



Замечания к дискуссии о «постсекулярном»*

А. В. Апполонов

*Институт философии РАН,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Основной задачей статьи является критическая оценка некоторых тезисов, озвученных в ходе дискуссии о «постсекулярном», материалы которой были опубликованы на страницах журнала «Философия религии: аналитические исследования» (2024, Том 8, № 1). При этом основное внимание уделяется вопросу о том, как сторонники идеи о наступлении постсекулярной эпохи объясняют и интерпретируют факты, которые с большей или меньшей очевидностью свидетельствуют о продолжении секуляризационных процессов по крайней мере в некоторых современных обществах.

Содержание. Сторонники концепции постсекулярной эпохи признают, что по крайней мере в некоторых современных обществах секуляризация продолжается; они утверждают, однако, что данное обстоятельство не имеет значения, поскольку постсекулярность предполагает отрицание не секулярности вообще, но некоей жесткой формы «секуляризма», которая господствовала в странах Западной Европы и Северной Америки в середине XX в. и исключала религию из всех областей общественной жизни. Тем не менее, едва ли можно найти убедительные свидетельства существования такого рода «секуляризма» в указанный период и в указанных регионах; скорее наоборот, следует говорить о тесном сотрудничестве между государствами и религиозными конфессиями (что демонстрируется в статье на примере Италии). Точно так же вызывает сомнение утверждение о том, что социологическая теория секуляризации, якобы инспирированная этим «секуляризмом», предполагала, что в обозримом будущем (например, к концу XX в.) религия исчезнет (и что, следовательно, если религия сохранилась, то эта теория несостоятельна и должна быть заменена более адекватной, то есть постсекулярной). Однако есть все основания полагать, что идея о «конце религии» была характерна для протестантской «секулярной» теологии 1960–1970-х гг., тогда как социологи, писавшие о секуляризации придерживались иной точки зрения на данный вопрос.

Выводы. Для объяснения того, как секуляризационные процессы могут продолжаться в условиях гипотетической постсекулярной эпохи, представителям постсекулярного дискурса требуется постулировать существование фантомного «секуляризма середины XX в.», а также прочитывать социологическую теорию секуляризации сквозь призму творчества протестантских теологов 1960–1970-х гг. Данное объяснение нельзя признать удовлетворительным по причине включения в него заведомо некорректных допущений.

Ключевые слова: религия, протестантская теология, секулярность, теория секуляризации, модернизация, постсекулярность.

Для цитирования: Апполонов А. В. Замечания к дискуссии о «постсекулярном» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 295–311. DOI: 10.35231/18186653_2025_1_296. EDN: YGTGD

* Статья публикуется в авторской редакции.
© Апполонов А. В., 2025

Original article
UDC 1:2
EDN: YYGTDG
DOI: 10.35231/18186653_2025_1_296

Some Remarks on the Discussion Concerning “Post-Secular”*

Alexej V. Appolonov

*RAS Institute of Philosophy,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The article’s primary goal is to critically evaluate some of the arguments made during the discussion concerning “post-secular”, the proceedings of which were published in the journal “Philosophy of Religion: Analytical Studies” (2024, Vol. 8, No. 1). When doing this, the main emphasis is on how proponents of the idea of a post-secular age’s advent explain and interpret empirical facts that more or less unequivocally indicate that secularization processes are still ongoing in at least some contemporary societies.

Content. Proponents of the concept of the post-secular age recognize that at least in some modern societies secularization continues; they argue, however, that this situation is irrelevant because post-secularity does not entail the elimination of secularity in general but rather of a rigid “secularism” that dominated the Western world in the middle of the 20th century and excluded religion from all areas of public life. Nevertheless, there is little solid proof that such “secularism” existed in the time period and region in question; rather, we ought to speak about the close collaboration between states and religions, as the article illustrates with the case of Italy. Similarly, it is dubious that the sociological theory of secularization, supposedly inspired by this “secularism”, really made the assumption that religion would vanish in the near future (for instance, by the end of the 20th century), and that, since it did not, then the theory is untenable and needs to be replaced by a more adequate one, namely post-secular. However, there is every reason to believe that the idea of the “end of religion” was a feature of Protestant “secular” theology of the 1960s–1970s, whereas sociological theory of secularization took a different point of view on this issue.

Conclusions. To explain the persistence of secularization under the circumstances of a hypothetical post-secular age, advocates of post-secular discourse need to postulate the existence of an imaginary “secularism of the mid-20th century”, as well as to read the sociological theory of secularization through the lens of the Protestant “secular” theology of the 1960s–1970s. This explanation cannot be deemed appropriate due to the inclusion of obviously incorrect assumptions.

Key words: religion, Protestant theology, secularity, theory of secularization, modernization, post-secularity.

