

12+

ВАДИМ БЕЛЯЕВ

Постсекулярность и новый язык науки о религии



Вадим Беляев

**Постсекулярность и новый
язык науки о религии**

«Издательские решения»

Беляев В.

Постсекулярность и новый язык науки о религии / В. Беляев —
«Издательские решения»,

Книга посвящена критическому анализу концепции постсекулярности и поиску нового языка науки о религии. Ответы Хосе Казановы на ключевые вопросы о соотношении секулярного и религиозного рассматриваются с позиции Вадима Беляева. Особое внимание уделяется основаниям диалога между сторонниками постсекулярной теории и её критиками.

© Беляев В.

© Издательские решения

Содержание

Предисловие	6
Проблема постсекулярного: ключевые вопросы, ответы Хосе Казановы и коррекции с позиции Вадима Беляева	8
Введение	10
Вопрос 1. Что именно следует понимать под секуляризацией?	11
Вопрос 2. Что такое «секулярный», и какие смыслы этого понятия существуют?	15
Вопрос 3. Действительно ли модернизация ведет к исчезновению религии?	21
Вопрос 4. Как секуляризация связана с модернизацией в европе и США?	27
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Постсекулярность и новый язык науки о религии

Вадим Беляев

© Вадим Беляев, 2026

ISBN 978-5-0071-4094-2

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Предисловие

Книга «Постсекулярность и новый язык науки о религии» объединяет две статьи, связанные общей исследовательской задачей: уточнить содержание понятия постсекулярности и определить теоретический язык, на котором сегодня может вестись содержательный разговор о религии, секулярности и модерне. В центре внимания находится не только изменение общественного положения религии, но и более широкий вопрос о трансформации социокультурной архитектуры современного мира.

Понятие постсекулярности вошло в научный оборот как обозначение ситуации, в которой секуляризация уже не может рассматриваться как прямолинейный и необратимый процесс вытеснения религии. Сохранение религиозных традиций, возвращение религиозных аргументов в публичное пространство и разнообразие национальных траекторий модернизации потребовали пересмотра привычных объяснительных схем. Однако признание ограниченности классической теории секуляризации само по себе еще не дает ответа на вопрос о том, что именно представляет собой постсекулярность: эмпирически наблюдаемое состояние общества, коррекцию научной парадигмы, особый тип взаимодействия религиозного и светского или проект преобразования общества.

Первая статья — «Проблема постсекулярного: ключевые вопросы, ответы Хосе Казановы и коррекции с позиции Вадима Беляева» — посвящена критическому рассмотрению концепции Хосе Казановы. Ее исходным пунктом становится предложенное Казановой различение трех процессов, обычно объединяемых понятием секуляризации: функциональной дифференциации религиозных и светских сфер, упадка религиозных верований и практик и приватизации религии. Это различие позволяет отказаться от представления о секуляризации как о едином универсальном процессе и увидеть множественность форм, в которых складываются отношения между религией и современным обществом.

Подход Казановы сопоставляется в статье с концепцией социокультурной логики модерна, разработанной Вадимом Беляевым. В этой перспективе процессы секуляризации рассматриваются как элементы более масштабной исторической перестройки. Речь идет о переходах от «закрытого» общества-универсума к «открытому» обществу, от идеологической организации социальной жизни к постидеологической, от культуры «мостов к трансцендентному» к культуре «прохождения через земную реальность», от модели «человека пассивного» к модели «человека активного», а также от культурной замкнутости к посткультурной и интеркультурной архитектуре. В результате секуляризация предстает не как изолированное наступление на религию, а как одно из измерений общего изменения способов организации человеческого мира.

Такое сопоставление позволяет поставить вопрос о границах преимущественно социологического понимания постсекулярного. Институциональное положение религии, уровень религиозности и степень ее присутствия в публичной сфере важны, но не исчерпывают проблему. За ними обнаруживается более глубокое различие онтологических и антропологических установок: способов понимания человека, земной деятельности, свободы, трансцендентного и оснований общественного порядка. Поэтому способность религиозных традиций существовать в условиях модерна зависит не только от внешних институтов, но и от их готовности взаимодействовать с принципами открытости, мировоззренческого плюрализма, индивидуальной свободы и интеркультурности.

Вторая статья — «Между постсекулярностью и рефлексивным модерном: на каких основаниях возможна дискуссия сторонников постсекулярной концепции с ее критиками?» — переносит внимание с анализа отдельной концепции на условия научного диалога. Ее непосредственным контекстом является дискуссия, развернувшаяся в журнале «Философия рели-

гии: аналитические исследования» между авторами, по-разному трактующими религию, секулярность и постсекулярное общество. Позиция Вадима Беляева вводится в этот разговор как попытка выявить те предпосылки, которые часто остаются неявными и вследствие этого препятствуют взаимопониманию.

Особое значение здесь приобретает различие секуляризма и секулярности. Секуляризм может выступать предельной онтологией, претендующей на окончательное объяснение реальности и вытеснение иных мировоззренческих позиций. Секулярность же может пониматься как общее пространство земного сосуществования, в котором религиозные и нерелигиозные участники взаимодействуют без требования отказаться от собственных предельных убеждений. Это различие помогает избежать ложной альтернативы между мировоззренческой монополией секуляризма и восстановлением религиозной модели общества-универсума.

Обе статьи объединяет стремление рассматривать постсекулярность не как простое «возвращение религии», а как внутренне противоречивую реакцию на модерн. Такая реакция может быть нерелексивной, если она направлена на восстановление утраченной замкнутости и единой обязательной онтологии. Но она может быть и релексивной, если признает исторические достижения модерна и одновременно обнаруживает созданные им проблемы. В последнем случае постсекулярная перспектива становится поиском новых форм сосуществования, которые сохраняют открытость общества, не сводя при этом религию к частному переживанию или пережитку прошлого.

Название книги указывает на необходимость нового языка науки о религии. Этот язык должен быть способен описывать религиозные и нерелигиозные позиции, не превращая одну из них в безусловную норму, а другую — в отклонение. Его задача состоит не в устранении мировоззренческих различий, а в их прояснении и взаимном переводе. Наука о религии в таком понимании становится релексивным посткультурным институтом: она анализирует различные способы ответа на общие человеческие вызовы и создает пространство диалога, не устанавливая мировоззренческой монополии.

Предлагаемые статьи следует читать как взаимодополняющие части единого исследования. Первая уточняет содержание постсекулярного через сопоставление концепций Казановы и Беляева; вторая определяет основания, на которых возможен диалог между сторонниками постсекулярной концепции и ее критиками. Вместе они переводят обсуждение от вопроса о том, возвращается ли религия в публичную жизнь, к более фундаментальному вопросу: какая социокультурная архитектура способна обеспечить сосуществование различных мировоззрений в общем мире человеческой деятельности.

