизни; 3) социальные группы различного типа и масштаба; 4) личность³⁴. При всей взаимосвязанности этих уровней основное значение придается первому. Однако при этом основная масса эмпирических исследований касается изучения прежде всего личной религиозности. Для ее исследования вычленяется типология людей в зависимости от их религиозных убеждений. Среди различных типологий такого рода наиболее полные пытаются охватить весь спектр типов — от наиболее религиозных до убежденных атеистов. Например, Н.П. Алексеев выделяет в своей классификации десять типов, охватывающих религиозных людей — от активных и последовательных верующих до активных атеистов³⁵. Примерно схожую типологию предлагает А.А. Лебедев, в которой на одном полюсе располагаются убежденные верующие, ведущие религиозную пропаганду, а на другом — убежденные атеисты³⁶. Особенность всех этих типологий в том, что они не допускают даже возможности возникновения новых типов религиозности, не укладывающихся в традиционные представления³⁷. Главный признак религии — вера в Бога или

³⁴ Лопаткин Р.А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование. С. 22.

³⁵ Алексеев Н.П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской губернии) // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 3. С. 134–136.

³⁶ Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии... С. 51.

³⁷ Возможность возникновения новой религии или нового типа религиозности допускается только в одной из обнаруженных нами типологий, использовавшихся в советской социологии. См.: Онищенко А.С. Религиозное приспособленчество и атеистическое воспитание. Киев, 1963 (на укр. яз.).

в сверхъестественное (сюда добавляется еще целый перечень сугубо христианских идей)³⁸, а главные признаки религиозности — религиозное сознание и религиозное поведение, подразумевающее аккуратное исполнение всех предписанных (в традиционном христианстве) действий³⁹. Подразумевается, что религиозный человек должен строго соответствовать этим строжайшим критериям, если же он хоть в чем-то не дотягивает до идеала, то это трактуется как разложение его религиозности и закономерное движение в сторону атеизма. Не встречая в своих исследованиях большого числа идеальных верующих, советские социологи делали вывод о том, что основная тенденция современной религиозности — ее закономерный упадок⁴⁰. Собственно говоря, упадок был единственным изменением характера религиозности, признававшимся даже на теоретическом уровне в советской модели секуляризации: можно было быть или идеальным верующим, или начинающим атеистом, третьего было не дано⁴¹.

Эмпирические данные, собираемые на просторах Советского Союза и других социалистических стран, подтверждали верность советской модели секуляризации: число атеистов росло, а число верующих людей снижалось⁴². Все это позволяло советским социологам считать

³⁸ *Ульянов Л.Н.* Изменение характера религиозности // К обществу, свободному от религии... С. 163.

³⁹ *Кобецкий В.Д.* Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978. С. 35.

⁴⁰ *Ульянов Л.Н.* Изменение характера религиозности. С. 165.

⁴¹ *Танчер В.К., Дулуман Е.К.* Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений // Вопросы философии. 1964. № 10; *Андреанов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В.* Особенности современного религиозного сознания. М., 1966.

⁴² *Угринович П.М.* Введение в теоретическое религиоведение. С. 192–203.

собственные размышления правомерными и обоснованными.

Какие выводы делаются о перспективах секуляризации? В этом аспекте советские исследователи гораздо более категоричны, чем их западные коллеги: секуляризация должна закончиться полным исчезновением религии. При этом, как пишет один из исследователей, «секуляризация как следствие социального прогресса — исторически необратимый процесс»⁴³. Более того, если создатели западной модели позиционировали себя как объективных исследователей, никак не заинтересованных ни в успешном протекании секуляризации, ни в препятствовании этому процессу, то советские исследователи четко оговаривали свои симпатии: «кризис религии — позитивное явление, одно из звеньев освобождения человека от духовного гнета»⁴⁴. Более того, они не только симпатизировали секуляризации, но и готовы были по мере сил ей содействовать, участвуя в упрочении того, что было названо субъективным фактором.

СОПОСТАВЛЕНИЕ ТЕОРИЙ

Таковой в общих чертах была советская модель секуляризации. Хотелось бы отметить ее сильные стороны, которые могут оказаться полезными при построении обновленной модели секуляризации. Во-первых, тезис о том, что секуляризация имеет не только негативную, но и позитивную сторону. В сторону анализа позитивного изменения секуляризации, пусть и понимаемого иначе, дви-

⁴³ *Бойков Е. М.* Изменение ценностных ориентаций личности // К обществу, свободному от религии... С. 208.

⁴⁴ *Курочкин П. К.* Эволюция современного русского православия. Основные факторы эволюции // Наука и религия. 1969. № 3. С. 37.

нулись и ведущие западные исследователи⁴⁵. Во-вторых, тезис о субъективном факторе, т.е. признание того, что одних объективных факторов — будь то модернизация, рационализация или даже социалистическая революция — недостаточно, нужно еще и активное участие групп, заинтересованных в осуществлении секуляризации. Внимание к этому фактору также увеличивается в исследованиях современных ученых⁴⁶. Наконец, в-третьих, заслуживает похвалы философская цельность советской модели, которой так не хватало западному аналогу.

Однако никакие достоинства советской модели не уберегли ее от фактического краха. В этом смысле она повторила судьбу западной модели: в то время как эмпирически она получала все больше подтверждений (с 1960-х годов и далее), ее основание слабело. Политический крах советского марксизма, логичной частью которого являлась советская модель, ознаменовал ее серьезнейший кризис. Отечественные исследователи подобно своим западным коллегам (даже чуть раньше них) столкнулись с необходимостью создания новой или хотя бы сильно обновленной модели. Однако если на Западе работа в этом направлении началась почти сразу же⁴⁷, то отечественные исследователи на время оставили любые усилия такого рода⁴⁸.

⁴⁵ *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge; L.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁴⁶ The Secular Revolution. Power Interests and Conflicts in the Secularization of American Public Life / ed. by Ch. Smith. Berkley; Los Angeles: University of California, 2003.

⁴⁷ *Martin D.* On Secularization: Towards a Revised General Theory. Great Britain: Ashgate, 2005; *Casanova J.* Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // The Hedgehog Review. 2006. Vol. 8. No. 1–2. P. 7–22.

⁴⁸ Может быть, единственным исключением являлась исследовательская деятельность Юлии Синелиной.

Заключение

Мы прервали наш обзор истории теории секуляризации концом первого десятилетия XXI в. В этот момент теория секуляризации, похоже, столкнулась с фатальным для себя кризисом. Оказалось подорванным не просто какое-то важное положение этой теории, но сам ее фундамент. Призывы к созданию новой глобальной теории, еще звучавшие в тот момент, не привели ни к какому дальнейшему концептуальному прорыву и, судя по всему, были лишь способом признать поражение, сохранив при этом лицо. Это не значит, что у теории секуляризации больше не осталось сторонников — они есть¹, однако сама теория из некогда доминирующей парадигмы социологии религии превратилась во второстепенное явление. В этом смысле сбылось предсказание Джеффри Хэддена²: теория секуляризации стала маргинальной, но не в 2036 г., как предсказывал Хэдден, а гораздо раньше. Бурные дискуссии о секуляризации в последние десять лет плавно сменились дискуссиями о десекуляризации и наступлении постсекулярной эпохи³.