For citation: Appolonov, A. V. (2025) Zamechaniya k diskussii o “postsekulyarnom” [Some Remarks on the Discussion Concerning “Post-Secular”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 295–311. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2025_1_296. EDN: YYGTDG

* The article is published in the author’s edition.

Введение

Настоящие заметки являются откликом на дискуссию, посвященную проблемам «постсекулярного», которая была опубликована на страницах журнала «Философия религии: аналитические исследования» (2024, Том 8, № 1). Эту дискуссию составили три статьи, причем две из них (а именно, работы А. И. Кырлежева «“Постсекулярное”: возобновление дискуссии» [2] и Е. А. Степановой «Секулярность и религия: реальность или концепт?» [4]), в той или иной мере являются реакцией на вышедшую в 2023 г. статью М. Ю. Смирнова «Перманентная секуляризация или постсекулярное общество?» [3]. Исходя из этого, я хотел бы начать с вопросов, которые были поставлены М. Ю. Смирновым в данной статье. Оценивая концепцию «постсекулярного общества», он спрашивает: «Если общество стало постсекулярным, то как быть со зримым присутствием секулярности? на самом ли деле понятие постсекулярного объясняет нынешнюю реальность религии?» [3, с. 144]. Автор полагает, что эти очевидные вопросы не получают удовлетворительных ответов в рамках «постсекулярной теории», а потому «за зыбким понятием постсекулярности эмпирической реальности нет» и «ничего иного, кроме процесса секуляризации, убедительно зафиксировать не получается» [3, с. 150]. Тем не менее, в ходе развития означенной дискуссии были предприняты определенные попытки ответить на эти вопросы и оспорить этот вывод; именно они и являются объектом настоящего исследования.

Содержание исследования

Прежде всего, необходимо отметить, что А. И. Кырлежев, формально вроде бы полемизируя с М. Ю. Смирновым от лица теоретиков постсекулярности, практически полностью подтверждает его приведенный выше вывод. Во-первых, он признает «зыбкость» понятия постсекулярности, указывая, что употребление приставки «пост» в данном случае свидетельствует «не о какой-то целостности, или тотальности, а именно о неопределенности, турбулентности и отсутствии возможности установить и легитимировать определенную общую систему координат» [2, с. 23]. Во-вторых, он соглашается с тем, что мы можем «убедительно зафиксировать» процесс секуляризации: «Секуляризация как процесс снижения или утраты ре-

лигиозности в индивидуальном измерении, а также как сепарация религии в измерении общественном – никуда не делась и местами продолжается» [2, с. 25]. Более того, А. И. Кырлежев отмечает, что «в этом смысле последовательные адепты тезиса о секуляризации по-своему правы. Модерный секуляризационный тренд неостановим» [2, с. 25].

Однако даже при таких обстоятельствах А. И. Кырлежев продолжает настаивать на том, что мы сейчас живем в «постсекулярную эпоху». Заведомо отрицая, что эту эпоху можно охарактеризовать неким позитивным образом, он характеризует ее негативно, то есть как эпоху, когда «секуляристская доминанта, которая в западных и некоторых незападных странах достигла своего пика где-то в середине XX в.» утратила «качество доминанты» [2, с. 27]. Иначе говоря, А. И. Кырлежев полагает, что в некий не вполне определенный период времени (но точно в 1950-х гг.) во всех западных странах господствовал некий «секуляризм», при котором религия была «нелегитимна» и изгонялась «в общественное и индивидуальное “подполье”» [2, с. 32]. Этот западный «секуляризм» маргинализировал религию «на уровне государства и общества в целом»; при нем «религия вытеснялась из публичного пространства», а «актуальное присутствие религии в “здесь и сейчас” политики и общей/общественной жизни» не допускалось [2, с. 30–31]. Соответственно, постсекулярность – «это выход религии в публичную сферу, куда ей раньше путь был заказан, выход и институциональный (в смысле религиозных сообществ), и индивидуальный (в смысле открытой самоидентификации)» [2, с. 30].