При подготовке текстов книги использовались технологии искусственного интеллекта. Это обстоятельство определяет их специфическую форму: стремление систематизировать материал, выделять устойчивые смысловые структуры, сопоставлять позиции и выстраивать обобщающие концептуальные схемы. Вместе с тем такая работа неизбежно связана с генерализацией — сглаживанием отдельных смысловых оттенков, локальных контекстов и индивидуальных особенностей авторской аргументации. Поэтому предложенные реконструкции следует воспринимать не как исчерпывающее воспроизведение рассматриваемых позиций, а как аналитические модели, предназначенные для постановки вопросов, выявления различий и продолжения дискуссии.

Проблема постсекулярного: ключевые вопросы, ответы Хосе Казановы и коррекции с позиции Вадима Беляева

В статье представлен критический анализ концепции постсекулярного, разработанной Хосе Казановой в работе «Размышляя о постсекулярном»¹. Казанова подвергает ревизии классическую теорию секуляризации, различая три процесса, обычно объединяемых этим понятием: функциональную дифференциацию религиозных и светских сфер, упадок религиозных верований и практик, а также приватизацию религии. Он показывает, что эти процессы не тождественны и не следуют друг из друга с необходимостью, а европейский путь секуляризации не является универсальным образцом. На материале сравнения Европы и США Казанова демонстрирует, что модернизация может сочетаться с сохранением высокой религиозности, а публичная религия способна участвовать в демократической жизни, не претендуя на восстановление теократического господства. Его концепция постсекулярности фиксирует ситуацию, в которой секуляристская парадигма утрачивает аксиоматичность, а религия вновь становится значимым фактором общественной жизни.

В статье позиция Казановы подвергается систематической коррекции с точки зрения социокультурной логики модерна, разработанной Вадимом Беляевым². Материал организован в форме ключевых вопросов, каждый из которых включает ответ Казановы и коррекцию с позиции Беляева. Центральный тезис коррекции состоит в том, что различение трёх аспектов секуляризации, предложенное Казановой, необходимо расположить внутри более общего процесса — современной трансформации социокультурной архитектуры. Эта трансформация описывается как система идеально-типических переходов: от «закрытого» общества-универсума к «открытому», от идеологического общества к постидеологическому, от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного», а также от «культурной» замкнутости к посткультурно-интеркультурной архитектуре. В этой перспективе секуляризация предстаёт не как самостоятельная атака на религию, а как одно из измерений перестройки общества, в ходе которой религия утрачивает функцию единого организующего центра и вынуждена заново определять своё место в мире человеческой деятельности.

Показывается, что концепция Казановы, при всей её эмпирической обоснованности и критической ценности, остаётся преимущественно социологической и недостаточно учитывает онтологическое измерение противостояния религиозного и секулярного. С позиции Беляева, различие европейского и американского путей секуляризации объясняется не только институциональными особенностями, но и тем, в какой мере конкретные религиозные традиции (протестантизм, католицизм, православие) были способны включить в себя структурные принципы модерна — открытость, индивидуальную свободу, деятельное отношение к земному миру, мировоззренческий плюрализм и интеркультурность. Постсекулярность в этой перспективе понимается не как простая фиксация «возвращения религии», а как форма контрмодерна, которая может принимать как рефлексивные, так и нерефлексивные формы. Рефлекс-

¹ Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №4. С. 143—174.

² Беляев В. А. Современный культуроцентризм и история в поисках общечеловеческого. Российский проект цивилизационного развития и Программа мирового развития. — [б.м.]: Издательские решения, 2023. — 416 с. Беляев В. А. Теоретическая культурология и социокультурная логика модерна. Часть первая. — [б.м.]: Издательские решения, 2026. — 206 с. Беляев В. А. Теоретическая культурология и социокультурная логика модерна. Часть вторая. — [б.м.]: Издательские решения, 2026. — 204 с. Беляев В. А. К новому языку науки о религии XXI века. — [б.м.]: Издательские решения, 2026. — 326 с.

сивный контр-модерн признаёт позитивное историческое содержание модерна и ищет новые формы сосуществования религиозных и нерелигиозных мировоззрений; нерефлексивный — стремится к восстановлению религиозной онтологии в качестве универсального основания общественного порядка, что чревато воспроизведением логики «закрытого» общества и идеологической монополии.

Введение

Статья Хосе Казановы «Размышляя о постсекулярном»³ представляет собой одну из наиболее влиятельных попыток пересмотра классической теории секуляризации и переопределения места религии в современном обществе. Казанова критикует представление о секуляризации как об универсальном, линейном и необратимом процессе, который неизбежно ведёт к исчезновению религии из публичной жизни. Он показывает, что религия может сохранять или восстанавливать публичную значимость даже в обществах, где произошло институциональное отделение религии от государства, дифференциация социальных сфер и снижение религиозной практики. Центральным результатом его анализа становится различие трёх процессов, часто объединяемых под словом «секуляризация»: дифференциации светских сфер от религиозных институтов, упадка религиозных верований и практик, а также приватизации религии. Казанова утверждает, что эти процессы не тождественны: дифференциация может сочетаться с публичной религиозностью, религиозный упадок не является универсальным, а приватизация религии не должна считаться обязательным условием модерности.

Однако концепция Казановы, при всей её эмпирической обоснованности и критической ценности, нуждается в теоретическом расширении и корректировке. Такую возможность предоставляет методология Вадима Беляева, изложенная в монографии «К новому языку науки о религии XXI века»⁴. Беляев предлагает анализировать секуляризацию не как самостоятельный процесс, а как часть более общего перехода — современной трансформации социокультурной архитектуры. Эта трансформация описывается как система идеально-типических переходов: от «закрытого» общества-универсума к «открытому», от идеологического общества к постидеологическому, от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного», а также от «культурной» замкнутости к посткультурно-интеркультурной архитектуре.

Цель настоящей статьи — провести критическое прочтение работы Казановы с позиций методологии Беляева. Материал организован в форме ключевых вопросов, каждый из которых включает ответ Казановы и коррекцию с позиции Беляева. Такая форма позволяет, с одной стороны, сохранить голос Казановы, представить его позицию в её собственной логике, а с другой — систематически выявить точки расхождения и сформулировать альтернативу.

