

Модерн в контексте дискурса о секуляризации

В.С. Левицкий

*Украинский институт стратегий глобального
развития и адаптации, Брюссель, Бельгия*

Аннотация

В статье рассматривается соотношение модерна и секуляризации. Обосновывается, что дискурс о секуляризации является наиболее адекватной стратегией самопонимания модерна. Сам дискурс является неоднородным и претерпел развитие. На одном полюсе этого дискурса находится классическая теория секуляризации, видящая в ней всемирно-исторический процесс, развивающийся по схеме «модернизация – секуляризация – рационализация», претендующей на универсальный характер, на другом полюсе мы имеем отказ от этой убежденности и обоснование понимания современного общества как постсекулярного, с необходимостью учитывать религиозный этос. Такой подход позволяет рассматривать модерн как уникальную социальную реальность с характерным типом рациональности и набором поведенческих стратегий, которая сформировалась в результате трансформации (секуляризации) религиозной социальной реальности, центром которой был христианский миф. Соответственно, модернизация становится следствием секуляризации, а не наоборот, как предполагали творцы упомянутой единой модели. Тематизация в дискурсе о секуляризации нового типа общества, которое Ю. Хабермас назвал постсекулярным, позволяет говорить о кризисе конституирующих для самого модерна принципов. Вере в построение безрелигиозного общества не суждено было воплотиться в реальность, а светский разум теперь вынужден считаться с другими типами рациональности и учитывать их, в том числе, в публичном пространстве. Такая ситуация позволяет предположить, что мы являемся свидетелями рождения новой формы социальной реальности. Таким образом, в статье обосновываются следующие выводы: 1) дискурс о секуляризации признается наиболее адекватной стратегией самопонимания модерна; 2) секуляризация понимается как последовательная детрансцендентализация христианской социальной реальности; 3) факт появления постсекулярного общества свидетельствует о фундаментальных трансформациях в области самых общих представлений о природе культурного разума и связанных с ним идентичностей.

Ключевые слова: модерн, секуляризация, модернизация, социальная реальность, постсекулярное общество.

Левицкий Виктор Сергеевич – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации.

victor2609@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-9744-5345>

Для цитирования: *Левицкий В.С.* Модерн в контексте дискурса о секуляризации // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 25–45.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-25-45

Modernity in the Context of the Discourse on Secularization

V.S. Levytskyy

*Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and
Adaptation, Brussels, Belgium*

Abstract

The article considers the problem of the relations between modernity and secularization. The author argues that the discourse on secularization is the most appropriate strategy for modern self-understanding. The discourse itself is not homogeneous. One approach is a classical theory of secularization, which considers the secularization as a universal world-historical process, which passed the stages “modernization – secularization – rationalization.” Other approach is to interpret modern society as a post-secular society, but with relevance to religious ethos. This approach considers Modernity as a unique social reality with a specific type of rationality and a set of behavioral strategies, which were formed as a result of the transformation (secularization) of religious social reality, the center of which was a Christian myth. Accordingly, modernization becomes the result of secularization, and not vice versa, as the proponents of the first approach assumed. The thematization in the discourse on the secularization of a new type of society, which J. Habermas called post-secular society, demonstrates a crisis of principles constituting the Modernity’s foundations. Predictions of the epoch of an irreligious society did not come true, and secular reason is now forced to reckon with other types of rationality and take them into account, including in public space. This situation suggests that we are witnessing the birth of a new form of social reality. Thus, the article concludes: (1) discourse on secularization is recognized as the most adequate strategy of the comprehension of Modernity; (2) secularization should be viewed

as a consistent detranscendentalization of Christian social reality; (3) the emergence of a post-secular society indicates fundamental transformations in the field of the most general ideas about the nature of cultural mind and cultural identities.

Keywords: modernity, secularization, modernization, social reality, post-secular society.

Viktor S. Levytskyi – Ph.D. in Philosophy, Director of the Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation.

victor2609@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-9744-5345>

For citation: Levytskyi V.S. (2020) Modernity in the Context of the Discourse on Secularization. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 25–45.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-25-45

Введение

Проблему соотношения модерна и секуляризации в эксплицитном виде поставил уже К. Маркс, признав религию формой ложного сознания, которая должна естественным путем исчезнуть при наступлении коммунистической стадии развития общества [Маркс 1933]. Классики социологии считали секуляризацию необходимым следствием модернизации. В результате была разработана универсальная теория секуляризации, сутью которой является формула: чем больше модернизации, тем больше секуляризации [Дюркгейм 1990; Теннис 2002; Вебер 2016]. Неоклассики развили и углубили понимание взаимосвязанности этих процессов, но одновременно столкнулись с трудностями, которые, в конечном счете, вынудили отказаться от единой модели секуляризации [Berger 1973; Лукман 2014; Wilson 1966]. Для современных исследований этот отказ стал общим местом, что только обостряет вопрос о соотношении модерна и секуляризации. Х. Казанова предлагает переосмыслить секуляризацию и признать факт возврата религии в светское публичное пространство [Casanova 2006]. М. Рейзебротт пишет о нелинейной зависимости религии и секуляризации в современном обществе [Riesebrodt 2014]. П. Бергер утверждает, что идея, согласно которой модернизация обязательно приводит к секуляризации, была фальсифицирована [Berger 2012]. Ч. Тейлор показывает,

что модерн как тип общества стал результатом эволюции области мира идей, произошедшей в Европе на рубеже позднего Средневековья и эпохи Возрождения [Тейлор 2013]. Ю. Хабермас вообще констатирует факт формирования нового типа общества – «постсекулярного», в котором оказываются переосмотрены конституирующие для самого модерна принципы соотношения светскости и религиозности [Хабермас 2002].