Но, разумеется, никакого подобного «секуляризма» в середине XX в. в странах Западной Европы и Северной Америки (за исключением – и то с оговорками – послевоенной Франции) не существовало. Напротив, подавляющее большинство западноевропейских стран (и, разумеется, США) в этот период адаптировали кооперационную модель взаимоотношений религии (церкви) и государства, иногда предполагавшую наделение особым общественно-политическим статусом тех или иных религиозных организаций. В самом деле, о каком вытеснении религии из «политики и общей/общественной жизни» можно говорить, если, например, в послевоенной Западной Германии на протяжении многих лет правящей партией был

Христианско-демократический союз, в программных документах которого до сих пор говорится, что «люди, природа и окружающая среда являются творением Бога»¹; или если в государственных школах Англии и Уэльса на законодательном уровне были установлены обязательные ежедневные «коллективные религиозные службы» (collective worship) и «религиозные наставления» (religious instruction)²; или если во франкистской Испании члены католической прелатуры Opus Dei занимали ключевые должности в правительстве страны? И наоборот, религия начинает покидать публичную сферу и отчетливо «приватизироваться» как раз тогда, когда, по мнению А. И. Кырлежева, наступает «постсекулярная эпоха». Например, вторая статья конституции Норвегии вплоть до недавнего времени гласила, что «евангельская лютеранская религия будет оставаться официальной религией государства. Граждане, ее исповедующие, обязаны воспитывать своих детей в этой религии»³. И только в 2012 г. это положение было заменено на другое: «Основой для наших ценностей будет оставаться наше христианское и гуманистическое наследие»⁴.

Впрочем, столь очевидное проявление процесса секуляризации, как демонтаж государственной религии в Норвегии и внесение в основной закон страны фразы о гуманистических ценностях, едва ли может смутить теоретиков постсекулярности, которые умеют в любых событиях обнаруживать «выход религии в публичную сферу, куда ей раньше путь был заказан». Это видно хотя бы из следующего примера. А. И. Кырлежев усматривает кризис «радикального европейского секуляризма» в том, что в 2011 г. ЕСПЧ отклонил иск гражданки Италии Соиле Лаутси, которая требовала признать итальянские нормативные правовые акты, предписывающие обязательное размещение распятий во всех классных комнатах государственных школ, несоответствующими принципам европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод. В интерпретации

¹ Das Grundsatzprogramm CDU. [Электронный ресурс]. URL: https://archiv.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/071203-beschluss-grundsatzprogramm-6-navigierbar_1.pdf?file=1&type=field_collection_item&id=1918 (дата обращения: 3.12.2024).

² Education Act of 1944. [Электронный ресурс]. URL: https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1944/31/pdfs/ukpga_19440031_en.pdf (дата обращения: 3.12.2024).

³ Separation of Church and State in Norway. [Электронный ресурс]. URL: <https://lawandreligionuk.com/2017/01/02/separation-of-church-and-state-in-norway/> (дата обращения: 3.12.2024).

⁴ Kongeriket Norges Grunnlov. [Электронный ресурс]. URL: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17> (дата обращения: 3.12.2024).

А. И. Кырлежева это событие выглядит так: «радикальная секуляристка» Лаутси покусилась на сакральные символы, но получила отпор, потому что время секуляризма прошло («нынешняя европейская религиозно-общественная конфигурация – иная по сравнению с эпохой секуляризационного триумфа прошлого века. Это постсекулярная конфигурация» [1, с. 267–268]). Допустим. Как тогда, однако, быть, например, с более поздним решением ЕСПЧ по делу Папагеоргиу и другие против Греции (2019)? Истцы по данному делу требовали признать несоответствующими Конвенции правовые акты греческого министерства образования, согласно которым дети школьного возраста могут освобождаться от обязательных уроков православной религии только в том случае, если их родители официально заявят, что они не исповедуют Православие. Суд признал, что эта норма нарушает Статью 2 Протокола № 1 (Право на образование) Конвенции, интерпретированную в свете Статьи 9 (Свобода мысли, совести и религии)¹.

Означает ли это решение ЕСПЧ, что после «кризиса радикального секуляризма» наступил «кризис радикального постсекуляризма»? Если следовать «постсекулярной» логике, то означает. В самом деле, А. И. Кырлежев, комментируя вердикт по делу Лаутси, писал, что строгое следование «Конвенции (нормативу середины прошлого века)» было характерно для старого «“секуляристского” подхода», тогда как новый подход заключается в признании «фактического плюрализма культурно-исторических контекстов в государствах-участниках ЕКПЧ» [1, с. 263]. Соответственно, если в случае дела Папагеоргиу ЕСПЧ не стал ссылаться на «плюрализм контекстов», а обратился к нормам «середины прошлого века», зафиксированным в ЕКПЧ, то, стало быть, «постсекуляризм» закончился, а «секуляризм» триумфально вернулся.

Впрочем, как представляется, важнее другое. Уже после того, как ЕСПЧ вынес окончательное решение по делу Лаутси, в законодательстве Италии произошли весьма примечательные изменения – изменения, о которых А. И. Кырлежев умалчивает. В 2021 г. итальянский Верховный суд пришел к выводу, что обязательное присутствие распятий в классных комнатах

¹ The European Court of Human Rights. *Papageorgiou and Others v Greece*. [Электронный ресурс]. URL: <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22:%5B%22001-197254%22%5D%7D> (дата обращения: 3.12.2024).