Предлагаемая статья не ставит целью отвергнуть концепцию Казановы. Она стремится показать, что эта концепция может быть продуктивной только в том случае, если будет дополнена рефлексивным обоснованием модерна. Критика Казановы с позиций Беляева — это не спор о деталях, а спор о стратегии: либо постсекуляризм становится новым языком описания, который удерживает достижения модерна и ищет их решение в новых условиях, либо он превращается в идеологию, которая ведёт к пирровой победе и «новому средневековью». Выбор между этими двумя возможностями зависит от того, насколько рефлексивным будет постсекуляризм — и в этом отношении позиция Беляева представляет собой необходимый корректирующий момент.

³ Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №4. С. 143—174.

⁴ Беляев В. А. К новому языку науки о религии XXI века. — [б.м.]: Издательские решения, 2026. — 326 с.

Вопрос 1. Что именно следует понимать под секуляризацией?

ОТВЕТ КАЗАНОВЫ

Одним из главных достижений Хосе Казановы является различение трех процессов, которые обычно объединяются понятием «секуляризация»:

- **дифференциации** религиозной сферы от государства и других социальных сфер;
- **упадка** религиозных верований и практик;
- **приватизации** религии, то есть ее перемещения из публичной сферы в область частной жизни.

Казанова справедливо подчеркивает, что эти процессы не тождественны и не следуют друг из друга с необходимостью. Институциональное отделение религии от государства может сочетаться с высокой религиозной активностью; религиозный упадок может быть ограниченным и не затрагивать культурную идентичность; религия может возвращаться в публичную сферу, не стремясь к восстановлению теократического порядка.

Следовательно, секуляризация не является единым, линейным и универсальным процессом, автоматически ведущим к исчезновению религии. Различные общества проходят разные траектории модернизации, а религиозные формы способны адаптироваться к современным условиям, преобразовываться и сохранять общественную значимость.

КОРРЕКЦИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ БЕЛЯЕВА

С точки зрения Вадима Беляева, различение Казановы необходимо, но недостаточно. Все три названных им аспекта секуляризации следует расположить внутри более общего процесса — **модерновой трансформации социокультурной архитектуры**.

Иными словами, дифференциация, религиозный упадок и приватизация не являются тремя изолированными процессами, каждый из которых может быть рассмотрен сам по себе. Они представляют собой различные проявления более глубокой перестройки способов организации общества, культуры, человеческой деятельности и экзистенциального самоопределения.

Эта перестройка может быть описана как система идеально-типических переходов.

1. От «закрытого» общества-универсума к «открытому»

«Закрытое» общество-универсум основывается на представлении о мире как уже завершенном и иерархически устроенном целом. Социальный порядок в таком обществе воспринимается как продолжение космического, сакрального или метафизического порядка. Человек занимает в нем заранее определенное место, а фундаментальные основания общественной жизни не являются предметом свободного коллективного конструирования.

«Открытое» общество, напротив, исходит из незавершенности социального мира. Его институты, нормы и формы организации могут изменяться в результате человеческой деятельности. Общество становится способным к самотрансформации, а человек — не только носителем заранее установленного порядка, но и участником его создания.

2. От идеологического общества к постидеологическому

Идеологическое общество организовано вокруг единой обязательной системы предельных представлений. Такая система определяет не только частную веру, но и допустимые формы знания, морали, политики, образования и общественной идентичности.

Постидеологическое общество не означает исчезновения ценностей или мировоззрений. Оно означает отказ от превращения одной системы предельных представлений в принудительную основу общественного целого. Религиозные, агностические и атеистические позиции получают возможность сосуществовать в рамках общего публичного порядка.

В этой перспективе институциональная дифференциация, о которой говорит Казанова, представляет собой не просто отделение церкви от государства. Она является частью разрушения единого идеологического центра, который ранее претендовал на определение всех сфер общественной жизни.

3. От культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного»

Домодерновая культура может быть описана как культура «мостов к трансцендентному». Ее основные институты и символические структуры ориентированы на связь земного порядка с высшей реальностью. Социальная жизнь получает легитимацию через трансцендентный источник, а земное существование осмысливается прежде всего как этап, испытание или путь к сверхземной цели.

Соответствующий тип человека может быть назван «человеком пассивным». Это не означает отсутствия личной активности в повседневной жизни. Речь идет о более глубокой экзистенциальной установке: человек не воспринимается как исходный создатель порядка и не вызывает окончательное решение проблемы человеческого существования с преобразованием земного мира собственными силами.

Модерная культура «прохождения через земную реальность» переносит центр тяжести на человеческую деятельность внутри мира. Земная реальность становится не только местом временного пребывания и символическим указателем на трансцендентное, но и самостоятельным пространством познания, преобразования, ответственности и исторического действия.

Этому соответствует фигура «человека активного» — субъекта, который не просто занимает место в готовом порядке, а исследует, изменяет и создает социальную реальность. Его деятельность направлена не только на спасение или приобщение к высшему, но и на преобразование природного, социального и политического мира.

Именно здесь особенно отчетливо проявляется внутреннее напряжение между домодерновой религиозной архитектурой и модерном. Средневековое общество утверждало человека как включенного в трансцендентно санкционированный порядок и направленного к сверхземному. Формирование культуры земной активности поэтому с неизбежностью вело к критике не только отдельных церковных институтов, но и религиозного мировоззрения как общего способа решения проблемы человеческого существования.

Чем яснее становилось представление о том, что религиозное решение проблемы поглощения природой имеет символический и трансцендентный характер, тем сильнее формировалось модерное убеждение, что человек должен отвечать на эту проблему через активное преобразование земного мира.

4. От «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной

«Культурная» архитектура организует общество вокруг единой, относительно замкнутой культурной целостности. Культура в таком случае выступает не только как пространство смыс-

лов, но и как механизм общественного единства. Она определяет образ правильного человека, правильного порядка и допустимой формы коллективной жизни.

Посткультурно-интеркультурная архитектура возникает тогда, когда ни одна конкретная культура не может безусловно претендовать на роль всеобщего и окончательного центра. Это не означает исчезновения культур или отказа от культурной идентичности. Речь идет о переходе к такому устройству общества, в котором различные культурные и мировоззренческие традиции взаимодействуют в общем пространстве, не превращая собственные основания в обязательную норму для всех.

Интеркультурность в этом смысле отличается от простого сосуществования замкнутых культурных групп. Она предполагает коммуникацию, взаимное преобразование и участие различных традиций в создании общего мира.

Религия как социально-экзистенциальная конфигурация

Из этого следует принципиальный методологический вывод: **религия не существует как нечто отдельное от социальной и экзистенциальной архитектур.**

Каждая конкретная историческая форма религиозности несет в себе определенную конфигурацию:

- представление о строении мира;
- образ человека;
- понимание деятельности и пассивности;
- отношение к земному и трансцендентному;
- модель общественного порядка;
- тип авторитета;
- способ соединения индивида с коллективом;
- отношение к традиции, изменению и новизне.

