Эверт ван дер Звеерде

Осмысливая «секулярность»

> Секуляризация… означала… всякий раз глубокое «разобмирщение» Церкви, которая в ходе этого процесса освобождалась от земного богатства и снова возвращалась к полной бедности в этом мире.
>
> Бенедикт XVI, 2011[1]

> …Представление о том, что современный мир необратимо разрушает свои религиозные основания в пользу секулярности, является порождением Европы середины XIX века, тогда как понятие «секулярного», специфическое именно для европейской цивилизации, гораздо древнее.
>
> Джон Кин, 2000[2]

> I been all around the world, boys
> Now I'm trying to get to heaven before they close the door.
>
> Боб Дилан, 1997[3]

Введение

В политической науке стандартной работой о соотношении религии и политики является «Сакральное и секулярное»[4] Пиппы Норриса и Рональда Инглхарта. Эти авто-

Статья прислана в редакцию автором.

1. Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik/Gabriel K., Gärtner Ch., Pollack D. (Hrsg.). Berlin: Berlin University Press, 2012. S. 9. (ссылка на речь во Фрайбурге-в-Брайсгау, которую папа произнес во время своего визита в Германию в 2011 году – http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/papstbesuch/papst-benedikt-xvi–die-entweltlichung-der-kirche-11370 087.html).
2. *Keane J.* The Limits of Secularism // Islam and Secularism in the Middle East/Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000. P. 29.
3. Я объездил весь мир, ребята. Теперь я стараюсь попасть на небеса, пока не закрыты двери. *Dylan B.* Tryin' to Get to Heaven // Time Out of Mind. Sony Music, 1987 (track #5).
4. *Inglehart R., Norris P.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, 2004.

ры работают с бинарной оппозицией сакрального и секулярного и даже различают «сакральные и секулярные общества по всему миру», приблизительно отождествляя секулярные общества с богатыми, современными и индустриализированными, а сакральные — с бедными, традиционными и аграрными[5]. Хотя такая позиция отражает широко распространенное представление о нынешнем мире и позволяет структурировать значительный массив эмпирических данных, все же остается вопросом, действительно ли «сакральное» и «секулярное» противоположны друг другу. Норрис и Инглхарт явно оппонируют бывшему сторонника «тезиса секуляризации» Питеру Бергеру. Однако последний, как известно, не только изменил свою позицию и выступил с понятием «десекуляризации»; он также предложил иную оппозицию: «Сегодня мир, за некоторыми исключениями… столь же яростно религиозен, как и был всегда»; «нынешний мир массово религиозен и никоим образом не является тем секуляризированным миром, который предсказывали… столь многие аналитики современности», а «эксперименты с секуляризированной религией в целом провалились»[6]. Последнее замечание означает, что оппозиция секулярного и религиозного не является абсолютной, поскольку «секуляризованная религия» была бы ее снятием (*Aufhebung*), но также означает и то, что она сохраняет свое значение: «религиозные движения с верованиями и практиками, пронизанными реакционным супернатурализмом (которые находятся за чертой восприятия уважающих себя академических ученых), становятся все более успешными» — ироническое (?) утверждение, контрастирующее с его же заявлением, что «все приводимые мною здесь суждения являются „безоценочными“…»[7] Конечно, как замечает Филип Горски, «теория секуляризации больше похожа на партийно-политическую программу, чем на „безоценочную“ социальную теорию»[8]. Можно ли то же самое сказать и о теории десекуляризации? Остается ли дискурс десекуляризации верен оппозиции религиозное/секулярное и как он соотносится

5. *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular. P. 26.
6. *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular. P. 4; *Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P. L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. P. 2, 9.
7. *Berger P.* The Desecularization of the World. P. 4, 5.
8. *Gorski Ph. S., Kim D. K., Torpey J., VanAntwerpen J.* The Post-Secular in Question // The Post-Secular in Question/Gorski Ph. et al. (eds.). New York: New York University Press, 2012. P. 6.

с оппозицией сакральное/секулярное? Можно ли примирить эти две оппозиции? Можно ли сказать о «секуляризированной религии», что для нее нет «ничего священного (сакрального)» — и что она таким образом лишает «сакральное» если не его смысла, то, по крайней мере, его референции?[9]

В сборнике «Обсуждая постсекулярное»[10], авторами которого являются социологи религии и историки, противопоставление «религиозного» и «секулярного» используется для того, чтобы структурировать другой массив эмпирических данных, однако редакторы также отмечают, что «барьеры, отделяющие религиозное от секулярного, все больше рассматриваются как подвижные, а мнение о том, что эти две сферы взаимно конституируют друг друга, становится все более распространенным»[11]. Являются ли эти сферы просто взаимно конституирующими? Один из участников дискуссии последних двух десятилетий, Хосе Казанова, так высказался в 2007 году: «Быть может, рано говорить о постсекулярной Европе, но невозможно не почувствовать значительные изменения в европейском *Zeitgeist*»[12]. Что значит для Европы быть «постсекулярной»? Наконец, основной источник понятия о «постсекулярности» Юрген Хабермас указывает на своего рода концептуальную загадку, когда пишет о «постсекулярном обществе, которое приспосабливается (*sich einstellt auf*) к дальнейшему существованию (*Fortbestehen*) религиозных сообществ в продолжающем секуляризироваться окружении (*fortwährend säkularisierender Umgebung*)»[13]. Делается ли общество таким образом «постсекулярным», или это значит, что в тот самый момент, когда нынешняя сова Минервы, Чарльз Тейлор, теоретизирует о «секулярном веке», мы уже вступаем в постсекулярный?

Прежде чем разбираться со смыслом десекуляризации или постсекулярности, следует постараться прийти к более ясному по-

9. Я употребляю здесь «смысл» (*Sinn, Meaning*) и «референцию» (*Bedeutung, Reference*) в общепринятых значениях, которые мы встречаем у Готлиба Фреге (*Frege G.* Über Sinn und Bedeutung/Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1892. S. 25–50).

10. См. рецензию на эту книгу в настоящем номере. *Gorski Ph. S., Kim D. K., Torpey J., VanAntwerpen J.* The Post-Secular in Question.

11. Ibid. P. 15.

12. *Casanova J.* Die religiöse Lage in Europa // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 342.

13. *Habermas J.* Glauben und Wissen (Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. S. 13 [русск. пер. *Хабермас Ю.* Вера и знание // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002].

ниманию того, что такое «секулярное». Именно такое прояснение и является главной целью настоящей статьи — в соответствии с одной из центральных задач философии: стремиться свести к минимуму бессмыслицу. Поэтому предлагаемый текст следует воспринимать не в жанре истории идей, а как вклад в текущую дискуссию, в ходе которой мы встречаемся с умножением понятий, родственных понятию «секулярное» — понятий, которые всегда предполагают, но редко с ясностью выражают его смысл.

В пяти лишь отчасти пересекающихся дискурсах понятие «секулярное» вместе с его производными, такими как секуляризм, десекуляризация и постсекулярность, играют главную роль: это социология религии, история идей, политическая философия, собственно религиозный дискурс и политика. Примерами, относящимися к каждой из этих категорий, являются, соответственно: тексты Хосе Казановы и Марселя Гоше; исторические исследования Херманна Люббе и Роберта Маркуса; дискуссия между Чарльзом Тейлором и Юргеном Хабермасом; документы, изданные Русской православной церковью и каирским университетом Аль-Азхар; публичные дебаты в Турции, Израиле и Франции. Ощущение значимости этой темы и признание ее сложности засвидетельствовано соответствующими междисциплинарными исследованиями, которые отражены в таких публикациях, как: «Спорная секуляризация»[14], «Многообразный секуляризм в секулярном веке»[15], «Рассуждая о постсекулярном»[16] и уже упомянутая книга «Обсуждая постсекулярное». Наконец, поиск в Интернете показывает, что термин *post-secular* стремительно входит в моду.

Учитывая эти обстоятельства, следует задаться некоторыми вопросами. Что мы имеем в виду, когда употребляем термин «секулярное» или производные от него? Каким образом соотносятся с ответом на этот вопрос значения таких понятий, как «десекуляризация» или «постсекулярное»? Влияют ли связанные с этими последними понятиями смысловые изменения и перенос акцентов на старый вопрос о соотношении религии и политики, или конкретнее — церкви и государства, и если влияют, то каким об-

14. Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik.

15. Varieties of Secularism in a Secular Age / Eds. M. Warner, J. Vanantwerpen, C. Calhoun. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010.

16. Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczi P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010.

разом? Указывает ли понятие «постсекулярного» на нечто, что не имеет отношения к спорам о секуляризации, секулярности и секуляризме, или же оно возвращает нас к этим спорам, хотя и по-новому? В этой статье мы концентрируем внимание на концептуальном измерении этих вопросов, оставляя остальные аспекты для будущих исследований[17]. В первом разделе речь пойдет собственно о рассматриваемом понятии, во втором — об общих смыслах секулярного и связанных с ним терминов, а в третьем мы рассмотрим все эти понятия более систематически. Четвертый раздел посвящен поискам корневого значения группы родственных терминов. В пятом мы будем говорить о некоторых следствиях нашего анализа и об остающихся проблемах.

1. X, X-*ность*, X-*изация*, X-*изм*: предварительные замечания

Для начала я хотел бы ввести общее различение между тремя типами понятий, которые являются производными от некоего основного слова и образуют разные формы в европейских языках; в частности, в русском это формы со следующими окончаниями: –*ность*, –*изация* и –*изм*. Первая форма указывает на некое качество, вторая — на процесс, а третья — на оценочное позитивное осмысление данного качества. Все эти формы можно возвести к какому-либо корневому понятию, которым, как правило, является существительное — греческое, латинское, церковнославянское и т. д. Вот несколько примеров:

X	X	x–ity	x–ization	x–ism
- —	модерный	модерность	модернизация	модернизм
urbs	urban	urbanity	урбанизация	[урбанизм]
radix	радикальный	радикальность	радикализация	радикализм
- —	плюральный	плюральность	плюрализация	плюрализм

17. См. мои статьи: Permanente Asymmetrie: Kirche und Staat, Staat und Kirche // Osteuropa, 59. 2009. P. 47–62; Church and State Beyond Orthodoxy // Nadia al-Bagdadi, Ionut Biliuta, Anca Sincan (eds.). Eastern Christianity in Post-Imperial Societies. Budapest: Central European University Press (в печати); Confronting the Confrontation — Europe Beyond Secularism? // Brian Black, Gavin Hyman, Graham Smith (eds.). Confronting Secularism in Europe and India. London: Bloomsbury (в печати).

cives	цивильный	цивильность	цивилизация	civilizationism
West	западный	западность	вестернизация	вестернизм
individuum	индивидуальный	индивидуальность	индивидуализация	индивидуализм

Понятно, что эта матрица работает не всегда, некоторые слова в русском, да и в других языках, просто не существуют, а некоторые выглядят странными. Но даже если понятия *«urbanity»* не существует (как нет и его аналога на русском языке), а слово «цивильный» не очень стыкуется по смыслу с «цивилизацией», общая идея матрицы ясна. Мы видим, что во многих случаях *х-ность* (некое качество) является результатом *х-изации* (процесса или политики) и сопровождается (теоретизируется, легитимируется, мотивируется) х-*измом* (осмыслением и /или идеологией).

