

Кузьмина Е.В.

Токранов А.В., канд.филос.наук
alextokranov@rambler.ru

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Институт социально-философских наук
и массовых коммуникаций,
кафедра религиоведения
Казань, Россия

DOI: 10.24153/2079-5912-2018-9-2-38-43

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ И АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ПОДХОДОВ

Аннотация: В работе анализируется понимание феномена секуляризации исходя из попытки снятия противоречий между классической теорией секуляризации и её критикой. Классические теории определяют секуляризацию как потерю религиозными институтами социальной значимости вследствие структурно-функциональной дифференциации современного общества. Критики классических подходов смещают акценты на внеинституциональные и индивидуальные формы религиозности, в результате чего понятие секуляризации кажется им менее однозначным.

Ключевые слова: секуляризация, структурная дифференциация, рационализация, индивидуализация религии.

В последнее время в гуманитарной науке широко обсуждаются т.н. «теории секуляризации». Сама проблема секуляризации как утраты религией своей ведущей роли впервые формулировалась в философском дискурсе, далее на этой теме фокусируется социология, где и приобретает свой сегодняшний смысл данный термин. Пик дискуссий вокруг этой проблемы приходится на вторую половину XX века. Совсем недавно этот, казалось бы, затихший спор вновь пробудила вышедшая в 2007 работа канадского философа и социолога Ч. Тейлора «Секулярная эра» (A Secular Age). Точка в этой дискуссии отнюдь не поставлена, и, в особенности после новых работ, посвящённых данному вопросу, становится очевидным, что разрешение данного спора возможно лишь на пути синтеза двух противостоящих концепций – классической теории секуляризации и её критики. В настоящей работе рассматривается дискуссия вокруг классической теории секуляризации, выделяются методологические принципы, на которых базируются оппоненты с той и с другой стороны. Авторы выдвигают тезис о том, что методологические основания теории секуляризации восходят к структурно-функциональным, холистическим теориям общества, в то время как критики данной теории опираются в большей степени на индивидуалистические модели. На наш взгляд, без отчётливого понимания данных различий невозможно найти плодотворное продолжение дискуссии и синтезировать противоположные позиции.

Несмотря на то, что авторы так называемых классических моделей секуляризации (П. Бергер, Б. Уилсон, К. Доббелар и др.) опирались на различные теоретические основания, представляется возможным выделить в их концепциях общие методологические принципы. Во-первых, предпосылки будущей секуляризации данные исследователи видят, как это ни парадоксально, в самой иудео-христианской традиции, обусловившей становление западного типа рациональности, в рамках которого и возникает феномен секулярности. Как следствие доминирующего влияния христианства на историческое развитие западной культуры возникает следующий катализатор секуляризационных процессов - структурная дифференциация, вследствие которой религиозные институты обособляются от других обще-

ственных подсистем, таким образом, снижается включенность религии в социальную структуру и эффективность выполнения ей интегрирующей функции. И, в третьих, причина секуляризации видится в рационализации сознания.

П. Бергер (однако, в своих поздних работах[9] он фактически отказывается от созданной им же концепции) строит свою теорию, исходя из понимания секуляризации как процесса освобождения общества от господства религиозных институтов, в результате сфера влияния религии постепенно сужается, что, в перспективе, ведет к деструктивным для общества последствиям.

Бергер выделяет два типа секуляризации – «субъективную» (связанную с рационализацией сознания) и «объективную» (влияющую на включенность религии в социальную структуру)[10]. При этом Бергер подчеркивает, что не просто существует корреляция между индивидуальным и уровнем социальной структуры, но «субъективная» и «объективная» секуляризации находятся в диалектическом единстве.

«Объективными» факторами секуляризации являются плюрализм, социокультурное многообразие, мозаичность структуры современности, создающие условия для широкого выбора конфессиональной принадлежности и свободного изменения религиозной идентичности. Размывается сакральность церковных институтов как установленных свыше учреждений, идет процесс как дробления, дифференциации существующих религий, так и создания новых учений, «частных теологий», стремление к полицентризму в религиозном мире. Эти условия «рыночной конкуренции» ставят Церковь перед необходимостью рационализации, бюрократизации, переориентации на достижение посторонних целей. Но при выборе между секулярными и религиозными институтами, ориентированными на решение схожих задач, последние оказываются в проигрышной позиции, в результате чего их популярность теряется, влияние падает.

