

Е.А. Степанова

Секулярность и религия: реальность или концепт?

Елена Алексеевна Степанова – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии и права УрО РАН. Российская Федерация, 620108, г. Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, 16;

e-mail: stepanova.elena.a@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2559-3573

В статье рассматривается радикальное переосмысление соотношения секулярности и религии в современный, так называемый пост-секулярный период, приведшее к возникновению множества концепций на эту тему, строящихся на совершенно разных основаниях. Основная цель статьи заключается в поиске ответа на вопрос о том, можно ли утверждать, что привычные, принимаемые как должное теоретические концепты секулярности и религии адекватны той реальности, которую они стремятся познать, и, если это так, то как это можно доказать. Понятие «секулярность» в эпоху современности рассматривается как мета-нарратив, согласно которому секулярность и религия являются противоположностями, когда усиление одной стороны непременно влечет за собой ослабление другой. Исследуется распад этого мета-нарратива в постколониальной критике и в теории «множественных секулярностей», в результате которого возникло сомнение в адекватности исторической интерпретации секулярности в качестве гомогенного проекта в рамках модернизации как глобального процесса. Также анализируется история концепта «религия» в соотношении с секулярностью и делается вывод, что сегодня в силу бесконечного многообразия эмпирических проявлений религиозности (учений, символов, ритуалов, институций и т.д.) их аналитическое описание оказывается затруднительным по причине отсутствия общего концептуального основания. Рассматривается противоречие между институциональной и индивидуальной религией, приводятся примеры различных теорий новых типов религиозности. Анализируется утверждение о наступлении эпохи плюрализма как одной из исследовательских стратегий соотношения секулярности и религии, когда ни одно из соревнующихся мировоззрений не может позиционировать себя в качестве финального арбитра каждой из имеющихся систем предельных смыслов, что дает индивидам и сообществам право свободно конструировать свою религиозную идентичность. Особое внимание в статье уделено концепциям секулярности и религии Ч. Тейлора и Р. Беллы.

Делается общий вывод о том, что в условиях кризиса прежней исследовательской стратегии в изучении секулярности и религии наиболее адекватной оказывается метапозиция как попытка оценить соотношение описываемой реальности и теоретических способов ее описания. Кроме того, метапозиция подразумевает принципиальный сдвиг исследовательского фокуса – с предмета в качестве объекта на субъекта – исследователя и на особенности исследовательского процесса.

Ключевые слова: секулярность, религия, институциональная религиозность, индивидуальная религиозность, концепт, реальность, мета-нарратив, плюрализм, метапозиция

Ссылка для цитирования: Степанова Е.А. Секулярность и религия: реальность или концепт? // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2024. Т. 8. № 1. С. 37–57.

Secularity and Religion: Reality or Concept?

Elena A. Stepanova

Institute for Philosophy and Law, Ural Branch, Russian Academy of Sciences, S. Kovalevskaya st., 16, Ekaterinburg, Russian Federation;

e-mail: stepanova.elena.a@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2559-3573

The article examines radical rethinking of the correlation between secularity and religion in so-called post-secular period, which has led to the emergence of a variety of concepts based on very different grounds. The article is aimed at searching an answer to the following question: are the common, taken for granted theoretical concepts of secularity and religion can be adequate to the reality they seek to describe, and, if so, how this could be proved? The article examines the concept of “secularity” in the modernity as meta-narrative according to which secularity and religion are seen as opposites where strengthening of one necessarily entails the weakening of the other; the disintegration of this meta-narrative in post-colonial critique and the theory of “multiple secularities”, which has raised doubts about the adequacy of the historical interpretation of secularity as a homogeneous project within the framework of modernization as a global process is studied. The history of the concept “religion” in relation to secularity is reviewed; it is proved that today, due to the infinite variety of empirical manifestations of religiosity (doctrines, symbols, rituals, institutions, etc.), their analytical description is complicated due to the lack of a common conceptual ground. The contradiction between institutional and individual religion, and various theories of new types of religiosity, are considered. The article analyzes the concept of pluralism as one of the research strategies in studying the correlation of secularity and religion; pluralism is seen as the situation when none of the competing worldviews can pose itself as the final arbiter of the available systems of ultimate meanings, which gives individuals and communities the right to freely construct their religious identity. The author pays special attention to Ch. Taylor and R. Bellah’s concepts of secularity and religion. It is concluded that in the crisis of the previous research strategy in the study of secularity and religion, the most adequate is meta-position as an attempt to assess the relationship between the reality being described and theoretical methods of describing it. In addition, meta-position presupposes

a fundamental shift of the research focus from the subject as an object to the subject as a researcher and to the specifics of the research process.

Keywords: secularity, religion, institutional religion, individual religiosity, concept, reality, meta-narrative, pluralism, meta-position

Citation: Stepanova E.A. "Secularity and Religion: Reality or Concept?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 37–57.

XX век в социальных исследованиях, помимо всего прочего, был отмечен парадоксальным единодушием марксистских идеологов и западных теоретиков эпохи модерности, по крайней мере, в одном вопросе: и те, и другие, хотя и по разным причинам, были уверены в неизбежном уходе религии с исторической сцены и в повсеместном воцарении секулярного общества. Однако постепенно научный атеизм, с одной стороны, и тезис о секуляризации, с другой, стали утрачивать свою убедительность, столкнувшись с новой исторической реальностью, которая потребовала радикального переосмысления соотношения секулярности и религии (особенно в так называемый пост-секулярный период), приведшего к возникновению множества концепций на эту тему, строящихся на совершенно разных основаниях.

Эта ситуация стала предметом тщательного критического рассмотрения в многочисленных отечественных и зарубежных исследованиях [Berger 1999; Calhoun et al. 2011; Смирнов 2023; Узланер 2020]. В мою задачу в этой статье не входит их подробный содержательный разбор, но отмечу, что в самом общем виде в них можно выделить две основные тенденции: в одном случае анализ направлен на конкретно-исторические проявления секулярности и религии в разных социально-культурных обстоятельствах (на то, что происходит *на самом деле*); при этом сами эти понятия воспринимаются более или менее в качестве аксиом, хотя часто их генезису и смыслу уделяется большое внимание. В другом случае основной интерес сосредоточен на критическом анализе самих этих понятий (на том, *что о них думают исследователи*), а главное, на их зависимости от того исторического и мировоззренческого контекста, в котором они возникли. Эта тенденция представляет собой не столько конструирование тех или иных концептуальных схем, сколько наблюдение за этими схемами, которое можно обозначить в качестве «метапозиции» [Пятигорский 1996: 353]¹. Такая метапозиция относительно секулярности и религии является, во-первых, попыткой оценить соотношение описываемой реальности и теоретических способов ее описания; во-вторых, выяснением того, не является ли такое описание приписыванием реальности тех свойств, которые имплицитны конкретному способу описания в силу зависимости от породившего его контекста. Эта вторая тенденция, как представляется, в большей степени соответствует современным исследовательским стратегиям.