Поэтому нельзя говорить о «религии вообще» как о едином феномене, который затем вступает во внешнее взаимодействие с обществом и модерном. Религия уже внутренне социальна, культурна и экзистенциальна. Она выражает и воспроизводит определенный способ организации человеческого мира.

В этом отношении средневековая религия изначально выражала конфигурацию:

- «закрытого» общества-универсума;
- идеологического общества;
- культуры «мостов к трансцендентному»;
- «человека пассивного»;
- культурно замкнутой социокультурной архитектуры.

Средневековая религия не была внешним идеологическим украшением феодального общества. Она участвовала в конституировании его самого: задавала его картину мира, иерархию, представления о власти, знании, человеческом предназначении и границах допустимого действия.

Поэтому в той мере, в какой религия сохраняла консервативную позицию по отношению к указанным переходам, она становилась объектом современной критики или основанием контр-модернистских реакций.

Если религиозная форма:

- защищала закрытый универсум;
- утверждала обязательное идеологическое единство;
- подчиняла земную деятельность сверхземной цели;
- воспроизводила пассивный тип человека;
- настаивала на культурной замкнутости,

то она вступала в противоречие с современной трансформацией. В этом случае секуляризация принимала форму критики религиозной идеологии, религиозных институтов и самого религиозного мировоззрения.

Однако из этого не следует, что всякая религия автоматически становится несовместимой с модерном. В той мере, в какой религия впускает в себя принципы новой социокультурной архитектуры, она может быть принята в рамках современного общества.

Речь идет о способности религии:

- признать множественность мировоззрений;
- отказаться от обязательной монополии на общественную истину;
- допустить автономию науки, политики и права;
- признать ценность земной деятельности;
- поддержать активную ответственность человека;
- участвовать в публичной жизни как один из равноправных субъектов;
- перейти от культурной замкнутости к интеркультурному взаимодействию.

Именно это определяет приемлемость или неприемлемость конкретной религиозной формы в рамках модерна. Приемлемость религии не является следствием ее абстрактной «толерантности» или формального отказа от политической власти. Она зависит от того, в какой мере ее социально-экзистенциальная конфигурация совместима с открытым, постидеологическим, деятельностным и интеркультурным обществом.

Вопрос 2. Что такое «секулярный», и какие смыслы этого понятия существуют?

ОТВЕТ КАЗАНОВЫ

В своей статье «Размышляя о постсекулярном» Хосе Казанов подчёркивает, что понятие «секулярный» не однозначно и встречается в научной, философской и общественной дискуссии в нескольких различных смыслах. Для понимания современного мира, особенно в контексте глобализации, межрелигиозных отношений и постмодернистских трансформаций, крайне важно расшифровать эти различия.

1. Простой смысл: Секулярное как существование в «веке»

В самом широком и исторически первом значении «секулярный» означает то, что происходит в сфере мирской жизни, внешней, имманентной, не относящейся к трансцендентной или религиозной сфере. Это «век» (saeculum) — период, ограниченный историческим временем, в отличие от «этерности» (eternitas) — религиозно-божественного времени вне истории. В этом смысле секулярное — это просто «земное», «мирское» существование, где человек может жить без привязки к религиозной идентичности, но при этом не обязан отрицать или противопоставлять себя религии. В этом понимании вера не запрещена, но не обязательна; это не антирелигиозность, а нейтральность.

Секулярное — это не обязательно атеизм или неверие. Это, во многом, просто отсутствие явного религиозного ориентирования в государственных и общественных институтах.

2. Смысл самоизоляции: Самодостаточность секулярности

Второе, более сложное и проблематичное значение — это «самоизоляция» секулярности, когда секулярность (часто через модернизацию и научный прогресс) становится самоценным и самодостаточным принципом, который исключает религию не только из государственных институтов, но и из общественной культуры и даже из личности человека. То есть секулярность перестает быть нейтральным фоном и становится активной позицией: «мы не нуждаемся в религии, она стала не нужной, устаревшей, лишь мешает». Такое понимание секулярности часто связывается с модернизацией в Европе, где государство стремится к рациональности, светскому обществу и отделению церкви от государства. Но при этом часто происходит и отрицание религиозного как такового — не просто его разделение, а отказ.

3. Смысл как исторической стадии: Секуляризация как конечная цель развития

В третьем, более концептуальном и, возможно, спорном варианте, «секулярный» воспринимается как конечная стадия человеческого развития. Это модель, в которой современность (или «современность»/«модерн») рассматривается как завершающая стадия, за которой уже нельзя вернуться — переход от религиозного сознания к рациональному, от мифа к науке, от веры к свету. В таком понимании секуляризация — это не просто отсутствие религии, а её преодоление, даже отрицание её возможности в будущем. Это позиция, принятая, например, в некоторых вариантах европейской модернизации: современность — это атеизм, светская культура, и религия — лишь исторический остаток.

В этом понимании секулярность — это не только отделение государства от церкви, но и идея о том, что религия принадлежит прошлому, а будущее — без неё.

4. Критика универсализма понятия секулярности

Казанова подчёркивает, что подобные многослойные значения часто неправильно экспортируются на другие культуры и исторические контексты. Например, в США идёт другой путь: здесь нет традиции конфессионального государства, и религиозность не исчезает с развитием современности. В других частях мира (например, в Азии) современность и религиозность могут сосуществовать, не исключая друг друга. Таким образом, «секулярность» — не универсальная модель, а исторически конкретная форма, связанная с европейской историей и модернизацией.

5. Переход к «постсекулярности»

В своих размышлениях Казанов движется от этого многослойного понимания к идее «постсекулярности». Она не означает возврата к религии как к прошлому, но и не означает отказа от секулярного. Это — осознание пределов секулярного мышления, признание, что религиозные и трансцендентные поиски могут оставаться актуальными даже в условиях современности, и что государство и общество должны находить формы взаимодействия с различными религиозными и нерелигиозными субъектами. В таком смысле «секулярный» перестаёт быть неотъемлемой идеей будущего и становится одной из возможностей среди других.

КОРРЕКЦИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ БЕЛЯЕВА

В отличие от Казановой, который раскрывает понятие секулярного преимущественно через различение институциональной дифференциации, упадка религиозных верований и приватизации религии, Беляев переносит анализ на более фундаментальный уровень. Для него секулярное следует понимать не просто как нерелигиозную сферу, отделенную от церкви, и не только как результат уменьшения социальной значимости религии. Секулярный мир — это мир или определенная часть мира, сформированные на основаниях современной трансформации всей социокультурной архитектуры.