¹ См., например: *Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford University Press, 2013.

² *Hadden J.K. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces*. 1987. Vol. 65. P. 609.

³ *The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by J. Beaumont*. Routledge, 2018.

Исследователей по-прежнему интересует, как современное общество влияет на религию, однако это влияние мыслится уже как обоюдное и не связанное какой-то объективной необходимостью ни с секуляризацией, ни с маргинализацией религии.

Грейс Дэйви так суммировала место теории секуляризации в современной социальной теории:

секуляризацию более не следует считать позицией по умолчанию в социологии; вместо этого она превращается в теорию с относительно ограниченной применимостью, особенно подходящую для осмысления опыта Европы, но куда менее полезную за ее пределами⁴.

Вопреки предсказаниям социологов религия не исчезла и не утратила своей социальной значимости. Секулярность осталась экзотическим островком в море бушующей религиозности. Так или иначе, но религии удалось отсоединиться от структур традиционного общества и отвоевать свое место сначала в современном, а теперь уже и в постсовременном обществе. Постепенно теряя элемент за элементом, теория секуляризации осыпалась, оставив после себя огромное количество бесценных наблюдений, касающихся положения религии в современном обществе. Эти наблюдения — касающиеся, например, плюрализма, рынка религий, релятивизации — имеют ценность сами по себе, безотносительно к тому концептуальному каркасу, в который они были некогда вмонтированы.

История теории секуляризации в очередной раз доказывает, что самые очевидные прогнозы, опирающиеся на самый надежный анализ, не страхуют от неожиданных поворотов в будущем, сметающих самые убедительные,

⁴ *Davie G. Secularization // The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory: 5 Vols. John Wiley & Sons Inc., 2017.*

самые прочные интеллектуальные конструкции. Впрочем, никто не знает, какое развитие событий ждет нас в будущем. Возможно, начавшееся наступление религии окажется недолгим и секуляризация вновь продолжит свое триумфальное — на этот раз глобальное — шествие. В этом случае всплеск десекуляризации будет вписан в качестве составного элемента новой теории, а сама дискуссия о секуляризации — продолжена. Однако пока такой вариант развития событий кажется маловероятным.

Во введении мы указывали на то, что теория секуляризации была одной из важнейших теорий для социальных наук в целом. В этом смысле последствия ее упадка еще только предстоит осмыслить. Крах теории секуляризации — неизбежный прорыв границы, которая отделяла другие дисциплины от религии. Социологи религии, выстраивавшие теорию секуляризации, были теми пограничниками, которые охраняли покой представителей всех прочих наук. Уверенность в неизбежной секуляризации позволяла не принимать религиозный фактор всерьез, например, при построении моделей, касающихся не связанных непосредственно с религией явлений. Однако если религия не собирается сокращать свою социальную значимость, значит, этот фактор уже нельзя просто так сбрасывать со счетов. Это значит, что социальной теории придется произвести существенную ревизию своих оснований и своего концептуального инструментария. Отчасти такая ревизия уже началась — в связи с дискуссиями о постсекулярной философии и социальной теории⁵. Куда все в итоге вырулит, покажет лишь время.

⁵ См.: Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3. С. 3–32.

ПРИЛОЖЕНИЕ. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ¹

Секуляризация является одним из наиболее противоречивых понятий социологии религии. Десятки статей и книг написаны о секуляризации, и не раз раздавались призывы отказаться от самого понятия как перегруженного идеологическими смыслами и попросту ложного².

Напомним, что в социологию религии понятие «секуляризация» введено Максом Вебером³. К началу 70-х годов XX в. «секуляризация стала правящей догмой в социологии религии»⁴; при этом термин «секуляризация» использовался большинством ученых мимоходом, без особой рефлексии по поводу его содержания. В 1980-е годы, когда стало очевидно, что религия не собирается исчезать и, наоборот, готова активно бороться за утраченные позиции, на концепцию секуляризации обрушился град критики⁵. Завязывается продолжающийся по сей день спор о правомерности и адекватности понятия «секуляризация».

¹ Ранее опубликовано как: *Узланер Д.* Секуляризация как социологическое понятие (по материалам западных социологов) // Социологические исследования. 2008. № 8. Август. С. 62–67.

² *Martin D.* Towards Eliminating the Concept of Secularization // *Penguin Survey of the Social Sciences* / ed. by J. Gould. Baltimore, MD: Penguin, 1965. P. 169–182.

³ Подробнее историю понятия «секуляризация» см.: *Lubbe H.* Säkularisierung: Geschichte eines ideen-politischen Begriffs. Freiburg: Karl Alber, 1975.

⁴ *Christiano K.J., Swatos W.H.Jr.* Secularization Theory: The Course of a Concept // *The Secularization Debate* / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 2.

⁵ *Stark R., Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California Press, 1985; *Hadden J.K.* Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65. P. 587–611.

В данной статье предпринимается попытка ответить на вопрос: что такое секуляризация как социологическое, а не философское или теологическое понятие? Какое понимание секуляризации, с одной стороны, позволит плодотворно использовать его для анализа положения религии в обществе, а с другой — будет недоступно для любого рода упреков в идеологизированности или ложности.

Понятие «секуляризация» активно использовалось в различных дисциплинах. В юридическо-политическом смысле оно обозначает процесс отчуждения по тем или иным причинам имущества религиозных организаций⁶. В христианской теологии понимается как процесс обмирщения, когда в культуре начинают господствовать посторонние интересы и ценности, а потустороннее измерение бытия игнорируется⁷. В философии понятие «секуляризация» используется в спорах о природе современности; с его помощью указывают на принципиальное родство христианства и современного мира, в основе которого, как утверждается, лежат секуляризированные христианские идеи⁸. Эта многозначность понятия неоднократно подчеркивалась исследователями. Например, Ларри Шайнер в 1967 г. выделяет шесть значений термина «секуляризация»: упадок религии, ее приспособление к «миру», выдавливание религии из общества (дифференциация), трансформация религиозных верований и институтов в светские альтернативы, десакрализация мира и наконец переход от «сакрального» общества

⁶ *Lubbe H.* Sakularisierung: Geschichte eines ideen-politischen Begriffs. Freiburg: Karl Alber, 1975. S. 23–25.

⁷ *Щипкова Т.А.* Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX в. // Религиоведение. 2004. № 2. С. 80–93.

⁸ *Wallace R.M.* Progress, Secularization and Modernity: The Lowith—Blumenberg Debate // *New German Critique*. 1981. No. 22 (Special Issue on Modernism). P. 63–79.

к «светскому»⁹. Такое обилие значений неизбежно приводит к путанице и становится причиной множества споров.

К 90-м годам XX в. после долгих споров устанавливается консенсус относительно понимания секуляризации. Основным значением понятия становится процесс утраты религией своей социальной значимости. Согласно определению Брайана Уилсона, данному в 1960-х годах, секуляризация —

процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость¹⁰.

