



и сокрытие (оберегание мифа). Бытие, являясь в череде самоскрываний и самораскрытий как постоянной смене восхождения и нисхождения, называется в λόγος.

Λόγος, понятый в смысле изначального λέγειν, с одной стороны, называет бытие, с другой – называет способ его бытийствования – упорядоченность сущего. «Логос, во-первых, есть единство вещей, во-вторых, это всеобщность вещей, присущая всем вещам настолько глубоко, что логос, согласно Лосеву, является “мировым порядком, тождественным для всех”»¹⁹. Такой порядок есть некая закономерность существования всякого сущего, в котором свобода и необходимость являют тождество, происходящее из самого бытия.

Результатом данной работы стало уяснение того, что множественный перевод греческого λόγος в наше мышление не есть вольная его интерпретация, поскольку само существо термина максимально обще – оно называет связь «слова» с бытием. Мы говорим: λόγος есть «разум» и имеем в виду родство бытия и мышления, их тождество в самом основании как способность разума постигать саму «основность» всякого существования. Λόγος есть «закон»: этим выражается такая связанность бытия и «слова», которая действует как некая необходимость. Всякий перевод греческого λόγος призван называть его связь с бытием. Греческий λόγος, исходящий из самого бытия, восходит в «сказывание об истоке» нашего существования.

Примечания

- ¹ Хайдеггер М. Положение об основании / пер. с нем. О. А. Коваль. СПб., 2000. С. 176.
- ² Там же. С. 187.
- ³ Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб., 2009. С. 244.
- ⁴ Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994. С. 53.
- ⁵ Там же. С. 54.
- ⁶ Мень А. Дионис. Логос. Судьба. Брюссель, 1992. С. 112.
- ⁷ Хайдеггер М. Гераклит / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб., 2011. С. 267.
- ⁸ Хайдеггер М. Положение об основании. С. 180.
- ⁹ Там же. С. 181.
- ¹⁰ Хайдеггер М. Парменид. С. 244.
- ¹¹ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем. ; под ред. А. Л. Доброхотова. М., 1991. С. 52.
- ¹² Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М., 1996. С. 16.
- ¹³ Там же. С. 41.
- ¹⁴ Хайдеггер М. Парменид. С. 312.
- ¹⁵ Там же. С. 136.
- ¹⁶ Там же. С. 138.
- ¹⁷ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Миф – Число – Сущность / сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М., 1994. С. 28.
- ¹⁸ Хайдеггер М. Парменид. С. 242.
- ¹⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 389.

УДК 1:792 + 316.74:792

СТАНОВЛЕНИЕ СЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

С. В. Чигирёв

Саратовский государственный университет
E-mail: sgu-uspo@mail.ru

В статье рассматриваются концептуальные основания исследования процесса секуляризации, в частности, указывается, что М. Вебер впервые связывает секуляризацию с модернизационными процессами в европейском обществе, а также с движением магии к рациональности. Выявление последствий секуляризации является актуальной задачей социально-философской мысли.

Ключевые слова: секуляризация, модернизация, рациональность, религия, социальные основания, секулярное общество.

Formation of Secular Society: Social and Philosophical Bases of Research

S. V. Chigirev

In article the conceptual bases of research of process of a secularization are considered, in particular, it is specified that Max Weber connects

for the first time a secularization with modernization processes in the European society, and also with magic movement to rationality. Identification of consequences of a secularization is an actual problem of social and philosophical thought.

Key words: secularization, modernization, rationality, religion, social bases, secular society.

Начиная с XV–XVI вв. процесс секуляризации, его причины, механизмы и последствия становятся объектом социального исследования, результаты которого помимо объективного научного значения оказываются еще и орудием идеологической борьбы. Чтобы преодолеть растущий разрыв с изменившимся миром, религия вынуждена идти на компромисс, приспосабливаясь к





новым условиям, внося коррективы в вероучение, социальные и этические доктрины, формы организации и деятельности. Для обозначения явлений такого рода применяются два понятия – секуляризация и модернизация.