Как видно из предыдущего, я различаю два значения *–изации*: например, урбанизация может быть и общественным *процессом*, но также и активной *политикой какого-либо политического режима*. Точно так же деурбанизация имеет два смысла: некая общая тенденция, когда люди покидают города и поселяются в сельской местности (процесс), или активная политика *переселения* людей из городов в деревню; мы знаем, по крайней мере, один пример последнего типа — когда режим Красных Кхмеров в Камбодже заставлял людей покидать их городские дома и поселял их в сельских трудовых общинах.

Точно так же *–изм* предполагает, с одной стороны, позитивную *оценку* чего-то (например, космополитизм в смысле позитивной оценки принадлежности к будущему «космополису»), или с другой стороны, *легитимирующую идеологию* (например, либерализм как идеология, которая описывает и обосновывает общество, построенное на принципе индивидуальной свободы).

Весьма проясняют ситуацию контрпонятия: противоположностью *modernity* является *non-modernity*, противоположностью модернизации — демодернизация, в двойном смысле и как процесса и как политики; противопонятием модернизму будет антимодернизм — в разных его формах, в зависимости от того, что понимается под «модерном». Различия между этими противопонятиями повторяют различия между теми позитивными понятиями, от которых они образованы, и взаимопересечения приводят к постоянной путанице.

Путаница эта не так невинна, как может показаться на первый взгляд. Например, понятие «плюралистическое общество» стирает различия между «плюральностью» (*plurality*) как качеством того или иного общества и «плюрализмом» как позитивной оценки этого качества и как идеологией. В результате *нормативное* выражение обретает квазифактуальное значение, тем самым превращая понятие «плюралистическое общество» во влиятельную идеологему[18]. Позитивная оценочность здесь приводит к тому, что мы начинаем говорить об обществе, что плюральность идет ему на пользу. Тот же механизм работает применительно к терминам «мультикультурализм», «индивидуализм», и, между прочим, «секуляризм». Конечно, выражение *«plural society»* по-английски звучит неуклюже, но это только подчеркивает тот факт, что естественный язык есть язык *общественный* (*societal)*[19] и всегда содержит в себе скрытые идеологемы, которые инструментализируются данным обществом для самосохранения. Если читатель сочтет это рассуждение слишком искусственным, это будет означать, что он уже находится «внутри» данной идеологии. На самом деле, –ности и –измы — это не одно и то же, и затемнение этого различия служит именно идеологическим целям, таким как легитимация и обоснование определенной политики: представить нечто спорное, нечто, что может быть, в принципе, предметом политического выбора, в качестве чего-то «исторически», «извечно», «естественно» данного — это и значит создать идеологему[20].

Главная идея этой статьи состоит как раз в том, чтобы показать, как подобные механизмы работают в дискуссиях о «секулярном»; более того, само слово «секулярный» служит частью разных понятий, что само по себе является источником путаницы. Как пишет Герман Забель, «Многофункциональность, или эластичность (понятий *„Säkularisation, Säkularisierung“ — Э.З.*), часто ведет к противоречиям, которые снижают познавательную ценность этой категории для построения конкретно-научной тео-

18. Мы употребляем понятие идеологемы, как оно определено в трудах: *Jameson F.* The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca NY: Cornell UP, 1981 и *Гусейнов Г.* Карта нашей родины: идеологема между словом и телом. М.: О.Г.И., 2005.

19. Само выражение «естественный язык» (*«natural language»*) представляется обманчивым, если только не упоминается в том смысле, что человек «естественным образом» живет в обществе.

20. Ср. *Thompson J.B.* Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 52–73.

рии. С другой стороны, эта эластичность делает данную категорию весьма пригодной для идейно-политической полемики»[21]. В подобных случаях мы не только имеем дело с «построением конкретно-научной теории» или с различными политическими идеями, но с *политикой идей* (*Ideenpolitik*), как Герман Люббе называет это явление, т. е. с политикой в области самой теории[22]. Ведь понятия не только описывают социальную реальность, но «работают» внутри нее.

2. Многозначность «секулярного»

Если приложить вышеописанную схему к понятию «секулярный», мы получим набор технических понятий:

корень	ключевое понятие: x	качество [x–ity; — ность]	процесс [x–ization; — ция]	осмысление [x–ism; — изм]
saeculum	секулярный	секулярность (качество)	секуляризация (процесс)	секуляризм (осмысление)
		секулярность (принцип)	секуляризация (политика)	секуляризм (пропаганда, идеология)
		несекулярность	десекуляризация	антисекуляризм

Само по себе все это не имеет эмпирических импликаций, даже если читатель хотел бы наполнить содержанием некоторые из этих понятий. Помимо конкретных референций мы имеем здесь дело с лингвистическими трудностями. В английском

21. *Zabel H.* et al. Säkularisation, Säkularisierung // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 5/Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Stuttgart: Klett-Cotta, [1984] 2004. P. 828: «Многофункциональность и эластичность категории „секуляризация“ порой ведут к противоречиям, которые сокращают когнитивную ценность данной категории для теоретизирования в рамках отдельных дисциплин; с другой стороны, та же самая эластичность стимулирует использование данной категории в дебатах в пространстве политики идей».

22. *Lübbe H.* Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg & München: Karl Alber Verlag, [1965] 1975. P. 21; а также *Joas H.* Einleitung // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 17. Эти работы указывают на *«Säkularisierung»* как на полемическое понятие (*Kampfbegriff*); идея «борьбы на уровне истории» отсылает к трудам Луи Альтюссера.

языке под «секулярностью» (*secularity*) часто имеют в виду «секуляризм» (*secularism*): например, Джоселин Маклюр и Чарльз Тейлор употребляют этот термин как английский эквивалент французского *laïcité*[23]. В русском языке суффикс *-ность* (как и другие сходные суффиксы) с ясностью выражает два измерения этой формы: такие понятия, как народность, научность, партийность или терпимость, могут указывать и на характеристику чего-либо, и на принцип. В русском языке иногда возникают трудности с различением этих измерений, например, в случае с терпимостью, которая означает как терпимое отношение, так и проявление терпимости (Майкл Уолцер в данном случае четко различал *отношение* и *практику*)[24]. Точность и гибкость естественных языков разнятся, но эти различия чрезвычайно важны, а возникающие недоразумения не являются просто непониманием, но влияют на область практики в каждом конкретном случае.

Итак, прежде всего, мы должны различать секулярность, секуляризацию и секуляризм[25]. Так, Гудрун Крэмер сетует, что часто эти различения не производятся: «Термины „секуляризация“ и „секуляризм“ (между ними в политических дебатах редко проводится различие, причем хуже обстоит дело с соотношением „секуляризма“ и „лаицизма“) находятся в трудном положении, от чего страдают и их защитники»[26]. *Секулярность* означает качественную характеристику — «быть секулярным»: если мы говорим, что некое состояние является «секулярным», мы имеем в виду, что оно характеризуется «секулярностью». *Секуляриза-*

23. Ср. *Maclure J., Taylor Ch.* Laïcité et liberté de conscience. Montréal: Éditions du Boréal, 2010, и английский перевод того же текста: Secularism and Freedom of Conscience. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2011. Здесь слово «*secularism*» употребляется в качество перевода французского «*laïcité*» в оригинале.

24. *Walzer M.* On Toleration. New Haven, CT & London: Yale University Press, 1997. P. xi.

25. *Casanova J.* Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. S. 19; *Turner B. S.* Religion and Modern Society; Citizenship, Secularisation and the State. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 128; *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. P. 16f; *Keane J.* The Limits of Secularism. 29ff; *Lübbe H.* Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg & München: Karl Alber Verlag, [1965] 1975. S. 131; *Krämer G.* Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 176.

26. *Krämer G.* Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik.

ция[27], напротив, может указывать на объективный *процесс* становления, который подлежит наблюдению, анализу и т. д., например, когда мы говорим о «секуляризации общества», имея в виду «упадок религии», который стал следствием увеличения богатства и снижения нестабильности (взгляд, свойственный «классической теории секуляризации»[28]); или же секуляризация может означать активную *политику*, например, когда говорится, что «Ататюрк секуляризировал Турцию». Вероятно, существует и третье значение: *стать* секулярным, — пример которого приводит Тернер: «В контексте европейской религиозной истории понятие секулярного первоначально применялось к монашествующим, которые принимали на себя обязательство в течение некоторого периода или постоянно жить в миру (*saeculum*)»[29]. В данном случае «секулярное» противоположно «регулярному», то есть жизни в соответствии с правилами (или уставом — *regula*) монашеского ордена. Можно также перенести это значение термина на уровень политического сообщества, которое посредством демократической процедуры решило принять светскую (секулярную) конституцию и таким образом «стало секулярным». В любом случае «секуляризация» редко имеет нейтральный смысл, если это вообще возможно.

Исторически важным примером является отчуждение церковной собственности «светским» (секулярным) государством в Европе в XVII веке и в России в XVIII веке, а также повторное отчуждение в Германии около 1803 года. Хабермас по этому поводу замечает: «Слово „секуляризация“ (*Säkularisierung*) исходно имело юридический смысл: принудительное отчуждение церковного

27. Понятие «секуляризации (*saecularisatio*)» часто датируют 1648 г. (Вестфальский мир; Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles/Cassin B. (dir.). Paris: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004. P. 1119), но эта датировка была изменена на время до 1559 г. (*Zabel H.* et al. Säkularisation, Säkularisierung // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland/Otto B., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Bd. 5. Stuttgart: Klett-Cotta, [1984] 2004. S. 792–794).