В статье обсуждается три тезиса. Во-первых, обосновывается эвристичность дискурса о секуляризации как стратегии самопонимания модерна. Во-вторых, предлагается уточнить теорию секуляризации в части соотношения секуляризации и модернизации. В-третьих, факт формирования постсекулярного общества предлагается рассматривать как свидетельство кризиса классического модерна.

Формирование классической теории секуляризации

В зарождающейся социологической науке процесс секуляризации стал специальным предметом исследования. Первое поколение социологов, которые создали классическую теорию секуляризации, стало непосредственными свидетелями все большей маргинализации религии как в общественной, так и в частной жизни. М. Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма» несколько раз употребляет термин «секуляризация» именно в этом понимании.

Ключевой идеей, общей для подходов Э. Дюркгейма, Ф. Тенниса и М. Вебера относительно секуляризации, является ее объединение с модернизацией. Классики социологии осмыслили процесс, в ходе которого традиционные общества становились современными и единодушно фиксировали изменения статуса религии. Эта мысль о связанности процессов модернизации и секуляризации станет магистральной в социологии религии на несколько десятилетий.

Каждый из указанных авторов предложил свое понимание процесса модернизации и его действующих причин. Ф. Теннис описывал этот процесс в категориях перехода от общности к обществу, основой чего является трансформация сущностной воли в избирательную. Э. Дюркгейм видит причину модернизации общества в разделении труда, приводящего к вытеснению механической солидарности в пользу органической. М. Вебер

связывает этот процесс со все большей рационализацией, в результате чего материальная рациональность уступает место формальной рациональности.

Тем не менее при разнице в методологических подходах можно выделить общие черты данных концепций. Во-первых, это продолжение просвещенческого нарратива о поступательном развитии общества от темных религиозных веков прошлого ко все более светлым временам будущего царства разума. Во-вторых, это констатация социентальной функции религии в традиционных обществах. По мнению Э. Дюркгейма, «религия там пронизывает всю правовую жизнь, так же, впрочем, как и всю социальную» [Дюркгейм 1990, 136]. В-третьих, это вера в поступательное вытеснение религии в современных обществах другими формами общественного сознания. Ф. Теннис по этому поводу пишет: «Религия, берущая свое начало в народной жизни или по меньшей мере срастающаяся с ней, должна уступить ведущую роль науке... Так же и *образ мысли* отдельных людей начинает все меньше руководствоваться религией, и все больше – наукой» [Теннис 2002, 369]. А Э. Дюркгейм видит в этом процессе исторический закон: «Но история не оставляет сомнения в том, что религия охватывает все меньшую часть социальной жизни. Вначале она простирается на все; все, что социально, религиозно; оба эти слова суть синонимы. Потом мало-помалу функции политические, экономические, научные освобождаются от религиозной, становятся самостоятельными и приобретают все более отчетливый светский характер» [Дюркгейм 1990, 162].

Таким образом, для классиков социологии формирование все более светского типа общества связано с процессом модернизации, в ходе которого происходит расколдование мира и все большее «выдавливание» религии на периферию культуры. Очевидно, что секуляризация имеет универсальный характер, как и сама модернизация. К важным достижениям данного периода дискурса о секуляризации следует отнести выделение секуляризации как отдельного предмета и разработку методологии ее изучения. Обобщая, можно утверждать, что классический период данного дискурса характеризуется верой в унифицирующую природу секуляризации, – на этом

этапе секулярный разум понимает себя как светский и универсальный.

Неоклассическая теория секуляризации и ее границы

Во второй половине XX в. тема религии была вновь актуализирована в социологической мысли. Появилось молодое поколение социологов религии (П. Бергер, Т. Лукман, Б. Уилсон, Д. Мартин, Р. Фенн), которые секуляризацию сделали специальным предметом своих исследований. В историю они вошли как создатели единой модели секуляризации или творцы т.н. «неоклассической теории», хотя сами они себя так не идентифицировали. Более поздняя рецепция, прежде всего в лице К. Доббеларе, позволила увидеть в работах указанных авторов 60–70-х гг. общие положения. Это общее можно выразить короткой формулой, которую неоднократно использовали сами социологи, например, П. Бергер: чем больше модернизации, тем больше секуляризации. Исходя именно из этой установки данные теории называют неоклассическими, как бы подчеркивая их связь с классиками социологической мысли.