Эта трансформация представляет собой систему взаимосвязанных идеально-типических переходов:

- от «закрытого» общества-универсума к «открытому»;
- от идеологического общества к постидеологическому;
- от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного»;
- от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной.

Понятие секулярного обозначает не один изолированный результат этих переходов, а их совокупное действие. Поэтому секуляризация должна рассматриваться не только как изменение положения религии, но и как преобразование способа, посредством которого общество и человек конструируют реальность, понимают основания порядка, относятся к будущему и определяют собственную способность действовать.

Секулярное как логика открытости

Главным значением секулярного в этой системе становится логика открытости. Секулярный мир — это такой мир, в котором ни природа, ни общество не понимаются как реальности, раз и навсегда получившие окончательную форму. Они мыслятся как саморазвертывающиеся

процессы, формы которых возникают, сохраняются, взаимодействуют и преобразуются в ходе эволюции.

В «закрытом» обществе-универсуме порядок воспринимается как предзаданный. Предполагается, что существует первоначальная и высшая форма мира, определяющая устройство природы, общества, человеческой жизни и истории. Задача человека в таком универсуме состоит прежде всего в том, чтобы обнаружить этот порядок, соотнести себя с ним и воспроизвести его в своей деятельности. Изменение оказывается вторичным по отношению к первоначальной форме, а новое должно получить легитимацию через обращение к уже установленному основанию.

«Открытый» универсум строится на противоположной логике. Общество и природа понимаются не как воплощения заранее заданного образца, а как процессы становления. Это не означает отсутствия структур, закономерностей или устойчивых форм. Речь идет о том, что эти формы рассматриваются как возникающие в ходе самого развития, а не как реализация изначально заверщенного проекта. Мир обладает порядком, но этот порядок историчен, эволюционен и открыт дальнейшему преобразованию.

Именно поэтому последовательная секуляризация не может ограничиваться институциональным отделением государства, науки или образования от религиозных организаций. Ее радикальный смысл заключается в секуляризации самих онтологических представлений о природе и обществе. Природа начинает мыслиться как эволюционирующий космос, а общество — как исторически самоорганизующаяся реальность, формы которой создаются и пересоздаются человеческой деятельностью.

В беляевской идеально-типической реконструкции религии основываются на онтологиях предзаданности. Их объединяет представление о том, что фундаментальная форма реальности не производится природной эволюцией или общественной историей, а в существенном смысле предшествует им. Источник окончательного порядка располагается за пределами земного процесса становления либо над ним. Поэтому радикальная секуляризация означает не просто сокращение влияния религиозных институтов, а переход от онтологии предзаданного мира к онтологии открытого мира.

Это положение необходимо понимать именно идеально-типически. Оно не утверждает, что каждая конкретная религиозная традиция полностью исключает развитие, историю или человеческое творчество. Речь идет о предельной логике легитимации: религиозная онтология выводит окончательное основание мира из трансцендентного источника, тогда как последовательно секулярная онтология понимает формы мира как возникающие внутри процессов природной эволюции и общественного саморазвертывания.

Секулярное как освобождение от формата идеологического общества

Второй смысл секулярного связан с переходом от идеологического общества к постидеологическому. Идеологическим Беляев называет не просто общество, в котором существуют идеологии. Идеологии, мировоззрения и системы ценностей присутствуют во всякой сложной социальной реальности. Идеологическим является такое общество, в котором одна система смыслов претендует на обязательное объяснение мира и на нормативную организацию жизни всех его членов.

В этом отношении традиционное религиозное общество может рассматриваться как один из исторических вариантов идеологического общества. Религиозная картина мира выступает в нем не одной из возможных позиций, а всеобщим основанием общественного порядка. Она задает устройство институтов, иерархию ценностей, представления о должном образе жизни и границы допустимого знания.

Однако секуляризация не завершается простой заменой религиозной идеологии светской. Если место обязательной религии занимает столь же обязательная нерелигиозная доктрина, структура идеологического общества сохраняется. Меняется содержание господствующего мировоззрения, но не сам принцип организации социального мира. Поэтому государственный атеизм или догматический секуляризм еще не выражают последовательного секулярного состояния: они могут воспроизводить логику закрытости и мировоззренческой монополии.

Постидеологическая архитектура предполагает, что ни религиозное, ни нерелигиозное мировоззрение не получает права быть обязательным основанием всего общества. Секулярное в этом смысле означает свободное от мировоззренческой монополии общее пространство. Его единство обеспечивается не обязательностью одной картины мира, а правилами взаимодействия различных позиций, признанием свободы мировоззренческого самоопределения и совместным участием в решении общих проблем.

Таким образом, секулярное общество — это не общество без религии и даже не обязательно общество, в котором большинство людей нерелигиозно. Это общество, свободное от самого формата обязательной мировоззренческой тотальности. В нем религии могут существовать и действовать публично, однако ни одна из них не определяет заранее форму общего социального мира. То же ограничение относится и к светским идеологиям.

Секулярное как культура «прохождения через земную реальность»

Третий смысл секулярного раскрывается через переход от культуры «мостов к трансцендентному» к культуре «прохождения через земную реальность».

Культура «мостов к трансцендентному» организует земную жизнь через ее отношение к высшей, внеземной или надмирной реальности. Земное получает окончательное значение постольку, поскольку указывает за собственные пределы и становится средством восхождения к трансцендентному. В такой конфигурации высший смысл человеческого существования не создается внутри земной истории, а задается из трансцендентного измерения.

Культура «прохождения через земную реальность» выстраивает иную траекторию. Человек обращается к природным, социальным и историческим условиям как к действительности, через работу с которой должны быть реализованы его возможности. Земная реальность перестает быть лишь промежуточной, символической или несовершенной областью. Она приобретает собственную ценность и становится пространством познания, деятельности и созидания.

Секулярное поэтому означает утверждение самостоятельной значимости земного мира. Проблемы человека должны решаться не путем принципиального выхода за его пределы, а посредством прохождения через его конкретные структуры: природу, общество, историю, тело, труд, образование, науку, коммуникацию и повседневную жизнь. Это не обязательно требует психологического отрицания трансцендентного. Однако трансцендентное перестает быть непосредственным организующим основанием общих институтов и практик.

Секуляризация в таком понимании изменяет не только институты, но и направленность культуры. Она переносит центр социальной ответственности внутрь земной действительности. Общество рассматривает бедствия, конфликты, неравенство, болезни и экологические проблемы как задачи, требующие человеческого исследования и действия, а не только религиозного истолкования.