28. Ср. *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular. P. 25: «Мы показываем, что „модернизация“ (процесс индустриализации, урбанизации и роста уровня образования и благосостояния) значительно ослабила влияние религиозных институций в богатых обществах, снизив посещение религиозных служб и сделав религию субъективно гораздо менее важной в жизни людей».

29. *Turner B. S.* Religion and Modern Society. P. 128; cf. *Joas H.* Einleitung // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 16; *Zabel H.* et al. Säkularisation, Säkularisierung. S. 796f.

имущества в пользу секулярной государственной власти»[30]. В Германии это стало называться *«Säkularisation»*, так что в результате различие между *Säkularisation* и *Säkularisierung* в основном соответствует разнице между «сделать секулярным» и «стать секулярным»[31]. В русском языке, наоборот, в силу отсутствия иной формы слова, такого различия нет.

Как показал Люббе, такая «секуляризация» необязательно была незаконной или насильственной[32], однако по большей части недобровольный переход церковной собственности в мирские руки объясняет, почему термин секуляризация приобрел значение *враждебности* по отношению к церкви или религии — особенно в употреблении самих верующих — и подобные коннотации возникли у других однокоренных терминов. Например, Русская православная церковь понимает секуляризацию именно в таком ключе; в Основах социальной концепции РПЦ говорится: «Многие влиятельные общественные механизмы используют этот принцип [приоритета интересов земной жизни человека и человеческих сообществ перед религиозными ценностями. — *Э.З.*] в открытом противостоянии вере и Церкви, нацеленном на их вытеснение из общественной жизни. Эти явления создают картину секуляризации жизни государства и общества»[33]. В то же время РПЦ удалось «десекуляризовать» значительную часть своей бывшей собственности в период после празднования тысячелетия Крещения Руси в 1988 году.

Переходим, наконец, к третьей категории: мы можем понять «секуляризм» либо как позитивную оценку, либо как активное продвижение секулярности и секуляризации (как процесса и как политики)[34]. Как продвижение, пропаганда секуляризма сопут-

30. *Habermas J.* Glauben und Wissen. S. 12.

31. Cf. *Joas H.* Einleitung. S. 16; *Lübbe H.* Säkularisierung. S. 23–32.

32. *Lübbe H.* Säkularisierung. S. 24; в некоторых случаях (его пример — Университет Мюнстера; сегодня в западных странах многие монастыри добровольно передают собственность «секулярным» институциям) церковь сама отказывается от своих прав на собственность. Эти случаи следует отличать от передачи собственности государством от одной церкви к другой, как это было в случае с Церковью Англии или в Галиции в советское время, когда целые приходы переводились из юрисдикции Грекокатолической церкви в юрисдикцию Московского патриархата.

33. Основы социальной концепции Русской православной церкви. М., 2000. XVI. 4; ср. IV. 3 и IV. 7.

34. Исторически «секуляризм» связан с именами Чарльза Брэдло (Charles Bradlaugh, 1833–1891) и Джорджа Джекоба Холиоука (George Jacob Holyoake, 1817–1906), ко-

ствует секуляризационной политике. В этом смысле секуляризм являлся составной частью официальной государственной идеологии Турции, кемализма: секулярный характер турецкого государства активно утверждался государством и защищался военными. Такое значение секуляризации может контрастировать с действительной секуляризацией турецкого общества, то есть общественным *процессом*, затронувшим не только традиционную религию, суннитский ислам, но также и его традиционного врага — воинствующий и даже военный секуляризм государства и значительную часть административной и интеллектуальной элиты. В своем исследовании турецкого случая М. Хакан Явуз различает «три типа секуляризма в Турции: ...жесткую кемалистскую версию воинствующего секуляризма с его акцентом на „свободе от" религии; консервативное турецко-мусульманское понимание секуляризма как контроля над религией [со стороны государства. — *Э. З.*]; и либеральную концепцию секуляризма, в которой подчеркивается отделение политики от религии (свобода религии)»[35].

Первый из этих типов, именуемый по-турецки *laiklik* (от франц. *laïcité*), похож на «воинствующий атеизм», который был частью официальной идеологии в СССР и выражался в попытках КПСС ускорить процесс неизбежного исчезновения религии с помощью пропаганды, преследований духовенства, экспроприации церковной собственности, закрытия монастырей и храмов и проч. В Турции (как и в СССР) он отчасти компенсировался вторым типом, то есть подчинением религии «светским» властям, что характерно для многих стран с мусульманским большинством[36]. Наконец, третий тип близок к позиции многих либералов в западных странах, особенно в США, для которых свобода *религии* (или шире: мировоззрения, включая секуляризм) более важна, чем свобода *от* религии[37]. К. Калхун справедливо подчеркива-

торые в 1846 году основали «Секулярное общество» (*«Secular Society»*) и утверждали, что изобрели этот термин (*Lübbe H.* Säkularisierung. S. 49; *Tamimi A.* The Origins of Arab Secularism // Islam and Secularism in the Middle East / John L. Esposito, Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Company, 2000, P. 14; *Smith G.* A Short History of Secularism. London & New York: Tauris, 2008. P. 172ff).

35. *Yavuz M. H.* Secularism and Muslim Democracy in Turkey. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 2009. P. 153.

36. Ср. European Muslims and the Secular State / Cesari J., McLoughlin S. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2005. P. 4.

37. Так, например, когда Майкл Уолцер пишет, что «стена между церковью и государством создает сферу религиозной деятельности... в которую политики и бюрократы могут не вмешиваться», он игнорирует тот факт, что для многих европейцев

ет, что если мы вполне можем говорить о секуляризме в случае Франции, Турции, Индии и США, мы должны отдавать себе отчет в том, что речь идет не об одном и том же: французское *laïcité* — это на самом деле *Catholaïcité*[38] (светскость по-католически). Подобным же образом турецкое *laiklik* — это форма *Muslaïcité* (светскость по-мусульмански), североамериканский секуляризм — форма *New Englaïcité* (светскость с истоками в Новой Англии), индийский секуляризм — *New Delhaïcité* (светскость в духе Нью Дели) и т. д.[39]

Наконец, существует историческое измерение, которое оказывает влияние на соотношение секуляризма и секуляризации. Чарльз Тейлор отличает секуляризм общего основания (*common ground secularism*), который он связывает с именем Джона Локка и который стал своего рода «всеобъемлющей доктриной» (*comprehensive doctrine*), от «контрфактуального» (*counterfactual*) утверждения *etsi Deus non daretur* («если бы Бог не существовал»), порождающего «независимую этику», который он связывает с именем Гуго Гроция[40]. Вторая модель становится проблематичной, когда христиане, готовые на мыслительный эксперимент с контрафактуальным *etsi* («если»), постепенно смиряются с существованием в своем обществе «реальных атеистов», то есть граждан, для которых речь идет не о допущении, а именно о факте. Первая модель может в принципе включать и привлекать новые группы, однако когда последние становятся все более разнообразными — как в современных «мультикультурных» и «секулярных» обществах, — общее основание становится все более шатким[41]. Тогда возникает третья модель — идея Джона Ролза о «перекрывающем консенсусе» (*overlapping consensus*)[42], которая, в отличие от двух других, «вполне подходит — лучше сказать, может быть заново изобретена — почти во всех ситуациях», поскольку доста-

цель этого разделения прямо противоположна и состоит в том, чтобы вытеснить церковь из политики (См. *Walzer M.* Liberalism and the Art of Separation // *Walzer M.* Thinking Politically: Essays in Political Theory. New Haven CT & London: Yale University Press, [1984] 2007. P. 53.).

38. *Calhoun C.* Time, World, and Secularism // The Post-Secular in Question / Gorski Ph. et al. (eds.). New York: New York University Press, 2012. P. 336.

39. Об Индии см.: Secularism and its Critics / Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, [1998] 2010.

40. *Taylor Ch.* Modes of Secularism // Secularism and its Critics. P. 33f.

41. Ibid. P. 35f.

42. Ibid. P. 37.

точно «безосновательна», чтобы оставить открытыми вопросы о вере[43]. Все три модели смешивают секулярность и секуляризм. Более того, отметим, что модели Тейлора, за исключением третьей, имеют мало общего с теми типами секуляризма, о которых говорит Явуз. Это показывает, что мы сталкиваемся с областью очень разных значений, и наша задача состоит в том, чтобы составить обзорную картину всего этого поля.

3. Секулярность, секуляризация и секуляризм: обзор понятийного поля

Пытаясь разобраться со множеством разных значений в этой области, мы исходим из того, что все они связаны через отсылку к «секулярному» (см. раздел 4). Начнем с «классического» значения секуляризации как перехода людей и собственности из сферы церковной в сферу «мирскую» [1] (здесь и далее цифры в квадратных скобках будут указывать на различные значения секулярности, секуляризации и секуляризма). Теперь добавим значения, встречающиеся в ходе нынешней дискуссии. Хосе Казанова различает три смысла секуляризации (и, как следствие, секулярности и секуляризма): дифференциация секулярных сфер от религиозных институций и норм [2]; упадок религиозных верований и практик [3]; маргинализация религии, ее отнесение к сфере приватного [4][44]. Первое из этих трех значений [2] является отчасти процессом, именуемым в социологии *функциональной дифференциацией*, являясь частью активной политики: например, отделение (в разных формах) церкви от государства (включая образование, армию и проч.). Часто различают «слабую версию», которая «разделяет *государство* и *религию* и полагает, что государство… должно… сохранять строгую индифферентность по отношению к религии», и «сильную версию», которая также «разделяет *политику* и *религию* и полагает, что политические дебаты и обсуждения должны вестись лишь в терминах секулярного разума»[45]. Соответствующая идеология [секуляризм 2] наиболее явно и «официально» прояви-

43. *Taylor Ch.* Modes of Secularism. P. 38.

44. *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 211; ср. *Krämer G.* Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. S. 178f.

45. *Bhikhu P.* Rethinking Multiculturalism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. P. 322 (цит. по: *Hashemi N.* Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Oxford University Press, 2009. P. 110f.).