Суть «субъективной» секуляризации сознания – неуверенность в основаниях религии и снижение религиозных мотиваций вследствие рационализации мира. Система догматов любой религии образует так называемый «каркас убедительности», в случае ослабления этого каркаса исчезает убежденность в единственной возможности и истинности своего вероучения, что сводит его в разряд «мнения», «чувства», «религиозного предпочтения», смысловая ценность перемещается с уровня базовых абсолютных истин на уровень субъективных взглядов. Таким образом, индивидуализация религии, согласно Бергеру, становится одной из основных характеристик секуляризации. Снижается роль религиозных авторитетов, и каждый получает возможность дать собственную интерпретацию или создать свою рели-

гию. Возникает ситуация «цикличности», когда секуляризация способствует плюрализму, а он, в свою очередь, является основой для дальнейшего подрыва статуса религии как на социальном, так и на личностном уровне.

В тех же категориях дифференциации и рационализации анализирует положение религии в современном обществе и английский социолог Б. Уилсон. Он отмечает происходящую в современном обществе смену доминирующего вида социальных связей: на смену отношениям общности приходят общественные отношения. Первые характерны для так называемой «общины», основанной на непосредственности отношений, духовной близости и личном контакте участников. Религия выступает моральным законодателем и хранителем общезначимых ценностей. По мере усиления рационализации отношения между людьми деперсонализируются, индивиды и группы имеют собственные, расходящиеся, прагматичные цели. Моральное обоснование социального контроля сменяется формальным законодательством – бюрократическим и анонимным; человеческое сознание все меньше определяется религиозными нормами; ритуальная сторона религии также находится в упадке. Рациональность проникает во все сферы – политическую, экономическую, культурную, «планирование, а не откровение, рациональный порядок действий, а не харизма и не традиционное действие – вот императивы постоянно расширяющейся арены общественной жизни»[8]. Таким образом, Уилсон понимает секуляризацию как следствие упадка общины и результат становления общественной системы.

В свою очередь Н. Луман исходит из понимания общества как множества закрытых социальных подсистем, структурная устойчивость соединения которых обеспечивается системой символических средств коммуникации. Секуляризация, в данном контексте, рассматривается как процесс влияния функциональной дифференциации на коммуникационную структуру[3]. По мере эволюции обособленные функциональные подсистемы развивают собственную коммуникативную среду (закон – в политике, деньги – в экономике и т.п.), посредством которой усиливается их контроль над «внешними» проблемами окружающего мира. В частности, такие подсистемы как медицина, экономика, наука ориентированы (и в достаточной степени успешно) на решение так называемых «физических», «химических», «органических» проблем, которые не могут быть сегодня решены трансцендентным путем с той же легкостью, что и раньше. В результате потребность во включенности религии в этот диалог снижается, происходит ослабление коммуникационных возможностей религии, утрата ее ценностной, интегративной функции, возникает феномен индивидуализации религии.

В начале 80-х годов возникает необходимость объединить множество социологических теорий секулярности в единую модель, и одну из первых таких попыток предпринимает К. Доббелар. Согласно ему, секуляризация – многомерная описательная концепция, анализ которой предлагается вести на трех уровнях: макро- (секуляризация как упадок влияния религии на уровне структуры общества), мезо- (контекст трансформации и приспособления религиозных организаций к современным вызовам) и микроуровне (уровень индивидуального религиозного сознания)[1].

Выделив таким образом уровни процесса секуляризации, Доббелар задается вопросом о причинно-следственной связи между этими тремя ступенями. Несмотря на то, что от однозначного ответа автор уходит, в целом, «секуляризация вообще» рассматривается Доббеларе как частный аспект глобального процесса функциональной дифференциации, в результате которого отдельные социальные подсистемы, в том числе и религия, получают автономию.

Мы видим, что сторонники классических теорий делают акцент на макроуровне, подразумевая под секуляризацией снижение религиозной значимости на уровне структуры общества.

Однако, в конце XX века эта позиция начинает подвергаться критике. Ряд исследователей (Р. Старк, У. Бэйнбридж, Ч. Тейлор) высказали мнение, что наблюдаемые нами процессы – признак не необратимого упадка религии, а лишь переходный этап её развития, который должен привести к её ревитализации и новому расцвету. В рамках этих противоположных подходов и формируется поле современной дискуссии о секуляризации.