Наряду с тем, что имеет место существенная близость между классическими и неоклассическими теориями, присутствуют и различия. Д. Узланер, основываясь на типологии О. Тшаннена, выделяет четыре отличия между классиками и неоклассиками: «...понятие “секуляризация” становится частью всеобъемлющей теории, а не просто используется от случая к случаю; внимание сосредотачивается 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 подходу» [Узланер 2019, 43–44].

Исходя из задач статьи, данную типологию можно дополнить тремя положениями. Первое связано с местом проблемы секуляризации в общей концепции: если для классиков социологии секуляризация была лишь частью модернизации, где секуляризация выступала сопутствующим предметом исследования, то для представителей единой модели именно процесс секуляризации и религиозной динамики общества являются главным исследовательским интересом. Существенное

значение имеют полевые исследования религиозной жизни и обобщения, построенные с опорой на них. Во-вторых, секуляризация в их работах становится явлением с множеством измерений. В-третьих, оказалось, что секуляризация не только научный концепт, но и существенный идеологический нарратив. Например, так утверждает Д. Мартин.

В работах этих мыслителей теория секуляризация получила всесторонне развитие, в результате чего были сформулированы ее главные положения, а также предложены дефиниции, учитывающие наиболее широкий круг религиозных феноменов и процессов. Для П. Бергера секуляризация «означает, что современный Запад породил растущее число индивидов, которые смотрят на мир и собственную жизнь, не обращаясь к выгодам религиозных интерпретаций» [Бергер 2019, 126]. Б. Уилсон пишет, что секуляризация – это «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость» [Wilson 1966, XIV].

Представители неоклассической теории видели в секуляризации одну из основных характеристик современного общества и считали, что это аподиктическая перспектива всех обществ, идущих по пути модернизации. По их мнению, история развивается по схеме: модернизация – секуляризация – рационализация. Следует сказать, что писали они свои работы в период зарождения постиндустриального общества, которое не давало возможности усомниться в поступи прогресса, а формирование общества всеобщего благосостояния показывало возможность внетрансцендентного целеполагания.

Именно такие, наиболее развитые общества, в первую очередь и становились предметом их изучения: как правило, речь шла о Европе и США. Представители неоклассической теории в основном были выходцами из Старого Света, поэтому именно европейскую модель секуляризации, согласно которой религия отделена от государства, а государство следит, чтобы публичное пространство было свободно от религиозных смыслов, они взяли за образец. Статистика в этот период показывала все большее сокращение религиозных организаций и верующих.

Однако американский опыт не вкладывался в эту парадигму. Следует сказать, что он был головной болью для теории секуля-

ризации изначально. Согласно ее установкам, чем более развито общество, тем меньше оно нуждается в религии: американское общество одно из самых развитых в мире, но религия там по-прежнему занимает существенное место, а число прихожан не уменьшается¹. На первом этапе эта аномалия привела не к отказу от универсальной модели секуляризации, а к ее видоизменению, позволяющему вписать в нее североамериканское исключение. Б. Уилсон предложил в этом случае говорить о «пустоте религиозной веры и практики» при сохраняющейся внешней религиозности и росте количества церквей. Т. Лукман говорил о «внутренней секуляризации», свойственной американскому обществу, П. Бергер писал о секулярности самих религиозных организаций Америки.

Практика до определенного момента подтверждала теоретические объяснения единой модели секуляризации, но вера в главную ее идею о прямой пропорциональной зависимости модернизации и секуляризации сталкивалась со все большим количеством аномалий. Исследователи выделяют множество причин отказа от неоклассической теории секуляризации, основными из которых можно признать следующие. Во-первых, это крушение самой теории модернизации. Во второй половине XX в. оказалось, что она не имеет универсального статуса. Не везде модернизация предполагала отказ от традиции, во многих западных случаях традиция сама становилась основой модернизации. По мнению Ч. Тейлора, в социальной теории это привело к замене акультурных теорий, игнорирующих местную специфику и предполагающих унифицирующее влияние модернизации, культурными теориями, учитывающими важность партикулярных традиций и ценностей [Taylor 1993]. Во-вторых, указанный опыт США при всех попытках так и не удалось безболезненно включить в теорию секуляризации, что в конце концов привело к формированию американской модели секуляризации, в которой опыт Европы уже становился уникальным (Р. Вазноу, Р. Старк). В-третьих, всплеск новых религиозных движений и обновление традиционных

¹ Ситуация не изменилась и спустя несколько десятилетий, Дж. Сакс относительно современной ситуации отмечает: «...сегодня в Америке процент населения, посещающего храмы еженедельно, более высок, чем в теократическом Иране: 40% в США, 39% в Иране» [Сакс 2013].