Секулярное как утверждение «человека активного»

С переходом к культуре «прохождения через земную реальность» непосредственно связан переход от «человека пассивного» к «человеку активному».

«Пассивность» здесь не следует понимать как характеристику индивидуального темперамента или как утверждение, будто религиозный человек вообще не способен действовать. Речь идет об идеально-типическом положении человека внутри определенной социокультурной архитектуры. «Человек пассивный» получает фундаментальную форму мира, систему норм и высший смысл существования как уже установленные. Его основная задача — встроиться в предзаданный порядок, сохранять его и воспроизводить.

«Человек активный» существует в мире, окончательная форма которого не предустановлена. Он выступает не только исполнителем полученной нормы, но и участником создания общественной реальности. Такой человек исследует условия собственного существования, ставит цели, создает новые институты, подвергает нормы рефлексии и принимает ответственность за последствия своих действий.

Поэтому секулярное означает не только автономию отдельных общественных сфер от религиозного контроля. Оно предполагает фундаментальное признание человеческой деятельности одним из источников формообразования. Общество не просто обнаруживается человеком в готовом виде: оно создается, поддерживается и изменяется коллективной деятельностью людей.

Этот принцип не означает, что человек становится всемогущим или получает возможность произвольно конструировать любую реальность. «Активность» не устраняет природных ограничений, исторической обусловленности и непреднамеренных последствий деятельности. Она означает, что форма человеческого мира рассматривается как открытая и потому предполагающая ответственность действующего субъекта.

Секулярное как посткультурно-интеркультурная архитектура

Четвертый смысл секулярного определяется переходом от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной.

Под «культурной» архитектурой в данном случае понимается устройство общества, в котором одна исторически сложившаяся культура задает общий и преимущественно обязательный смысловой горизонт. Она определяет образ человека, структуру норм, язык коллективной идентичности и границы социальной принадлежности. Иные культуры и мировоззрения воспринимаются в такой системе как внешние, периферийные или отклоняющиеся от нормативного центра.

Последовательная секуляризация ослабляет претензию одной культуры на исчерпывающее определение общего мира. Возникает посткультурная ситуация: общество уже не может быть понято как социальное воплощение одной замкнутой культурной формы. При этом приставка «пост-» не означает исчезновения культур. Она указывает на прекращение монополии одной культуры на организацию всей общественной реальности.

Интеркультурность означает, что общий мир формируется во взаимодействии различных культурных, религиозных и нерелигиозных позиций. Участники такого пространства не просто сосуществуют рядом, сохраняя взаимную непроницаемость, а вступают в коммуникацию, создают общие практики и вырабатывают формы совместной деятельности. Ни одна культура не исчезает, но ни одна не может заранее присвоить себе положение единственного нормативного центра.

Секулярное в этом смысле представляет собой пространство, в котором социальные институты не являются исключительной проекцией одной религиозной или культурной онтологии. Они должны обеспечивать взаимодействие людей, принадлежащих к различным традициям и придерживающихся различных представлений о мире. Поэтому посткультурность и интеркультурность оказываются не внешними последствиями секуляризации, а ее существенными характеристиками.

Онтологическая противоположность религиозного и секулярного

Наиболее радикальное отличие Беляева от Казановы проявляется в понимании онтологического отношения между религиозным и секулярным. Казанова рассматривает их прежде всего как социально-исторические образования, способные разграничивать сферы компетенции и сосуществовать в условиях современного общества. Беляев же обнаруживает за институциональным сосуществованием более глубокое противостояние двух стратегий построения мира.

Религиозная стратегия в своем идеальном-типическом выражении основывается на принципе предзаданности. Фундаментальная форма мира имеет трансцендентное основание, предшествует человеческой деятельности и задает ей высшую норму. Человек входит в порядок, который не был им создан и окончательные основания которого не подлежат историческому производству.

Секулярная стратегия основывается на принципе открытости. Природные и социальные формы понимаются как возникающие в процессах эволюции, истории и деятельности. Человек не получает окончательно завершеного земного мира, а участвует в его формировании. Легитимность норм связывается не только с их происхождением, но и с возможностью их рефлексивного обсуждения, проверки и преобразования.

В онтологическом плане эти стратегии противоположны. Одна исходит из первичности предзаданной формы, другая — из первичности открытого становления. Одна ищет окончательное основание порядка за пределами имманентного процесса, другая рассматривает порядок как возникающий внутри самого процесса. Поэтому их противостояние нельзя окончательно устранить посредством институционального компромисса.

Именно в этом смысле Беляев может говорить о «вечном противопоставлении» религиозного и секулярного. Речь идет не о непрерывной социальной вражде религиозных и нерелигиозных людей, а о неустранимом различии предельных онтологических принципов. На эмпирическом уровне возможны смешанные формы, взаимные влияния, компромиссы и продуктивное сотрудничество. Но на уровне чистых типов логика предзаданности и логика открытости остаются противоположными способами конституирования мира.

Вопрос 3. Действительно ли модернизация ведет к исчезновению религии?

ОТВЕТ КАЗАНОВЫ

Казанова отвергает классическую версию теории секуляризации, согласно которой модернизация неизбежно ведет к упадку и исчезновению религии. Он показывает, что модернизация может сочетаться с высокой религиозной активностью, религиозным возрождением и сохранением религии в публичной сфере.

Само по себе развитие науки, образования, экономики, права и демократических институтов не уничтожает религию. Религия способна адаптироваться к современным условиям, преобразовывать свои формы и продолжать выполнять значимые социальные и мировоззренческие функции. Поэтому низкая степень религиозной практики в некоторых западноевропейских обществах не может рассматриваться как универсальное будущее религии.

Казанова тем самым оспаривает линейную модель, согласно которой модернизация автоматически влечет:

- рационализацию;
- ослабление веры;
- утрату влияния религиозных институтов;
- приватизацию религии;
- исчезновение религиозных форм из общественной жизни.

Модернизация, по Казанове, не уничтожает религию сама по себе. Она лишь создает новые условия, в которых религиозные институты и религиозные сообщества могут либо сохранить, либо изменить свое значение.

КОРРЕКЦИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ БЕЛЯЕВА

С точки зрения Беляева, тезис Казановы необходимо сделать более определенным. Недостаточно сказать, что религия может сохраняться в современном обществе. Необходимо выяснить, **от чего именно зависит ее историческая судьба.**

Модернизация представляет собой не отдельный процесс ослабления религии, а перестройку социокультурной архитектуры. Поэтому религия сохраняется, преобразуется или утрачивает влияние в зависимости от того, насколько ее собственная социально-экзистенциальная конфигурация соответствует новым формам общественной жизни.