¹ Как писал об этом А. Пятигорский, «...позиция наблюдателя тогда будет относиться не к наблюдению мира, о котором мыслят другие и он сам, а только к их и своему мышлению об этом мире. Такая позиция условно может быть названа мета-позицией» [Пятигорский 1996].

Основная цель этой статьи заключается в поиске ответа на следующий вопрос: можно ли утверждать, что привычные, принимаемые как должное теоретические концепты секулярности и религии адекватны той реальности, которую они стремятся познать, и, если это так, то как это можно доказать. Достижение этой цели является весьма нетривиальной задачей, если учесть практически полное отсутствие консенсуса среди исследователей по поводу фундаментальных концептуальных вопросов. Чтобы не утонуть в бесконечном количестве определений того, что есть секулярность и религия, я сосредоточу свои усилия в первую очередь на описании некоторых старых и новых стратегий, которые возникли в современной исследовательской литературе в последние десятилетия.

Определение терминов: что имеется в виду под секулярностью?²

Понятие «секулярность» имеет весьма длительную историю. Анализируя историческую трансформацию исходного дохристианского латинского термина *saeculum*, исследователи отмечают, что в средневековом западном христианстве он стал пониматься как временной промежуток до второго пришествия Иисуса Христа, противопоставленный Граду Божьему, где нет мирского понимания времени [Quack 2017: 24]. Что касается пространственного измерения, то в нем не было никакого противопоставления секулярного и религиозного начала.

Однако постепенно секулярность стала частью диалекты «религиозное/секулярное», которая «структурировала всю пространственно-временную реальность средневекового христианства в бинарную систему классификации, разделяющую два мира – религиозный/духовный/священный мир спасения и светский/временный/профанный мир» [Casanova 2012: 213]. В этом понимании секулярность и религия не исключали друг друга и не соревновались между собой; скорее, это были два измерения одной и той же реальности – одно было связано с временностью, другое с вечностью. Постепенно возникло представление о том, что религия есть отдельная сущность, отличающаяся от мира политики, экономики, образования и т.п. и состоящая из нерационализируемых представлений о трансцендентных вещах. Сама идея о возможности идентифицировать религию как некий отдельный вид человеческой деятельности, как отмечал Талал Асад [Asad 2003], появилась сравнительно недавно³. Постепенно секулярность превратилась в нейтральное место встречи разных религиозных взглядов (разных версий западного христианства), где они могли не соглашаться друг с другом, но при этом избегать хаотизации социальной жизни. Предполагалось, что секулярность в эпоху модерности по определению является приоритетной сферой относительно религии именно

² Следуя позиции Хосе Казановы, я использую термин «секулярность» в качестве центральной эпистемической категории, а термин «секуляризация» – как аналитическую концептуализацию исторического процесса. Термин «секуляризм» как мировоззренческий и политико-идеологический принцип в этой статье не используется [Casanova 2011: 54–74].

³ Как результат Вестфальского мира 1648 г.

в силу своей нейтральности, объективности и универсальности. Тем самым устанавливалась нормативная дискурсивная система, имевшая преимущество перед всеми другими [Draaisma, Wilson 2021: 24].

Производное процессуальное понятие «секуляризация», описывающее взаимоотношения между религией, государством и обществом, было интегрировано в западный социально-гуманитарный дискурс в начале XIX в. Большинство философских и социологических 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 модерности⁴. С 1960-х гг. тезис о секуляризации стал восприниматься исследователями как самоочевидный и особо не нуждающийся в теоретическом обосновании и эмпирической достоверности [Joas 2014: 14]. Так, известный социолог религии, один из создателей теории секуляризации, а затем ее критик Питер Бергер в 1968 г. предсказывал, что к 2000 г. религиозные институты прекратят свое существование и останутся только одиночные верующие [Berger 1968]⁵.

К середине XX в. секуляризация стала одним из главных атрибутов модерности, мета-нарративом, согласно которому секулярность и религия рассматривались как противоположности, когда усиление одной стороны непременно влекло за собой ослабление другой. Религия была отнесена к прошлому, христианство воспринималось как ее архетип, а модернизация – как гомогенный процесс, постепенно расширяющийся на весь мир. Хосе Казанова так сформулировал основные содержательные характеристики тезиса о секуляризации: это выделение религии в отдельную сферу в результате функциональной дифференциации и эмансипации государства, экономики и науки от религии; это снижение значимости религии вплоть до ее исчезновения; это приватизация религии, т.е. перемещение ее в сферу частной жизни [Casanova 1994: 19–20]. Основные аргументы критиков этих характеристик (включая самого Казанову), заключались в следующем: во-первых, утверждение о снижении значимости религии оказалось эмпирически несостоятельным; во-вторых, универсалистские представления о единообразии процесса модернизации были признаны не только европо- (точнее, западо-) центричными, но и неверными в смысле обязательной взаимообусловленности модернизации и секуляризации [Quack 2017: 28–29]. В то же время в самой западоцентричной модели обнаружилось серьезное противоречие, связанное с существенным различием между состоянием религиозности в западноевропейских странах и в США, что породило дискуссию о том, что в них является нормой, а что – девиацией [Berger et al. 2008]. Таким образом, в конце XX – начале XXI в. тезис о секуляризации был подвергнут основательной критике, приведшей к серьезному сомнению в его состоятельности.

⁴ Следует отметить, что немало других мыслителей – Уильям Джеймс, Анри Бергсон, Шарль Ренувье, Герман Коген, Георг Зиммель, Владимир Соловьев и др., – наоборот, считали религию мощной и живой силой современности.

⁵ Впоследствии Бергер радикально изменил свою точку зрения [Berger 2014].

Реакцией на западоцентризм стала критика с позиций постколониализма, которая строилась на том, что динамика секуляризации, порожденной западным христианством, получила глобальный импульс через колониальную экспансию, в результате которой в разных культурах возникли серьезные противоречия между употреблением таких понятий, как «секулярное» и «религиозное». Основным пафосом постколониальной критики была «...замена тех, кто ранее являлись лишь объектами истории, на новых исторических субъектов, посредством, в частности, бросания вызова Западу по поводу диктата используемых в исследованиях терминов» [Young 2003: 10]. Кроме того, вопрос о том, описывают ли секулярность и религия реальные процессы или являются лишь теоретическими конструктами, перешел из плоскости интеллектуальной дискуссии в пространство практической жизни, поскольку в колонизируемых странах они стали факторами реальной политики. В целом в постколониальных исследованиях был сделан вывод, согласно которому дихотомия секулярности и религии является основой исключительно западной концепции модерности и исходит из неперменного противопоставления этих двух категорий, тогда как постколониальный подход должен строиться на их полной отмене и замене самоназваниями, соответствующими конкретным социокультурным контекстам и национальным языкам. Только в этом случае можно приблизиться, насколько это возможно, к их адекватному анализу. Идея модерности, по мнению постколониальных критиков, заключается не только в навязывании Западом собственных критериев всему остальному человечеству в процессе колонизации, но и в универсализации ее норм и ценностей в современный период. При этом, как подчеркивает Мицутоси Хории, «...когда Другой модерности называется “религией”, то это значит, что ее представления и риторика разоблачаются и нормализуются в виде “секулярности”» [Horie 2021: 1]. Другими словами, если религия в модерности признается чем-то обреченным на угасание, неважно, быстрое или медленное, секулярность оказывается единственной подлинной реальностью независимо от того, что происходит в реальной жизни.