То есть речь никоим образом не идет об исчезновении религии как таковой, но лишь о том, что функционирование общества, прошедшего через секуляризацию, более никак от религии не зависит. Одновременно религия вполне может оставаться значимым явлением для того или иного индивида.

Для отдельных индивидов или групп религия, конечно, может оставаться мощным — а возможно, даже и самым мощным — фактором в их жизни. Но это не распространяется на всю совокупность людей в западном обществе, вне зависимости от того, ходят ли они в церковь или нет¹¹.

Карел Доббелере предложил рассматривать секуляризацию на трех уровнях: на макроуровне (на уровне структуры общества), мезоуровне (на уровне религиозных организаций) и на микроуровне (на уровне инди-

⁹ *Shiner L.* The Concept of Secularization in Empirical Research // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1967. Vol. 6. P. 209–217.

¹⁰ *Wilson B.* Religion in Secular Society: A Sociological Comment. L.: Watts, 1966. P. XIV.

¹¹ *Ibid.* P. XII.

вида)¹². Однако здесь возникает актуальный вопрос: что считать критерием секуляризации? Например, новые формы религиозности, заявившие о себе в полный голос в последние несколько десятилетий, — подтверждают ли они секуляризацию или, наоборот, опровергают ее?

Подразумевает ли социологическая трактовка секуляризации анализ состояния религиозности как таковой? Действительно, если присмотреться к работам классиков теории секуляризации Брайана Уилсона и Питера Бергера, станет очевидно, что их понимание секуляризации все же выходило за пределы указанного выше определения. Как Уилсон, так и Бергер подразумевали, что секуляризация приведет не только к утрате религией своей социальной значимости, но и к упадку веры как таковой, которой будет все труднее утверждать себя в условиях современного рационализованного плюралистического мира. Этот тезис не оправдал себя и был опровергнут фактами, свидетельствующими о том, что даже в самых современных обществах число верующих остается достаточно высоким¹³. Следующее поколение исследователей секуляризации постаралось отмежеваться от этого аспекта исследований 1960-х годов, подчеркивая, что под секуляризацией имеется в виду анализ именно социальной значимости религии. Наиболее четко эту мысль выразил Марк Чавес:

Мой основной тезис звучит достаточно просто: секуляризацию лучше всего понимать не как упадок религии, но как уменьшающийся диапазон религиозного влияния... я предлагаю вообще отложить в сторону понятие «рели-

¹² *Dobbelaere K. Secularization: A Multi-Dimensional Concept // Current Sociology. 1981. Vol. 29. P. 11–12.*

¹³ Особенно это очевидно на примере высокой религиозности в США (см. данные с сайта <www.thearda.com>).

гия» как аналитическую категорию при изучении секуляризации¹⁴.

Действительно, анализ показателей религиозности как критерия секуляризации ставит перед исследователем массу неразрешимых проблем. Необходимо определиться с тем, что считать религиозной нормой, с тем, что такое настоящая религия, отход от которой будет являться ослаблением религиозности и, значит, проявлением секуляризации. Такая постановка проблемы легитимна для теолога, действующего с опорой на ту или иную традицию, например католическую, строго определяющую, что можно считать настоящей «связью с Богом», а что нет. Отход от канонических представлений о верующем человеке и характере его религиозности будет знаком отступления от веры, знаком секуляризации как погружения в мир посторонних интересов и ценностей, как бы эти ценности ни назывались: духовность, самореализация, поиск истинного «Я» и т.д. Однако социолог лишен такой точки опоры, отталкиваясь от которой он мог бы авторитетно судить о качестве той или иной религиозности. С точки зрения социологии религиозность набожного христианина ничем не лучше религиозности последователя Нью-Эйдж, так как нет никаких критериев их сравнения. Социолог, конечно, может установить нормативное определение религии и использовать его для сопоставления различных проявлений религиозности, некоторые из них будут ближе к настоящей религии, а некоторые дальше от нее. Однако такой подход к проблеме не защитит социолога от неизбежного вопроса: на что опирается его нормативное определение религии? Когда католический теолог клеймит новые формы религиозности за забвение истинного

¹⁴ *Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. 1994. Vol. 72. P. 750.*

трансцендентного Бога, это понятно, но когда то же самое делает социолог, например Карел Доббелере, утверждая, что новые формы религиозности являются менее «религиозными», чем старые, это выглядит странно¹⁵.

Сказанное может быть проиллюстрировано следующим примером: социологи часто приводят данные, свидетельствующие о том, что люди (например, в Великобритании) все менее охотно посещают церкви и участвуют в коллективных религиозных обрядах. На этом основании делается вывод об идущей секуляризации в смысле упадка религиозности как таковой. Однако параллельно с этим процессом отмечается другой факт: число верующих в той же Великобритании остается стабильно высоким. На этот парадокс опирается тезис Грэйс Дейви о феномене «веры без принадлежности» (*believing without belonging*)¹⁶. Возникает вопрос: на каком основании человек, верящий в Бога, но не посещающий церковь, считается менее религиозным, чем тот, кто церковь посещает? Ответ на этот вопрос очевиден для теолога, опирающегося на определенную традицию, но никак не для социолога. Ситуация усложняется, если иметь в виду новые формы религиозности, например, Нью-Эйдж, вовсе не требующий от своих адептов участия в каких-либо религиозных институтах. Является ли религиозность нью-эйджера менее религиозной, чем религиозность набожного христианина, и если да, то на каком основании?

Таким образом, чтобы называть секуляризацией трансформацию религиозности как таковой, необходи-

¹⁵ *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *The Secularization Debate* / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 28–35.

¹⁶ *Davie G.* Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? // *Social Compass*. 1990. Vol. 37. No. 4. P. 455–469.

мо определить, что считать религиозной нормой, что, как было показано выше, затруднительно, если мы не стоим на теологических позициях. Есть еще один вариант: можно постулировать в качестве нормы не религиозность, но определенным образом понимаемую светскость, приближение к которой будет считаться секуляризацией. Такая трактовка разрабатывалась в советской социологии религии, в которой секуляризация понималась не просто как исчезновение религии и всего, что с ней связано, но как повсеместное распространение атеистического натуралистического мировоззрения. Такое понимание, конечно, имеет право на существование, однако оно делает понятие «секуляризация» мало применимым для анализа положения религии в современном мире.

Следовательно, социологическая трактовка секуляризации, оставаясь в пределах научности, не может заниматься проблемой религиозности как таковой. Секуляризация как социологическое понятие описывает исключительно положение религии в обществе. Это, как указывалось выше, возможно делать на трех уровнях: макро, мезо и микро.