лась во Франции, Турции и СССР, но также, в менее официальной форме, в некоторых политических движениях и ассоциациях гражданского общества на Западе[46]. Очевидным примером *политики* насильственной маргинализации религии [4], которой сопутствовало навязывание нерелигиозных взглядов [секуляризм 4], было то, что Йоас называет «коммунистической принудительной секуляризацией, сначала в СССР, а затем в той части Европы, где доминировал СССР, и в коммунистических обществах вне Европы»: закрытие и разрушение храмов и других мест для отправления культа, убийство священников, монахов и монахинь, массированная антиклерикальная пропаганда и т. п.[47] На Западе маргинализация религии [4] была больше процессом, чем политикой, и сопровождалась она скорее общественным, а не официальным «секуляризмом», но вместе с тем она с очевидностью отличалась от дифференциации [2] или упадка [3]. Между прочим, отметим, что «агрессивный секуляризм», имеющий целью подорвать доверие к церкви и духовенству, не следует смешивать с тем «воинствующим атеизмом», который продвигал *альтернативную* всеобъемлющую доктрину, даже если они могли дополнять друг друга.

Чарльз Тейлор, соглашаясь с двумя первыми значениями секуляризации, обозначенными Казановой, добавляет еще одно: «движение от общества, в котором вера в Бога не подвергается сомнению и потому не является проблемой, к обществу, в котором эта вера воспринимается как одна из многих возможностей и притом нередко не самая простая» [5][48]. Эта форма секуляризации соответствует особым, исторически изменяющимся формам секуляризма: «Если главное событие в истории роста секулярности... на протяжении столетий — это создание эксклюзивно-гуманистической альтернативы вере, то именно в это время [XIX век. — *Э.З.*] набор таких альтернатив становился все шире и богаче»[49]. Грем Смит, подобно Казанове и Тейлору, говорит о трех пониманиях секуляризации: упадок институционального христианства, то есть «церковной религии» [3], приватизация религии и ее от-

46. См. примеры в: *Lübbe H.* Säkularisierung. S. 34–55.

47. *Joas H.* Wellen der Säkularisierung // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Kühnlein M., Lutz-Bachmann M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. S. 721f.

48. *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Ptess, 2007. P. 3.

49. Ibid. P. 322.

сутствие в публичном пространстве [4] и вытеснение христианского мировоззрения либерализмом, консюмеризмом, индивидуализмом и материализмом альтернативных мировоззрений [5][50].

Кроме того, Тейлор указывает на еще одно значение, связанное с идеей *гомогенного времени*: «Это весьма ясное, однозначное понятие об одновременности связано с пониманием времени как *исключительно* секулярного [курсив мой. — *Э.З.*]»[51]. И Тейлор добавляет: «Чисто секулярное понимание времени позволяет нам представить общество „горизонтально", вне связи с какими-либо „вершинами", когда обычная череда событий соотносится с более высоким временем... Именно эта радикальная горизонтальность и предполагается в обществе прямого доступа (*direct access society*), каждый член которого „непосредственно связан с целым"»[52]. Исчезновение в обществе вертикали дает нам еще одно значение секуляризации [6]: религиозная вера сама по себе не является проблемой и может быть широко распространена, но она является выбором людей, живущих в гомогенном времени и безразличных к существу религиозных мировоззрений. Горизонтальности времени соответствует «религия прямого доступа», примеры которой мы видим во всех основных традициях: «облегченный ислам» («*light Islam*») в Египте, «популярные буддистские харизматики, продающие магические талисманы и амулеты через Интернет»[53] и широкий ассортимент телевизионных и «всемирных» форм христианства.

Это указывает на еще одно значение [7], на которое обращает внимание Брайан Тернер (соглашающийся с некоторыми другими значениями — 2, 4, 6): трансформация религии, «приспосабливающейся к новым условиям», — будь то более институционально оформленное *aggiornamento* (осовременивание) Римско-католической церкви или также другие, новые формы религиозности, такие как «невидимая религия» Томаса Лукмана; «вера без принадлежности» и «викарная религия» Грейс Дэйви; «шейлаизм» Роберта Беллы; религия для памяти («*religion pour mémoire*») или «принадлежность без веры» Даниэль Эрвьё-Леже; отмеченные «святым неведением» культурно «развоплощенные» рели-

50. *Smith G.* A Short History of Secularism. P. 3–6.

51. *Taylor Ch.* A Secular Age. P. 209.

52. Ibid.

53. *Turner B.S.* Religion and Modern Society. P. 12.

гии Оливье Руа — если упомянуть хотя бы некоторые[54]. Ключевое слово во всех этих новых явлениях — индивидуализация. Остается непонятным, следует ли в данном случае рассматривать эти формы как *адаптацию* традиционных религий к новым обстоятельствам или же нужно говорить о *новых формах* возрождающейся религии, то есть о некоей форме десекуляризации. Здесь интересно было бы разобраться с тем, как связаны адаптация и инновация. Согласно Марселю Гоше, можно предположить, «что по достижению данной критической стадии религиозное сознание находит стабильную форму, адаптированную к миру, вышедшему за пределы религии»[55].

Широко распространена идея о том, что секуляризация *этого* типа [7] свойственна христианству с самого начала: об этом говорили некоторые западные богословы XX века — например, Дитрих Бонхёффер и Рудольф Бультманн[56]. Грэм Смит, независимо от Гоше, утверждает, что «нам следует понимать секуляризм как последнее выражение христианской религии»[57]. В этой связи можно также сослаться на Джанни Ваттимо с его «нерелигиозным христианством» (*cristianesimo non religioso*) как гиперадаптацией к новым временам; или на идеал полного «оцерковления» у таких православных мыслителей, как Вл. Соловьев и С. Булгаков. Так мы попадаем в крайне сложную ситуацию: полная секуляризация означает, что обо всем, включая саму религию, можно говорить без ссылки на религию, как будто последняя исчезла. В то же время полная секуляризация также означает, что все ценное в религии становится качеством единственной реальности, что указывает скорее на усиление, чем на ослабление религии и ведет «к такому насыщению общества и государства христианским этосом, что церковь как отдельная институция оказывается

54. См. обзоры в: *Turner B. S.* Religion and Modern Society. P. 11; *Casanova J.* Die religiöse Lage in Europa. S. 329f; *Smith G.* A Short History of Secularism. P. 51, 127ff; *Wils J.-P.* Is de religieuze burger slachtoffer van de neutraliteitsdoctrine? Habermas over religie en moderniteit // Dwarse interventies/Zweerde E. van der, Kwaad G., Linssen J. (eds.). Amsterdam: Parrèsia, 2011. P. 201; *Roy O.* La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture. Paris: Éditions du Seuil, 2008; *Joas H.* Einleitung // Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 18.

55. *Gauchet M.* La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998. P. 110.

56. Ср. *Turner B. S.* Religion and Modern Society. P. 129.

57. *Smith G.* A Short History of Secularism. P. 2.

излишней»[58]. Секуляризация и ее «романтическая» параллель — полная реализация религии, в конце концов, совпадают. Вполне секуляризованная религия будет «от мира сего», так же как и «от времен сих», но мир и время станут при этом полным воплощением в смысле *кенозиса* (*kenōsis*) — что является точным смыслом *имманентности*[59].

В свете того значения секуляризации, на которое указывают Тейлор и Тернер, становится ясно, что мы не можем ограничиться обсуждением степени «религиозности», как это делают социологи, чтобы ее определить, то есть заниматься только вопросами посещения церкви, веры в трансцендентного Бога или в жизнь после смерти и т. п., как бы ни были интересны подобные данные[60]. Как только мы сталкиваемся с проблематичностью или с необходимостью *активно идентифицировать* себя в религиозных или нерелигиозных терминах, а не просто *переживать* соответствующую идентичность как нечто уже имеющееся, секуляризация перестает быть объективным процессом, который могут изучать исторические и общественные науки, и оказывается связанной с тем, как мы, собственно, воспринимаем мир, нормативно и когнитивно, то есть понятие «секулярного» и его производные становятся *рефлексивными*. Замечание Ханса Йоаса, что «преодолеть секуляризацию — значит не игнорировать секуляризацию, но учитывать всю ее множественность», обретает глубокий смысл, поскольку включает в себя, кроме всего прочего, и рефлексию[61]. Йоас указывает на это рефлексивное измерение, когда говорит, что мы должны понять не только почему и как «секулярный выбор» стал возможным, но и «почему этот выбор, однажды ставший возможным, оказался привлекательным для одних и неприемлемым для других»[62].

Если мы живем в мире, в котором социология вытеснила теологию в качестве доминирующего дискурса о социальной реальности, тогда социологический дискурс о религии оказывается не только академическим дискурсом об *одной*, конкретной части

58. *Joas H.* Einleitung. S. 16; cf. *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. P. 32.

59. *Vattimo G.* Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso. Milano: Garzanti, 2002. P. 85.

60. Обзор по Европе см. в: *Casanova J.* Die religiöse Lage in Europa.

61. *Joas H.* Wellen der Säkularisierung. S. 719.

62. Idid. S. 720f.

общества, но дискурсом об *обществе*, одной из частей которого является религия.

Восприятие религии как *просто* социального факта — это *теоретическая секуляризация* [8]. Независимо от того, является ли социология враждебной, дружественной или нейтральной по отношению к религии, а также независимо от того, являются ли сами социологи верующими людьми, сама социология как таковая, как отмечает Даниэль Эрвье-Леже, остается имплицитно секуляристской: «Социология входит в конфликт с ней [религией — *Э.З.*] прежде всего постольку, поскольку религия есть форма социального конструирования реальности, система ориентиров, позволяющая людям понимать мир, в котором они живут. С этой точки зрения критика религии необходимо предполагает уплощение (*la mise à plat*, то есть „горизонтализацию" [6] — *Э.З.*) непосредственных данных социального опыта, которым пропитаны социологические факты»[63]. Имплицитный секуляризм социологии объясняет не только те жесткие реакции на Роберта Беллу в США, о которых упоминает Эрвье-Леже[64], но и бурную дискуссию, которую вызвал Джон Милбанк, предложивший теологию в качестве *радикальной альтернативы* социологическому пониманию религии, а именно «теологию как социальную науку и царицу наук для насельников *altera civitas* — иного града, пребывающего в странствовании в этом временном мире»[65]. Сама по себе критика, с которой выступил Милбанк, вряд ли может изменить умонастроение глобального академического сообщества, но его анти-секуляристская стратегия выявляет тот факт, что секуляризм действительно стал «академической *ортодоксией*: секулярность, или вера в объективное описание человеческой жизни, свободное от [религиозной] веры»[66].