Сторонники нового подхода не согласны с несовместимостью религиозности и ценностей эпохи Модерна, что предполагается адептами классической теории секуляризации. Если для последних религия утрачивает свой смысл в контексте культурных и социальных изменений Нового Времени, то новые концепции говорят о трансформации религии. Структурные изменения общества и культуры влекут за собой уход старых, традиционных форм религии. Как мы показали, классическая теория секуляризации исходит из тезиса, что религия – любая религия – сущностно связана с этими формами. Религия – исключительно социокультурный феномен. Это необходимо вытекает из марксистско-дюркгеймианских теоретических и методологических предпосылок классической теории секуляризации. Также в ней предполагается, что религия – абсолютно истинна и исключает мировоззренческую конкуренцию, и именно утрата религией возможности выступить в качестве универсальной и неоспарива-

емой мировоззренческой рамки является одной из причин секуляризации. В действительности эта черта характерна только для иудео-христианской традиции, а на Востоке (Индия, Дальний Восток) религиозный плюрализм существовал всегда и не препятствовал, а способствовал развитию религии. Новый подход учитывает также антропологические и экзистенциальные аспекты религии[7].

Критики классической теории секуляризации указывают на следующие обстоятельства: её основные положения противоречат фактам, поскольку ни в Европе, ни в США и даже на пространстве атеистического СССР не наблюдается сколько-нибудь существенного упадка религиозности в целом, по крайней мере, на индивидуальном уровне, даже если можно наблюдать спад участия в религиозных практиках. Во-вторых, уровень религиозности Европы в прежние века преувеличен. Затем, в той области, где, казалось уровень религиозности должен приближаться к нулевому, т.е., в среде учёных, этого не происходит. Модернизационный потенциал проявляют также ислам и религии Азии[5]. В качестве альтернативы рождается теория рационального выбора (Р. Старк и У. Бэйнбридж)[6]. Здесь, в частности, подчёркивается «человеческое измерение» веры, в первую очередь, в её прагматическом аспекте. В Новое Время религия становится предметом выбора, и сам этот выбор осуществляется индивидом на основе собственных жизненных ценностей, стремления к моральному и жизненному благополучию. Здесь ценность и конкурентоспособность религии определяется тем, насколько полно она может удовлетворить запросы и потребности человека (поиск смысла жизни и страдания, противодействие жизненным трудностям и т.д.), религиозный плюрализм оказывается достоинством, способствующим развитию религии.

Еще более неоднозначным предстает понимание феномена секуляризации в работах Т.Лукмана. Он одним из первых отметил, что процесс секуляризации, как результат «институциональной сегментации социальной структуры»[2], устраняет церковно-ориентированные формы религии, которые утратили свой священный смысл, однако не оказывает угрожающего влияния на внецерковную религиозность и не ведет к отмиранию религии. Несмотря на снижение воцерковленности и степени вовлеченности в жизнь общины, верующие декларируют необходимость присутствия религиозных священных идеалов и смыслов в их «повседневном жизненном мире». «Социальные условия современной жизни не создали принципиально новую человеческую сущность, - говорит автор, - религиозный закон жизни в основе своей не был потерян»[12]. С точки зрения Лукмана, секуляризация не может упразднить необходимость сакрализации мира или снять религиозные потребности, она лишь предлагает условия для самостоятельного

выбора духовной традиции, направляет мировоззренческие поиски на новые пути в ситуации кризиса «церковно-ориентированной религии».

Томас Лукман критикует теорию секуляризации за чрезмерно позитивистский подход и за сведение религии к церкви. Религиозная потребность человека неустранима, и следует задаться вопросом, в чём она реализуется в обществе Модерна, где традиционные религиозные институты пришли в упадок. Лукман отмечает смену актуальной тематики в религии: на первый план выходят не индивидуальное спасение и служение Богу, но самореализация, автономия, самовыражение и связанные с этим темы.

Д. Мартин видит причину секуляризации на Западе в возросшей автономизации различных сфер человеческой деятельности. Он подчёркивает, что сам ход процесса секуляризации не определяется неким универсальным фактором, но варьируется в зависимости от социокультурного контекста, не являясь чем-то необратимым и однонаправленным[4].

Происходит сдвиг от холистских к индивидуалистским концепциям общества, и для последних секуляризация не представляется чем-то очевидным (Чавес). Это не упадок религии, но завершение внешнего, принудительного авторитета религиозных институций. «Общество видится как «интер-институциональная система, в которой ни один сектор не является первичным в смысле заботы об осуществлении целей всего общества, в которой между институциями возникает политическое, конфликтное и подвижное отношение. Не существует априорной иерархии, где одни институции первенствуют или доминируют над другими. Как следствие, в одних социальных контекстах религия может переживать упадок, а в других местах и в другое время – иметь сильные позиции.»[5] (McKenzie, 20). Это определяет уровень индивидуальной религиозности.