Секуляризация на макроуровне обозначает упадок влияния религии на уровне структуры общества. Подразумевается, что изначально существует некоторое идеальное с точки зрения статуса религии общество. В качестве прообраза последнего говорят о средневековой Европе XIII в. времен папы Иннокентия III. Важно отметить, что та эпоха никоим образом не провозглашается «золотым веком веры», когда каждый человек каждую секунду своей жизни был погружен в религиозные вопросы, речь идет всего лишь о «веке предписанного религиозными требованиями социального порядка»¹⁷. Религия явля-

¹⁷ *Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 10.*

ется надсистемой, регулирующей все остальные сегменты общества. Затем в результате некоторых глобальных преобразований религия утрачивает господствующее положение. В настоящий момент ключевым для описания этих преобразований является понятие «функциональная дифференциация». Концепция разработана и применена к анализу религии Никласом Луманом, затем в 1980-е годы благодаря усилиям Карела Доббелере она была интегрирована в теорию секуляризации, придя на смену концепции модернизации, являвшейся ключевой для теорий 60-х годов и подвергшейся резкой критике в последующие годы. В изложении теоретиков секуляризации 1990-х годов суть этой концепции в следующем: функциональная дифференциация усложняет общество. В ходе этого усложнения возникают подсистемы, отвечающие за отдельные функции (политика, экономика, наука, семья и т.д.), руководствующиеся собственными ценностями (разделение властей, успех, достоверность и обоснованность, главенство любви и т.д.) и действующие на основе своего средства коммуникации (власть, деньги, истина, любовь и т.д.).

Религия также становится одной из подсистем, она утрачивает свой статус единого общего мировоззрения и превращается всего лишь в подсистему, постепенно теряя все больше своих функций, сосредоточиваясь непосредственно на сугубо религиозной функции. Соответственно в такой интерпретации секуляризация может быть определена как

процесс, по ходу которого всеобъемлющая трансцендентная по отношению к другим сферам общества религиозная система старого типа сокращается в современном функционально дифференцированном обществе до подсистемы в ряду других подсистем, постепенно утрачивая свои всеобъемлющие притязания на власть над остальными подсистемами¹⁸.

¹⁸ *Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. P. 24.*

Секуляризация здесь используется как сугубо описательное понятие, не сопряженное ни с какими оценочными суждениями.

Секуляризация на макроуровне раскрывается через понятие «лаицизация», выявляющее более узкий юридический аспект проблемы. Так обозначают процесс реализации политической программы по правовому отделению любого рода религиозных организаций от государства и его институтов.

На мезоуровне секуляризация понимается как процесс утраты религиозными организациями своего влияния. Марк Чавес определяет религиозную организацию в аспекте ее общественного влияния как

социальную структуру, которая пытается навязать свой порядок и достичь своих целей, осуществляя контроль над доступом индивидов к некоторым желанным благам, при этом легитимация этого контроля осуществляется в той или иной степени за счет апелляции к сверхъестественному¹⁹.

Среди этих желанных благ фигурируют следующие:

избавление от болезней, бессмысленности, нищеты, желания, греха или прочих нежелательных вещей. Или... вечная жизнь, нирвана, утопическое сообщество, совершенное здоровье, огромное богатство или прочие желанные блага²⁰.

Соответственно секуляризация на этом уровне анализа подразумевает, что религиозным организациям становится все сложнее либо контролировать доступ к особым «благам», либо поддерживать уверенность человека в необходимости для него самих этих благ.

¹⁹ *Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. 1994. Vol. 72. P. 755–756.*

²⁰ *Ibid. P. 756.*

В теориях секуляризации 1960-х годов одним из ключевых было понятие «приватизация», обозначавшее, что в условиях модернизации религия полностью утратит общественную значимость, превратившись целиком в элемент частной жизни человека. Однако последующие исследования опровергли этот тезис, доказав, что в условиях современного мира религиозные организации вполне способны играть активную общественную роль, даже будучи лишены каких-либо структурных или правовых привилегий. Таким образом, исследование секуляризации на мезоуровне должно включать в себя анализ общественной значимости религиозных организаций, например то, насколько успешно последним удастся лоббировать свои интересы в парламенте или выступать в качестве значимой политической силы, способной рано или поздно прийти к власти.

На микроуровне изучение секуляризации подразумевает анализ влиятельности религиозных идей и религиозного сознания. Речь идет не о том, насколько религиозны те или иные индивиды, но о том, влияет ли их религиозность на поведение, например на то, как люди голосуют или платят налоги. Выше указывалось, что рассмотрение секуляризации как утраты религией своей социальной значимости позволяет избежать разговоров о том, что считать большей религиозностью, а что меньшей. Однако такое рассмотрение отнюдь не избавляет исследователя от проблемы, что считать религиозной организацией или религиозной идеей. В последнее время ситуация усугубляется, так как возникает все большее число организаций и учений, по поводу которых нельзя однозначно сказать, являются они религиозными или нет. Такое положение вещей, безусловно, создает проблему для изучения процессов секуляризации, однако это общая проблема всего современного религиоведения как такового и она препятствует изучению секуляризации не больше, чем она пре-

пятствует изучению остальных религиоведческих проблем (например, проблемы новых форм религиозности).

Три выделенных уровня секуляризации, безусловно, взаимосвязаны. Их взаимосвязь подробно рассматривается в работах Карела Доббелере²¹. При этом ключевым традиционно считается уровень макроизменений. Более того, долгое время предполагалось, что из макроизменений, вызываемых прежде всего материальными экономическими факторами, могут быть выведены изменения на всех других уровнях. Например, Питер Бергер в 1960–1970-е годы недвусмысленно утверждал, что секуляризация во всех своих проявлениях вызывается модернизацией, которая неразрывно связана с экономическим развитием. Согласно тезису Бергера экономика сначала подрывает положение религии на уровне структуры общества, а затем по цепочке страдают как религиозные организации, так и религиозное сознание. Против трактовки секуляризации исключительно как производной от материальных изменений в конце 1970-х годов выступил Даниел Белл, отстаивавший тезис о необходимости учитывать еще и культурное измерение секуляризации. Подъем религии в 1980-е годы в наиболее экономически развитых странах, а также опыт незападных стран опроверг тезис о неразрывной связи модернизации с секуляризацией и заставил, например, Питера Бергера полностью отказаться от своих взглядов на секуляризацию. Пришедшее на смену модернизации понятие функциональной дифференциации уже не претендовало на всеохватность. По крайней мере Карел Доббелере, по-прежнему постулируя примат макроуровня, одновременно призна-

²¹ *Dobbelaere K. Secularization: A Multi-Dimensional Concept // Current Sociology. 1981. Vol. 29; Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization.*

ет, что из последнего, например, не могут быть выведены изменения на микроуровне. Таким образом, попытка свести причины секуляризации к одним экономическим или структурным преобразованиям не оправдала себя. Наиболее разумным представляется рассматривать ее как производную от целого ряда факторов: культурных, экономических, политических, религиозных.

