

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ (По исследованиям западных социологов)

Автор: Д. А. УЗЛАНЕР

*УЗЛАНЕР Дмитрий Александрович - аспирант философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.*

Секуляризация является одним из наиболее противоречивых понятий социологии религии. Десятки статей и книг написаны о секуляризации, и не раз раздавались призывы отказаться от самого понятия, как перегруженного идеологическими смыслами и попросту ложного [1].

Напомним, что в социологию религии понятие "секуляризации" введено М. Вебером в работе "Протестантская этика и дух капитализма" [2]<sup>1</sup>. К началу 70-х гг. XX века "секуляризация стала правящей догмой в социологии религии" [4, р. 2]; при этом термин "секуляризация" использовался большинством ученых мимоходом. В 1980-е гг., когда стало очевидно, что религия не собирается исчезать и, наоборот, готова активно бороться за утраченные позиции, на концепцию секуляризации обрушился град критики [5]. Завязывается продолжающийся по сей день спор о правомочности и адекватности понятия "секуляризация".

В данной статье предпринимается попытка ответить на вопрос: что такое "секуляризация" как социологическое, а не философское или теологическое понятие? Какое понимание секуляризации позволит плодотворно использовать его для анализа положения религии в обществе, с одной стороны, а с другой, - будет недоступно для любого рода упреков в идеологизированности или ложности.

Понятие "секуляризация" активно использовалось в различных дисциплинах. В юридическо-политическом смысле оно обозначает процесс отчуждения по тем или иным причинам имущества религиозных организаций [3, с. 23 - 25]. В христианской теологии - понимается как процесс обмирщения, когда в культуре начинают господствовать посторонние интересы и ценности, а потустороннее измерение бытия игнорируется [6]. В философии понятие "секуляризация" используется в спорах о природе современности; с его помощью указывают на принципиальное родство христианства и современного мира, в основе которого, как утверждается, лежат секуляризованные христианские идеи [7]. Эта многозначительность понятия неоднократно подчеркивалась исследователями. Например, Л. Шайнер в 1967 г. выделяет шесть значений термина "секуляризация": упадок религии, ее приспособление к "миру", выдавливание религии из общества (дифференциация), трансформация религиозных верований и институтов в светские альтернативы, десакрализация мира и, наконец, переход от "сакрального"

---

<sup>1</sup> Подробнее историю понятия "секуляризация" см. [3].

общества к "светскому" [8, p. 109 - 217]. Такое обилие значений неизбежно приводит к путанице и становится причиной множества споров.

К 90-м гг. XX в. после долгих споров устанавливается консенсус относительно понимания секуляризации. Основным значением понятия становится процесс утраты религией своей социальной значимости. Согласно определению Брайана Уилсона, данному в 1960-х гг., секуляризация - "процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость" [9, p. xiv]. То есть речь никоим образом не идет об исчезновении религии как таковой, но лишь о том, что функционирование общества, прошедшего через секуляризацию, более никак от религии не зависит. Одновременно религия вполне может оставаться значимым явлением для того или иного индивида: "Для отдельных индивидов или групп религия, конечно, может оставаться мощным - а возможно даже и самым мощным - фактором в их жизни. Но это не распространяется на всю совокупность людей в западном обществе, вне зависимости от того, ходят ли они в церковь или нет" [9, p. xii].

К. Доббелере предложил рассматривать секуляризацию на трех уровнях: на макроуровне (на уровне структуры общества), мезоуровне (на уровне религиозных организаций) и на микроуровне (на уровне индивида) [10, p. 11 - 12]. Однако здесь возникает актуальный вопрос: что считать критерием секуляризации? Например, новые формы религиозности, заявившие о себе в полный голос в последние несколько десятилетий - подтверждают ли они секуляризацию или, наоборот, опровергают ее?