религиозных организаций, что привело как к росту их влияния в обществе, так и к увеличению численности прихожан после определенного спада религиозной активности в послевоенное время. В-четвертых, Исламская революция в Иране привела к формированию контрсекулярного государства, в то же время продолжившего политику модернизации. Все перечисленное в конечном итоге привело к отказу от неоклассической теории секуляризации, о чем иллюстративно в интервью высказался П. Бергер: «Я был одним из исследователей в области социологии религии и, шире, социологического научного исследования религии, и все мы верили, что наступает эпоха секулярности. Я был носителем этого общего консенсуса, так что идеи эти не были моей уникальной позицией – в этом смысле я был таким же, как все. Большинство из нас к концу 1970–80 гг. убедились, что мы ошибались...» [Бергер 2011, 106]. К концу 80-х – началу 90-х гг. единая модель секуляризации практически прекратила свое существование, схема, лежащая в ее основании (модернизация – секуляризация – рационализация – дифференциация), не выдержала проверку временем.

Вместе с тем к сильным сторонам единой модели секуляризации следует отнести разработку всеобъемлющей теории, которая видит в секуляризации многоаспектное явление и старается максимально полно его исследовать. Недостатком такого подхода стало априорное признание универсального статуса модернизации, а как следствие, – игнорирование культурного разнообразия, что привело к пересмотру неоклассической теории секуляризации.

В поисках новой теории

На смену единой модели пришло множество новых концепций – в этот период дискурс о секуляризации становится все более плюралистичным. Стало понятно, что религии никуда не исчезли и вряд ли это произойдет с ними в будущем, при этом общество, по крайней мере западное, стало светским. Отсюда рождается одна из главных проблем для исследований этого этапа. Как сосуществуют секулярное общество и религия? Какую функцию выполняет и какой статус имеет религия в таком типе социума?

Х. Казанова предложил концепцию деприватизации религии, согласно которой религия играет все более существенную роль в публичном пространстве. М. Чавес обосновал понимание «социентальной секуляризации», акцентируя внимание на социальном макроуровне. Д. Мартин выделил четыре различных типа секуляризации: англосаксонский, американский, французский, российский. Ч. Тейлор представил секуляризацию в первую очередь как уникальный процесс эволюции идей, произошедший в западной Европе. Д. Эрвье-Леже работала над концепцией бриколажа, в которой религия становилась индивидуальным конструктом, собранным исходя из личных предпочтений. При этом индивидуальная религиозность может возрастать при маргинализации институциональных форм религии. Схожую теорию – «лоскутной религии», – основываясь на американском опыте, развивал Р. Вазноу. Позднее Б. Тернер предложил концепцию «самодельных религий». Адаптируя теорию рационального выбора для нужд изучения секуляризации, американские исследователи Р. Старк, Р. Финке и др. разработали теорию религиозной экономики, где религии оказались на рынке и вынуждены конкурировать между собой, задействуя маркетинговые стратегии для привлечения потребителей своих услуг (прихожан).

Развитие дискурса этого периода показывает, что религия никуда не исчезла, при том что факт существования светского типа общества практически никем не оспаривался. Центр исследовательского интереса все больше смещается от полюса разработки всеобщей теории секуляризации к полюсу изучения отдельных явлений религиозной жизни. На этом этапе была осознана невозможность построить универсальную теорию секуляризации, сам процесс секуляризации становится уникальным явлением западной истории, секулярный же разум осознает свою партикулярность.

Символичной в этом отношении можно считать позицию кардинала Ратцингера, будущего папы Бенедикта XVI, который в ходе дискуссии с Ю. Хабермасом о природе секулярного, говорит о факте существования различных культурных пространств (исламского, индийского, африканского и др.), которые «ставят под вопрос западную рациональность». Это приводит его к законному вопросу: «Что же из всего этого

следует? Прежде всего, как мне кажется, фактическая неуниверсальность обеих великих культур Запада – культуры христианской веры и культуры секулярной рациональности...» [Хабермас, Ратцингер 2006, 101]. Отсюда проистекает логичный вывод: «следует признать, что понятие “секуляризация” не может быть воспринято всем человечеством, а потому оно существует для ограниченной его части. Иными словами, не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир, и которая могла бы затем служить для него основой» [Хабермас, Ратцингер 2006, 102–103].

Секуляризация как детрансцендентализация социальной реальности

Осмысливая историю развития дискурса о секуляризации и учитывая интеллектуальные вызовы, с которыми он столкнулся, можно предложить уточнение ряда концептуальных диспозиций. Как видно из вышеизложенного, обычно под секуляризацией понимают уменьшение роли религии и церкви в обществе, смещение религиозности в поле индивидуального выбора, очищение публичного пространства от религиозных смыслов и коннотаций и т.д. Авторы по-разному тематизируют природу секуляризации. К. Доббеларе рассматривает секуляризацию на трех уровнях: макро-, мезо- и микро-. Макроуровень подразумевает социентальную дифференциацию, в результате которой религия из трансцендентного условия социального бытия превращается в одну из подсистем общества. Мезоуровень характеризуется функционированием религии уже как подсистемы общества, которая вынуждена вступать в конкуренцию с другими подсистемами (светскими и религиозными), что приводит к адаптации религии к светским правилам. Микроуровень касается персональной жизни человека, секуляризация здесь выражается в «индивидуализации, неверии, бриколаже, снижении церковной религиозности, т.е. невоцерковленности людей» [Dobbelaere 1999, 236]. В работе «Публичные религии в современном мире» Х. Казанова предлагает свою классификацию смыслов секуляризации. Он выделяет три измерения секуляризации: 1) освобождение общественных институтов от религиозных норм и правил; 2) снижение значимости религиозных практик и верований; 3) приватизация религии.