Долгое время секуляризация анализировалась на материале Европы и США. Считалось, что они намного перегнали в своем развитии все остальные общества и на их примере можно увидеть, что ждет в будущем (в том числе и в плане секуляризации) все остальные общества. Таким образом, понятие секуляризации описывало настоящее Запада и будущее остального мира, поэтому оно имело общекультурное значение. Однако в последние десятилетия социологи религии начали уделять больше внимания иным культурам; выяснилось, что они не обязательно повторяют в своем развитии (в том числе и религиозном) опыт Запада. Исследователей начинает все больше интересовать феномен «множественных современностей»; особенно подробно этот аспект разрабатывает в своих работах Дэвид Мартин. Начинаются споры о статусе секуляризации как межкультурного понятия: можно ли использовать данный термин вне контекста христианской западной культуры или же он неприменим для анализа культур, в которых никогда не существовало ни религии, ни церкви в европейском понимании. Эта проблема до сих пор остается актуальной, однако в целом исследователи склоняются к мнению о том, что понятие «секуляризация» с оговорками вполне применимо для анализа незападных культур. До сих пор есть ученые, утверждающие необратимость процессов секуляризации. Например, Стив Брюс в одной из недавних работ утверждает, что секуляризация, начавшись, уже не может пойти вспять. Однако пример Иранской революции 1979 г. свидетельствует

об обратном. Кроме того, если считать секуляризацию производной от целого комплекса изменений — экономических, культурных, политических, религиозных и т.д., и если не придерживаться тезиса о существовании единого вектора развития истории, выражением которого является секуляризация, нет никаких оснований считать ее необратимой. Эту же мысль подтверждает идея Ричарда Фенна о том, что секуляризация не есть результат действия абстрактных факторов.

Индивиды и группы ответственны за секуляризацию: не безличные и абстрактные силы типа технологии или образования, но живые и активные деятели²².

Соответственно, секуляризация отнюдь не необратима, ее успех или неуспех будет зависеть от целого комплекса условий и не в последнюю очередь — от действий самих сторонников или противников секуляризации.

Таким образом, секуляризация как социологическое понятие — прежде всего нейтральная описательная категория, обозначающая процесс утраты религией своей социальной значимости. При этом речь идет именно о социальной значимости, а не о большей или меньшей религиозности и не о ее качестве.

²² *Fenn R.K.* Toward a Theory of Secularization. Norwich, CT: Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series. 1978. No. 1. P. XII.

Список литературы

Алексеев Н.П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской губернии) // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 3.

Андреанов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966.

Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996.

Бергер П. Священная завеса // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2003. № 32.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.

Бойков Е.М. Изменение ценностных ориентаций личности // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970.

Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность: пер. с нем. М.: Прогресс, 1994. 344 с.

Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного пророчества // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7–41.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр.: Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: РОССПЭН, 2006. С. 19–186.

Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избр.: Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: РОССПЭН, 2006. С. 187–212.

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Сравнительные очерки по социологии религии. Введение // Вебер М. Избр.: Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: РОССПЭН, 2006. С. 213–240.

Гегель Г.В.Ф. Философия истории / пер. с нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 480 с.

Да скроется тьма! Французские материалисты XVIII в. об атеизме, религии и церкви / сост. В.Н. Кузнецов. М.: Политиздат, 1976. 303 с.

Давыдов Ю.Н. Веберовская теория капитализма — ключ к универсальной исторической социологии // История теоретической социологии / под ред. Ю.Н. Давыдова. Т. 2. М.: Канон+, 1998. С. 376–408.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1996. 432 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.

История теоретической социологии: в 4 т. / под ред. Ю.Н. Давыдова. М.: Канон+, 2002.

К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества) / под ред. П.К. Курочкина. М.: Мысль, 1970. 278 с.

Кассирер Э. Философия Просвещения: пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004. 400 с.

Кобецкий В.Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. Л., 1978.

Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Боровой, К. Гуровского; под общ. ред. О. Боровой. М.: Восточная литература, 1995. 261 с.

Кондорсе Ж.А.Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / пер. с фр. И.А. Шапиро; под ред. прив.-доц. В.Н. Сперанского. СПб.: Н.К. Мартынов, 1909. 255 с.

Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Вып. 4: пер. с фр. СПб., 1912. 200 с.

Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. Основные факторы эволюции // Наука и религия. 1969. № 3.

Лебедев А.А. Секуляризация населения социалистического города // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970.

Левада Ю. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965. 263 с.

Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // *Ленин В.И.* ПСС. Т. 17. М., 1968.

Ленин В.И. Социализм и религия // *Ленин В.И.* ПСС. Т. 12. М., 1968.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

Лопаткин Р.А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970.

Луман Н. Дифференциация / пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Логос, 2006. 320 с.

Малашенко А.В. Исламская альтернатива и исламский проект. М.: Весь мир, 2006. 224 с.

Маркс К. К еврейскому вопросу // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. М., 1955.

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955.

Маркс К. К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. М., 1959.

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К.* Социология / пер. с нем. Ю.Н. Давыдова. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С 157–176.

Маркс К. Немецкая идеология // *Маркс К.* Социология / пер. с нем. Ю.Н. Давыдова. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 325–410.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955.

Онищенко А.С. Религиозное приспособленчество и атеистическое воспитание. Киев, 1963.

Парсонс Т. Система современных обществ / пер. с англ. Л.А. Седова, А.Д. Ковалева; под ред. М.С. Ковалевой. М.: Аспект Пресс, 1998. 266 с.

Парсонс Т. О социальных системах: пер. с англ. / под ред. В.Ф. Чесноковой, С.А. Белановского. М.: Академический проект, 2002. 832 с.

Петрученко О. Латинско-русский словарь. СПб.: Лань, 2001. 704 с.

Плечов Г.Н. Объективные условия изживания религиозности // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970.

Побережников И.В. Переход от традиционного к индустриальному обществу. М.: РОССПЭН, 2006. 240 с.

Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков. М., 1963; Минск, 1965.

Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. М.: Академический проект, 2006.

Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. 775 с.

Робинсон Дж. Быть честным перед Богом / пер. с англ., биогр. ст., коммент. Н. Балашова. М.: Высшая школа, 1993. 160 с.

Сапрыкин В.А. Роль субъективного фактора в преодолении религии в условиях социализма // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970.

Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России / под общ. ред. В.П. Култыгина. М.: Academia, 2004. 216 с.

Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков. М., 1966.

Танчер В.К., Дулуман Е.К. Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений // Вопросы философии. 1964. № 10.

Твалтвадзе А.Г. Секуляризация как фактор общественного прогресса (на примере государственно-правовых отношений) // Человек. Общество. Религия. М.: Мысль, 1968.

Тённис Ф. Общность и общество / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002. 452 с.

Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1985. С. 160–203.

Узланер Д. Секуляризация как социологическое понятие (по материалам западных социологов) // Социологические исследования. 2008. № 8. С. 62–67.

Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // *Религиоведение*. 2008. № 2. С. 135–148.

Узланер Д. Советская модель секуляризации // *Социологические исследования*. 2010. № 6. С. 62–69.

Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // *Логос*. 2011. № 3. С. 3–32.

Ульянов Л.Н. Изменение характера религиозности // *К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества)*. М., 1970.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Вопросы философии*. 1990. № 7. С. 143–176.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Ницше: в 2 т. / пер. с нем. А.В. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 2. С. 27–224.

Черняк В.А. О преодолении религиозных пережитков. Алма-Ата, 1965.