Социологическая интерпретация религиозных фактов сама по себе может быть элементом секуляризации, поскольку люди все больше осмысливают себя в социологических, а не в теологических или религиозных терминах. Так, Казанова пишет: «В этом отношении теории секуляризации в Европе суть самоисполняющиеся про-

63. *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. P. 25f. Ср. *Joas H.* Wellen der Säkularisierung. S. 722, 726.

64. *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. P. 30.

65. *Milbank J.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Malden, MA & Oxford: Blackwell, [1990] 2006. P. 382.

66. *Smith J.K.A.* Introducing Radical Orthodoxy; Mapping a Post-secular Perspective. Grand Rapids, MA: Baker Academic, 2004. P. 74.

рочества — в той мере, в какой большинство населения принимает их как описание настоящего и проект будущего. Предположение о том, что чем более общество модернизировано, тем менее оно религиозно, стало в Европе чем-то самоочевидным, как в социологии религии, так и в общественном мнении. Этот постулат имеет реальные последствия в религиозной области»[67]. Это следствие не только теории секуляризации, но и распространения «социологического» восприятия реальности на Западе (в иных частях света оно может быть ограничено академической элитой). Люди, которые секулярны в том смысле, о котором говорит Тернер [6/7], нередко говорят о себе, что они религиозны, *потому что* они верят, что правы те, кто считает, что человеческая жизнь не ограничивается такими обыденными вещами, как секс, карьера и развлечения. Они говорят о себе с точки зрения социальной функциональности: в религиозном отношении они могут принадлежать к христианству, исламу или буддизму, но их социальная метафизика — это метафизика Эмиля Дюркгейма или Макса Вебера, то есть такая, которая стремится к замещению утраченной вертикали.

Все это приводит к выводу, что социологический дискурс о секуляризации имеет теологические, а точнее *христианские*, корни. Эрвьё-Леже указывает именно на это, когда говорит о том, что Артур Видич и Стэнфорд Лайман «хорошо показали… насколько американская социальная наука зависит от пуританского наследия, в котором она укоренена. Для первого поколения американских социологов религия была настолько важным источником вдохновения, что его представители долгое время не могли относиться к ней как к предмету исследования. Лишь постепенно, в первые годы XX века, американская социология разрывала свои изначальные связи с религией. И в ходе этого процесса „секуляризации“ социальная наука уже на новых основаниях реанимировала протестантскую установку на совершенствование общества посредством рационализации его управления»[68]. С точки зрения, заявленной Эрвьё-Леже (которую, впрочем, «подозревают» в симпатиях католицизму), социология является — по словам Марина Терпстры — «той же теологией, но другими средствами»[69]. Являются ли различные интерпретации секуляризации

67. *Casanova J.* Die religiöse Lage in Europa. S. 338.

68. *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. P. 31f.

69. *Terpstra M.* Democratie als cultus: over politiek en religie. Amsterdam: Boom, 2011. S. 11.

со стороны теоретиков различной конфессиональной ориентации лишь продолжением споров между протестантами, католиками и православными?

Наконец, нечто подобное справедливо и в отношении политической философии: вспомним идею Карла Шмитта, что «все осмысленные понятия современной политической науки являются секуляризованными теологическими понятиями», с его ключевыми примерами: суверенитет/всемогущество, чрезвычайное положение/чудо[70]. Так же уместен вопрос Клода Лефора, касающийся «постоянства теолого-политического („*permanence du théologico-politique*“)». Рассмотрение Лефором одновременного процесса подчинения церкви государству и сакрализации власти короля, которая позднее была перенесена на Народ, Нацию, Государство, Пролетариат, Человечество и Расу, привело его к заключению, что «все то, что движется к имманентности, одновременно движется и к трансцендентности; все то, что движется в сторону эксплицирования социальных отношений, одновременно движется и к интериоризации единства... Сцепление механизмов воплощения означало переплетение религии и политики, даже в тех случаях, когда казалось, что практики и представления, о которых идет речь, являются чисто религиозными или чисто мирскими»[71]. Поскольку эти случаи — не просто «метафорически последовательное внедрение нерелигиозного содержания в ранее сформулированные в качестве религиозных высказывания или системы высказываний»[72], мы имеем здесь дело с «подпольным» продолжением теологии в смысле «божественного дискурса» в разных его формах, и эти формы постоянно преследуют (*haunting*) нас, как сказал бы Деррида — особенно тогда, когда «мы» — общество, политика, академия — думаем, что избавились от них.

Опираясь на Казанову, Тейлора, Смита и Тернера, мы обнаруживаем шесть разных значений секуляризации, доминирующих в нынешней дискуссии [2–7]. К ней добавим изначальное значение, на которое указывают Люббе и другие [1], а, кроме того, «теоретический» секуляризм как продолжение теологии други-

70. *Schmitt C.* Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, [1922] 1996. S. 43.

71. *Lefort C.* Permanence du théologico-politique? // *Lefort C.* Le temps de la réflexion. Paris: Gallimard, 1981. P. 59f.

72. *Lübbe H.* Säkularisierung. S. 95.

ми средствами [8]. Если мы затем будем систематически различать секулярность, секуляризацию и секуляризм и понимать термины секуляризация и секуляризм в двух значениях, то получим следующую таблицу:

1. [Люббе]	Секулярность 1 [переход людей [1a] и собственности [1b] от церкви в мирскую юрисдикцию]	Секуляризация 1 процесс	Секуляризм 1 позитивная оценка	Десекуляризация 1a [возвращение в церковь или монастырь]
		Секуляризация 1 политика	Секуляризм 1 продвижение	Десекуляризация 1b [возвращение собственности церкви]
2. [Казанова 1 = Тейлор 1 = Тернер 1]	Секулярность 2 [социетальная дифференциация]	Секуляризация 2 процесс	Секуляризм 2 оценка	Десекуляризация 2 [социетальная (ре) тотализация]
		Секуляризация 2 политика	Секуляризм 2 продвижение	
3. [Казанова 2 = Тейлор 2 & Смит 1]	Секулярность 3 [упадок веры]	Секуляризация 3 процесс	Секуляризм 3 оценка	Десекуляризация 3 [рост веры]
		Секуляризация 3 политика	Секуляризм 3 продвижение	
4. [Казанова 3 (± Тернер 3 & Смит 2)]	Секулярность 4 [приватизация]	Секуляризация 4 процесс	Секуляризм 4 оценка	Десекуляризация 4a [возвращение религии в публичное пространство]
		Секуляризация 4 политика	Секуляризм 4 продвижение	Десекуляризация 4b [частное становится публичным]

5. [Тейлор 3 = Смит 3]	Секулярность 5 [проблематичность веры]	Секуляризация 5 процесс	Секуляризм 5 оценка	Десекуляризация 5? [возвращение к изначальной чистоте веры]
		Секуляризация 5 политика	Секуляризм 5 продвижение	
6. [Тейлор 4 (± Тернер 2)]	Секулярность 6 [оторванность от «высшего времени»]	Секуляризация 6 процесс	Секуляризм 6 оценка	Десекуляризация 6? [возвращение трансцендентной рамки]
		Секуляризация 6 политика	Секуляризм 6 продвижение	
7. [Тернер 4 (± Смит 4)]	Секулярность 7 [адаптация/приспособление религии]	Секуляризация 7 процесс	Секуляризм 7 оценка	Десекуляризация 7 [возвращение к старым формам]
		Секуляризация 7 политика	Секуляризм 7 продвижение	
8. [Эрвьё-Леже; Шмитт]	Секулярность 8 [секулярное обличье теологических понятий]	Секуляризация 8 процесс [социологический дискурс о религии]	Секуляризм 8 [академический мейнстрим]	Десекуляризация 8 [теологический поворот/ретеологизация дискурса]

Различные смыслы секулярности, секуляризации и секуляризма дают разные, а в некоторых случаях даже противоположные, значения и формы несекулярности, десекуляризации и антисекуляризма. Рамки настоящей статьи не позволяют обсудить все возможные значения, а также вопрос о том, можно ли заполнить все ячейки в таблице. Поэтому ограничимся несколькими очевидными примерами.

Страны бывшего советского блока пережили процесс десекуляризации, в ходе которого церкви вновь обрели права собственности, а духовенство — свои функции, и монастыри были заново открыты и населены монашествующими [десекуляризация-1]. Яркими примерами социетальной де-дифференциации являют-

ся Исламская Республика Иран и Афганистан при талибах: даже если соответствующая политика была не всегда вполне успешной, цели были ясны, и мы можем говорить в данном случае об антисекуляристской идеологии [десекуляризация-2]. Десекуляризацию в смысле роста веры трудно представить в качестве политики, однако новые формы религиозности попадают в эту категорию в качестве процесса; рост религиозных практик вполне можно воспринимать и как процесс, и как политику: развитие религиозно обоснованного семейного права в западных и незападных странах будет примером процесса, а обязательный религиозный дресс-код — политики [десекуляризация-3].

Возвращение религии в публичное пространство [десекуляризация-4] слишком очевидно, чтобы об этом спорить. Это «публичное пространство» изменило свое лицо: как справедливо замечает Казанова, лишь теперь, к примеру, глава Римско-католической церкви может говорить, обращаясь *urbi et orbi* — к «городу и миру», потому что весь *orbs* (мир) стал одним *urbs* (городом). В то же время этот «космополис» представляет собой не единый глобальный город или деревню, а фрагментированное и многослойное целое, к которому папа может обращаться «в целом», но которое он никоим образом не может рассматривать как «свое»: голос папы — это один из многих глобальных голосов, наряду с голосами Далай-ламы, Нельсона Манделы, Мадонны и Боно. У Маркуса вызывает уважение то, что папа Иоанн XXIII имел «мужество и видение, чтобы положить конец стремлению церкви определять мир, в котором она будет в безопасности»[73]. Другие церкви, возвращаясь в публичное пространство, ищут покровительства со стороны государства, чтобы «определять мир, в котором они будут в безопасности», — и это другой оттенок смысла секуляризации [соединение 2 и 4]. Марсель Гоше верно указывает на то, что представление Казановы о «деприватизации» решает только половину дела: «Понятие верно отражает существенное смещение, однако оно скрывает другую половину феномена. Оно упускает свойственное феномену парадоксальное напряжение. Речь идет не столько о „деприватизации“, сколько о выходе частного в публичное, когда вера, играя публичную роль, стремится тем не менее сохранить свою свободу и своеобразие»[74]. Гоше также подчеркивает, что если «гражданское общество становится все бо-

73. *Markus R.A.* Christianity and the Secular. Notre Dame University Press, 2006. P. 91.