Обратимся к некоторым смыслам понятия секуляризации, которые группируются в трех концептуальных направлениях понимания её сущности. В рамках первого секуляризация определяется как процесс вытеснения религии из культуры и общества светскими элементами (наукой, рациональным мышлением, светской этикой, светским гуманизмом). В рамках второго предлагается понимать секуляризацию как «утрату священного», или десакрализацию, когда религия перестает быть центральным, священным символом единства, смысла и пути. Секуляризация – освобождение от влияния религии не только институтов и сфер общества, но и сознания индивида. Третье направление – вариант эволюционистской трактовки, которая обращает внимание на два аспекта: во-первых, процесс изменения (исторического развития) религии неизбежен, и, во-вторых, это не означает ее исчезновения как таковой. На практике мы имеем дело с трансформацией форм и технологий существования религии, но не с ликвидацией ее сущности и функций.

На данный момент в социальной науке категория секуляризации является одной из самых дискуссионных как в плане трактовки, так и с позиций её правомерности и научности как таковой. Несмотря на довольно длительную историю термина понятие «секуляризация» вводится в оборот социальной науки в своём близком к современному значению только в конце XIX – начале XX в., и этот процесс традиционно связывается с именем известного немецкого социолога М. Вебера. Обращаясь к его изначальной трактовке данного термина, становится возможно понять генезис его смыслового разнообразия в современной науке и установить трансформационные процессы в социальной реальности современной западной цивилизации, приведшие к возможности поливариантной трактовки феномена секуляризации.

Началом интереса Вебера к проблемам социальной роли религии принято считать 1904 г., когда в свет вышла его работа «Протестантская этика и дух капитализма». На первом этапе его интерес к религии, в данном случае к протестантизму, ограничивался определением роли религиозной этики, изменение которой повлияло на становление капитализма. Изучая взаимосвязь религии и экономики, Вебер сравнивает степень рационализации хозяйственно-экономической деятельности, допускаемую в рамках конкретной религиозной этики (пара противоположностей рациональное – магическое первоначально является главным методологическим принципом его анализа религии). Степень рационализации

обратно пропорциональна силе влияния магического элемента – сущностного атрибута любой религии.

В «Хозяйственной этике мировых религий» речь идет не только о выяснении соотношения хозяйственных и религиозных форм и институтов, но и о зависимости форм власти, искусства, науки, философии от религиозных практик, принятых в обществе¹. Данная установка опирается на фундаментальное методологическое основание веберовской теории «социального действия» как ориентированной на «субъективно подразумеваемый смысл», что характерно для методов «понимающей» социологии в целом².

Путем эмпирического наблюдения и сравнения Вебер дал религиозную типологизацию по отношению к социальным условиям, слоям и группам. Соответственно, им были выделены: аскетически-деятельный, ритуально-культурный, мистико-созерцательный и интеллектуально-догматический типы.

Интересными являются суждения Вебера о характере религиозности пролетариата и его антипода – буржуазии. По его мнению, для современного пролетариата характерно, как и для широких слоев буржуазии, равнодушие к религии или полное ее отрицание. Религию в таком случае обычно заменяют иные идеологические суррогаты. Правда, «нижние слои пролетариата, наиболее подверженные влиянию экономических колебаний, которым меньше всего доступны рациональные концепции, а также близкие к пролетариату, постоянно испытывающие нужду и опасющиеся пролетаризации слои мелкой буржуазии легко могут стать объектом религиозной миссии, но только ярко выраженного магического оттенка»³.

От факта и степени принятия мира зависит отношение религиозной этики к политике и к насилию в обществе. Отвергающая мир религия, как правило, аполитична. Там, где мир полностью принимается, религиозные воззрения легко согласуются со сферой политики. В то же время Вебер констатирует, что неизбежное переплетение интересов религиозных организаций с интересами и борьбой сил в реальном мире с неизбежностью приводит к заключению компромиссов, причем даже при самом остром противостоянии миру, а сами религиозные организации используются как для политического умиротворения масс, так и легализации власти.