Другим следствием критики тезиса о секулярности и стремления выйти из исследовательского кризиса стало возникновение концепции «множественных секулярностей» (multiple secularities), во многом следовавшей логике теории «множественных модерностей», которая стремилась избавиться от излишнего детерминизма классического понимания модерности и обосновать большее разнообразие ее путей и их зависимости от конкретного контекста [Wagner 2017]. Понятие о «множественных секулярностях», как отмечают Мариан Берчарт и Моника Волраб-Сар, прежде всего связано со стремлением преодолеть абстрактное понимание секулярности. Так, если религия обычно рассматривается в качестве маркера культурной особенности и идентичности регионов, стран и социальных групп, то секулярность все еще считается чем-то гомогенным, как будто бы находящимся вне культуры. Теоретический концепт «множественных секулярностей» основан на:

исследовании символических значений, которые секулярность получает внутри исторически специфических отношений между политической властью и духовными авторитетами, а также путей, на которых динамика религиозности

и секулярности интерпретируется в свете, отбрасываемом на нее чувствительными к культуре представлениями о модерности [Burchardt, Wohlrab-Sahr 2013: 607].

В целом идея «множественных секулярностей» подразумевает существование различных типов, которые формируются в тех или иных странах в рамках культурно-исторических традиций и постоянно изменяются под влиянием возникающих социетальных реальностей.

В методологическом плане важным фактором критики тезиса о секуляризации стало сомнение в адекватности ее исторической интерпретации в качестве гомогенного проекта в рамках модернизации как глобального процесса. Скорее, секуляризация стала пониматься как множество явлений, собранных под одним названием. Другими словами, стало возможным превратить идею секуляризации «из ключа, открывающего все замки, в важный компонент истории идей, который сам может быть объяснен исторически» [Clark 2012: 191]. Если согласиться с тем, что сам термин «секулярность» содержит в себе ценностное суждение, и при этом учитывать, что согласованного определения того, что представляет собой «религия» не существует⁶, то, как полагает Джонатан Кларк, «социологическая дискуссия на эту тему не может быть результативной» [Ibid.], поскольку без конкретных исторических фактов концепт секуляризации превращается в абстракцию.

Самый, на мой взгляд, существенный аргумент от имени социологии против тезиса о секуляризации сформулировал Дэвид Мартин. С его точки зрения, не существует «единого процесса, который можно назвать “секуляризацией” в качестве реакции на набор характеристик, определяемых как «религиозные» [Martin 1965: 176], поскольку невозможно выработать общее определение того, что представляет собой религия, и каковы критерии ее подъема или упадка. Соответственно, «...если не существует исключительных ассоциаций между одной полярной альтернативой и любым связанным с ней набором альтернатив, то для различения религиозного и секулярного не могут быть использованы никакие наборы критериев» [Ibid.: 172]. В целом, по мнению Мартина, представления о религии были основаны на предрассудках, вытекающих из логики господствующих в последнее столетие идеологических и мировоззренческих систем⁷. Кроме того, Мартин весьма критически отнесся к термину «пост-секулярность», предложенному в начале 2000-х гг. Юргеном Хабермасом для обозначения принципиального изменения соотношения секулярности и религии после событий 11.09.2001, которое заключалось в признании сохраняющегося присутствия религии в западных странах, в особенности в иммигрантских сообществах [Habermas 2003: 103; Узланер 2020]. По мнению Мартина, пост-секулярное у Хабермаса – это просто скрытая попытка подтвердить первенство секулярности, включив в нее рационально интерпретированную религию как полноправную участницу социально-политических процессов, и тем самым предотвратить разрушение западной культуры исходящими от религии иррациональными силами [Martin 2014].

⁶ Об этом пойдет речь ниже.

⁷ Д. Мартин относил к ним рационализм, марксизм и экзистенциализм [Martin 1965: 178–181].

Определение терминов: что имеется в виду под религией?

Термин «религия» имеет не менее древнее происхождение, чем «секулярность». Религия в европейской культуре, по крайней мере до XVI в., понималась совершенно в ином смысле, нежели в современности. Это понятие не существовало в Византии, для него не было соответствующего обозначения в славянской православной традиции. Но и сегодня в большинстве не-западных культур нет слова для адекватного перевода «религии» на национальные языки [Casanova 2012: 193]. Постепенно возникавшее отождествление секулярности и модерности и понимание их в качестве линейного однонаправленного процесса подразумевало формирование такой концепции религии, которая соответствовала бы этому пониманию. Ханс Йоас выделяет три таких концептуальных типа: согласно первому, религиозная вера рассматривается в когнитивном смысле как незрелое или неверное знание. Для второго типа характерно подчеркивание необходимости религиозной компенсации и утешения в трудных жизненных обстоятельствах и при недостатке экзистенциальной безопасности⁸. Самым известным примером такого рода является определение религии К. Марксом в качестве «вздоха угнетенной твари, сердца бессердечного мира» и «опиума народа» [Маркс 1: 415]. В третьем случае религия понимается как результат авторитарных усилий власти подавить с ее помощью любые проявления критического мышления. Во всех этих случаях религия является следствием нерелигиозных процессов, таких как рациональное познание, социальное угнетение или политическое подавление. Очевидно, что состояние всех этих трех взаимосвязанных типов (особенно первого) непосредственно зависит от успехов модернизации, т.е. от прогресса знания, благосостояния людей, возможности политического участия, демократизации образования и т.д. [Joas 2014: 15]. Тем не менее вместе с сомнениями в успехах секуляризации у исследователей возникли серьезные возражения по поводу адекватности вывода об упадке религии, а также стремление к деконструкции самого этого понятия.

Итак, сегодня не существует такого определения религии, которое можно было бы считать общепринятым. Детлеф Поллак и Гергей Роста выделяют три основных проблемы, возникающие при попытке выработать такого рода определение: во-первых, в силу бесконечного многообразия эмпирических проявлений религиозности (учений, символов, ритуалов, институций и т.д.) их аналитическое описание оказывается невозможным по причине отсутствия общего концептуального основания. Во-вторых, в силу этого многообразия определение религии возможно только в виде чистой абстракции, не соответствующей никакой историко-культурной реальности, а все попытки найти некоторую философскую «эссенцию» религии до сих пор ни к чему не привели. В-третьих, попытки создать универсальное определение религии на самом деле является сравнительно недавним предприятием, возникшим в западноевропейском христианском контексте; следовательно, само это понятие применительно к другим контекстам должно было быть подвергнуто деконструкции

⁸ Термин Роналда Инглхарта и Пиппы Норрис [Norris, Inglehart 2011].