Шершинева С.В. Секуляризация в США и ее противоречия // *Проблемы формирования светской культуры в Западной Европе*. Л., 1987. С. 6–27.

Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX в. // *Религиоведение*. 2004. № 2. С. 80–93.

Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 1 (30). С. 33–56.

Эйзенштадт Ш., Шлюхтер В. Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор // *Прогнозис: журнал о будущем*. 2007. № 2 (10). С. 212–226.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. М., 1961.

Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. 134 с.

Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. 182 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991.

Acquaviva S.S. The Decline of the Sacred in Industrial Society. N.Y.: Harper & Row, 1979. 289 p.

Almond G.A., Appleby R.S., Sivan E. Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World. Chicago; L.: University of Chicago Press, 2003. 281 p.

Asad T. Genealogies of Religion. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 336 p.

Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. 269 p.

Axial Civilizations and World History / ed. by J.P. Arnason, Sh.N. Eisenstadt, B. Wittrock. Leiden; Boston: Brill, 2005.

Becker H. The Process of Secularisation I // Sociological Review. 1932. Vol. 24. P. 138–154.

Becker H. The Process of Secularisation II // Sociological Review. 1932. Vol. 24. P. 266–286.

Bell D. The Return of the Sacred // British Journal of Sociology. 1977. Vol. 28. No. 4. P. 419–449.

Bellah R.N. Civil Religion in America // Daedalus. 1967. Vol. 96. P. 1–21.

Berger P. Precarious Vision. Garden city, NY: Doubleday & Company, Inc., 1961.

Berger P.L. The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin, 1969. 229 p.

Berger P.L. The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. L.: Collins, 1980. 220 p.

Berger P.L. From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity // Religion and America: Spirituality in a Secular Age / ed. by M. Douglas, S.M. Tipton. Boston: Beacon, 1983. P. 14–24.

Berger P.L. Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger // The Christian Century. 1997. 29 Oct. P. 972–978.

Berger P. Postscript // Peter Berger and the Study of Religion / ed. by L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin. L.: Routledge, 2001. P. 189–198.

Berger P.L. Secularization and De-secularization // Religions in the Modern World: Traditions and Transformations / ed. by P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith, L. Woodhead. Routledge, 2002. P. 291–298.

Berger P.L. Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity. Malden, MA: Blackwell Publ., 2004. 187 p.

Berger P. Interview // *The Hedgehog Review*. 2006. Vol. 8. No. 1–2. P. 152–161.

Berger P., Luckmann Th. *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge* // *Sociology and Social Research*. 1963. Vol. 47. P. 417–427.

Berger P.L., Luckmann Th. *Secularization and Pluralism* // *International Yearbook for the Sociology of Religion*. 1966. P. 73–84.

Berger P., Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008. 168 p.

Berger P.L., Berger B., Kellner H. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. N.Y.: Vintage Books, 1974. 258 p.

Beyer P. *Secularization from the Perspective of Globalization* // *The Secularization Debate* / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 81–93.

Blumenberg H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. 599 s.

Brewer J.D. *Sociology and Theology Reconsidered: Religious Sociology and the Sociology of Religion in Britain* // *History of the Human Sciences*. 2007. Vol. 20. No. 2. P. 7–28.

Brown C. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800–2000*. L.: Routledge, 2001. 257 p.

Brown C. *The Secularisation Decade: What the 1960s Have Done to the Study of Religious History* // *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000* / ed. by H. McLeod, W. Ustorf. Cambridge; N.Y.; Melbourne; Madrid; Cape Town; Singapore; São Paulo: Cambridge University Press, 2003. P. 29–46.

Bruce S. *The Inevitable Failure of the New Christian Right* // *Sociology of Religion*. 1994. Vol. 55. No. 3 (The Rapture of Politics: The Christian Right as the United States Approaches the Year 2000). P. 229–242.

Bruce S. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford University Press, 1996. 256 p.

Bruce S. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford; NY: Oxford University Press, 1999. 247 p.

Bruce S. *The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization* // *Peter Berger and the Study of Reli-*

gion / ed. by L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin. L.: Routledge, 2001. P. 87–100.

Bruce S. God Is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell Publ., 2002. 269 p.

Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford University Press, 2013. 256 p.

Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press, 1994. 320 p.

Casanova J. Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective // Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures / ed. by G. Davie, L. Woodhead, P. Heelas. L.: Ashgate, 2003. P. 17–29.

Casanova J. Global Religious Trends at the Turn of the Millennium // The Future of Religion (Perspectives from the Engelsberg seminar 2001) / ed. by K. Almqvist, E. Wallrup. Riga: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2005.

Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // The Hedgehog Review. 2006. Vol. 8. No. 1–2. P. 7–22.

Casanova J. Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad // Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors / ed. by D. Scott, Ch. Hirschkind. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006. P. 12–30.

Casanova J. Exploring the Postsecular. Three Meanings of ‘the Secular’ and Their Possible Transcendence // Habermas and Religion / ed. by C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen. Cambridge: Polity Press, 2013. P. 40–43.

Chadwick O. Secularization of the European Mind in the XIXth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 286 p.

Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. 1994. Vol. 72. P. 749–774.

Christiano K.J., Swatos W.H. Jr. Secularization Theory: The Course of a Concept // The Secularization Debate / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 1–20.

Comparative Secularisms in a Global Age / ed. by L.E. Cady, E.Sh. Hurd. Palgrave Macmillan, 2010.

Confucianism for the Modern World / ed. by D. Bell, H. Chaibong. Cambridge University Press, 2003.

Davie G. Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? // *Social Compass*. 1990. Vol. 37. No. 4. P. 455–469.

Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* / ed. by N.T. Ammerman. N.Y.: Oxford University Press, 2007. P. 21–35.

Davie G. Secularization // *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory* / ed. by B.S. Turner, Ch. Kyung-Sup, C.F. Epstein, P. Kivisto, W. Outhwaite, J.M. Ryan: 5 Vols. John Wiley & Sons Inc., 2017.

De Neve A. Secularization in Russian Sociology of Religion // *Social Compass*. 1973. Vol. 20. P. 593–601.

Delumeau J. Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977. 294 p.

Dobbelaere K. Secularization: A Multi-Dimensional Concept // *Current Sociology*. 1981. Vol. 29. P. 1–213.

Dobbelaere K. Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences // *Social Compass*. 1984. Vol. 31. No. 2–3. P. 199–219.

Dobbelaere K. Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate // *Sociological Analysis*. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 107–137.

Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *The Secularization Debate* / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 21–39.

Dobbelaere K. Secularization: An Analysis at Three Levels. Peter Lang, 2002. 215 p.

Dobbelaere K. Assessing Secularization Theory // *New Approaches to the Study of Religion* / ed. by P. Antes, A.W. Geertz, R.R. Warne. Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2004. P. 229–255.

Dobbelaere K. Bryan Wilson's Contribution to the Study of Secularization // *Social Compass*. 2006. Vol. 53. No. 2. P. 141–146.