Работа Ч. Тейлора даёт новый импульс дискуссиям о секуляризации. Он останавливает своё внимание на трёх аспектах: уход религии из публичного пространства, упадок религиозных верований и практик, и утрата религиозной верой своей аксиоматичности. Эти темы он рассматривает на трёх исторических стадиях: премодерн (Ancien Régime), эра мобилизации и эра аутентичности (современность).

Тейлор пишет о субъективных моментах, повлиявших на секуляризацию. Для этого он вводит понятия «проницаемое Я» (porous self) и «буферизированное Я» (buffered self). «Проницаемое Я» – «Я», открытое внешнему миру и сверхприродному бытию, подверженное непредсказуемому воздействию иноприродных сил, как демонических, так и божественных. Такое Я не может полностью контролировать себя, оно не принадлежит себе полностью. Корни его су-

щества таинственны. «Буферизированное Я» (примером может служить картезианское cogito) ограждено от подобного рода внешних воздействий, оно замкнуто на себе, полностью прозрачно для себя, является полным хозяином в своём собственном мире[7]. Расколдовывание мира становится возможным, поскольку Я «выносит за скобки» таинственное, неподконтрольное рассудку, измерение бытия.

«Рамку» нового восприятия мира субъектом Тейлор описывает термином «социальное воображаемое» (social imaginary) – «способ, каким мы коллективно представляем, в том числе дотеоретически, нашу социальную жизнь в современном западном мире.»[7] Этот способ Тейлор называет «исключительным гуманизмом» (exclusive humanism), ставящий человека в ранг приоритетной ценности. «Я хотел бы выдвинуть тезис, что приход современного секуляризма в моём смысле совпал с возникновением общества, в котором впервые в истории чистый самодостаточный гуманизм стал широко распространённой возможностью выбора»[7]. Так, секулярность становится возможной вследствие трансформации представлений человека о самом себе, своей бытийственной ценности, мире своего существования.

Тейлор также показывает, что сам этот переход изначально имел религиозные истоки, и по сути, представляет собой одну из опций религиозного выбора. Он начинался с восхищения природой как творением премудрого Создателя, из стремления «принести Христа в мир»[7], а создание «дисциплинарного общества», где, подчиняя контролю разума свои страсти и разрушительные импульсы, человек становился полезным и эффективным создателем общественных благ, являлось в основе своей попыткой бескомпромиссного осуществления христианского нравственного императива.[7]

Вместе с тем – и это один из важнейших тезисов Тейлора – самозамкнутость гуманизма, – не детерминированный выбор. Сам по себе религиозного происхождения, он не может исключать размыкания в сторону трансцендентного. Исключительный гуманизм подвержен «болезням» – потере смысла, утрате ощущения глубины бытия. Именно эти экзистенциальные потребности человека и являются, по Тейлору, подлинными истоками религиозности. Новое время лишь придаёт им новую форму и направление. «Сегодня этот поиск часто даёт результаты, совершенно отличные от традиционных религиозных догматов, поскольку представления о соотношении духовного и физического, священного и профанного, трансцендентного и имманентного, вечного и временного, духовной трансформации и материального процветания и т.п. стали иными, чем прежде» [13].

Таким образом, мы видим, что большинство классических теорий секуляризации исходят из понятия социальной системы как базовой категории, секуляризация анализируется как результат структурных изменений социума. Напротив, критики подчёркивают, как правило, значение индивидуального фактора. Именно на этом уровне классическая теория не оправдывает своих прогнозов. Таким образом, можно предположить, что секуляризация – это в действительности трансформация архаичных социальных форм, с которыми теснейшим образом была связана религия. В то же время, на индивидуальном уровне религиозная потребность сохраняется, но сама, в свою очередь, трансформируется под влиянием социокультурных и антропологических сдвигов. Анализ этих преобразований, прогнозирование траектории трансформации религии в современном обществе – то, чему может плодотворно способствовать обновлённая теория секуляризации.

Резюме:

Как мы могли видеть, классические теории анализируют секуляризацию как результат структурно-функционального усложнения общества: отныне каждая из социальных подсистем формирует собственные ценностные установки и занимает отведенное ей социальное пространство действия, а религия на уровне структуры общества уступает свои позиции и становится эпифеноменом, побочным, сопутствующим явлением.