противоречит конституционному *principio supremo di laicità* (высшему принципу светскости), и вынес вердикт, согласно которому размещение любых сакральных символов в государственных школах является опциональным и передается на усмотрение местных сообществ¹.

О чем говорит нам эта история с распятиями в итальянских школах? Прежде всего о том, что в Италии никогда не существовало описываемого А. И. Кырлежевым «секуляризма». Еще в первой итальянской конституции (1861 г.) был закреплен принцип государственной религии: «Кафолическая, апостольская и римская религия является единственной религией государства (*la sola Religione dello Stato*)»². В 1929 г. этот принцип был подтвержден Латеранскими соглашениями, заключенными между Святым Престолом и правительством Муссолини (замечу, что правовые нормы (королевские декреты), предписывавшие обязательное размещение распятий в классных комнатах государственных школ, также относятся к 1920-м гг.³). В новой конституции республиканской Италии (1947 г.) государственная религия уже не упоминалась, однако присутствовала оговорка, что отношения государства и Католической церкви регулируются Латеранским конкордатом. Таким образом, в стране сохранялись государственная религия, прямое государственное финансирование церковных институций, государственные зарплаты для священнослужителей, запрет на развод без соответствующего вердикта церковного суда, уроки Закона Божия в государственных школах и так далее, включая обязательное наличие распятий в классных комнатах. Тем не менее секуляризационные процессы 1960–1970-х гг. привели к тому, что в 1984 г. Латеранские соглашения были пересмотрены (причем Католицизм лишился статуса государственной религии), а в 1989 г. – то есть как раз в то время, когда, с точки зрения А. И. Кырлежева, над миром восходила заря постсекуляризма – итальянский Конституционный суд провозгласил светскость

¹ La Corte Suprema di Cassazione. Cass. civ. 09/09/2021, n. 24414. [Электронный ресурс]. URL: <https://docenti.unimc.it/giuseppe.laneve/teaching/2023/28890/files/cass-civ-sez-unite-sent-data-ud-06-07-2021-09-09-2.pdf> (дата обращения: 3.12.2024).

² Statuto Albertino. [Электронный ресурс]. URL: https://www.quirinale.it/allegati_statuci/costituzione/Statutoalbertino.pdf (дата обращения: 3.12.2024).

³ Alicino F. The Crucifix in Italian Schools in the Light of Recent Jurisprudence. [Электронный ресурс]. URL: <https://canopyforum.org/2021/11/30/ceci-nest-pas-une-pipe-the-crucifix-in-italian-schools-in-the-light-of-recent-jurisprudence/> (дата обращения: 3.12.2024).

«высшим принципом» итальянского государства¹. Наконец, как уже было отмечено, в 2021 г. Верховный суд Италии признал нормы, предписывающие обязательное размещение распятий в классных комнатах государственных школ, несоответствующими этому высшему конституционному принципу.

Как видно, религия в Италии никогда не пребывала «в общественном и индивидуальном “подполье”»; и даже сегодня, несмотря на официальное провозглашение *principio supremo di laicità*, Католическая церковь сохраняет определенные привилегии в публичном пространстве (например, именно она в подавляющем большинстве случаев обеспечивает «час религии» в государственных школах). Но если в Италии не существовало «секуляризма», то, соответственно, там не может существовать и постсекулярности – по крайней мере если мы вслед за А. И. Кырлежеевым будем определять постсекулярность через крах «секуляристской доминанты». Кроме того, возвращаясь к позиции М. Ю. Смирнова, в случае Италии «ничего иного, кроме процесса секуляризации, убедительно зафиксировать не получается». Действительно, все, что мы наблюдаем, – это движение от государственной религии к формальной, а затем и реальной светскости, каковое движение сопровождалось уменьшением влияния господствующей религии в общественной сфере (либерализация законодательства о разводах, абортах и т. д.). И даже в случае с распятиями в итальянских школах – несмотря на уверенность А. И. Кырлежева, что как раз этот случай обнаруживает некий кризис «секуляризма» – мы видим все тот же длящийся (но никоим образом не заверченный) процесс секуляризации, нашедший свое выражение в отмене королевских декретов, которые были введены в действие в эпоху, когда государство и религия пребывали в состоянии, близком к единству.

Вольность, с которой теоретики постсекулярности интерпретируют историю, проявляется, конечно, не только в изобретении «секуляризма середины XX в.», но и в том, как эти теоретики трактуют процесс секуляризации и теорию секуляризации как объяснение этого процесса. Так, Е. А. Степанова пишет: «Большинство философских и социологических

¹ La Corte Costituzionale. N. 203 Sentenza 11–12 aprile 1989. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1989&numero=203> (дата обращения: 3.12.2024).