Подразумевает ли социологическая трактовка секуляризации анализ состояния религиозности как таковой? Действительно, если присмотреться к работам классиков теории секуляризации Б. Уилсона и П. Бергера, станет очевидно, что их понимание секуляризации все же выходило за пределы указанного выше определения. Как Б. Уилсон, так и П. Бергер подразумевали, что секуляризация приведет не только к утрате религией своей социальной значимости, но и к упадку веры как таковой, которой будет все труднее утверждать себя в условиях современного рационализованного плюралистического мира. Этот тезис не оправдал себя и был опровергнут фактами, свидетельствующими о том, что даже в самых современных обществах число верующих остается достаточно высоким. Следующее поколение исследователей секуляризации постаралось отмежеваться от этого аспекта исследований 1960-х гг., подчеркивая, что под секуляризацией имеется в виду анализ именно социальной значимости религии. Наиболее четко эту мысль выразил М. Чавес: "мой основной тезис звучит достаточно просто: секуляризацию лучше всего понимать не как упадок религии, но как уменьшающийся диапазон религиозного влияния.... я предлагаю вообще отложить в сторону понятие 'религия' как аналитическую категорию при изучении секуляризации" [12, p. 750].

Действительно, анализ показателей религиозности как критерия секуляризации ставит перед исследователем массу неразрешимых проблем. Необходимо определиться с тем, что считать религиозной нормой, с тем, что такое настоящая религия, отход от которой будет являться ослаблением религиозности и, значит, проявлением секуляризации. Такая постановка проблемы легитимна для теолога, действующего с опорой на ту или иную традицию, например католическую, строго определяющую, что можно считать настоящей "связью с Богом", а что нет. Отход от канонических представлений о верующем человеке и характере его религиозности будет знаком отступления от веры, знаком секуляризации как погружения в мир посторонних интересов и ценностей, как бы эти ценности ни назывались: духовность, самореализация, поиск истинного "Я" и т.д. Однако социолог лишен такой точки опоры, отталкиваясь от которой он мог бы авторитетно судить о качестве той или иной религиозности. С точки зрения социологии, религиозность набожного христианина ничем не лучше религиозности последователя Нью-Эйдж, так как нет никаких критериев их сравнения. Социолог, конечно, может установить нормативное определение религии и использовать

---

<sup>2</sup> Особенно это очевидно на примере высокой религиозности в США (см. данные с сайта [11]).

его для сопоставления различных проявлений религиозности, некоторые из которых будут ближе к настоящей религии, а некоторые дальше от нее. Однако такой подход к проблеме не защитит социолога от неизбежного вопроса: на что опирается его нормативное определение религии? Когда католический теолог клеймит новые формы религиозности за забвение истинного трансцендентного Бога - это понятно, но когда то же самое делает социолог, например К. Доббелере, утверждая, что новые формы религиозности являются менее "религиозными", чем старые, это выглядит странно [13, p. 28 - 35].

Сказанное может быть проиллюстрировано следующим примером: социологи часто приводят данные, свидетельствующие о том, что люди (например, в Великобритании) всё менее охотно посещают церкви и участвуют в коллективных религиозных обрядах. На этом основании делается вывод об идущей секуляризации в смысле упадка религиозности как таковой. Однако параллельно с этим процессом отмечается другой факт: число верующих в той же Великобритании остается стабильно высоким. На этот парадокс опирается тезис Грэйс Деви о феномене "веры без принадлежности" (believing without belonging) [14]. Возникает вопрос: на каком основании человек, верящий в Бога, но не посещающий церковь, считается менее религиозным, чем тот, кто церковь посещает? Ответ на этот вопрос очевиден для теолога, опирающегося на определенную традицию, но никак не для социолога. Ситуация усложняется, если иметь в виду новые формы религиозности, например, Нью-Эйдж, вовсе не требующий от своих адептов участия в каких-либо религиозных институтах. Является ли религиозность нью-эйджера менее религиозной, чем религиозность набожного христианина и если да, то на каком основании?