[Pollack, Rosta 2017: 34–35]. В целом, как замечает Дмитрий Узланер, на якобы нейтральных научных категориях лежит неизгладимый отпечаток породившей их эпохи [Узланер 2020]. Их деконструкция, по утверждению Ханса Йоаса, должна привести к отмене самого концепта «религия», поскольку существуют лишь «специфические религии, которые вряд ли можно понимать как вневременные сущности; они живут в виде различных исторически обусловленных убеждений и действий отдельных верующих и религиозных сообществ» [Joas 2014: 6].

Кроме того, деконструкции подверглось также такое понятие, как «мировые религии», которое постепенно сформировалось в христианском контексте в первые десятилетия XX в. [Masuzawa 2005]⁹. Как отмечает Ханс Йоас, в случае с индуизмом и конфуцианством особенно заметно то обстоятельство, что они были сконструированы как религии в западном смысле слова именно в ситуации христианской колониальной экспансии [Joas 2014: 20]. С точки зрения Томоко Мацудзава, смысл понятия «мировые религии» заключался в создании собственного образа «Запада» через противопоставление себя «иным» традициям и через сравнение с ними, результатом чего стало укрепление претензии западной культурной и интеллектуальной традиции на универсализм [Masuzawa 2005: 266]. Таким образом, несмотря на кажущуюся толерантность, концепт «мировые религии» был нацелен не на отказ от западоцентризма, но на сохранение уникальности и первенства христианства [Ibid.: 13].

Одним из важных принципов тезиса о секуляризации было выделение определенных доктрин, символических систем и организационных структур в качестве главных характеристик религии (опять же, по аналогии с христианством) как отдельной институциональной сферы социума, которой принадлежат верующие. Именно ее упадок воспринимался как доказательство прогрессирующей секуляризации. На противоречие между институциональной и индивидуальной религиозностью в более широком социологическом контексте еще в начале 1960-х гг. обратил внимание Томас О’Ди, который выделил антиномии институциональной религиозности, возникающие по причине ее сущностной гетерогенности, т.е. одновременного присутствия спонтанного и креативного личностного религиозного опыта и стремления институции формализовать этот опыт в устоявшихся и рутинных процедурах [O’Dea 1961: 32].

Тем временем в аргументации критиков тезиса о секуляризации одно из главных мест занял анализ религиозного индивидуализма как способности самостоятельно определять и конструировать систему религиозных смыслов и как нарастающего тренда в противоположность институциональной религиозности. Хронологически первой в ряду наиболее популярных концепций, описывающих специфику религиозного индивидуализма, была «невидимая религия» (*invisible religion*) немецкого социолога Томаса Лукмана, которую он описал в середине 1960-х гг. в качестве неотъемлемой части внутреннего мира человека, как способности приобщиться к системе символов, указывающих на нечто, существующее за пределами повседневности [Luckmann 1967].

⁹ В результате возник следующий список: христианство, буддизм, ислам, индуизм, иудаизм, конфуцианство, даосизм, синтоизм, зороастризм, джайнизм и сикхизм.

Процесс конструирования и реконструирования индивидуальной религиозной идентичности на основе свободного и эклектичного сочетания элементов различных традиций стал предметом многочисленных исследований. Здесь важно отметить, что количество возможных комбинаций в этом процессе ничем не ограничено, поскольку не ограничен объем символических ресурсов, используемых для создания индивидуальных религиозных убеждений. При этом, как отмечали Пол Хилас и Линда Вудхед, независимо от степени неопределенности, двусмысленности, произвольности и незавершенности этих убеждений, люди, которые их конструируют, теперь не зависят от власти внешних догматических авторитетов, но имеют «мужество быть своим собственным авторитетом» [Heelas, Woodhead 2005: 4]. Для целей этой статьи важно отметить, что замена институциональной религиозности индивидуальной в дуализме секулярности и религии в принципе отменила саму возможность доказательства упадка религии и усиления секулярности, поскольку индивидуальная религиозность не может быть предметом качественной и количественной оценки в силу невозможности сформулировать ее критерии.

В результате одной из исследовательских стратегий соотношения секулярности и религии стало утверждение о наступлении эпохи плюрализма, т.е. ситуации сосуществования соревнующихся мировоззрений, в которой ни одно из них не может позиционировать себя в качестве финального арбитра каждой из имеющихся систем предельных смыслов, что дает индивидам и сообществам право свободно конструировать свою религиозную идентичность [Spickard 2017: 14]. Согласно популярной с 1980-х гг. концепции, плюрализм рассматривался в качестве одной из основных качественных характеристик религиозности. Один из самых известных адептов религиозного плюрализма Джон Хик предложил его метафизическую интерпретацию. Следуя Иммануилу Канту в различении ноуменов и феноменов, Хик исходил из отличия объекта религиозного опыта самого по себе от того, каким этот объект представляется тем, кто испытывает этот опыт. Различные мировые религии – каждая со своими священными писаниями, духовными практиками, формами религиозного опыта, системами верований и т.д., – взятые вместе как сложные исторические совокупности, представляют собой различные человеческие реакции на конечную трансцендентную сферу, свидетелями которой они все по-своему являются. Эту трансцендентную сферу Хик называл Реальным (Real). Его гипотеза состояла в том, что несмотря на явные различия между религиями, существует конечная невыразимая Реальность, которая является источником и основанием всего, и что религии включают в себя различные человеческие концепции Реального, различные формы его переживания и интерпретации, имеющие равное право на существование [Hick 1989]. Таким образом, религиозный плюрализм, согласно Хику, является лишь внешним проявлением единого метафизического принципа, лежащего в основе всех главных религиозных традиций. В этическом плане эти традиции в той или иной степени являются воплощением «золотого правила» морали¹⁰.

¹⁰ Эта концепция стала предметом критики как недостаточно аргументированная и дискриминационная по отношению к религиям, не включенным в «главные традиции» [Burley 2020].

Ситуацию религиозного плюрализма с социологической точки зрения анализировал Питер Бергер, отказавшийся от идеи постепенного отмирания религии под влиянием секуляризации. В условиях плюрализма, по мнению Бергера, религия не исчезла, но стала предметом выбора, что сделало ее более личностной. Однако растущий религиозный плюрализм может привести к «когнитивному загрязнению» (cognitive contamination), т.е. к смешению религиозных идей, ценностей, стилей жизни и, в конечном итоге, к релятивизму, когда все эти ценности и идеи оказываются в той же степени верными, в какой неубедительными. Таким образом, для Бергера возможность выбора веры сделала ее субъективной и неустойчивой [Berger 2014]. Эта позиция подверглась критике со стороны Ханса Йоаса, который утверждал, что плюрализм сам по себе может быть ценностью, которая не ослабляет религиозную веру, но, наоборот, делает ее сильнее, предоставляя возможность сравнения с альтернативными вариантами [Joas 2014: 90].