авторитетов XIX–XX вв. – Карл Маркс, Фридрих Ницше, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм, Зигмунд Фрейд и др. – по тем или иным причинам были уверены в неизбежности секуляризации как одного из главных атрибутов модерности» [4, с. 41]. Дело, однако, в том, что из названных авторов о секуляризации как о некоем социальном процессе эксплицитно писал разве что Вебер, да и вообще термин «секуляризация» вплоть до 1960-х гг. использовался очень ограниченно¹. Впрочем, на примере Е. А. Степановой мы можем увидеть, как конструируется постсекулярный дискурс о неких (давно минувших) временах, когда «секуляризм» безраздельно владел умами людей: если кто-то (неважно, кто) когда-то заявил об упадке религии (наблюдаемом «здесь и сейчас» или ожидаемом когда-нибудь в будущем), то, даже зная, что тогда же «немало других мыслителей... считали религию мощной и живой силой современности» [4, с. 41], теоретик постсекулярности все равно делает желаемый вывод с квантором всеобщности: «Религии приходит конец» – таково было общее убеждение социальной науки на протяжении первой половины XX в.» [5, с. 54]. Примеров такого категорического единодушия ученых-социологов автор, разумеется, не приводит; однако нетрудно увидеть, что этот ничем не подтвержденный тезис идеально стыкуется с нарративом А. И. Кырлежева о «секуляризме середины XX в.».

Между тем Е. А. Степанова ничего не говорит о том, о чем следовало бы сказать в данном контексте, а именно, что основная масса работ, написанных на тему секуляризации в 1960-х гг., – то есть тогда, когда эта тема стала активно обсуждаться, – была создана не социологами, а теологами линии Бонхёффера–Гогартена, такими как Пол ван Бюрен («Секулярный смысл Евангелия», 1963), Эрик Лайонел Мэсколл («Секуляризация христианства», 1965), Харви Кокс («Мирской град», 1965) или Рональд Грегор Смит («Секулярное христианство», 1966). Примечательно, что эти теологи в большинстве своем трактовали секуляризацию не как результат интриг «радикальных секуляристов», но как неизбежное развитие библей-

¹ Это верно, что идеи о дифференциации общества (Дюркгейм) и рационализации общественных отношений (Вебер) впоследствии были адаптированы теоретиками секуляризации; однако сами эти идеи в их оригинальном виде не тождественны теории секуляризации – точно так же, как не тождественно этой теории социологическое описание урбанизации, хотя урбанизация как таковая, несомненно, играет определенную роль в секуляризационных процессах.

ского мирозерцания, и находили в ней новые возможности для христианской *веры* (хотя, вероятно, не для *религии*). Так, Р. Г. Смит писал в статье «Теологические перспективы секулярного» (1960): «Абсолютный секуляризм должен быть достигнут... Но этот абсолютный секуляризм будет достигнут лишь тогда, когда движение, или процесс, секуляризации дойдет до самого предела. Освобожденный от всех идеологий, человек останется тогда в своей абсолютной свободе наедине с самим собой. И тогда у человека, дошедшего до этого предела, возникнет вопрос – вопрос, который, возможно, приведет его к принятию новой теологии. Этот вопрос – “Кто я?”. И ответ придет в форме другого вопроса: “Адам, где ты?”» [12, р. 23].

Из этого видно, кто (по крайней мере в 1960-х гг.) утверждал, что «религии приходит конец»: в основном это были протестантские теологи. «Сегодня, – писал Питер Бергер в 1967 г. – такие излюбленные выражения “секулярных” теологов как “смерть Бога” или “постхристианская эра” стали обычными темами для дискуссий на библейских завтраках бизнесменов и для книжных обзоров провинциальной прессы» [8, р. 3]. Упомянутое Е. А. Степановой пророчество Бергера («к XXI в. приверженцы религии сохранятся, вероятно, только в небольших сектах, сбившихся в кучу для противостояния всемирной секулярной культуре» [7]) также относится к дискурсу о секуляризации, который развивался в протестантской теологической среде¹. Этот дискурс, однако, дает представление скорее о специфике теологического мышления, нежели о научных теориях, пусть даже некоторые из теологов активно использовали в своем творчестве научные категории.

Помимо тех теологов, которые писали о секуляризации как о своего рода естественном (для западной христианской культуры) феномене, были и такие, как Дэвид Мартин, который считал, что само слово «секуляризация» является «инструментом антирелигиозных идеологий» [9, р. 176]. Теологические дискуссии множились, а понятие «секуляризация» становилось все менее конкретным и все более идеологизирован-

¹ В той мере, в какой Бергер разделял идею о том, что главной причиной секуляризации западных стран является библейский монотеизм, его творчество можно отнести к «секулярной» теологии. Однако во многих других отношениях оно явно выходит за ее рамки (и даже в некотором смысле является ее отрицанием). К сожалению, подробно рассмотреть этот важный и сложный вопрос в настоящей статье не представляется возможным.