Eisenstadt Sh. Tradition, Change, and Modernity. John Wiley & Sons Inc., 1983.

Eisenstadt Sh. European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations between Culture and Social Structure. Oxford University Press, 1987.

Eisenstadt Sh. Multiple Modernities // *Daedalus*. 2000. Vol. 129. No. 1. P. 1–30.

Eisenstadt Sh. Comparative Civilizations and Multiple Modernities: 2 Vols. Leiden: Brill, 2003.

Eisenstadt Sh. Multiple Modernities // *Eisenstadt Sh.* Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Vol. 2. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 535–560.

Encyclopedia of Religion and Society / ed. by W.H. Swatos, Jr., P. Kivisto, B.J. Denison, J. McClenon. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1998. 590 p.

Encyclopedia of Religion / ed. by L. Jones: 15 Vols. Thomson Gale, 2005.

Fenn R.K. The Process of Secularization: A Post-Parsonian View // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1970. Vol. 9. No. 2. P. 117–136.

Fenn R.K. Toward a Theory of Secularization. Norwich, CT: Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series No. 1, 1978. 91 p.

Fenn R.K. Beyond Idols: The Shape of a Secular Society. N.Y.: Oxford University Press, 2001. 224 p.

Fenn R.K. Time Exposure: The Personal Experience of Time in Secular Societies. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2001. 166 p.

Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776–2005: Winners and Losers in our Religious Economy. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005. 347 p.

Fletcher P., Kawanami H., Smith D., Woodhead L. Religions in the Modern World: Traditions and Transformations. Routledge, 2002. 393 p.

Foucault M. Le shah a cent ans de retard // *Corriere della sera*. 1978. 1 oct.

Foucault M. Une poudriere nomme Islam // *Corriere della sera*. 1979. 13 fevr.

Glasner P. The Sociology of Secularisation. L.: Routledge, 1977. 137 p.

Glock Ch., Stark R. Religion and Society in Tension. Chicago Rand McNally, 1965. 316 p.

Gorski P.S. Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 // *American Sociological Review*. 2000. Vol. 65. No. 1. P. 138–167.

Greeley A.M. Unsecular Man: The Persistence of Religion. N.Y.: Dell Publishing, 1974. 280 p.

Hadden J.K. Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65. P. 587–611.

Hanegraaf W.J. New Age Religion and Western Culture. Leiden, N.Y.; Koln: E.J. Brill, 1996.

Heelas P. Challenging Secularization Theory: The Growth of «New Age» Spiritualities of Life // *The Hedgehog Review*. 2006. Vol. 8. No. 1–2. P. 46–59.

Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality? Malden, MA: Blackwell Publ., 2005. 204 p.

Herberg W. Protestant—Catholic—Jew. Garden City, NY: Anchor Books, 1960. 309 p.

Hunter J.D. American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983. 171 p.

Hunter I. Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept // *Modern Intellectual History*. 2015. Vol. 12. No. 1. P. 1–32.

Inglehard R., Welzel Ch. Modernization, Cultural Change and Democracy: the Human Development Sequence. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2005. 333 p.

Juergensmeyer M. Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda. Berkeley; Los Angeles, CA: University of California Press, 2008. 370 p.

Lauwers J. Les theories sociologiques concernant la secularisation — Typologie et critique // *Social Compass*. 1973. Vol. 20. No. 4. P. 523–533.

Lauwers J. Secularisatietheorieën. Een studie over de toekomst-kansen van de godsdienstsociologie. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1974. 139 p.

Le Bras G. Dechristianisation: Mot fallacieux // *Social Compass*. 1963. Vol. 10. No. 6. P. 445–452.

Lechner F.J. The Case against Secularization: A Rebuttal // *Social Force*. 1991. Vol. 69. No. 4. P. 1103–1119.

Lewis J.R. Overview // *The Oxford Handbook of New Religious Movements* / ed. by J.R. Lewis. Oxford University Press, 2004.

Lowith K. Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1953. 231 s.

Lubbe H. Sakularisierung: Geschichte eines Ideen-politischen Begriffs. Freiburg: Karl Alber, 1975. 135 s.

Luckmann Th. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier-Macmillan, 1970. 128 p.

Luckmann Th. Theories of Religion and Social Change // *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*. 1977. Vol. 1. P. 1–28.

Luckmann Th. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. Vol. 6. No. 1–2. P. 121–137.

Luckmann Th. Shrinking Transcendence, Expanding Religion? // *Sociological Analysis*. 1990. Vol. 51. No. 2. P. 127–138.

Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt a.Main: Suhrkamp, 1977. 323 s.

Luhmann N. Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. N.Y.: Edwin Mellen Press, 1984. 137 p.

Luhmann N. Society, Meaning, Religion — Based on Self-Reference // *Sociological Analysis*. 1985. Vol. 46. No. 1. P. 5–20.

Lynd R.S., Lynd H.M. Middletown. N.Y.: Harcourt, Brace and Company, 1929. 550 p.

Martin D. Towards Eliminating the Concept of Secularization // *Penguin Survey of the Social Sciences* / ed. by J. Gould. Baltimore, MD: Penguin, 1965. P. 169–182.

Martin D. The Sociology of Religion: A Case of Status Deprivation? // *The British Journal of Sociology*. 1966. Vol. 17. No. 4.

Martin D. A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell Publ., 1978. 354 p.

Martin D. “The Secularization Issue”: Prospect and Retrospect // *British Journal of Sociology*. 1991. Vol. 42. P. 465–474.

Martin D. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Great Britain: Ashgate, 2005. 206 p.

Martin D. Secularisation and the Future of Christianity // *Journal of Contemporary Religion*. 2005. Vol. 20. No. 2. P. 145–160.

Matthes J. Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1967. 248 s.

McLeod H. Secularisation of Western Europe, 1848–1914. Basingstoke; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2000. 387 p.

Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Blackwell Publ., 2006. 448 p.

Monod J.-C. La querelle de la secularisation de Hegel a Blumenberg. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002. 320 p.

Niebuhr R. The Social Sources of Denominationalism. N.Y., 1929.

Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 329 p.

Parsons T. Evolutionary Universals in Society // American Journal of Sociology. 1964. Vol. 29. P. 339–357.

Parsons T. Religion in a Modern Pluralistic Society // Review of Religious Research. 1966. Vol. 7. No. 3. P. 125–146.

Parsons T. Christianity and Modern Industrial Society (1963) // Sociological Theory: Values and Sociocultural Change / ed. by E.A. Tiryakian. N.Y.: Harper & Row, 1967. P. 33–70.

Parsons T. Christianity // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 2. N.Y.: Macmillan/Free Press, 1968. P. 425–447.

Parsons T. Religion in Postindustrial America: the Problem of Secularization // Social Research. 1974. Vol. 41. No. 2. P. 193–225.

Peter Berger and the Study of Religion / ed. by L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin. L.: Routledge, 2001. 216 p.

Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures / ed. by G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead. Aldershot, UK: Ashgate, 2003. 253 p.

Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis / ed. by S. Bruce. Oxford: Oxford University Press, 1992. 227 p.