В оценке дискуссии о соотношении секуляризации и религии последних десятилетий необходимо прежде всего выделить их главную характеристику, а именно постепенную смену мета-нарратива, строящегося на линейном и стадийном представлении об истории, на новую модель изменений, которую, как предлагает Паоло Коста, можно назвать «ризоматической» или «мицелиальной». Согласно этой модели,

различные культурные и институциональные воплощения религии (и секулярности) предстают как макроскопические, видимые результаты подземной густой паутины сложных практических и идеологических отношений, предыдущие проявления которых были вытеснены на периферию экспертного поля внимания более или менее общим одобрением тезиса о неизбежности их упадка [Costa 2022: xviii–xix].

Новый поворот этой дискуссии отверг поиски вневременной сущности секулярности и религии, конкурирующей за одну и ту же часть реальности, и привел к умножению смыслов самих этих понятий, тем самым открыв новые исследовательские перспективы в поиске разных объяснительных схем в их обусловленности социально-культурными контекстами.

В поисках нового мета-нарратива

В обсуждении соотношения секулярности и религии в современную эпоху особое место занимает концепция Чарльза Тейлора, которую он подробно обосновал в книге «Секулярный век» (“A Secular Age”) [Taylor 2007; Тейлор 2017]. Тейлор полагает, что традиционные интерпретации секулярности, такие как: 1) отделение государства от церкви, приватизация религии, ее вытеснение из публичного пространства; 2) сокращение количества верующих и упадок веры, – являются по меньшей мере неточными, поскольку они упускают из виду конкретный социокультурный контекст, в котором сегодня актуализируется моральный, духовный и религиозный опыт людей. Сам Тейлор понимает секуляризацию как изменение,

переносащее нас из общества, в котором было практически немислимо не верить в Бога, в общество, в котором вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих... Вера в Бога больше не является аксиоматической. Существуют альтернативы [Taylor 2007: 3].

Другими словами, для Тейлора секулярность есть прежде всего *условие* современных религиозных поисков. Он стремится прежде всего понять, как стал возможен переход из общества, в котором религия (западное христианство) присутствовала во всем и являлась естественным способом существования, в общество, в котором религиозная вера в принципе проблематична, поскольку ее больше нельзя считать само собой разумеющейся. В его интерпретации секулярность сегодня оказывается контекстом, в котором существует как религиозная, так и нерелигиозная жизнь.

Чтобы объяснить различие между эпохами, полагает Тейлор, необходимо описать процесс возникновения альтернатив религиозной вере, которые обеспечивают полноту и смысл человеческого существования. Если для верующего эта полнота приходит извне, то для неверующего она укоренена в разуме или в желаниях, т.е. во внутреннем содержании человека. Главное качество западного мышления с XVI в. до наших дней, приводящее, в конце концов, к торжеству секулярности, – это «эксклюзивный гуманизм» (*exclusive humanism*), для которого характерна постепенно укрепляющаяся уверенность в человеческой способности самостоятельно устанавливать моральный порядок в обществе. Источники самодостаточного «эксклюзивного» гуманизма» восходят к эпохе возникновения науки и нового представления о человеке, который отделяется от мира и становится его наблюдателем, аналитиком и критиком. Порядок этого мира определяется растущей уверенностью в способности людей установить его в своей жизни: «Такая уверенность находится в самом центре различных религиозных, экономических и политических дисциплинарных программ, как индивидуальных, так и социальных» [Ibid.: 125]. Эксклюзивный гуманизм создал моральную ситуацию, не требовавшую обращения к трансцендентному, но сохранившую представление о способности человека к универсальной доброжелательности и справедливости [Ibid.: 256]. Постепенно эксклюзивный гуманизм стал альтернативой христианской вере в личного Бога в качестве «имманентной рамки» (*immanent frame*) – представления, согласно которому мир оказывается частью естественного порядка вещей, который следует понимать без обращения к чему-либо, лежащему за его пределами [Ibid.: 542]. Этот порядок предполагает представление о моральных ценностях как о более-менее произвольных индивидуальных суждениях, а также целеполагание в условиях секулярного, гомогенного времени.

Тейлор выделяет три ступени развития секулярности: сначала происходит постепенная замена религии эксклюзивным гуманизмом, затем – критика их обеих в философии Просвещения, заканчивающаяся отрицанием гуманизма у Фридриха Ницше (эта стадия продолжается до сих пор). На третьей стадии, которая начинается после Второй мировой войны, возникает идея аутентичности, «экспрессивного индивидуализма» (*expressive individualism*), т.е. стремления людей найти собственный путь к самоосуществлению. Процесс индивидуализации неоднозначен – с одной стороны, происходит тривиализация публичного дискурса

и разочарование в таких ценностях, как «свобода», «права человека», «выбор» и т.д., поскольку люди часто не видят в них никакого реального содержания. С другой стороны, защитники идеи аутентичности выдают ее за универсальный моральный выбор, что вряд ли возможно в эпоху плюрализма. По мнению Тейлора, социальные трансформации изменяют ранее существовавшие варианты выбора ценностей:

Это означает, во-первых, что варианты, существовавшие прежде, теперь невозможны, как, например, всеобщее возвращение к идеалу ясных и неизменных гендерных ролей в семье. И, во-вторых, это значит, что сегодня в новом контексте тоже существуют варианты выбора, и одни из них лучше, чем другие [Taylor 2007: 480].

Таким образом, как пишет Паоло Коста,

большой нарратив секуляризации Тейлора является объяснительным контекстом, который включает в себя масштабные события – расколдовывание... автономизацию сначала природы, а затем общества как безличных порядков, – т.е. целый ряд историко-культурных процессов, не только значимых в духовном смысле, но и имеющих генеалогическую связь с эволюцией христианства [Costa 2022: 38].

В современном секулярном мире потребность в вере никуда не исчезает, но ее традиционные формы заменяются новыми религиозными исканиями, поскольку эксклюзивный гуманизм не дает ответа на причины сохранения зла, насилия и страданий, а провозглашение ценности повседневной жизни не исключает ощущения присутствия трансцендентного начала, не укладывающегося в рамки рационально постигаемого мира [Taylor 2007: 727]. В то же время выбор в пользу веры сегодня не может не учитывать необходимость ее определения относительно секулярности как системы ценностных установок и моральных норм. И наоборот, определить какие-либо убеждения в качестве неверия было бы невозможно, если их не с чем сравнивать.

Характерное для Тейлора понимание религии как опыта трансцендентного сближает его позицию с концепцией другого знаменитого автора – Роберта Беллы, посвятившего свой *magnum opus* «Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени» (“Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age”) [Bellah 2011; Белла 2019] исследованию совершенно другого исторического периода, чем модерность. Среди многообразных тем, раскрытых в этой книге, определение религии занимает важное место, хотя сам Белла сомневался в самой необходимости универсальных определений, считая их напрасной тратой времени [Bellah 2012: 262]. Белла ссылается на два определения, с которыми он в целом согласен – Клиффорда Гирца¹¹ и Эмиля

¹¹ «Религия – это (1) система символов, действие которой (2) создает у людей мощные, глубокие и устойчивые настроения и мотивации посредством (3) формулирования концепций о всеобщем порядке бытия и (4) облечения этих представлений аурой безусловной истинности, так что (5) установки и мотивации выглядят исключительно реалистичными [Bellah 2011: 610].