ным. В этой связи в 1967 г. Лэрри Шайнер даже предложил отказаться от его использования в научной социологии, так как «безответственное и идеологизированное употребление термина “секуляризация” сделалось настолько обычным, что полемические коннотации будут сопровождать его и далее, несмотря на все попытки ученых-социологов придать ему нейтральный характер» [11, р. 220]. Глядя на современный постсекулярный дискурс, трудно не признать, что предложение Шайнера не было лишено смысла.

Если же говорить об ученых-социологах 1960–1970-х гг., то для них идеи, подобные тем, которые Бергер весьма красочно выразил в своем пророчестве, в общем и целом были чужды, хотя я допускаю, что отдельные представители западной науки могли прислушиваться к словам о «конце религии», исходившим из теологической среды. В любом случае, однако, классическая научная теория (или, как иногда – и, возможно, более точно – концептуализируют, научная парадигма) секуляризации далека от подобных крайностей (см.: [13, pp. 412–413]). В частности, Брайан Уилсон в своей фундаментальной работе «Религия в секулярном обществе» (1966) писал, что «современное секулярное общество», хотя в нем «религиозное мышление, практики и институты играют небольшую роль, тем не менее, является наследником ценностей, установок и ориентаций религиозного прошлого»; поэтому «слишком рано говорить, что общество существует без религии или что оно когда-нибудь сможет существовать без нее». Исходя из этого, Уилсон заключал: «Вероятно, что в ответ на растущую институционализацию, обезличенность и бюрократизацию современного общества религия найдет для себя новые функции», однако уже не в старых формах «больших» церквей, а в виде «религии сект» [14, р. 212]. Позже (в 1982 г.) он указывал, что процесс секуляризации «не подразумевает... что все люди станут обладать секулярным сознанием. Он не подразумевает даже, что большинство индивидов расстанется со своими религиозными интересами... Речь идет лишь о том, что религия перестанет быть значимым элементом в функционировании социальной системы» [15, pp. 149–150]. Со своей стороны, Роланд Робертсон в 1972 г. отмечал, что «преобладание задержанных (arrested) форм секуляризации... свидетельствует о том, что мир, секулярный в своих основных

чертах, определенно, еще не стал реальностью... Многие особенности человеческих сообществ, которые обычно находятся в тесной связи с религиозными явлениями, будут оставаться чрезвычайно важными» [10, pp. 240–241].

В этой связи можно было бы вспомнить приведенные выше слова А. И. Кырлежева о том, что секуляризация как снижение влияния религии на общество «никуда не делась и местами продолжается». Но, вероятно, не стоит торопиться, поскольку, по его мнению, «классическая “европейская” секуляризация» закончилась, и началась десекуляризация, смысл которой заключается в том, что «в ткани т. н. светского общества обнаруживаются религиозные элементы» [2, с. 25]. Однако, с другой стороны, как видно даже из пары кратких цитат, Уилсон обнаружил присутствие «религии в секулярном обществе» еще в 1966 г., и полагал, что в обозримом будущем она едва ли из этого общества куда-то исчезнет. О чем, следовательно, идет речь? Классическая социологическая теория секуляризации, если упростить ее буквально до одной фразы, заключается в том, что в процессе модернизации обществ (процессе, который включает в себя множество факторов) религия постепенно теряет свое социальное значение, хотя не исчезает полностью (и, возможно, никогда не исчезнет). В принципе, эту теорию можно опровергнуть, показав на конкретных эмпирических примерах, что совокупность модернизирующих факторов не производит никакой секуляризации в указанном смысле. Однако, судя по всему, сделать это трудно. Поэтому теоретики постсекулярности идут другим путем. Во-первых, они конструируют, так сказать, секуляризацию Шредингера, которая одновременно продолжается (потому что отрицать наличие секуляризационных процессов в отдельных обществах невозможно) и прекратилась (потому что, как пишет А. И. Кырлежев, «нынешняя модерность – а скорее современность не как *modernity*, а как *contemporaneity*... уже не ведет к “светлому секулярному будущему” передовых обществ и тем более – всего мира» [2, с. 27]). Во-вторых, как видно из приведенной цитаты, они лишают всякого специфического содержания термин «модернизация», превращая понятие «*modernity*» («современность» во вполне определенном смысле европейского модерна) в понятие «*contemporaneity*» («совре-

менность» как то, что существует «здесь и сейчас»). Таким образом, речь идет об области приложения теории. Классическая теория секуляризации предполагает, что секуляризация имеет место в определенных условиях, то есть в *модернизированных обществах*, соответствующих определенным критериям. Теоретики постсекулярности, в свою очередь, утверждают, что классическая теория секуляризации должна прилагаться к *любим* обществам, поскольку «modernity» – это «contemporaneity»; и уж если в некоторых *современных обществах* никакой секуляризации не наблюдается (и даже там, где она наблюдается, все еще сохраняется какая-то религиозность), то, стало быть, «классическая» секуляризация завершилась и наступила некая особая постсекулярная эпоха. Кому-то это может показаться убедительным аргументом, однако по сути это не более чем софистическая подмена понятий в ходе дискуссии.