Robertson R. The Sacred and the World-System // The Sacred in a Secular Age / ed. by Ph. Hammond. University of California Press, 1984. 374 p.

Robertson R., Chirico J. Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration // Sociological Analysis. 1985. Vol. 46. No. 3. P. 14–24.

Secularism and Its Critics / ed. by R. Bhargava. Oxford University Press, 1998.

Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere / ed. by R. Laermans, B. Wilson, J. Billiet. Leuven: Leuven University Press, 1998. 338 p.

Secularization, Rationalism and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan R. Wilson / ed. by E. Barker, J.A. Beckford, K. Dobbelaere. Oxford: Clarendon Press, 1993. 322 p.

Shiner L. The Concept of Secularization in Empirical Research // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. Vol. 6. P. 207–220.

Smith C. Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life // The Secular Revolution. Power Interests and Conflicts in the Secularization of American Public Life / ed. by Ch. Smith. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California, 2003.

Smith G. A Short History of Secularism. L.; N.Y.: I.B. Tauris, 2008. 222 p.

Societe Internationale de Sociologie des Religions // Encyclopedia of Religion and Society / ed. by W.H. Swatos. AltaMira Press, 1998.

Society for the Scientific Study of Religion // Encyclopedia of Religion and Society / ed. by W.H. Swatos. AltaMira Press, 1998.

Sommerville C.J. The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith. Oxford: Oxford University Press, 2001. 227 p.

Stark R. Secularization, R.I.P. // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. No. 3. P. 249–273.

Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California Press, 1985. 571 p.

Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987. 386 p.

Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2000. 343 p.

Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. No. 3. P. 230–252.

Steeman G.Th.M. La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel Le Bras // *Social Compass*. 1958. Vol. 6. No. 1.

Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge; L.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 p.

The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P.L. Berger. Washington, DC: Grand Rapids, 1999. 135 p.

The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by J. Beaumont. Routledge, 2018.

The Secular Revolution. Power Interests and Conflicts in the Secularization of American Public Life / ed. by Ch. Smith. Berkley; Los Angeles: University of California, 2003. 484 p.

The Secularization Debate / ed. by W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham; Boulder; N.Y.; Oxford: Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. 125 p.

The Sociology of Religion / ed. by S. Bruce. Vol. 1. Aldershot, UK: Edward Elgar, 1995. 723 p.

The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory / ed. by B.S. Turner, Ch. Kyung-Sup, C.F. Epstein, P. Kivisto, W. Outhwaite, J.M. Ryan: 5 Vols. John Wiley & Sons Inc., 2017.

Towler R. Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion. L.: Constable, 1974. 206 p.

Tschannen O. Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR // *Social Compass*. 1990. Vol. 37. No. 1. P. 75–84.

Tschannen O. The Secularization Paradigm: A Systematization // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. Vol. 30. P. 395–415.

Tschannen O. La genese de l'approche moderne de la secularization: une analyse en histoire de la sociologie // *Social Compass*. 1992. Vol. 39. No. 2. P. 291–308.

Tschannen O. Sociological Controversies in Perspective // *Review of Religious Research*. 1994. Vol. 36. No. 1. P. 70–86.

Wallace R.M. Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate // *New German Critique*. 1981. No. 22 (Special Issue on Modernism). P. 63–79.

Wallerstein I. Modernization: Requiescat in Pace // *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Wallis R. The Elementary Forms of the New Religious Life. L.: Routledge and Kegan Paul, 1984. 156 p.

Wallis R., Bruce S. Secularization: The Orthodox Model // Religion and Modernization / ed. by S. Bruce. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 8–30.

Warner R.S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1994. Vol. 98. P. 1044–1093.

Wilson B.R. Sects and Society: A Sociological Study of Three Religious Groups in Britain. L.: Heinemann, 1961. 397 p.

Wilson B. Religion in Secular Society: A Sociological Comment. L.: Watts, 1966. 252 p.

Wilson B. Aspects of Secularization in the West // Japanese Journal of Religious Studies. 1976. Vol. 3. No. 4. P. 259–276.

Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. Oxford: Clarendon Press, 1976. 116 p.

Wilson B. The Return of the Sacred? // Journal for the Scientific Study of Religion. 1979. Vol. 18. No. 3. P. 268–280.

Wilson B. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982. 187 p.

Wilson B. Secularization: The Inherited Model // The Sacred in a Secular Age / ed. by Ph.E. Hammond. Berkeley & Los Angeles: University of California press, 1985. P. 9–20.

Wilson B. The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society. Oxford: Clarendon Press, 1990. 299 p.

Wuthnow R. After Heaven. Spirituality in America since the 1950s. Berkeley: University of California Press, 1998. 277 p.

Yamane D. Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm // Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. Vol. 36. No. 1. P. 109–122.

Uzlaner, Dmitry

The End of Religion? A History of the Theory of Secularization [Text] / Dmitry A. Uzlaner ; National Research University Higher School of Economics. — Moscow: HSE Publishing House, 2019. — 240 pp. — (Social Theory). — 1000 copies. — ISBN 978-5-7598-1963-9 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-2016-1 (e-book).

This monograph is devoted to debates about the place of religion in modern society that have taken place among sociologists and social theorists since the end of the nineteenth century. The author focuses on the history of secularization theory, which for many years dominated the sociology of religion and proclaimed the incompatibility of religion and modern society. According to this thesis, religion is doomed to an inevitable loss of its social significance. The book details the ideas of key secularization theorists, including Talcott Parsons, Peter Berger, Bryan Wilson, Thomas Luckmann, and David Martin. It also analyzes the principles on which secularization theory was built and the criticism it has been subjected to since the late 1970s. It then surveys attempts to update the theory in the 1980s and 1990s and the reasons for the crisis of secularization theory and its gradual decline in the early 2000s. The theory of secularization developed in Soviet sociology is considered separately. This volume will be useful for researchers, students studying social theory and the sociology of religion, and all those interested in contemporary religious processes.

СЕРИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ»
основана в 2009 г. Валерием Анашвили

В серии вышли: <id.hse.ru/books/series/17870538>

Научное издание

Дмитрий Узланер
КОНЕЦ РЕЛИГИИ?
ИСТОРИЯ ТЕОРИИ
СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Заведующая книжной редакцией ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА
Редактор ТАТЬЯНА ПАРКАНИ
Верстка: АНДРЕЙ ПАРКАНИ
Корректор ТАТЬЯНА ПАРКАНИ

Дизайн обложек серии: АВСdesign
Полина Лауфер, Татьяна Борисова
Дизайн блока серии: СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ

В оформлении обложки использован фрагмент фотографии
Собора Парижской Богоматери (ок. 1880–1900 гг.):
<<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.277006>>

Подписано в печать 02.07.2019. Формат 60×90/16
Усл. печ. л. 15,0. Уч.-изд. л. 9,7. Печать струйная ролевая
Тираж 1000 экз. Изд. № 2268. Заказ №

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
тел.: (495) 772-95-90 доб. 15285

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru, тел.: 8 (499) 270-73-59