Дюркгейма¹², но его собственный вариант может быть сформулирован таким образом: религия – это уверенность в существовании альтернативной реальности, способность чувствовать ее и соучаствовать в ней.

Основной методологический принцип, используемый Беллой, заключается в противопоставлении мира повседневной жизни как естественного мира функционирования, приспособления и выживания, существующего в стандартном времени и пространстве и воспринимаемого таким, каким он нам является, альтернативным реальностям – сну, искусству, науке, религии – т.е. реальностям, свободным от борьбы за существование, в которых мир предстает иным, нежели в повседневности [Bellah 2011: xv]. Другими словами, Белла противопоставляет мир имманентности миру трансцендентности, основываясь на концепции «множественных реальностей» Альфреда Шюца [Ibid.]. Религия оказывается способностью выходить за пределы сферы повседневной жизни и репрезентировать этот опыт различными способами: унитивным, знаковым, символическим и концептуальным, которые последовательно развиваются в истории человечества, а также в истории каждого человека по мере взросления (что доказывает единство филогенеза и онтогенеза) и соответствуют четырем стадиям развития культуры: эпизодической, миметической, мифической (нарративной) и умозрительной (теоретической) [Ibid.: xviii–xix].

В целом Белла рассматривает религию как область порождения смыслов, которые опосредуются и передаются через различные репрезентации, и подчеркивает, что «религия более чем что-либо является способом придания смысла миру и формирования идентичности по отношению к нему» [Ibid.: 102]. Тем самым Белла интерпретирует место религии в культуре чрезвычайно широко и полагает, что религия существует столько же, сколько само человеческое общество¹³. В интервью, данном Хансу Йоасу, Белла подчеркнул, что религия имеет отношение ко всеобщему порядку бытия как способ поведения и действия в мире и стремление к постижению этого мира [Joas 2012: 73]. Главной чертой мета-нарратива, который выстраивает Белла, является эволюционизм, в соответствии с которым стадии развития религии сопровождают развитие социумов от простых форм к более сложным. По его словам, «по мере усложнения общества то же самое происходит и с религиями, которые по своему выражают огромные различия между социальными слоями» [Bellah 2011: xix]. При этом важнейшим для Беллы является принцип, согласно которому в эволюции «ничто не утрачивается» (nothing is ever lost) [Ibid.: 13]¹⁴, когда каждая ступень развития становится частью следующей ступени и сохраняется в ней. Применяя понятие «эволюция» к религии, Белла считает весьма

¹² Религия – это система связанных с сакральным верований и практик, которая объединяет принадлежащих к ним людей в моральное сообщество [Bellah 2011: 1].

¹³ Следует отметить, что некоторые исследователи высказали серьезные критические замечания по поводу понимания религии Беллой. Так, Марк Гулд подчеркивал, что в этом случае религию невозможно отделить от других культурных систем, которые связаны с поиском смыслов [Gould 2013: 5]. Гай Струмса считал концепцию Беллы слишком спекулятивной [Stroumsa 2012].

¹⁴ С этим выводом соглашается Тейлор в самом последнем абзаце «Секулярного века» [Taylor 2007: 772].

важным избегать всяческого триумфализма, т.е. представления о том, что бывают «низшие» и «высшие», «худшие» и «лучшие» формы религии, поскольку различия между ними всегда относительны [Bellah 2011: 600].

Таким образом, мы имеем, по крайней мере, две значимые концепции религии в современном мире, претендующие на замену прежнего мета-нарратива об ее угасании в ходе прогресса человечества. В первом случае речь идет о постоянно изменяющемся контексте религиозной веры, который определяет ее содержание и форму. Во втором случае религия оказывается спутником людей во все времена и во всех культурах, являясь выражением их способности выходить за пределы мира повседневной жизни.

Вместо заключения: о новых исследовательских стратегиях

История появления и развития категорий секулярности и религии показывает, что они, во-первых, постоянно изменяли свой смысл (в некоторых случаях – весьма радикальным образом), и, во-вторых, это происходило взаимозависимым образом. Так, в период тотального господства религиозной веры (западного христианства) секулярность была включена в религиозный контекст как его часть. Затем это соотношение изменилось, и секулярность, наоборот, стала условием, определяющим форму и содержание религии. Включение мира за пределами Запада в качестве предмета академических исследований не только внесло существенные изменения в понимание соотношения секулярности и религии, но и привело к переосмыслению их социально-культурного смысла, продемонстрировав ограниченность применимости первой категории и отсутствие тенденции к угасанию у второй. В результате привычные западные концепции подверглись критическому пересмотру (вплоть до предложения их полной отмены). Не без влияния постколониального дискурса внимание переключилось на их конкретное содержание в отдельных культурах. Секуляризация, как отмечает Петер ван ден Веер – «...это не только процесс, но и исторический проект, в котором секулярная критика религии часто фигурировала в качестве самосбывающегося пророчества, поддерживаемого государствами и социальными движениями в их колониальных предприятиях» [van der Veer 2011: 271].

В конечном счете контакт с нехристианскими народами и управление ими не только повлияли на западноевропейское представление о функциях государства и о различиях между цивилизацией и варварством, но изменилась и концепция религии, представление о роли местных ритуалов и культов, о сущности современной духовности и о роли религии в человеческой истории [Costa 2022: 79]. В то же время, как отмечает Дмитрий Узланер, универсализация западочентричной теоретической модели привела к парадоксальному итогу: излишней критичности по отношению у незападным культурам и наивности в анализе западной культуры, которая по-прежнему воспринимается многими исследователями как парадигмальная [Узланер 2020]. Об этом же пишет Джеймс Спикард: «...западная социология не просто неверно понимает незападные народы, но она так же неверно понимает и западные» [Spickard 2017: 241].

Каким же образом можно описать сущность новой исследовательской стратегии, которая возникает сегодня в результате разочарования в прежних истинах, долгое время казавшихся бесспорными? Как мне представляется, наиболее адекватной становится метапозиция, о которой шла речь в начале статьи. Она заключается в принципиальном сдвиге исследовательского фокуса – с предмета в качестве объекта на субъекта – исследователя и на особенности исследовательского процесса. Другими словами, главным действующим лицом становится этот новый персонаж вместе с его (ее) собственным социально-культурным контекстом. Михаил Смирнов, рассуждая о возможности достижения общих позиций в исследовании религии, считает, что это возможно лишь конвенциональным путем. Одними из препятствий на этом пути, по его мнению, являются концептуальные расхождения, на которые «...влияют уже персональный исследовательский опыт, образовательный бэкграунд, институциональная принадлежность, возможная личная религиозность или нерелигиозность ученых» [Смирнов 2023: 137].