Наконец, я не могу обойти вниманием следующее обстоятельство. Отстаивая валидность концепции постсекулярности, А. И. Кырлежев пишет, что есть еще «медийный аспект. На запрос Post-Secular 4 января 2024 г. Гугл дает 74,4 млн ссылок... Это касается и научных журналов (прежде всего), и разного рода “публицистики”». Поэтому «дискурс – лицо. И за ним вряд ли можно увидеть только моду – здесь очевидная интуиция» [2, с. 30]. А. И. Кырлежев, однако, дезинформирует читателя. Действительно, на запрос Post-Secular без ограничения поиска до точного соответствия Гугл даст десятки миллионов ссылок. Однако каждый может убедиться, что подавляющее большинство этих ссылок будет не на статьи о постсекулярности из научных журналов, а на что-нибудь типа «secular and democratic country» или «Canada Post». Если же использовать кавычки (“”), которые обеспечивают точное соответствие запросу, то тогда Гугл даст на Post-Secular лишь около 160 тысяч ссылок (на 13.12.2024), что приблизительно в 463 раза меньше, чем заявленные А. И. Кырлежевым 74,4 млн. Мне трудно все это комментировать, но замечу все-таки, что поиск в Гугле словосочетания «Flat Earth» дает около 5 млн ссылок (при точном соответствии). Наверное, за концепцией плоской Земли тоже стоит какая-то «очевидная интуиция», причем, если судить по числу ссылок, даже более очевидная, чем в случае «Post-Secular».

Выводы

Таким образом, важнейшими компонентами постсекулярного дискурса (по крайней мере той его версии, которая представлена в рассмотренных двух статьях) являются фантомный «секуляризм середины XX в.», прочтение социологической теории секуляризации сквозь призму протестантской теологии (при игнорировании работ таких ученых-социологов как Брайан Уилсон, Стив Брюс, Рональд Инглхарт, Дэвид Воас и др.), а также весьма своеобразный аргумент от ссылок в интернете. Этот подход выглядит сомнительно, и данное обстоятельство очевидно не только для меня. Так, автор третьей статьи, опубликованной в «Философии религии», В. К. Шохин, замечает, что многое из того, о чем пишут теоретики постсекулярности, может восприниматься всерьез только людьми, которые плохо знакомы с историей [6, с. 75]. Однако, с другой стороны, следует отметить, что сам В. К. Шохин, указав две причины секуляризации («воздействие на религию со стороны государства» и «саморазложение религии через адаптации к чисто секулярным “ценностям”» [6, с. 72]), по сути дела сводит весь этот феномен к проискам врагов «настоящего» христианства, в число которых предсказуемо попадают теоретики постсекулярности, которые «предлагают заменить органическую религию на химерическую» [6, с. 75]. И в этом отношении нельзя не заметить, что хотя в дискуссии, опубликованной на страницах «Философии религии», постоянно упоминается теория секуляризации и собственно секуляризация, тем не менее, ее участники даже вскользь не касаются таких социальных феноменов, как рационализация, технологизация, дифференциация, плюрализация, гендерное равенство, экзистенциальная защищенность и т. д. – феноменов, которые (по крайней мере в рамках указанной теории) принято считать действующими силами модернизации и, соответственно, секуляризации. Данное обстоятельство, как мне кажется, делает эту дискуссию шагом назад сравнительно даже с ранними социологическими опытами Дюркгейма и Вебера, не говоря уже о современном уровне разработки проблемы.