74. *Gauchet M.* La religion dans la démocratie. P. 101, n. 1.

лее „публичным“ ... тогда как государство „приватизируется“... это „двойное движение“ открытия и проецирования никоим образом не ведет ни к какому нивелированию различия между двумя этими системами»[75].

Десекуляризация нередко связана с трансформациями религии, или общества, или государственного устройства: то, что подвергается десекуляризации, не обязательно тождественно тому, что было секуляризовано, ибо оно могло претерпеть изменения в процессе секуляризации. Это касается случаев возвращения религии в политическое поле [4]: христианская демократия в ряде европейских стран, «Братья-мусульмане» в Египте и других мусульманских странах, BJP («Бхаратия Джаната Парти») в Индии или AKP («Партия справедливости и развития») в Турции. Даже выступая с «антисекуляристской» повесткой, они входят в «секулярную» реальность и вынуждены принимать присущий ей язык демократии, религиозной свободы, плюрализма и т. п. То же самое справедливо и тогда, когда религиозные организации, включая традиционные церкви, возвращаются к старым формам ритуала, одежды или практики, отказываясь от имевшей место ранее адаптации [десекуляризация-7]. Очевидным примером в данном случае является, например, *традиционализм* Римско-католической церкви и Русской православной церкви: сознательное возвращение к традиционным формам, результатом которого является «выделение» из общества, не тождественно просто обращению вспять. Традиционализм — не то же самое, что традиция, и с некоторой долей цинизма можно предположить, что традиционализм есть элемент ребрендинга, посредством которого традиционные религии стараются усилить свое присутствие на религиозном рынке. Десекуляризация может быть новой формой адаптации: тот факт, что среди молодежи, например, религия может считаться «крутой» и завоевывать популярность, можно относить к десекуляризации, но нельзя рассматривать как безусловное возвращение к традиционной церковной жизни.

Это же можно сказать о «религиозном повороте» в политической философии и о новом интересе к «политической теологии» [десекуляризация-8]. Здесь опять то, что *возвращается*, не тождественно тому, что было *забыто*, хотя бы потому, что возвращающаяся теология активно ввязывается в дискуссии, которых

75. Ibid. P. 100.

она раньше остерегалась. Люббе приводит в пример церкви Германии после Второй мировой войны — ситуацию, «в которой Церковь, в своих отношениях с секулярным общественно-политическим сообществом, играет роль уже не только лица, которому угрожают, но в то же самое время, по меньшей мере, в некоторых аспектах — роль потенциального победителя»[76]. Другой пример — дискуссия между Славоем Жижеком и Джоном Милбанком, которую модерировал Крестон Дэвис[77]. Дэвис начинает утверждением: «Если в век западной секулярной современности теологическое было маргинализовано, то сейчас оно возвращается с реваншем»[78]. Милбанка и Жижека объединяет общий враг, показывает Дэвис, обращаясь к политической теологии (точнее — к политическому потенциалу христологии, который, между прочим, всегда присутствовал в христианской традиции, начиная с Нагорной проповеди [Мф 5–7]): «Скандальный вызов Христа — это любовь, выраженная в парадоксе или диалектике. На мой взгляд, она вполне может стать тем путем, который уведет нас прочь от нынешнего популистско-абсолютистского царства финансов, зрелища и надзора»[79]. Дэвис выступает против сакрализации Народа, Рынка и Безопасности, то есть случаев придания секулярному режиму религиозного качества. Сакрализация секулярного критикуется во имя религии.

Наконец, десекуляризация предполгает различные проявления антисекуляризма, от социальной доктрины Русской православной церкви до радикальной ортодоксии Милбанка. Антисекуляризм может быть реакционным и революционным, традиционалистским или революционистским, но его общим знаменателем является протест против секуляризма как легитимирующей идеологии самодовольного, «секуляризованного» мира или как стремления «принять секулярное и признать его ценность, его автономию и даже… его сакральность или святость», как пишет Роберт Маркус[80].

76. *Lübbe H.* Säkularisierung. S. 97.

77. *Žižek S., Milbank J.* The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?/Davis C. (ed.). Cambridge, MA & London: MIT Press, 2009.

78. Ibid. P. 3.

79. Ibid. P. 21.

80. *Markus R.A.* Christianity and the Secular. P. 91; *Weigel G.* Roman Catholicism in the Age of John Paul II // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P. L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.

4. Возвращение к корню

Несмотря на известную сложность предложенной схемы, значительная часть ее элементов указывают на реальный, конкретный феномен, или позицию, или спор. Некоторые из них требуют конкретных исследований — либо эмпирических, либо в области истории идей. Вместе такие исследования могут стать отправной точкой *герменевтики дискурса секулярности*. Отметим, что схема все-таки не очень сложна: «десекуляризация» в основном появляется как «обратное» секуляризации, хотя часто относит нас к *новым* феноменам и результатам развития. Также и понятие «постсекулярного» в схеме отсутствует: с моей точки зрения, оно указывает на любые явления, которые выходят — или стремятся выйти — за рамки проявлений «секулярности», или на их комбинации[81]. Мой главный вывод таков: любое размывание этих элементов в ходе дискуссии о секулярности/секуляризации приводит к путанице. Однако такая путаница — *не просто* путаница, и это становится ясным, если сосредоточить внимание на понятии, которое является центральным для *всех* остальных понятий, включенных в таблицу — на понятии *секулярного*.

Существует ли некое сердцевинное значение «секулярного», присутствующее во всех этих оттенках секуляризма и секуляризации? Здесь мы сталкиваемся с существом проблемы. Я считаю, что термин «секулярное» и его производные, как они фигурируют в интеллектуальной и публичной дискуссии, во-первых, неясны, во-вторых, редко бывают нейтральными, а, в-третьих, используются предвзято в силу их связи с «западной» латинской христианской традицией. Поэтому, употребляя эти термины, мы должны быть осторожны, особенно если речь идет о других контекстах, за пределами (пост)латино-западно-христианского. Казанова указывает на источник понятия *saeculum*: «Отправной точкой для любой дискуссии о *секулярном, секуляризации* и *секуляризме* должно быть понимание того, что все эти понятия являются производными от западной христианской богословской и право-канонической категории, а именно, *saeculum*, которое не имеет соответствий не только в других мировых религиях,

81. Подробнее см. мою статью: Confronting the Confrontation — Europe Beyond Secularism? // Confronting Secularism in Europe and India/Black B., Hyman G., Smith G. (eds.). London: Bloomsbury, 2013 (в печати).

но даже и в византийском христианстве»[82]. Понятие «секулярного» возникло в рамках латинской христианской теологии, и его классическим источником является сочинение Августина Иппонского (354-430) *De Civitate Dei* (О граде Божием)[83].

Гипотеза Роберта Маркуса и Матиаса Ридла, на которую я здесь опираюсь, состоит в том, что понятие «секулярного» было изобретено на африканских окраинах Римской империи (латинскими) отцами церкви, такими как Тертуллиан Карфагенский (ок. 160 — ок. 220) и Августин, а его первое упоминание мы находим в «Деяниях сциллитанских мучеников». Причиной этого изобретения было то, что является причиной всех концептуальных инноваций: неудобство. Римская империя опиралась на религию, которая, как все религии, делила реальность на сакральное и профанное, и последнее обозначало «то, что находится вне святилища»[84]. Христианство оперировало такой же оппозицией, но у него было иное представление о том, *что* является сакральным, а *что* профанным: его священная область «приблизительно совпадала со сферой христианской религиозной веры, соответствующих практик, институций и культа», тогда как профанное для христиан включало многое из того, что было священным для римлян[85]. Христиане отрицали — и *должны* были отрицать — как божественный статус императора, так и идею Пантеона, которая создавала «политеистическое» пространство, где находили себе место другие религии[86]. Хотя христианство «в течение трех столетий ощущало себя инородным телом в римском обществе» и христианам, странникам из Иерусалима в Вавилон, трудно было к этому приспособиться, все-таки «даже в мире, где христианская община считалась сектой и сама себя такой видела, проблему разграничения сферы секулярного и сферы профанного — то есть того, что приемлемо, и того, что следует отвергнуть, — обойти было нельзя. Как знал и порой говорил Тертуллиан, у христиан было много общего с их нехристианскими соседями… То, что было приемлемым и что можно было бы разделить с язычниками, относилось к секулярному; а то, что выходило за рамки последнего, подлежало осуждению как безнадеж-

82. *Casanova J.* Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung. S. 19.

83. *Августин.* О граде Божием, XVIII. 54; XIX. 17.

84. *Markus R. A.* Christianity and the Secular. P. 5.

85. Ibid. P. 5.

86. Ibid. P. 20f.

но языческое, или профанное»[87]. Согласно Ридлю, именно группа христиан из Сциллиума в 180 году признала политическую власть Римского императора, *в то же время отказавшись* поставить его на место «Господа Бога нашего, который на небесах» (*dominus Deus noster qui est in caelis*) и уплачивая свои налоги кесарю[88]. Признание Императора в качестве императора имело две стороны: оно означало признание императора, но отказ видеть в нем Императора. Это две стороны лезвия понятия «секулярного», которое, как нож, рассекает не подлежащие пересмотру понятия сакрального и профанного, что для христиан в нехристианской империи всегда означало конфликт. Эта концепция «секулярного» позволяла христианам жить *в мире*, не отождествляя себя *с ним*.