Канадский исследователь секуляризации Ч. Тейлор тоже выделяет три значения секуляризации. Первое он связывает с публичным пространством и его эмансипацией от религиозных смыслов. Второе касается маргинализации религиозных верований и практик. Третье относится к изменению статуса веры: «...поворот к секулярности является, среди прочего, движением от общества, где вера в Бога была неоспоримой и не поддавалась никакому сомнению, к такому, где веру понимают как определенный вариант выбора вместе с другими, и часто этот выбор не является самым простым» [Тейлор 2013, 16]. Необходимо отметить, что вера, согласно Ч. Тейлору, понимается не столько как частное дело каждого прихожанина, сколько как всеобъемлющее мировоззрение, ответственное за всю полноту социальных практик. Именно процессу утраты верой такого статуса канадский философ посвятил свою масштабную работу «Секулярный век». Он обосновывает, что истоки этого процесса следует искать еще в ортодоксальном христианстве, которое явилось причиной провиденциального деизма и эксклюзивного гуманизма, который, в свою очередь, стал движущей силой процесса секуляризации. Свое понимание секуляризации в третьем смысле Ч. Тейлор формулирует следующим образом: «Великим достижением Запада было изобретение имманентного порядка Природы... Это понимание “имманентного” предполагает отрицание – или как минимум изолирование и проблематизацию – любых форм взаимопроникновения естественных вещей и “сверхъестественного”, пусть бы оно понималось как один трансцендентный Бог или боги, духи, магические силы и т.д.» [Тейлор 2013, 36]. В более ранней работе канадский философ показывает уникальность западного пути, в результате чего появляется современный тип общества, который он называет закрытым или горизонтальным миром, с полностью купированным трансцендентным. Под закрытыми мирами Ч. Тейлор понимает миры «которые не оставляют никакого пространства для вертикального или трансцендентного. Они или закрывают его, или делают его недоступным и даже невысказанным» [Тейлор 2011, 33]. Несколькими десятилетиями ранее, еще в период доминирования неоклассической теории секуляризации, схожую мысль Т. Лукман выразил следующим образом: «Члены современных

индустриальных обществ, может быть, и живут в однородной (и становящейся все более однородной?) повседневной реальности, но эта реальность больше не связана с однородной внеповседневной реальностью» [Лукман 2014, 152].

Отталкиваясь от вышеизложенных классификаций и принимая во внимание критику классической и неоклассической теорий секуляризации, можно уточнить понимание процесса секуляризации и природы модерна. Предлагаемое понимание секуляризации созвучно, с одной стороны, первому измерению типологий К. Доббеларе и Х. Казановы, которое еще один авторитетный исследователь секуляризации М. Чавес назвал «социентальной секуляризацией» [Chaves 1994]. Речь идет о процессе социентальной дифференциации, в результате которой религия из смыслообразующей системы превращается в одну из подсистем общества². Принципиальным отличием предлагаемого подхода от понимания секуляризации, выработанного в рамках единой модели, следует считать отказ от устаревшей на сегодня формулы «модернизация – секуляризация – рационализация» и замену ее более обоснованной на данный момент схемой «рационализация – секуляризация – модернизация»³. Вместе с тем концепция социентальной дифференциации дополняет тейлоровское понимание секуляризации, согласно которому один тип общества (религиозный) замещается другим (светским). В некотором смысле секуляризация касается в первую очередь «жесткого ядра» культуры. Соответственно, под секуляризацией нужно понимать смену одной социальной реальности, «жесткое ядро» которой имело сакральную (трансцендентную) природу, другой – «жесткое ядро» которой имеет светскую (имманентную) природу.

Как писал П. Бергер: «На небо без ангелов может проникнуть астроном, а затем – космонавт» [Бергер 2019, 132]. В процессе секуляризации социальная реальность, центром которой были

² Ср. с позицией П. Бергера, который секуляризацию понимает, как «...процесс, в ходе которого секторы общества и культуры выводятся из-под контроля религиозных институтов и символов» [Berger 1973, 113].

³ См. в этом отношении монографию «Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы» [Водоразделы секуляризации... 2018], где достаточно внимания уделено обоснованию такого понимания.

религиозные смыслы, согласно которым выстраивались все социальные практики, превратилась в социальную реальность, центром которой стали светские смыслы и релевантные им имманентные практики.

Модерн, таким образом, становится уникальной социальной реальностью, которая отлична как от своих исторически более ранних европейских «предшественников», так и от современных ей обществ не западного типа⁴. В этом смысле вполне можно согласиться с Э. ван дер Звеерде, который настаивает: «С любой другой, чем (пост-) латино-христианская, точки зрения нет никакого “секулярного века”, а тем более “постсекулярного общества”» [ван дер Звеерде 2012, 108]. Таким образом, рождение современности – это следствие не экономического развития, изменения технологического уклада или развития политических институтов. Это, в первую очередь, культурный феномен трансформации самых общих и глубинных представлений о существующем, появления нового типа рациональности и соответствующих социальных практик.