Список литературы

1. Кырлежев А. И. «Дело о распятиях» в Европейском суде в постсекулярной перспективе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2. – С. 233–269.
2. Кырлежев А. И. «Постсекулярное»: возобновление дискуссии // Философия религии: аналитические исследования. – 2024. – Т. 8. – № 1. – С. 20–36.
3. Смирнов М. Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 134–152.
4. Степанова Е. А. Секулярность и религия: реальность или концепт? // Философия религии: аналитические исследования. – 2024. – Т. 8. – № 1. – С. 37–57.
5. Степанова Е. А. Теории секуляризации в «проекте модерна»: возможности и границы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2009. – Вып. 9. – С. 54–73.
6. Шохин В. К. Какой тип реальности описывается концепцией постсекулярного общества? // Философия религии аналитические исследования. – 2024. – Т. 8. – № 1. – С. 58–82.
7. Berger P. A Bleak Outlook is Seen for Religion // *The New York Times*. – February 25. – 1968. – P. 3.
8. Berger P. A Sociological View of the Secularization of Theology // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1967 – Vol. 6. – No. 1. – Pp. 3–16.
9. Martin D. Towards Eliminating the Concept of Secularization // *Penguin Survey of the Social Sciences* / ed. by J. Gould. – Baltimore: Penguin Books, 1965. – Pp. 169–182.
10. Robertson R. *The Sociological Interpretation of Religion*. – Oxford: Blackwell, 1972. – 264 p.
11. Shiner L. The Concept of Secularization in Empirical Research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1967. – Vol. 6. – No. 2. – Pp. 207–220.
12. Smith R. G. A Theological Perspective of the Secular // *The Christian Scholar*. – 1960. – Vol. 43. – No. 1. – Pp. 11–24.
13. Tschannen O. The Secularization Paradigm: A Systematization // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1991. – Vol. 30. – No. 4. – Pp. 395–415.
14. Wilson B. R. *Religion in Secular Society. Fifty Years On*. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 288 p.
15. Wilson B. R. *Religion in Sociological Perspective*. – Oxford: Oxford University Press, 1982. – 200 p.

References

1. Berger, P. (1967) A Sociological View of the Secularization of Theology. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 6. No. 1. Pp. 3–16.
2. Berger, P. (1968) A Bleak Outlook is Seen for Religion. *The New York Times*. February 25. P. 3.
3. Kyrlezhev, A. I. (2013) “Delo o raspyatiyakh” v Evropejskom sude v postsekulyarnoj perspektive [“The Case of Crucifixions” in the European Court: a Postsecular Reading]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. No. 2. Pp. 233–269. (In Russian).
4. Kyrlezhev, A. I. (2024) “Postsekulyarnoe”: vozobnovlenie diskussii [“Postsecular”: Renewing the Debate]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Vol. 8. No. 1. Pp. 20–36. (In Russian).
5. Martin, D. (1965) Towards Eliminating the Concept of Secularization. *Penguin Survey of the Social Sciences*. Ed. by J. Gould. Baltimore: Penguin Books. Pp. 169–182.
6. Robertson, R. (1972) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
7. Shiner, L. (1967). The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 6. No. 2. Pp. 207–220.
8. Shokhin, V. K. (2024) Kakoj tip real'nosti opisivaetsya kontseptsiej postsekulyarnogo obshchestva? [Which Type of Reality is Being Described by the Conception of the Postsecular

World?). *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Vol. 8. No. 1. Pp. 58–82. (In Russian).

9. Smirnov, M. Yu. (2023) Permanentnaya sekulyarizatsiya ili postsekulyarnoe obshchestvo? Sovremennye transformatsii religii v raketse issledovatel'skoj refleksii [Permanent Secularization or Post-Secular Society? Modern Transformations of Religion in the Perspective of Research Reflection]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 134–152. (In Russian).

10. Smith, R. G. (1960) A Theological Perspective of the Secular. *The Christian Scholar*. Vol. 43. No. 1. Pp. 11–24.

11. Stepanova, E. A. (2009) Teorii sekulyarizatsii v "proekte moderna": vozmozhnosti i granitsy [Secularization Theories and the "Project of Modernity": Possibilities and Limits]. *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk* [Scientific Yearbook of Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 9. Pp. 54–73. (In Russian).

12. Stepanova, E. A. (2024) Sekulyarnost' i religiya: real'nost' ili kontsept? [Secularity and Religion: Reality or Concept?]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Vol. 8. No. 1. Pp. 37–57. (In Russian).

13. Tschannen O. (1991) The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 30. No. 4. Pp. 395–415.

14. Wilson, B. R. (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

15. Wilson, B. R. (2016) *Religion in Secular Society. Fifty Years On*. Oxford: Oxford University Press.

Об авторе

Апполонов Алексей Валентинович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-8140-1206, e-mail: alexeyapp@yandex.ru

About the author

Alexej V. Appolonov, Dr. Sci. (Philos.), Leading Research Fellow, RAS Institute of Philosophy, Moskva, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-8140-1206, e-mail: alexeyapp@yandex.ru

Поступила в редакцию: 14.12.2024

Принята к публикации: 15.01.2025

Опубликована: 11.03.2025

Received: 14 December 2024

Accepted: 15 January 2025

Published: 11 March 2025