

СЕРИЯ
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ

Дмитрий Узланер
Конец религии?
*История теории
секуляризации*

Второе издание

Издательский дом
Высшей школы экономики
Москва, 2025

УДК 2-63
ББК 86.2
УЗ4



<https://elibrary.ru/exsgdv>

ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

Руководитель проекта АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

к.соц.н. ИВАН ЗАБАЕВ,

к.филос.н. БОРИС КНОРРЕ

Узланер, Дмитрий
УЗ4 **Конец религии? История теории секуляризации /**
Д. А. Узланер; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — 2-е изд. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2025. — 240 с. — (Социальная теория). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-4178-4 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-4252-1 (e-book).

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

УДК 2-63
ББК 86.2

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

doi:10.17323/978-5-7598-4178-4

ISBN 978-5-7598-4178-4 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-4252-1 (e-book)

© Узланер Д.А., 2019; 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

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

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

Дэвид Мартин, Хосе Казанова, Питер Бергер: в поисках новой теории176
ГЛАВА 5	
СОВЕТСКАЯ ТЕОРИЯ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ	188
Становление советской теории188
Основные положения теории: позитивные стороны и субъективный фактор	191
Сопоставление теорий	204
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	206
ПРИЛОЖЕНИЕ. Секуляризация как социологическое понятие	209
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	222

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

Введение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава 1

Предыстория социологической теории секуляризации

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ «СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ТЕЗИСА О НЕМИНУЕМОЙ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

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

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

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

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

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

ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

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

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

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

¹² Там же. С. 72.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 451.

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

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

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

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

¹⁶ Там же. С. 99.

¹⁷ Там же. С. 88.

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

ОГЮСТ КОНТ

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

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

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

* * *

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

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

КАРЛ МАРКС

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Маркс К. Немецкая идеология. С. 338.

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

Еще одним важным для становления социологической рефлексии о секуляризации мыслителем был Эмиль Дюркгейм (1858–1917). В контексте нашего анализа важна общественно-историческая концепция Дюркгейма. Французский ученый считал прогресс объективным процессом, обусловленным материальными, фиксируемыми с помощью разума причинами. Основой прогресса Дюркгейм считал принцип разделения труда, приводящий к перекройке общества. Эта перекройка подразумевает секуляризацию. В работе «О разделении общественного труда» (1893) он пишет:

история не оставляет сомнения в том, что религия охватывает все меньшую часть социальной жизни²².

И добавляет:

функции политические, экономические, научные освобождаются от религиозной, становятся самостоятельными и приобретают все более отчетливый светский характер²³.

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

²² См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. С. 177 и далее.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 262.

ществ с органической солидарностью, наоборот, — усиление принципа светскости. Таким образом, эволюционная модель Дюркгейма оказывается одновременно и моделью секуляризации, которая не просто полагается необходимой, но еще и объясняется через апелляцию к целому ряду объективно фиксируемых факторов.

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

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

Этими священными, запрещенными вещами может быть все что угодно, главное — чтобы они выполняли свою функцию, т.е. связывали индивидов в единую «нрав-

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

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

ФЕРДИНАНД ТЁННИС

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

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

²⁶ См. главу 2 данной книги.

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

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

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

В общности царит взаимопонимание,

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

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

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

Общности Тённис противопоставляет общество, состоящее из круга людей,

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

²⁹ Там же. С. 26.

³⁰ Там же. С. 33.

³¹ Там же. С. 43.

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

В обществе

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

Здесь царят законодательство, контракты, торговля и денежные отношения.

Религия — это составляющий элемент мира общности.

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

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

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

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

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 354.

³⁵ Там же. С. 355.

³⁶ Там же. С. 355, 363–385.

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

Культурная эволюция оказывается связанной в том числе и с секуляризацией.

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

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

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

Религия сдает свои позиции не только в обществе,

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

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

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 369.

⁴⁰ Там же.

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

МАКС ВЕБЕР

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

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

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

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

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

Далее он добавляет, что

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ Там же. С. 214.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ Вебер М. Предварительные замечания. С. 13.

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

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

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

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

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

⁴⁹ Там же. С. 190.

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

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

* * *

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

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

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

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

Uzlaner, Dmitry

The End of Religion? A History of the Theory of Secularization / Dmitry A. Uzlaner; HSE University. — 2nd ed. — Moscow: HSE Publishing House, 2025. — 240 pp. — (Social Theory). — 600 copies. — ISBN 978-5-7598-4178-4 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-4252-1 (e-book).

This monograph is devoted to debates about the place of religion in modern society that have taken place among sociologists and social theorists since the end of the nineteenth century. The author focuses on the history of secularization theory, which for many years dominated the sociology of religion and proclaimed the incompatibility of religion and modern society. According to this thesis, religion is doomed to an inevitable loss of its social significance. The book details the ideas of key secularization theorists, including Talcott Parsons, Peter Berger, Bryan Wilson, Thomas Luckmann, and David Martin. It also analyzes the principles on which secularization theory was built and the criticism it has been subjected to since the late 1970s. It then surveys attempts to update the theory in the 1980s and 1990s and the reasons for the crisis of secularization theory and its gradual decline in the early 2000s. The theory of secularization developed in Soviet sociology is considered separately. This volume will be useful for researchers, students studying social theory and the sociology of religion, and all those interested in contemporary religious processes.

СЕРИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ»
основана в 2009 г. Валерием Анашвили

В серии вышли: id.hse.ru/books/series/17870538

Научное издание

Дмитрий Узланер
КОНЕЦ РЕЛИГИИ?
ИСТОРИЯ ТЕОРИИ
СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Второе издание

Зав. книжной редакцией ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА
Редактор ТАТЬЯНА ПАРКАНИ
Верстка: АНДРЕЙ ПАРКАНИ
Корректор ТАТЬЯНА ПАРКАНИ

Дизайн обложек серии: ABCdesign
ТАТЬЯНА БОРИСОВА
Дизайн блока серии: СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ

В оформлении обложки использован фрагмент фотографии
Собора Парижской Богоматери (ок. 1880–1900 гг.):
<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.277006>

Подписано в печать 17.12.2024. Формат 60×90/16
Усл. печ. л. 15,0. Уч.-изд. л. 9,7
Тираж 600 экз. Изд. № 2931. Заказ №

Все новости издательства — <http://id.hse.ru>

По вопросам закупки книг обращайтесь в отдел реализации
Тел.: +7 495 772-95-90 доб. 15295, 15296, 15297
bookmarket@hse.ru

НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел.: +7 495 772-95-90 доб. 15285

Отпечатано в АО «ИПК «Чувашия»
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13,
Тел.: +7 8352 56-00-23