Однако в соответствии с обсуждаемой здесь исследовательской стратегией именно все эти обстоятельства выходят на первый план как значимые факторы, влияющие на содержание идей, высказываемых теми или иными авторами. Так, для понимания концепции социолога Дэвида Мартина важным является то обстоятельство, что он был не только профессором Лондонской школы экономики, но методистским, а потом англиканским священником, выросшим в фундаменталистской протестантской семье. Соответственно, для него религия была не пережитком прошлого, обреченным на угасание, но вполне современным явлением [Costa 2022: 17]. Философ Чарльз Тейлор является практикующим католиком, критически исследующим историю своей конфессии и поднимающим актуальные для нее проблемы с целью понять, какое будущее имеет христианство в современном мире. Почетный профессор Городского университета Нью Йорка, антрополог Талал Асад, сын австрийского дипломата, перешедшего из иудаизма в ислам, родившийся в Саудовской Аравии и выросший в Пакистане, оказал огромное влияние на постколониальную критику западного понимания секулярности и религии [Ibid.: 82]. Протестант Роберт Белла, профессор социологии Университета Калифорнии в Беркли, начинал свой исследовательский путь с изучения японской религии в период правления самурайского рода Токугава, что позволило ему сформировать собственное понимание многообразия исторических религий. Таким образом, ученые-исследователи перестают быть незаинтересованными передатчиками абстрактных истин, но обретают реальную биографию и личностные черты.

Здесь вступает в силу еще одно обстоятельство: метапозиция подразумевает в первую очередь способность исследователей к саморефлексии. Линда Вудхед, соглашаясь с существованием противоречий в определении религии (как, впрочем, и всех других социологических категорий) и подчеркивая необходимость объяснения оценки применимости тех или иных определений в конкретном контексте, пишет:

Вместо того, чтобы отвечать на критику концепции религии отказом от самого термина... для исследователей религии будет более плодотворным критически осознать объем, разнообразие и изменчивость термина и его

использования и тем самым лучше обосновывать и критиковать свой собственный концептуальный выбор [Woodhead 2011: 138].

Дмитрий Узланер также отмечает необходимость саморефлексии исследователей применительно к используемым понятиям:

Исследователь должен всегда отдавать себе отчет в том, как и в каком ключе работают понятия, которые он использует: в какой степени они отражают реальность, а в какой трансформируют или же легитимизируют ее, выполняя те или иные идеологические функции [Узланер 2020: 167].

Кроме того, не лишним будет признавать, что исследовательские возможности имеют свои ограничения, которые определяются конкретной историко-культурной ситуацией. При этом, как отмечает Джеймс Спикард,

Мы можем научиться совершенствовать свои идеи, только прислушиваясь к тем людям, чьи способы видения являются продуктом истории и культуры, отличной от нашей собственной. В свою очередь, мы можем рассказывать им только о том, что нам позволяют увидеть наша история и культура. Ни одно общество не имеет оснований утверждать, что только оно понимает всю социальную жизнь, равно как и не может доказать, что видение других обществ ложно или неактуально [Spickard 2017: 245].

Таким образом, возвращаясь к поставленной в начале статьи проблеме о соответствии концепций секулярности и религии реальному положению вещей, можно утверждать следующее: это соответствие определяется как той позицией, которую мы как исследователи занимаем и которая сформировалась в результате нашей личной истории, так и тем, насколько ясно мы отдаем себе отчет в собственных мотивах и причинах, заставляющих нас занимать ту или иную позицию и использовать те или иные понятия, не забывая об их исторической относительности.

Список литературы

Белла 2019 – Белла Р.Н. Религия в человеческой эволюции. От палеолита до осевого времени / Пер. с англ. А. Васильева, А. Соколовского. М.: ББИ, 2019.

Маркс 1955 – Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Полное собрание сочинений: в 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.

Пятигорский 1996 – Пятигорский А.М. Позиция наблюдающего современное мышление. История и утопия // Пятигорский А.М. Избранные труды / Сост., общ. ред. [и предисл.] Г. Амелина. М.: Языки рус. культуры: Кошелев, 1996. С. 353–357.

Смирнов 2023 – 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.

Тейлор 2017 – Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова. М.: ББИ, 2017.

Узланер 2020 – Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.

Bellah 2011 – Bellah R.N. Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Bellah 2012 – *Bellah R.N.* Religion in Human Evolution Revisited: Response to Commentators // Religion, Brain & Behavior. 2012. Vol. 2 (3). P. 260–270.

Berger 1968 – *Berger P.L.* A Bleak Outlook Is Seen for Religion // New York Times. 1968. February. P. 12–13.

Berger 2014 – *Berger P.L.* The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston & Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Berger, Davie, Fokas 2008 – *Berger P.L., Davie G., Fokas E.* Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Surrey: Ashgate, 2008.

Burchardt, Wohlrab-Sahr 2013 – *Burchardt M., Wohlrab-Sahr, M.* Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age — Introduction // International sociology. 2013. Vol. 28 (6). P. 605–611.

Burley 2020 – *Burley M.* Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality // Sophia. 2020. Vol. 59 (2). P. 311–331.

Casanova 1994 – *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago & London: University of Chicago Press, 1994.

Casanova 2011 – *Casanova J.* The Secular, Secularizations, Secularisms // Rethinking Secularism / Ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen, 2011. Oxford: Oxford University Press. P. 54–74.

Casanova 2012 – *Casanova J.* Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution // The Axial Age and Its Consequences / Ed. by R.N. Bellah and H. Joas, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. P. 191–221.

Clark 2012 – *Clark J.C.D.* Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative' // The Historical Journal. 2012. Vol. 55 (1). P. 161–194.

Costa 2022 – *Costa P.* The Post-Secular City: The New Secularization Debate. Brill, 2022.

Draaisma, Wilson 2021 – *Draaisma L.R. and Wilson E.K.* Secularism // The Routledge Handbook of Religion, Politics and Ideology / Ed. by J. Haynes. N.Y.: Routledge, 2021. P. 23–36.

Gould 2013 – *Gould M.* Axial Age Religious Commitment in Theoretical Perspective // Sociologica: Italian Journal of Sociology Online. 2013. January–April. Issue 1. URL: <https://doi.org/10.2383/73711> (дата обращения: 14.12.2023).

Habermas 2003 – *Habermas J.* The Future of Human Nature. Cambridge: Polity Press, 2003.

Heelas, Woodhead 2005 – *Heelas P., Woodhead L.* The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford: Blackwell, 2005.

Hick 1989 – *Hick J.* An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1989.

Horii 2021 – *Horii M.* «Religion» and «Secular» Categories in Sociology: Decolonizing the Modern Myth. Cham: Springer Nature Switzerland, 2021.

Joas 2012 – *Joas H.* Conversation with Robert Bellah // The Hedgehog Review. 2012. Vol. 14 (2). P. 72–78.

Joas 2014 – *Joas H.* Faith as an Option: Possible Futures for Christianity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

Luckmann 1967 – *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. N.Y.: Macmillan, 1967.

Masuzawa 2005 – *Masuzawa T.* The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Martin 1965 – *Martin D.* Towards Eliminating the Concept of Secularization // Penguin Survey of the Social Sciences / Ed. by J. Gould. L.: Penguin Books, 1965. P. 169–182.

Martin 2014 – *Martin D.* Religion and Power: No Logos without Mythos. Surrey: Ashgate Publishing, 2014.