Со временем Вебер приходит к необходимости смены оснований различения и противопоставления феноменов религиозного состояния, от схемы магическое – рациональное к принципу наличия и роли религиозного традиционализма. Традиционализм характерен для форм с такими чертами, как несамостоятельность индивида и магия, опирается на иррациональное начало.



Антитрадиционализм для отдельного индивида несёт освобождение от иррациональных элементов религиозности, в том числе института священства и культовой практики, способствует раскрытию в обществе рационально-этического потенциала. Так, Вебер использует классическое сопоставление католицизма и протестантизма как традиционной формы религиозности и нетрадиционной, возлагающей на самого индивида задачу общения с Богом.

Общие представления Вебера о секуляризации вкладываются в схему движения от магизма к рациональности, хотя это движение и оценивается им неоднозначно. Когда М. Вебер предупреждает о процессе рационализации, он обращает внимание на проблемы разочарования, вызванные последней. Один из наиболее общих тезисов М. Вебера заключается в том, что вследствие рационализации западный мир все более разочаровывается. Разочарование предполагает вытеснение «магических составляющих мышления». История покинула околдованное прошлое по пути к разочарованному будущему – это путешествие, которое постепенно лишает природный мир его магических свойств и осмысленности. По мнению Вебера, в рамках скоростного развития науки и бюрократической социальной организации разочарование все дальше будет отступать от институциональных центров нашей культуры. Доведенный до конца данный процесс превратит жизнь в повесть, которая, безусловно, не будет означать ничего, так как смысл из нее выхолощен.

Среди аргументов, подрывающих позиции основных положений концепции секуляризации Вебера, есть, в том числе, и упреки в ограниченности его выводов, как в социально-исторической, так и в религиозно-перспективах. Однако необходимо иметь в виду, что учёный был погружен в европейское культурное пространство, и ему был не чужд европоцентризм, как и многим исследователям того времени, который на тот момент только начинал ревизироваться наиболее смело настроенными учёными. Если встать на культурно-исторически обусловленную точку зрения Вебера, то можно понять, что для собственных выводов у него были веские основания. Действительно, на тот момент в рамках европейской цивилизации процессы социальных трансформаций шли в направлении секуляризации уже не первую сотню лет, и это наблюдалось не только в рамках основных сообществ, но и в среде ортодоксальных национальных меньшинств, традиционно занимавших охранительно-изоляционистскую позицию даже в условиях чуждой социально активной внешней среды.

Несмотря на историческую обусловленность оснований общей теории секуляризации и, в частности, её положений, разработанных Вебером,

современные учёные имеют множество оснований для её критики, поскольку считают, что: 1) теория секуляризации не соответствует эмпирическим фактам; 2) основывается на ложных идеологемах.

Теоретические претензии группируются вокруг следующих теоретических оснований, свойственных теории секуляризации (по Р. Старку и Р. Финку):

1) теория секуляризации коренится в традиции теорий модернизации, говорящих, что при росте индустриализации, урбанизации и рационализации религиозность неминуемо падает;

2) эта теория прямо не предсказывает институциональную дифференциацию, т.е. отделение религиозных организаций от государства и уменьшение влияния религиозных лидеров, а пытается доказать упадок личной религиозной веры;

3) рассматриваемая теория утверждает, что именно рост научного знания ведет к наиболее плачевным для религии последствиям;

4) теория секуляризации рассматривает секуляризацию как необратимый процесс: однажды достигнутая, она не может быть обращена вспять;

5) эта теория претендует на универсальность своих выводов: по мнению её теоретиков, вера в сверхъестественные существа исчезнет во всем мире⁴.

На данный момент исследования в области определения сущности и степени религиозности вообще размывают рамки представлений о возможности существования чисто секулярных обществ⁵. Новые формы религиозности, светская религиозность, расширение представлений о культовых практиках с распространением последних на светские области заставляют по-новому взглянуть на концепт секуляризации как пригодный для теоретических построений. Исходя из поля современных исследований, обусловленного широтой проявленных и научно обоснованных точек зрения, секуляризация предстаёт определённым культурно-историческим этапом более серьёзного трансформационного процесса, вступающего в наши дни.