Таким образом, чтобы называть секуляризацией трансформацию религиозности как таковой, необходимо определить, что считать религиозной нормой, что, как было показано выше, затруднительно, если мы не стоим на теологических позициях. Есть еще один вариант: можно постулировать в качестве нормы не религиозность, но определенным образом понимаемую светскость, приближение к которой будет считаться секуляризацией. Такая трактовка разрабатывалась в советской социологии религии, в которой секуляризация понималась не просто как исчезновение религии и всего, что с ней связано, но как повсеместное распространение атеистического натуралистического мировоззрения. Такое понимание, конечно, имеет право на существование, однако оно делает понятие "секуляризация" мало применимым для анализа положения религии в современном мире.

Следовательно, социологическая трактовка секуляризации, оставаясь в пределах научности, не может заниматься проблемой религиозности как таковой. Секуляризация как социологическое понятие описывает исключительно положение религии в обществе. Это, как указывалось выше, возможно делать на трех уровнях: макро, мезо и микро.

Секуляризация на макроуровне обозначает упадок влияния религии на уровне структуры общества. Подразумевается, что изначально существует некоторое идеальное с точки зрения статуса религии общество. В качестве прообраза последнего говорят о средневековой Европе XIII в. времён папы Иннокентия III. Важно отметить, что та эпоха никоим образом не провозглашается "золотым веком веры", когда каждый человек каждую секунду своей жизни был погружен в религиозные вопросы, речь идет всего лишь о "веке предписанного религиозными требованиями социального порядка" [15, p. 10]. Религия является надсистемой, регулирующей все остальные сегменты общества. Затем в результате некоторых глобальных преобразований религия утрачивает господствующее положение. В настоящий момент ключевым для описания этих преобразований является понятие "функциональной дифференциации". Концепция разработана и применена к анализу религии Н. Луманом, затем в 1980-е гг. благодаря усилиям К. Доббелере она была интегрирована в теорию секуляризации, придя на смену концепции модернизации, являвшейся ключевой для теорий 60-х гг. и подвергшейся резкой критике в последующие годы. В изложении теоретиков секуляризации 1990-х гг. суть этой концепции в следующем: функциональная дифференциация-

ция усложняет общество. В ходе этого усложнения возникают подсистемы, отвечающие за отдельные функции (политика, экономика, наука, семья и т.д.), руководствующиеся собственными ценностями (разделение властей, успех, достоверность и обоснованность, главенство любви и т.д.) и действующие на основе своего средства коммуникации (власть, деньги, истина, любовь и т.д.). Религия также становится одной из подсистем, она утрачивает свой статус единого общего мировоззрения и превращается всего лишь в подсистему, постепенно теряя все больше своих функций, сосредотачиваясь непосредственно на сугубо религиозной функции. Соответственно, в такой интерпретации секуляризация может быть определена как "процесс, по ходу которого всеобъемлющая трансцендентная по отношению к другим сферам общества религиозная система старого типа сокращается в современном функционально дифференцированном обществе до подсистемы в ряду других подсистем, постепенно утрачивая свои всеобъемлющие притязания на власть над остальными подсистемами" [5, р. 24]. Секуляризация здесь используется как сугубо описательное понятие, не сопряженное ни с какими оценочными суждениями.

Секуляризация на макроуровне раскрывается через понятие "лаицизации", выявляющее более узкий юридический аспект проблемы. Так обозначают процесс реализации политической программы по правовому отделению любого рода религиозных организаций от государства и его институтов.

На мезоуровне секуляризация понимается как процесс утраты религиозными организациями своего влияния. М. Чавес определяет религиозную организацию в аспекте ее общественного влияния как "социальную структуру, которая пытается навязать свой порядок и достичь своих целей, осуществляя контроль над доступом индивидов к некоторым желанным благам, при этом легитимация этого контроля осуществляется в той или иной степени за счет апелляции к сверхъестественному" [12, р. 755 - 756]. Среди этих желанных благ фигурируют следующие: "избавление от болезней, бессмысленности, нищеты, желания, греха или прочих нежелательных вещей. Или ... вечная жизнь, нирвана, утопическое сообщество, совершенное здоровье, огромное богатство или прочие желанные блага" [12, р. 756]. Соответственно, секуляризация на этом уровне анализа подразумевает, что религиозным организациям становится все сложнее либо контролировать доступ к особым "благам", либо поддерживать уверенность человека в необходимости для него самих этих благ.