Обоснование концепта «постсекулярное общество» как маркер глубинных социальных трансформаций

В дискурсе о секуляризации зафиксированы изменения, происходящие в современном обществе. Еще в конце 90-х гг. XX в. П. Бергер предложил концепцию десекуляризации как контрсекуляризации, в которой констатировал возвращение религии в отвоеванные светским разумом сферы. Немногим ранее в работе «Публичные религии в современном мире» Х. Казанова отмечал: «Центральный тезис настоящего исследования заключается в том, что мы являемся свидетелями “деприватизации” религии в современном мире. Под деприватизацией я понимаю тот факт, что религиозные традиции по всему миру отказываются принимать маргинальную и приватную роль, которую теории модерна, как и теории секуляризации, им отводят» [Casanova 1994, 5].

Уже через месяц после терактов в США Ю. Хабермас в знаменитой речи «Вера и знание» констатировал, что

⁴ В. Карпов по этому поводу пишет следующее: «...современность является относительно недавним и коротким эпизодом в истории западной христианской цивилизации» [Карпов 2012, 156].

«11 сентября напряженные отношения между секулярным обществом и религией были взорваны...» [Хабермас 2002, 115] и предложил термин «постсекулярное общество» для обозначения современного типа общества, которое все еще оставаясь светским, вынуждено учитывать религиозный фактор. Спустя несколько лет рефлексии над происходящими событиями, немецкий философ так определяет «постсекулярные общества»: «В этих обществах религия сохраняет общественное влияние и значимость, в связи с чем секуляристская уверенность в том, что религиозное мировоззрение исчезнет повсеместно под напором модернизации, теряет почву под ногами» [Хабермас 2008]. Отдельно следует указать, что речь идет о западных обществах, к которым применим концепт постсекулярного общества в собственном смысле.

Ю. Хабермас выделяет три феномена, свидетельствующих о возврате религии: «миссионерская экспансия (а), фундаменталистская радикализация (b) и политическая инструментализация присущего религиям потенциала насилия (с)» [Хабермас 2008].

Однако, несомненно, главной причиной появления концепта постсекулярного общества Ю. Хабермас считает эрозию единой модели секуляризации, предполагавшей постепенное снижение социального статуса религии, вплоть до ее исчезновения. Самой же религии отводится место артефакта истории. В секулярном обществе, понимаемом подобным образом, религия и связанные с ней практики не должны приниматься в расчет. Ю. Хабермас по этому поводу отмечает: «Пока секулярные граждане убеждены в том, что религиозные традиции и религиозные общины представляют собой в известной мере архаичный реликт, попавший в современность из обществ, предшествующих модерну, они могут понимать свободу религии лишь подобно культурной охране природы для вымирающих видов» [Хабермас 2011, 133]. Именно такое соотношение светского и религиозного, которое было нормой практически для всего XX в., немецкий социолог считает устаревшим, что влечет необходимость пересмотра структуры общества и принципов функционирования публичной сферы. По мысли Ю. Хабермаса, должны быть созданы условия, при которых в светском обществе обязаны на равных звучать секулярный и религиозный голоса: «...на секуляризм

накладываются определенные ограничения: главное из них состоит в общественном ожидании того, что, действуя в условиях гражданского общества и публичной сферы, неверующие будут общаться со своими религиозными согражданами на равных» [Хабермас 2008]. Ю. Хабермас считает, что это должно проявляться в двух видах практик: во-первых, в публичное пространство должны быть допущены люди, пользующиеся религиозным языком; во-вторых, государство не должно продвигать унифицирующий секуляризм в виде общественной нормы.

Концепция постсекулярного общества свидетельствует о глубинных трансформациях, которые коснулись как понимания модерна, так и присущего ему типа рациональности. Если в классических и неоклассических теориях секуляризации модерн рассматривался как все более расширяющееся светское пространство, то требование включения в его структуру религиозных смыслов говорит о новом, неклассическом этапе развития теории. Светский нововременный разум, все еще помня о своей секулярной природе, вынужден отказаться от универсальности собственных притязаний и признать возможность иных стратегий легитимации, а следовательно, обречен считаться и с фактом наличия других рациональностей.

В первые два десятилетия XXI в. феномен постсекулярности приобрел всестороннюю разработку и обоснование в разных областях знания (философия, социология, теология). Вне зависимости от сфер исследования, сегодня можно говорить, как минимум о двух пунктах солидарности, к которым пришло научное сообщество относительно постсекулярного общества. Первый касается согласия относительно самого определения современного общества как постсекулярного: полностью секулярное общество так и не было реализовано, развитие истории не приводит к обязательному снижению религиозности, а сама религия начинает все больше участвовать в публичной жизни. Это совокупное понимание очень емко и метафорично выразил американский философ и теолог Дж. Капуто, заявив: «Сегодня Маркс, Ницше и Фрейд мертвы, а Бог чувствует себя прекрасно» [Капуто 2011, 203].