Судьба религии в процессе модернизации определяется, по меньшей мере, тремя взаимосвязанными факторами.

1. Социальная политика религии

Первый фактор — комплекс социальных проблем, которые религия признает значимыми и принимает на себя как предмет своей ответственности.

Речь идет о том, какие социальные отношения религия считает справедливыми или несправедливыми, какие формы неравенства признает допустимыми или недопустимыми, как относится к бедности, труду, собственности, власти, образованию, семье, праву, гражданскому участию и социальной солидарности.

Иными словами, важна не только религиозная доктрина как совокупность верований, но и **социальная политика религии** — совокупность проблем, которые она считает подлежащими решению, а также способов, которыми она предлагает их решать.

Религия может занять по отношению к модернизации разные позиции:

- защищать иерархический социальный порядок как сакрально установленный;
- критиковать модернизацию за разрушение традиционных форм солидарности;
- принимать отдельные социальные преобразования;
- поддерживать образование, социальную помощь, гражданскую активность и защиту достоинства личности;
- формировать собственную программу социальной модернизации.

Поэтому вопрос о совместимости религии и модерна нельзя решать абстрактно. Нужно исследовать, какую социальную реальность религия признает желательной и какие общественные проблемы считает первостепенными.

Если религия сохраняет приверженность закрытому, иерархическому и сословному обществу, она становится основанием консервативного сопротивления модернизации. Если же она принимает активное участие в решении новых социальных проблем, признает достоинство личности и допускает преобразование общественных институтов, она способна встроиться в модерную архитектуру.

2. Экзистенциальная политика религии

Второй фактор — комплекс экзистенциальных проблем, которые религия признает и решает.

Религия отвечает не только на вопрос о структуре общества, но и на вопросы о:

- смысле жизни;
- страдании;
- смерти;
- вине;
- надежде;
- конечности человеческого существования;
- ответственности;
- одиночестве;
- принадлежности;
- пределе человеческой свободы;
- отношении к будущему;
- возможности спасения или преодоления предельных состояний.

Эту совокупность проблем и способов обращения с ними можно обозначить как **экзистенциальную политику религии**.

Экзистенциальная политика религии показывает, каким образом она организует человеческое отношение к реальности и какие формы субъективности предлагает. Она может формировать:

- пассивное ожидание внешнего спасения;
- подчинение абсолютному авторитету;
- активную ответственность;
- способность к солидарности;
- практики самодисциплины;
- принятие страдания;
- преобразование земной жизни;
- ориентацию на трансцендентное;
- деятельное прохождение через земную реальность.

Модернизация не уничтожает экзистенциальные вопросы. Напротив, она нередко делает их более острыми. Разрушение традиционных общин, ослабление наследуемых идентично-

стей, рост индивидуальной ответственности и неопределенности могут усиливать потребность в ответах на вопросы смысла, смерти, вины и принадлежности.

Поэтому религия может сохраняться в современном обществе не только вопреки модернизации, но и потому, что модернизация производит новые или заново обостряет старые экзистенциальные проблемы.

Однако и здесь решающее значение имеет форма религиозного ответа. Религия становится совместимой с современным в той мере, в какой она способна предложить человеку не просто возвращение к состоянию пассивной зависимости, а формы ответственной субъектности, допускающие активное участие в земной реальности.

Следовательно, вопрос заключается не в том, сохраняется ли потребность в трансцендентном, а в том, **какую модель человека и деятельности религия связывает с этой потребностью.**

3. Институциональное присутствие религии в социальной реальности

Третий фактор — институциональное присутствие религии.

Религия существует не только в форме индивидуальной веры или личного мировоззрения. Она воплощается в организациях, сообществах, образовательных структурах, благотворительных учреждениях, политических движениях, средствах коммуникации, формах социальной помощи и практиках коллективного действия.

Поэтому снижение или усиление религиозного влияния зависит от того, сохраняет ли религия институциональные каналы присутствия в социальной реальности.

Здесь необходимо учитывать:

- наличие или отсутствие религиозных организаций;
- их способность к воспроизводству;
- участие в образовании;
- социальную и благотворительную деятельность;
- влияние на семейную и общественную жизнь;
- способность формировать коллективные идентичности;
- участие в публичных дискуссиях;
- отношение к государству и праву;
- включенность в гражданское общество.

Даже при снижении личной религиозности религия может сохранять влияние через институты, культурную память и социальную инфраструктуру. И наоборот, наличие формально религиозной символики не гарантирует реального социального влияния, если религиозные институты не способны воспроизводить собственные практики и участвовать в решении общественных проблем.

Таким образом, судьба религии определяется не только уровнем веры, но и тем, **каким образом религиозное присутствует в социальной реальности.**

Общая историческая судьба религии в процессе модернизации

Если модернизация понимается как перестройка социокультурной архитектуры, то общая судьба религии определяется не одним фактором, а совокупностью исторических условий.

1. Исходная позиция средневековой религии

Первое условие — то, насколько религия в своем исходном, средневековом состоянии сопротивляется модернизации или способствует ей.

Средневековая религия не была только системой верований. Она выражала целостную социально-экзистенциальную конфигурацию:

- закрытое общество-универсум;
- идеологическое единство;
- культуру «мостов к трансцендентному»;
- человека преимущественно пассивного;
- подчиненность социальной и личной жизни единому сакральному порядку.

В этой конфигурации религия выступала не частным мировоззрением, а основанием общей структуры мира. Она определяла социальную иерархию, легитимировала власть, организовывала образование, задавала систему смыслов и связывала земной порядок с трансцендентным основанием.

Поэтому ранняя модернизация неизбежно сталкивалась не только с отдельными религиозными догматами, но и с религией как всеобъемлющим социальным порядком.

Если религия защищала эту конфигурацию как неизменную, она становилась объектом критики. Если она связывала свою идентичность с сохранением закрытого универсума, идеологического единства и пассивной модели человека, она оказывалась основанием контрмодернистской реакции.

Однако религия могла занимать и более сложную позицию. В некоторых случаях она участвовала в формировании образования, права, дисциплины, социальной ответственности, представлений о достоинстве личности и институциональных форм солидарности. Поэтому вопрос должен ставиться не о религии вообще, а о конкретном соотношении ее социальной и экзистенциальной политики с требованиями модернизации.

2. Участие новых религиозных конфессий

Второе условие — степень участия новых религиозных конфессий и движений в процессе модернизации.

Модернизация не только разрушает старые религиозные формы, но и создает условия для возникновения новых. Новые конфессии, движения и формы религиозности могут иначе решать социальные и экзистенциальные проблемы.