В теориях секуляризации 1960-х гг. одним из ключевых было понятие "приватизации", обозначавшее, что в условиях модернизации религия полностью утратит общественную значимость, превратившись целиком в элемент частной жизни человека. Однако последующие исследования опровергли этот тезис, доказав, что в условиях современного мира религиозные организации вполне способны играть активную общественную роль, даже будучи лишены каких-либо структурных или правовых привилегий. Таким образом, исследование секуляризации на мезо-уровне должно включать в себя анализ общественной значимости религиозных организаций, например, то, насколько успешно последним удастся лоббировать свои интересы в парламенте или выступать в качестве значимой политической силы, способной рано или поздно прийти к власти.

На микроуровне изучение секуляризации подразумевает анализ влиятельности религиозных идей и религиозного сознания. Речь идет не о том, насколько религиозны те или иные индивиды, но о том, влияет ли их религиозность на поведение, например, на то, как люди голосуют или платят налоги. Выше указывалось, что рассмотрение секуляризации как утраты религией своей социальной значимости позволяет избежать разговоров о том, что считать большей религиозностью, а что меньшей. Однако такое рассмотрение отнюдь не избавляет исследователя от проблемы, что считать религиозной организацией или религиозной идеей. В последнее время ситуация усугубляется, так как возникает все большее число организаций и учений, по поводу которых нельзя однозначно сказать, являются ли они религиозными или нет. Такое положение вещей, безусловно, создает проблему для изучения процессов секуляризации,

однако это общая проблема всего современного религиоведения как такового и она препятствует изучению секуляризации не больше, чем она препятствует изучению остальных религиоведческих проблем (например, проблемы новых форм религиозности).

Три выделенных уровня секуляризации, безусловно, взаимосвязаны. Их взаимосвязь подробно рассматривается в работах К. Доббелера [10,13]. При этом ключевым традиционно считается уровень макроизменений. Более того, долгое время считалось, что из макроизменений, вызываемых, прежде всего, материальными экономическими факторами, могут быть выведены изменения на всех других уровнях. Например, П. Бергер в 60 - 70-е гг. недвусмысленно утверждал, что секуляризация во всех своих проявлениях вызывается модернизацией, которая неразрывно связана с экономическим развитием. Согласно тезису Бергера, экономика сначала подрывает положение религии на уровне структуры общества, а затем по цепочке страдают как религиозные организации, так и религиозное сознание. Против трактовки секуляризации исключительно как производной от материальных изменений в конце 1970-х гг. выступил Д. Белл, отстаивавший тезис о необходимости учитывать еще и культурное измерение секуляризации. Подъем религии в 1980-е гг. в наиболее экономически развитых странах, а также опыт незападных стран опроверг тезис о неразрывной связи модернизации с секуляризацией и заставил, например, П. Бергера полностью отказаться от своих взглядов на секуляризацию. Пришедшее на смену модернизации понятие функциональной дифференциации уже не претендовало на всеохватность. По крайней мере, К. Доббелера, по-прежнему постулируя примат макроуровня, одновременно признает, что из последнего, например, не могут быть выведены изменения на микроуровне. Таким образом, попытка свести причины секуляризации к одним экономическим или структурным преобразованиям не оправдала себя. Наиболее разумным представляется рассматривать ее как производную от целого ряда факторов: культурных, экономических, политических, религиозных.