Второй пункт касается общего признания, что постсекулярное не является возвратом к новому средневековью, речь идет не о новом религиозном обществе, а о таком светском социуме, в котором религия тем не менее имеет определенное значение. Сформулированное итальянским религиоведом К. Штекль обобщение можно считать репрезентативным в этом отношении: «*Постсекулярность* означает, что главные элементы секулярного порядка остаются незатронутыми: институциональное разделение церкви и государства; тот факт, что значительная часть общества считает себя нерелигиозной; и что религия стала лишь одним и часто не самым легким путем, позволяющим человеку обрести ориентиры в своей жизни. Если что-то изменилось, так это отношение к религии со стороны современных секулярных режимов знания: религия больше не рассматривается как пережиток прошлого, как “ложный” тип сознания» [Штекль 2011].

Главной характеристикой данного периода развития дискурса следует признать факт обоснования нового типа социума – постсекулярного общества, которое не помещается в прокрустово ложе, уготованное ему секулярным разумом, сам светский разум эксплицитно осознает свои границы и вынужден отказаться от любых абсолютистских построений.

Заключение

Выводы можно разделить на три части: изменения в понимании модерна, теория секуляризации, концептуализация современного типа общества. Относительно анализа модерна следует признать, что дискурс о секуляризации является наиболее эвристичным путем самопонимания модерна. Модерн – это уникальная светская социальная реальность, центром которой являются секуляризованные смыслы христианской культуры. Этой реальности свойственен определенный (светский) тип рациональности и характерен набор адекватных ей социальных практик. Поскольку речь идет о превращении религиозного мира в светский, о глубинных трансформациях наиболее общих представлений о существующем, природе собственного «Я» и возможных практиках, следовательно, дискурс, специальным предметом которого является анализ этих изменений, должен быть признан наиболее адекватным полем для поиска ответов

на вопрос относительно сущности произошедших метаморфоз. Такой дискурс в социальной науке называется дискурсом о секуляризации. Соответственно, именно он, с одной стороны, является наиболее эвристичной стратегией самопонимания модерна, с другой – в его рамках конституируется модерн как уникальная социальная реальность, с присущими ей секулярным разумом и светским социальным действием.

Что касается теории секуляризации, то данное исследование вносит вклад в дискуссию относительно понимания природы секуляризации. После отказа от неоклассической теории секуляризации стало понятно, что модернизация не гарантирует секуляризации и что основание секуляризации лежит вне экономических (материальных) рамок. Появление культурных теорий, в терминологии Ч. Тейлора, символизировало смещение исследовательского интереса в область истории идей, именно здесь понимание процесса секуляризации оказалось наиболее полным. Исходя из этого, предложенное в данной работе понимание секуляризации как поступательной рационализации и детрансцендентализации религиозной социальной реальности помогает нащупать выход из тупика, обусловленного отказом от единой модели секуляризации, и обогащает сам дискурс о секуляризации новым подходом.

Факт появления постсекулярного общества и его тематизация в дискурсе о секуляризации свидетельствует о глубинных социальных трансформациях, вынуждающих к пересмотру конституирующих для модерна принципов соотношения светского и религиозного: сакральное больше не рассматривается как лишний (запрещенный) элемент публичного пространства и социальной реальности в целом.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бергер 2011 – *Бергер П.* Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 103–110.

Бергер 2019 – *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. – М.: Новое литературное обозрение, 2019.

Вебер 2016 – *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. Т. 1: Социология / пер. с нем. Ионина. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.

Водоразделы секуляризации... 2018 – Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы /

под ред. А. Белокобыльского, В. Левицкого. – М.: Академический проект, 2018.

Дюркгейм 1990 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. А.Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990.

Зверде 2012 – *Зверде Э. ван дер.* Осмысливая секулярность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 69–113.

Капуто 2011 – *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3. С. 186–205.

Карпов 2012 – *Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.

Лукман 2014 – *Лукман Т.* Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 139–154.

Маркс 1933 – *Маркс К.* Немецкая идеология. – М.: Партийное издательство, 1933.

Сакс 2013 – *Сакс Дж.* Границы секуляризма // Вопросы философии. 2013. № 4. С. 20–27.

Тейлор 2011 – *Тейлор Ч.* Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3. С. 33–55.

Тейлор 2013 – *Тейлор Ч.* Секулярна доба. Книга перша. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013.

Теннис 2002 – *Теннис Ф.* Общность и Общество. Основные понятия чистой социологии. – СПб.: Владимир Даль, 2002.

Узланер 2019 – *Узланер Д.* Конец религии? История теории секуляризации. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.

Хабермас 2002 – *Хабермас Ю.* Вера и знание // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. – М.: Весь Мир, 2002. С. 115–132.

Хабермас 2008 – *Хабермас Ю.* Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? // Русский журнал. 2008. – URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>

Хабермас 2011 – *Хабермас Ю.* Религия и публичность // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Весь Мир, 2011. С. 109–141.