Сторонники альтернативных подходов к пониманию секуляризации апеллируют к индивидуальному уровню религиозности, поскольку здесь эмпирический материал работает против однозначных прогнозов о прогрессирующем упадке религии. Согласно данной позиции, современная религиозная ситуация представляет собой трансформацию религии от жестких институциональных форм к индивидуальным экзистенциальным поискам. Таким образом, отрицается как прямая зависимость между снижением религиозной активности и ростом рационализации и плюрализации, так и сам факт падения личной религиозности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Dobbelaere K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current sociology*, 1981, v. 29, p. 11-12
2. Luckman T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in the Modern Society*. N.Y.: Macmillan, 1967, p. 101
3. Luhmann N. *Funktion der Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977, p. 227-232
4. Martin D. *General Theory of Secularization*. New York – London, 1978, p. 3-69
5. McKenzie G. *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization*. Springer, 2017
6. Stark R. and Bainbridge W.S. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1985
7. Taylor Ch. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
8. Wilson B. *Religion in sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 166-167
9. Бергер П. Недоработанная концепция. *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies*. 2011. № 1-2 (5-6). с. 103-110
10. Бергер П. Религия и проблема убедительности. *Неприкосновенный запас* 2003, 6(32) [Электронный ресурс] – URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (дата обращения 30.03.2018)
11. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2 (30). с. 8-20
12. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии». *Социологическое обозрение*, 2014. Т. 13. № 1. с. 140
13. Степанова Е.А. «Вера и неверие в эпоху секулярности: проблема адекватной интерпретации (размышления о книге Чарльза Тейлора «Эра секулярности»)», *Вопросы философии*, № 6, 2011, с. 161.

Kuzmina E.V.
Kazan Federal University
Russia, Kazan

Tokranov A.V.
Cand. philos. Sci.
Kazan Federal University
Russia, Kazan
alexokranov@rambler.ru

METODOLOGICAL BASIS OF THE CLASSICAL THEORY OF SECULARIZATION AND ALTERNATIVE APPROACHES

In the article, the controversies of the classical theory of secularization are analyzed. The critique of the classical theory is mostly based on taking into account non-institutional, individual forms of religiosity, which are usually underestimated in the classical theory, based on structural and functional approaches. These different methodological perspectives are the source of divergence of the supporters of the classical theory of secularization and its opponents.

Keywords: secularization, structural differentiation, rationalization, individualization of religion.

Resume: As we can see, classical theories of secularization analyze it as a result of structural and functional differentiation of society. Each subsystem of society creates its own values and occupies its own space for social action, when religion cedes its central place and becomes a secondary phenomenon.

Proponents of alternative approaches to secularization take into account individual religiosity level, because it is evident here that the situation is far from declared inevitable decline of religion. According to this view, rigid institutional and traditional forms transform into more plausible new individual ways of realizing the inherent human religiosity, and the necessary connection between rationalization and the decline of religious activity is denied.

Literature:

1. Dobbelaere K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current sociology*, 1981, v. 29, p. 11-12
2. Luckman T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in the Modern Society*. N.Y.: Macmillan, 1967, p. 101
3. Luhmann N. *Funktion der Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977, p. 227-232
4. Martin D. *General Theory of Secularization*. New York – London, 1978, p. 3-69
5. McKenzie G. *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization*. Springer, 2017
6. Stark R. and Bainbridge W.S. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1985
7. Taylor Ch. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
8. Wilson B. *Religion in sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 166-167
9. Berger P. Nedorabotannaya koncepciya. *Religiovedcheskie issledovaniya = Researches in Religious Studies*. 2011. № 1-2 (5-6). s. 103-110
10. Berger P. *Religiya i problema ubeditel'nosti. Neprikosnovennyj zapas* 2003, 6(32) [E'lektronnyj resurs] – URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (data obrashheniya 30.03.2018)
11. Berger P. *Fal'sificirovannaya sekulyarizaciya. Gosudarstvo, religiya, Cerkov' v Rossii i za rubezhom*. 2012. № 2 (30). s. 8-20
12. Lukman T. *Dopolnenie k tret'emu nemeckomu izdaniyu «Nevidimoj religii»*. *Sociologicheskoe obozrenie*, 2014. T. 13. № 1. s. 140
13. Stepanova E.A. «Vera i neverie v e'poxu sekulyarnosti: problema adekvatnoj interpretacii (razmyshleniya o knige Charl'za Tejlora «E'ra sekulyarnosti»)», *Voprosy filosofii*, № 6, 2011, s. 161