Если мы вместе с Маркусом определим «то, что является секулярным» как «то, что является общим [для христиан] с нехристианами»[89], тогда понятие секулярности окажется новшеством, которое усложнило уже известную оппозицию сакрального и профанного: «Допустим, что мы рассматриваем „сакральное“ и „профанное“ как взаимно исключающие области. С христианской точки зрения „сакральное“ будет приблизительно совпадать со сферой христианской религиозной веры, соответствующих практик, институций и культа. „Профанным“ же окажется то, что должно быть отвергнуто в окружающей культуре, включая практики и институции... „Профанное“ — это то, от чего новообращенный должен отказаться в процессе своего обращения. „Секулярное“ же не находится в столь радикальной оппозиции к сакральному; оно более нейтрально и может быть принято или адаптировано... *О нем можно говорить помимо религии*, тогда как и „сакральное“, и „профанное“ с необходимостью предполагают какое-то отношение к религии [курсив мой. — *Э.З.*]»[90].

Эта ситуация в корне изменилась после того, как в IV веке христианство стало официальной религией Римской империи, а сама Империя была сакрализована в качестве *христианской*, к чему, как известно, приложил руку Евсевий Кесарийский. Согласно

87. Ibid. P. 21, 18f; к сожалению, Маркус не дает точных ссылок на сочинения Тертуллиана.

88. *Riedl M.* The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration // The Future of Political Theology/Losonczi P., Luoma-aho M., Singh A. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2012. P. 14 (цит. по: Acts of the Christian Martyrs: Introduction, Texts and Translations/Herbert Musurillo (ed.). Oxford, 1972. P. 86–89).

89. *Markus R.A.* Christianity and the Secular. P. 6.

90. Ibid. P. 5f.

Джин Бетке Эльштейн, такое «отождествление града Божия с земным порядком ведет к сакрализации человеческих установлений и к опасному идолопоклонству»[91]. Видоизменяя позицию Тертуллиана и сциллитанских мучеников, Августин отказался отождествлять «римское» с «христианским», поскольку это означало бы подобное идолопоклонство: «В течение столетия, в которое произошло обращение Константина в христианство, „римское“ стало почти тем же, что и „христианское“... Голос Августина звучит как крик протеста против этого слияния христианской и римской идентичностей»[92]. Этот протест оказался тщетным, поскольку его «трихотомию [сакрального, секулярного и профанного] ... затмили более простые, но морально суровые дихотомии»[93], а именно дихотомия христианской империи и языческого «остатка», которая служила сакрализации существующего порядка[94], а также противопоставлению «чистой» Церкви и падшего мира, которое способствовало профанированию того, что «вне святилища» — всей сферы политики, всего, относящегося к экономике, и т. д.

Августин не стал в одночасье авторитетом в латинском христианстве — напротив! Вместе с Джин Бетке Эльштейн следует подчеркнуть, что Августина нередко «нормализуют», превращая во что-то вроде облегченного варианта («Августин-лайт»), а затем восхваляют за «политический реализм»[95]. Вместе с Яном ван Оортом мы должны остерегаться того, чтобы приписывать Августину идею третьего, «нейтрального», града или более поздние идеи, например, заимствованное у Аристотеля представление Фомы Аквинского о человеке как общественном существе, а потому и о граде и государстве как благе (*bonum*)[96]. В граде реального исторического времени два града, Божий и земной, сосуществуют в сущностной оппозиции друг другу и в поле напряжения между добром и злом: если и есть это третье, *tertium quid*,

91. *Elshtain J. B.* Augustine // The Blackwell Companion to Political Theology/Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. P. 42; ср. *Oort J. van.* Jeruzalem en Babylon. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995. S. 129; *Markus R. A.* Christianity and the Secular. P. 21.

92. *Markus R. A.* Christianity and the Secular. P. 71f; cf. *Oort J. van.* Jeruzalem en Babylon. P. 133.

93. *Markus R. A.* Christianity and the Secular. P. 74.

94. В данном случае трудно не вспомнить схему Хантингтона.

95. *Elshtain J. B.* Augustine. P. 35f (со ссылкой на: *Elshtain J. B.* Augustine and the Limits of Politics. Notre Dame, ID: Notre Dame University Press, 1995).

96. *Oort J. van.* Jeruzalem en Babylon. P. 127f.

то оно представляет собой нечто смешанное, а не нейтральное[97]. Человек-*христианин* есть гражданин двух градов, а не *третьего* града, и его разрывает это двойное гражданство. Мир *in saeculo* (в этом веке), включая Империю, которая хранит мир (*peace*), есть (относительное) благо, он заслуживает внимания, заботы и защиты от врагов — однако это относительное благо остается и относительным злом, и его никоим образом нельзя отождествлять с *Civitas Dei*, Градом Божиим[98]. Двойственность продолжает господствовать, но третье пространство образовалось, создавая «препятствия для абсолютизации и сакрализации какого-либо политического устройства», но также открывая путь для позитивной оценки «мирских обязанностей, так как земной мир (*temporal peace*) есть благо, будь это мир тела, или братские отношения с себе подобными, или обеспечение пищей, одеждой и заботой»[99]. Так становится возможным жить вместе с людьми другой веры — еще оставшимися язычниками, иудеями и др., и заведомо не исключается, что они могут быть или являются «добрыми», так же как *невозможно* не делать различий между добрыми и злыми императорами. Наконец, в силу того, что мир *in saeculo* может быть относительно благим, в *разной* степени, вопросы справедливости — справедливой войны, справедливого правления, справедливого закона — становятся уместными, даже если они не вытесняют *истинной* божественной справедливости и не должны приводить к «парадам победы» или «триумфализму»[100].

Эти мысли Августина, через посредничество Фомы Аквинского, отразились в рассуждениях крупнейшего католического мыслителя XX века Жака Маритена: «По мере того как гражданское общество, или политическое общество, вполне отделялось от духовного царства Церкви (сам по себе этот процесс был не чем иным, как развитием евангельского разделения того, что принадлежит кесарю и Богу), гражданское общество стало основываться на общем благе и общей задаче, относившимся к земному, „временному“ или „мирскому“ порядку, в котором граждане, разные по происхождению или принадлежащие к различным духовным группам, принимают равное участие»[101]. Если «секуляр-

97. Ibid. P. 127.

98. *Августин.* О граде Божием, XIX. 17; ср. *Oort J. van.* Jeruzalem en Babylon. P. 136.

99. *Elshtain J. B.* Augustine. P. 43.

100. Ibid. P. 46; *Markus R. A.* Christianity and the Secular. P. 9.

101. *Маритен Ж.* Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 103.

ный выбор» восходит еще к Августину, то мы оказываемся перед искушением увидеть историю той части мира, которая находилась под влиянием латинского христианства, как историю постепенного возникновения и окончательного утверждения этого выбора, а также постепенной «легитимации» «секулярного града» в качестве *bonum in se* — самого по себе благого, а не как относительного блага. Однако ту же историю можно увидеть и с другой стороны — как серию критических выступлений против такого подхода, вдохновленных Августином и провозглашающих *отказ* от оправдания существующего порядка. И тогда история латинского (западного) христианства представляет собой постоянную борьбу между приверженцами августинианской линии, потенциально критической и ориентированной на перемены, с одной стороны, и томистами, склонными к оправданию этого порядка и приспособлению к нему. Йоас критикует Тейлора за то, что тот говорит о «долговременном векторе в латинском христианстве, направленном в сторону Реформы, действие которого начинается где-то с реформ папы Григория VII Гильдебранда в XI веке и особо проявляется в католической и протестантской реформациях»[102]. В действительности, не существует такого прямого (или «диалектического») вектора, и мы должны различать очевидную победу этого вектора, достигнутую в результате нескольких «волн», от представления о том, что это был некий постоянный «выбор» в рамках латинского христианства.

Чтобы выяснить гипотетическое корневое значение «секулярного», я обращусь к трем авторам. Первый — это Маркус, который поставил перед собой «задачу предварительно прояснить… „секулярное“», поместив его в «кластер идей… „профанное“, „сакральное“, „секулярное“»[103]. Второй — Лефор. Когда он пишет: «сцепление механизмов… воплощения означало переплетение религии и политики даже в тех случаях, когда казалось, что практики и представления, о которых идет речь, являются чисто религиозными или чисто мирскими» [104] — он говорит именно о *секулярном*. Сцепление, о котором пишет Лефор и которое создает *res mixtae* — пространство смешения, не являющееся *ни* священным, *ни* профанным, поскольку оно суть и то и другое — можно себе представить только в том случае, если признать и *третью* категорию, которая

102. *Taylor Ch.* A Secular Age. P. 786, f. 92; *Joas H.* Wellen der Säkularisierung. S. 721.

103. *Markus R. A.* Christianity and the Secular. P. 4.

104. *Lefort C.* Permanence du théologico-politique? P. 59f.

делает возможным само смешение, и этой категорией является *секулярное*, находящееся между священным и профанным. Третий автор — это Уэнди Браун, которая различает сакральное, секулярное и профанное в своем комментарии к «Секулярному веку» Тейлора и применяет эту триаду для нового прочтения Маркса: современная капиталистическая экономика использует разделение социальной реальности на две сферы — «небесную» и «земную» *(«celestial»* и *«terrestrial»*), соответствующих «сакральному» и «профанному»; сакрализация капитала (точнее — денег как Капитала) приводит к профанации и разрушению «того, что является самым священным для человека и мира»[105], — процесс, который опосредуется, как воспринял Маркс у Гегеля, *секулярным* государством. Такая диалектика возможна, только если мы рассматриваем сакральное, секулярное и профанное в их динамическом взаимодействии, и при этом средний элемент поддерживает реальность, которую, в конце концов, сам же и разрушает.

Соответственно, общая гипотеза будет такова: *всякая* культура опирается, среди прочего, на конститутивную для нее бинарную оппозицию сакрального [небесное, табу, неприкасаемое, неоспоримое, *harām* и т. д.] и профанного [земное, доступное, подлежащее потреблению, дискуссионное, *halāl* и т. д.][106]. Эта конституирующая бинарная оппозиция обеспечивается религией. В то же время любая конкретная форма общежития нуждается в посредничестве между этими сферами, и это посредничество обеспечивается религией, которая, говоря вслед за Эмилем Бенвенистом, Жаком Деррида и Брайаном Тернером, имеет двойной смысл «соединения вместе» и «связи (с прошлым)»[107]. Тогда «секулярное» есть способ общения с миром, который нельзя считать *ни* христианским (и потому сакральным в полном смысле), *ни* профанным, но который –«посередине»; секулярное возникает как бы на границе сакрального и профанного. Но это значит, что «секулярное» — это религиозное понятие.