Конец XX – начало XXI в. характеризуются культурологами, социологами, философами достаточно неопределённо, единственной характерной чертой является универсальная приставка «пост-», указывающая на некую концептуальную пустоту по отношению к различным культурным трендам прошлого. Подобной концепцией является и *постсекуляризм*, правда, с более высокой степенью определённости, поскольку он основан на реальных трансформационных процессах отношений религии и общества. Сам термин был введён в оборот в 2008 г. Ю. Хабермасом и характеризовал новую форму отношений между светским обществом и религией на современном этапе возрастания роли религии в секуляризованных обществах, но уже в новом качестве. По



его мнению, существуют три взаимопересекающихся феномена, создающие впечатление повсеместного «возрождения религии»: миссионерская экспансия, фундаменталистская радикализация и политическая инструментализация присущего религиям потенциала насилия⁶. Религиозный компонент в общественных отношениях приобретает новую значимость, религия больше не вытесняется обществом и не изживается им, а занимает почётное место среди сфер социальной жизни, выигрывая за счёт изначальной комплексности и интегрированности подхода к решению практических задач. Подобные мысли посетили Хабермаса не случайно: сложная ситуация в Европе, обусловленная наличием большого числа эмигрантов – носителей религиозной социальной парадигмы, заставила многих европейцев ответить адекватной мерой и вернуть, хотя бы отчасти, основания идентификации по религиозному признаку, тем более что это нашло свою поддержку в политических кругах, на фоне мирового кризиса настроенных на популизм.

В отечественном культурном пространстве оценка постсекулярности носит более мягкий характер: она расценивается как определённое следствие постмодернистских процессов в постсовременном обществе, а сам «религиозный ренессанс» считается неподлинным. Даже термин подобран иной – с целью подчеркнуть линейность и приемственность секуляризации прошедшей. Современная секуляризация — это освобождение религиозного от трансцендентного⁷. Оно происходит как утверждение религиозного «образа жизни», культурного стандарта локального сообщества. Глубочайшее заблуждение многих современных, в том числе и наших православных критиков глобализации, заключено в утверждении, будто бы глобализация разрушает основы культурных стандартов национальных сообществ. В действительности, глобализация работает в обратном направлении – она укрепляет эти «культурные», «поведенческие» стандарты локальных обществ, поддерживает ритуализацию религиозной жизни. Но она готова принимать их религиозное только как стиль, как «образ жизни».

Подводя итоги, следует отметить, что теория секуляризации, в том числе в её веберовском варианте, безусловно была своевременной и достаточно адекватной для описания и исследования социальных процессов в соответствующих культурно-исторических условиях. Современная критика не столько опровергла изначальные постулаты, сколько расширила и адаптировала их по отношению к меняющимся условиям как общества, так и сферы фундаментальных социальных теорий. Подобно концепции «защитных поясов теории» И. Лакатоса, эволюция представлений об изменении роли религиозного компонента в жизни общества только укрепляла базовые принципы теории секуляризации. Даже Ю. Хабермас признался в том, что критика несостоятельности была поспешной. Так или иначе, но теоретический базис, заложенный Вебером, реализовавшись с высокой долей успешности, ныне открыл перспективы новой концептуализации роли религии в обществе. Возможно, в ближайшее время в пространстве социальных теорий появится новый метанарратив, по крайней мере, основания для этого имеются.

Примечания

- ¹ См.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 43–73.
- ² См. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность : социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 98–99.
- ³ Там же. С. 153.
- ⁴ Приводится по: Опалев С. А. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 170–189.
- ⁵ См.: Синелина Ю. О критериях определения религиозности населения // Социс. 2001. № 7. С. 89–96.
- ⁶ См.: Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество – что это? // Российская философская газета. 2008. № 4(18). С. 3.
- ⁷ Морозов А. Четвертая секуляризация. URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/religio-sekulario/four-secularization/> (дата обращения: 09.06.2012).