Хабермас, Ратцингер 2006 – *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.

Штекль 2011 – *Штекль К.* «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию // Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени св. Кирилла и Мефодия. – URL: http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf

Berger 1973 – *Berger P.L.* The Social Reality of Religion. – Harmondsworth: Penguin, 1973.

Berger 2012 – *Berger P.L.* Further Thoughts on Religion and Modernity // Society. 2012. Vol. 49. No. 4. Pp. 313–316.

Casanova 1994 – *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Casanova 2006 – *Casanova J.* Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // *The Hedgehog Review*. Vol. 8. Nos. 1–2. P. 7–22.

Chaves 1994 – *Chaves M.* Secularization as Declining Religious Authority // *Social Forces*. 1994. Vol. 72. No. 3. P. 749–774.

Dobbelaere 1999 – *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion*. 1999. Vol. 60. No. 3. P. 229–247.

Riesebrodt 2014 – *Riesebrodt M.* Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence. – Fiesole: European University Institute, 2014. – URL: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29698/MWP_LS_2014_01_Riesebrodt.pdf

Taylor 1993 – *Taylor C.* Modernity and the Rise of the Public Sphere // *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 14 / ed. by G.B. Peterson. – Salt Lake City: University of Utah Press, 1993. P. 205–260.

Wilson 1966 – *Wilson B.* Religion in Secular Society: A Sociological Comment. – London: C.A. Watts & Co., 1966.

REFERENCES

Belokobylskiy A.V. & Levitskiy V.S. (Eds.) (2018) *Watersheds of Secularization: Western Civilizational Project and Global Alternatives*. Moscow: Akademicheskii proyekt (in Russian).

Berger P.L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday (Russian translation: Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2019).

Berger P.L. (1973) *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.

Berger P.L. (2011) Incomplete Concept. *Religiovedcheskie issledovaniya*. Nos. 5–6, pp. 103–110 (Russian translation).

Berger P.L. (2012) Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society*. Vol. 49, no. 4, pp. 313–316.

Caputo J.D. (2011) How the Secular World Became Post-Secular. *Logos*. No. 3, pp. 186–205 (Russian translation).

Casanova J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Casanova J. (2006) Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*. Vol. 8, nos. 1–2, pp. 7–22.

Chaves M. (1994) Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*. Vol. 72, no. 3, pp. 749–774.

Dobbelaere K. (1999) Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*. Vol. 60, no. 3, pp. 229–247.

Durkheim E. (1990) *The Division of Labour in Society. The Rules of Sociological Method*. Moscow: Nauka (Russian translation).

Habermas J. (2002) Faith and Knowledge. In: Habermas J. *The Future of Human Nature* (pp. 115–132). Moscow: Ves' Mir (Russian translation).

Habermas J. (2008, September 16) *A “Post-Secular” Society – What Does That Mean?* Reset Dialogues on Civilization. Retrieved from <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/>

Habermas J. (2011) Religion and Publicity. In: Habermas J. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Papers* (pp. 109–141). Moscow: Ves' Mir (Russian translation).

Habermas J. & Ratzinger J. (2006) *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Moscow: St. Andrew Bible-Theological Institute (Russian translation).

Karpov V. (2012) Desecularization: A Conceptual Framework. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'*. No. 3, pp. 114–164 (in Russian).

Luckmann T. (2014) Appendix to *Invisible Religion's* 3rd Edition. *Sociologicheskoe obozrenie*. Vol. 13, no. 1, pp. 139–154 (Russian translation).

Marx K. (1933) *The German Ideology*. Moscow: Partiynoe izdatel'stvo (Russian translation).

Riesebrodt M. (2014) *Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence*. Fiesole: European University Institute. Retrieved from https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29698/MWP_LS_2014_01_Riesebrodt.pdf

Sacks J. (2013) The Limits of Secularism. *Voprosy filosofii*. No. 4, pp. 20–27 (Russian translation).

Stoeckl K. (2011) *The Return of Religion to Social Science and Political Philosophy*. Saint Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. Retrieved from http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf (in Russian).

Taylor C. (1993) Modernity and the Rise of the Public Sphere. In: Peterson G.B. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Vol. 14, pp. 205–260). Salt Lake City: University of Utah Press.

Taylor C. (2003) Closed World Structure. In: Wrathall M.A. (Ed.) *Religion After Metaphysics* (pp. 69–87). Cambridge, UK: Cambridge University Press (Russian translation in: *Logos*. 2013. No. 3, pp. 33–55).

Taylor C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Ukrainian translation: Kyiv: Dukh i Litera, 2013).

Tönnies F. (2002) *Community and Society. Fundamental Concepts of Sociology*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' (Russian translation).

Uzlaner D. (2019) *The End of Religion? History of Theory of Secularization*. Moscow: Higher School of Economics Press (in Russian).

van der Zweerde E (2012) Conceptualizing Secularity. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'*. No. 3, pp. 69–113 (Russian translation).

Weber M. (2016) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Vol. 1). Moscow: Higher School of Economics Press (Russian translation).

Wilson B. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C.A. Watts & Co.