Они способны:

- поддерживать грамотность и образование;
- формировать новые типы общинной солидарности;
- укреплять ответственность индивида;
- переосмысливать труд и профессиональную деятельность;
- участвовать в социальной помощи;
- создавать формы гражданской самоорганизации;
- критиковать традиционные иерархии;
- соединять религиозную идентичность с активным преобразованием мира.

Поэтому религиозная история модерна не сводится к противостоянию «религии» и «секуляризации». Внутри самого религиозного пространства происходит борьба между формами, которые сопротивляются новой архитектуре, и формами, которые способны ее освоить.

Новые религиозные конфессии могут становиться агентами модернизации, если они принимают активного человека, признают необходимость земной ответственности и участвуют в преобразовании социальных институтов. Но они могут становиться и носителями контрмодерна, если воспроизводят закрытость, идеологическую монополию и пассивное подчинение.

3. Характер модернизационной борьбы с религией

Третье условие — то, насколько сама модернизация несет в себе пафос компромиссной или бескомпромиссной борьбы с религией как консервативным основанием.

Модернизация может строиться по разным стратегиям.

В компромиссном варианте она отделяет религиозную власть от государства и других социальных институтов, но сохраняет возможность религиозного участия в общественной жизни. Религия перестает быть обязательным основанием общества, однако получает право существовать как один из источников мировоззрения, солидарности и социальной активности.

В бескомпромиссном варианте модернизация воспринимает религию как принципиально несовместимый с новым обществом остаток прошлого. В этом случае секуляризация превращается не только в институциональную перестройку, но и в идеологическую борьбу с религиозными институтами, символами, практиками и формами знания.

От этого различия зависит последующая судьба религии. Компромиссная модернизация создает пространство для преобразования религии. Бескомпромиссная модернизация может вытеснить религию из публичной сферы, но одновременно сохранить ее как источник контр-модернистской мобилизации.

Следовательно, религиозное возрождение в современности может быть реакцией не только на кризисы модерна, но и на сам способ, которым модернизация исторически осуществлялась.

4. Возвращение религиозно решаемых проблем

Четвертое условие — степень, в которой в современном условно секулярном мире вновь актуализируются проблемы, способные решаться религиозным способом.

Модернизация ослабляет прежние формы религиозной регуляции, но не уничтожает предельные проблемы человеческого существования. Более того, она может порождать новые формы неопределенности, отчуждения, одиночества, тревоги и потери смысла.

В результате становятся вновь значимыми вопросы:

- ради чего жить;
- как относиться к смерти;
- как переживать вину и страдание;
- что может заменить разрушенные общности;
- как соединить свободу и ответственность;
- каким образом сделать жизнь осмысленной;
- возможно ли доверие в условиях нестабильности;
- как соотнести индивидуальную автономию и принадлежность.

Если секулярное общество оказывается неспособным отвечать на эти вопросы, религия получает возможность вновь выступить в качестве источника экзистенциальной ориентации.

Однако этот процесс нельзя понимать просто как возврат к средневековой религиозности. Возвращается не прежний общественный порядок, а потребность в таких функциях, которые религия способна выполнять:

- производить смысл;
- формировать солидарность;
- поддерживать человека в предельных ситуациях;
- создавать практики самодисциплины;
- связывать индивидуальную жизнь с общим порядком;
- предлагать язык надежды и ответственности.

Именно здесь обнаруживается ограниченность как жесткого секуляризма, так и его противоположности. Секулярное общество может вытеснить религиозные институты, но не может автоматически устранить экзистенциальные вопросы. Если оно не создает собственных убедительных способов их решения, религиозные формы получают возможность нового распространения.

Вопрос 4. Как секуляризация связана с модернизацией в Европе и США?

ОТВЕТ КАЗАНОВЫ

Общая постановка проблемы

Хосе Казанова отвечает на этот вопрос через критику традиционной теории секуляризации. Согласно классической версии этой теории, модернизация почти автоматически влечет за собой ослабление религии: общество становится более рациональным, научным, урбанизированным и функционально дифференцированным, вследствие чего религиозные верования теряют убедительность, религиозные институты — общественное влияние, а сама религия перемещается в частную жизнь.

Казанова считает такую причинную схему слишком упрощенной. Его главный тезис заключается в том, что **модернизация не имеет одной и той же религиозной траектории во всех обществах**. Она действительно изменяет положение религии, но не обязательно приводит к ее исчезновению, упадку или полной приватизации. Чтобы понять связь модернизации и секуляризации, необходимо различать несколько процессов, которые классическая теория ошибочно объединяла под одним термином.

Казанова выделяет три основных значения секуляризации:

- функциональную дифференциацию религиозной и нерелигиозных сфер;
- снижение религиозных верований и практик;
- приватизацию религии.

Его сравнительный анализ Европы и США показывает, что модернизация достаточно устойчиво связана прежде всего с **дифференциацией**, но не обязательно с религиозным упадком и приватизацией. Именно поэтому европейский путь нельзя считать универсальной моделью.

Модернизация не равна исчезновению религии

Классическая теория секуляризации исходила из того, что три процесса должны происходить одновременно. По мере модернизации религиозные институты отделяются от других общественных сфер; религиозность населения снижается; религия становится частным делом. Все это представлялось различными сторонами одного большого исторического перехода от традиционного религиозного общества к современному светскому обществу.

Казанова разрывает эту предполагаемую необходимую связь. Он утверждает, что общество может быть современным и функционально дифференцированным, но при этом сохранять высокий уровень религиозности. Религиозные институты могут быть отделены от государства, науки, экономики и образования, но религия может оставаться общественно влиятельной. Наконец, религия может утратить статус обязательной основы всего социального порядка, не превращаясь исключительно в частное убеждение отдельного человека.

Поэтому вопрос для Казановы состоит не в том, ведет ли модернизация к секуляризации вообще, а в том, **какое именно значение секуляризации имеется в виду**.

Если секуляризацией называть институциональную дифференциацию, то ее связь с модернизацией действительно достаточно сильна. Современные наука, экономика, право, образование и государственные институты получают относительную самостоятельность и больше не регулируются непосредственно религиозными нормами и организациями.

Если же секуляризацией называть неизбежный упадок религиозной веры или обязательное вытеснение религии из общественной жизни, такой связи уже нет. Европа и США демонстрируют принципиально разные варианты сочетания модерности и религии.

Европейский путь: модернизация как секуляризация

В Европе модернизация действительно сопровождалась масштабным ослаблением традиционных религиозных институтов, снижением религиозной практики и распространением нерелигиозного самопонимания. Но Казанова подчеркивает: это не универсальное следствие модернизации, а результат **специфической европейской истории**.

Связь религии со старым общественным порядком

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.