Norris, Inglehart 2011 – *Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

O’Dea 1961 – *O’Dea T.F. Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion*. 1961. Vol. 1 (1). P. 30–41.

Pollack, Rosta 2017 – *Pollack D., Rosta G. Religion and Modernity: An International Comparison*. Oxford & N.Y.: Oxford University Press, 2017.

Quack 2017 – *Quack J. Identifying (With) the Secular: Description and Genealogy // The Oxford Handbook of Secularism / Ed. by P. Zuckerman, J.R. Shook*. N.Y.: Oxford University Press, 2017. P. 21–40.

Rethinking Secularism 2011 – *Rethinking Secularism / Ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Secularism and its Critics 2004 – *Secularism and Its Critics / Ed. by R. Bhargava*. New Delhi: Oxford University Press, 2004.

Spickard 2017 – *Spickard J.V. Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. N.Y.: New York University Press, 2017.

Stroumsa 2012 – *Stroumsa G.G. Robert Bellah on the Origins of Religion. A Critical Review // Revue de l’histoire des religions*. 2012. Issue. 4. URL: <http://journals.openedition.org/rhr/7976> (дата обращения: 14.12.2023).

The Desecularization of the World 1999 – *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

van der Veer 2011 – *van der Veer P. Smash Temples, Burn Books: Comparing Secularist Projects in India and China // Rethinking Secularism / Ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen*. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 270–281.

Wagner 2017 – *Wagner P. The End of European Modernity? // Changing Societies & Personalities*. 2017. Vol. 1 (2). P. 128–135.

Woodhead 2011 – *Woodhead L. Five Concepts of Religion // International Review of Sociology (Revue Internationale de Sociologie)*. 2011. Vol. 21 (1). P. 121–143.

Young 2003 – *Young R.J.C. Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Blackwell, 2003.

References

Bellah, R.N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Bellah, R.N. *Religiya v chelovecheskoy revolyutsii. Ot paleolita do osevogo vremeni* [Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age], trans. by A. Vasiliev and A. Sokolovskiy. Moscow, BBI Publ., 2019. (In Russian)

Bellah, R.N. “Religion in Human Evolution Revisited: Response to Commentators”, *Religion, Brain & Behavior*, 2012, Vol. 2, No. 3, pp. 260–270.

Berger, P.L. “A Bleak Outlook Is Seen for Religion”, *New York Times*, 1968 (February), pp. 12–13.

Berger, P.L. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston & Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Berger, P.L., Davie, G., Fokas, E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Surrey: Ashgate, 2008.

Berger, P.L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. “Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age – Introduction”, *International sociology*, 2013, Vol. 28, No. 6, pp. 605–611.

Burley, M. "Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality", *Sophia*, 2020, No. 59, pp. 311–331.

Calhoun, C., Juergensmeyer, M., VanAntwerpen, J. (eds.). *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1994.

Casanova, J. "The Secular, Secularizations, Secularisms", in: *Rethinking Secularism*, ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 54–74.

Casanova, J. "Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution", in: *The Axial Age and Its Consequences*, ed. by R.N. Bellah and H. Joas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012, pp. 191–221.

Clark, J.C.D. "Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative'", *The Historical Journal*, 2012, Vol. 55, No. 1, pp. 161–194.

Costa, P. *The Post-Secular City: The New Secularization Debate*. Brill, 2022.

Draaisma, L.R., Wilson, E.K. "Secularism", in: *The Routledge Handbook of Religion, Politics and Ideology*, ed. by J. Haynes. New York: Routledge, 2021, pp. 23–36.

Gould, M. "Axial Age Religious Commitment in Theoretical Perspective", *Sociologica, Italian journal of sociology online*, 2013, (January–April). Issue 1 [<https://doi.org/10.2383/73711>, accessed on: 14.12.2023].

Habermas, J. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.

Heelas, P., Woodhead, L. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.

Hick, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1989.

Horii, M. "Religion" and "Secular" Categories in Sociology: *Decolonizing the Modern Myth*. Cham: Springer Nature Switzerland, 2021.

Joas, H. "Conversation with Robert Bellah", in: *The Hedgehog Review*, 2012, Vol. 14, No. 2, pp. 72–78.

Joas, H. *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.

Marx, K. "K kritike gegelevskoy filosofii prava. Vvedenie" [To the Critique of the Hegel's Philosophy of Law. Introduction], in: K. Marx, *Polnoye sobraniye sochineniy: v 50 t.* [Complete works: in 50 Vols], Vol. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 414–429. (In Russian)

Masuzawa, T. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Martin, D. "Towards Eliminating the Concept of Secularization", in: *Penguin Survey of the Social Sciences*, ed. by J. Gould. London: Penguin Books, 1965, pp. 169–182.

Martin, D. *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Surrey: Ashgate Publishing, 2014.

Norris, P., Inglehart, R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

O'Dea, T.F. "Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1961, Vol. 1, No. 1, pp. 30–41.

Pyatigorsky, A.M. "Pozitsiya nablyudayushchego sovremennoye myshleniye. Istoriya i utopia" [The Position of the Observer of Modern Thinking. History and Utopia], in: A.M. Pyatigorskiy, *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Moscow, Yazyki rus. kul'tury: Koshelev Publ., 1996, pp. 353–357. (In Russian)

Pollack, D., Rosta, G. *Religion and Modernity: An International Comparison*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2017.

Quack, J. "Identifying (with) the Secular: Description and Genealogy", in: *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. by P. Zuckerman, J.R. Shook. New York: Oxford University Press, 2017, pp. 21–40.

Smirnov, M. Permanentnaya sekulyarizatsiya ili postsekulyarnoye obshchestvo? Sovremennyye transformatsii religii v rakurse issledovatel'skoy refleksii [Permanent Secularization or Post-secular Society? Contemporary Transformations of Religion in the Focus of Research Reflection]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina*, 2023, No. 3, pp. 134–152. (In Russian)

Spickard, J.V. *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press, 2017.

Stroumsa, G.G. "Robert Bellah on the Origins of Religion. A Critical Review", *Revue de l'histoire des religions*, 2012 (December), Issue 4 [<http://journals.openedition.org/rhr/7976>, accessed on: 14.12.2023].

Taylor, C. *Sekulyarnyy vek* [A Secular Age], trans. by A. Vasil'yev, L. Kolker, A. Luk'yanov. Moscow: BBI Publ., 2017. (In Russian)

Uzlaner, D. *Postsekuljarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [Post-secular turn. How to think about religion in the XXI century]. Moscow: Gaidar Institute Press, 2020. (In Russian)

van der Veer, P. "Smash Temples, Burn Books: Comparing Secularist Projects in India and China", in: *Rethinking Secularism*, ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 270–281.

Wagner, P. "The End of European Modernity?", *Changing Societies & Personalities*, 2017, Vol. 1, No. 2, pp. 128–135.

Woodhead, L. "Five Concepts of Religion", *International Review of Sociology (Revue Internationale de Sociologie)*, 2011, Vol. 21, No. 1, pp. 121–143.

Young, R.J.C. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Blackwell, 2003.