Долгое время секуляризация анализировалась на материале Европы и США. Считалось, что они намного перегнали в своем развитии все остальные общества и на их примере можно увидеть, что ждет в будущем (в том числе и в плане секуляризации) все остальные общества. Таким образом, понятие "секуляризации" описывало настоящее Запада и будущее остального мира, поэтому оно имело общекультурное значение. Однако в последние десятилетия социологи религии начали уделять больше внимания иным культурам; выяснилось, что они не обязательно повторяют в своем развитии (в том числе и религиозном) опыт Запада. Исследователей начинает все больше интересовать феномен "множественных современностей"; особенно подробно этот аспект разрабатывает в своих работах Д. Мартин. Начинаются споры о статусе секуляризации как межкультурного понятия: можно ли использовать данный термин вне контекста христианской западной культуры или же он не применим для анализа культур, в которых никогда не существовало ни религии, ни церкви в европейском понимании. Эта проблема до сих пор остается актуальной, однако, в целом, исследователи склоняются к мнению о том, что понятие "секуляризации" с оговорками вполне применимо для анализа незападных культур.

До сих пор есть ученые, утверждающие необратимость процессов секуляризации. Например, С. Брюс в одной из недавних работ утверждает, что секуляризация, начавшись, уже не может пойти вспять. Однако пример Иранской революции 1979 г. свидетельствует об обратном. Кроме того, если считать секуляризацию производной от целого комплекса изменений: экономических, культурных, политических, религиозных и т.д. и если не придерживаться тезиса о существовании единого вектора развития истории, выражением которого является секуляризация, нет никаких оснований считать ее необратимой. Эту же мысль подтверждает идея Р. Фенна о том, что секуляризация не есть результат действия абстрактных факторов: "индивиды и группы ответственны за секуляризацию: не безличные и абстрактные силы типа технологии или образования, но живые и активные деятели" [16, р. xii]. Соответственно, секуляризация отнюдь

не необратима, ее успех или неуспех будет зависеть от целого комплекса условий и не в последнюю очередь от действий самих сторонников или противников секуляризации.

Таким образом, секуляризация как социологическое понятие, прежде всего, - нейтральная описательная категория, обозначающая процесс утраты религией своей социальной значимости. При этом речь идет именно о социальной значимости, а не о большей или меньшей религиозности и не о ее качестве.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Martin D.* Towards eliminating the concept of secularization // Penguin survey of the social sciences (ed. *J. Gould*). Baltimore, MD: Penguin, 1965. P. 169 - 182.
2. *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.
3. *Lubbe H.* Sakularisierung: Geschichte eines ideen-politischen Begriffs. Freiburg: Karl Alber, 1975.
4. *Christiano K. J., Swatos W. H Jr.* Secularization theory: the course of a concept // The secularization debate (ed. *W. H. Swatos, D. V.A. Olson*). Lanham, Boulder, N. Y., Oxford: Rowman & Littlefield publishers, inc., 2000.
5. *Stark R., Bainbridge W. S.* The Future of religion: secularization, revival and cult formation. Berkeley: University of California press, 1985. *Hadden J. K.* Toward desacralizing secularization theory // Social Forces. 1987. Vol. 65. P. 587 - 611.
6. *Щинкова Т. А.* Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. 2004. N 2. С. 80 - 93.
7. *Wallace R. M.* Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate // New German Critique. 1981. N 22 (Special Issue on Modernism). P. 63 - 79.
8. *Shiner L.* The concept of secularization in empirical research // Journal for the scientific study of religion. 1967. Vol. 6. P. 209 - 217.
9. *Wilson B.* Religion in secular society: a sociological comment. L.: Watts, 1966.
10. *Dobbelaere K.* Secularization: a multi-dimensional concept//Current sociology. 1981. Vol. 29. P. 1 - 213.
11. [www.thearda.com](http://www.thearda.com)
12. *Chaves M.* Secularization as declining religious authority // Social Forces. 1994. Vol. 72. P. 750.
13. *Dobbelaere K.* Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization // The secularization debate (ed. *W.H. Swatos, D.V.A. Olson*). Lanham, Boulder, N. Y., Oxford: Rowman & Littlefield publishers, inc., 2000.
14. *Davie G.* Believing without belonging. Is this the future of religion in Britain? // Social Compass. 1990. Vol. 37. N 4. P. 455 - 169.
15. *Wilson B.* Contemporary transformations of religion. Oxford: Clarendon press, 1976.
16. *Fenn R. K.* Toward a theory of secularization. Society for the scientific study of religion, 1978.