105. *Brown W.* The Sacred, the Secular, and the Profane // Varieties of Secularism in a Secular Age/Warner M., Vanantwerpen J., Calhoun C. (eds.). Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010. P. 100.

106. Ср. *Casanova J.* Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung. S. 20; *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Librairie Générale Française, [1912] 1991. P. 92f.

107. *Benveniste É.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. 2. Paris: Minuit, 1969. P. 268; *Derrida J.* Foi et savoir. Paris: Éditions du Seuil, [1996] 2000. P. 98; *Turner B. S.* Religion and Modern Society. P. 4.

В дуалистической перспективе сакрализованного *civitas terrena* («земного града» — будь то Римская империя, национальное государство или что-то другое) сакральное и секулярное становятся противоположностями, а секулярное и профанное сливаются. «Секулярное» может избежать этой дихотомии сакрального и профанного, но оно обретает смысл только в рамках того же религиозного пространства. Здесь возникает интересная параллель между христианством и исламом, в котором известная дихотомия *harām — hālal* опосредована и смягчена представлением о «пяти суждениях» (*al-ahkām al-khamisa*), в которые включается *harām* (запрещенное), но также добавляются и другие четыре категории: нежелательное (*makrūh*), безразличное или нейтральное (*mubāh*), поощряемое (*mustahabb*) и обязательное (*fard*). Между тем, что является сакральным, и тем, что запрещено (для мусульман), появляются еще три категории, облегчающие разные виды взаимодействия с немусульманами, включая, в некоторых случаях, и общее сакральное. Скорее всего, и в других религиозных традициях существуют подобные схемы.

Существует множество попыток актуализировать «августинианскую» позицию, суть которых в концептуализации некоей *области*, отличной и от сакрального, и от профанного, которая рассматривается как достойная уважения, поддержания и даже попечения и, соответственно, оценивается позитивно, хотя она и является частью «мира сего» и «времени сего» (не «высокого» времени, но и не «низкого» времени материальных процессов). В этом случае термин «секулярное» указывает на то измерение реальности, которое находится — или «вставлено» — между сакральным и профанным и потому может быть разделено с другими и положительно оценено, при этом не будучи сакрализованным. Тогда *корневым значением* «секулярного» будет — *in saeculo,* в смысле «пребывания в мире сем и во времени сем», но так, что сохраняется взрывная отсылка к возможности «быть не от мира сего и не от времени сего»: напряжение, содержащееся в выражениях «в мире» и «от мира», является специфически (хотя и не исключительно) христианским, тогда как относительно позитивная оценка того, что является «секулярным», — специфически латино-христианская и потому западная. Первый элемент предполагает, что «секулярное» всегда сохраняет двойную потенцию: можно идти вверх или вниз, и в той степени, в какой дуалистическая перспектива реальности утверждается, «секулярное» должно быть либо сакрализовано, либо отождествлено с профанным.

Почему и *как* «секулярное» приобрело еще более позитивный смысл в западном христианстве вплоть до того, что поглотило два других смысла и затемнило свою религиозную основу, — это другой вопрос, но факт остается фактом.

В «нашей» (пост-)латино-христианской культуре понятие «секулярного», которое создали латинские отцы церкви, медленно и постепенно разрушило изначальную дихотомию, став, как и любое ниспровергающее третье, заменой обоих — или в смысле полной профанации, или в смысле полного воплощения. Сегодня термин «секулярное» можно и следует использовать против тех пониманий секуляризации, которые, в конечном счете, превращают в «секулярное» всю реальность в целом. Если все секулярно, то и само понятие становится бессмысленным — это напоминает немецкую поговорку, которую использует Гегель в своей критике Шеллинга: «ночью все коровы черны». Проблема состоит в том, что ночью все коровы *кажутся* черными, хотя на самом деле они бурые или рыжие, и их цвет в какой-то степени смешан с белым. Возможно, есть такие версии секуляризма — а также плюрализма и мультикультурализма, — которые в конечном счете обнаруживают полную «черноту». В свете дня, наоборот, различия проявляются не только для наблюдателя, но и для самих коров. По-моему, это хорошо чувствует Чарльз Тейлор: мы должны видеть различия, а не замазывать их[108]. И тогда нашей главной задачей может быть актуализация «августинианской» позиции в том обществе и в ту эпоху, разобраться с которыми — секулярные они или постсекулярные — мы не можем, не заняв в них определенную позицию.

5. Еще несколько проблем, касающихся «секулярного»: заключительные замечания

Значительная часть проблем, связанных с понятием «секулярного», порождается комбинацией его специфически западного латино-христианского происхождения и квазиочевидной природы тех понятий, которые являются его производными. Это справедливо в не латино-христианских контекстах. Главная пробле-

108. См. в особенности, его дискуссию с Хабермасом в: The Power of Religion in the Public Sphere/Mendieta E., Vanantwerpen J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011., например, p. 48: «Проблема в том, что действительно разнообразная демократия не может превратиться в гражданскую религию или в антирелигию, как бы это ни было удобно, не отказываясь от своих принципов. Мы обречены на то, чтобы жить в условиях перекрывающегося консенсуса».

ма, конечно, возникает в связи с исламом. С одной стороны, термины «секулярный» и «секуляризация» постоянно возникают в дискуссиях о (не)совместимости ислама с либерально-демократическим *Rechtsstaat* (правовым государством); о предполагаемом конфликте между секулярными принципами и исламизмом в организации «Братья-мусульмане»; о напряжении между секуляристским государством и правящей партией (AKP) в Турции; о новой конституции в Египте или в Тунисе. На самом деле, понятие «секулярного» с трудом вписывается в исламскую традицию, равно как, по мнению некоторых, и в индусскую[109], и сам термин невозможно перевести. Абду Филали-Ансари предлагает три возможных перевода: *dahrī* («временно́е» от *dahr*, век или период времени), *lādīnī* («не-верие») и *ʻalmānī* («мирское»)[110]. Эти слова, каждое в отдельности, выражают какой-то аспект «секулярного», но даже вместе не могут выразить его суть. Джон Кин, имея в виду второе и третье слова, говорит о «симптоматичном… отсутствии в арабском языке термина для описания секулярного, секуляризации или секуляризма»[111]. Азам Тамими указывает на ту же проблему: «Секуляризм, по-арабски *ʻilmānīyah* (от *ʻilm* — наука) или *ʻalmānīyah* (от *ʻālam* — мир), возможно, лучше передать словом *dunyāwīyah*, означающим то, что является мирским, земным или временным»[112]. И опять же в данном случае передаются некоторые смыслы «секулярного», но связь их не отражена. Тамими продолжает: «Хотя под секуляризмом обычно понимается освобождение политического от власти религиозного [секуляризация-2 по нашей классификации. — *Э.З.*], этот термин, вместе с другими [современность, вестернизация, модернизация. — *Э.З.*], использовался в разных контекстах для описа-

109. *Bhargava R.* Introduction // Secularism and Its Critics / Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, 2011. P. 22: «Для Мадана секуляризм… все еще с трудом уживается рядом с местными мировоззрениями…. Секуляризм является культурно чуждым в Индии потому, что существующая в индийской культуре иерархия включает секулярное в религиозное, а также потому, что она (иерархия.–*Э.З.*) является слишком публичной вещью для того, чтобы приватизировать её».

110. *Filaly-Ansary A.* Muslims and Democracy // World Religions and Democracy / Diamond L., Plattner M. F., Costopoulos Ph. J. (eds.). Baltimore & London: John Hopkins University Press, 2005. P. 154f.

111. *Keane J.* The Limits of Secularism. P. 35.

112. *Tamimi A.* The Origins of Arab Secularism // Islam and Secularism in the Middle East / John L. Esposito, Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Company, 2000. P. 13; cf. *Hashemi N.* Islam, Secularism, and Liberal Democracy. P. 136.

ния процесса, нацеленного на маргинализацию ислама или его исключение из процесса реструктуризации общества как в колониальный, так и в постколониальный периоды [секуляризация-4. — *Э. З.*]»[113].

Действительно, если верно, что в исламской традиции, в отличие от христианской, религия и политика внутренне связаны, тогда это объясняет, что «секуляризация на Ближнем Востоке подразумевала отрыв от культурных корней; ее целью был полный разрыв с прошлым»[114]. Если в рамках латинского христианства понятие секулярного приобретает смысл только на фоне специфической дихотомии сакрального и профанного, то в контексте, где концептуально доминирует исламская традиция, «секулярное» необходимо противостоит религии. Так, Хамид Энайад противопоставляет «секуляристов» и «религиозников» таким образом, который трудно представить в (пост-)латино-христианском контексте[115]. Вероятно, секулярность-2, 5, 6 и 8 вряд ли можно понять с мусульманской точки зрения иначе как *исключение* религии, тогда как секулярность-4 будет означать ограничение исламской веры сферой внутренней духовности[116]. Остаются значения 1, 3 и 7, из которых первое может указывать на различия между духовенством и мирянами (что, однако, не стыкуется с христианским примером клириков, живущих *в миру,* но остающихся в духовном звании); секулярность во втором значении может восприниматься просто как прискорбный факт, которому нужно противопоставить исповедание веры; а третье значение является глубоко спорным для традиции, в которой куда сложнее, чем в христианстве, идти против буквы Священного Писания[117].

Эти трудности связаны с тем, что терминология является исключительно западнохристианской по своему происхождению: «Является ли секуляризм реакцией или протестным движением, доктриной или идеологией, а конечной его целью — отрицание Бога и полное уничтожение религии или же только ограничение

113. *Tamimi A.* The Origins of Arab Secularism. P. 13.

114. Ibid. P. 13.

115. *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. London & New York: I. B. Tauris, 2008. P. 57.

116. Неслучайно сирийско-немецкий ученый Бассам Тиби считает, что необходимым условием приспособления ислама к либерально-демократическому *Rechtsstaat* (правовому государству), в основном понимаемому им в духе Хабермаса, является поворот в сторону интериоризированной религиозности суффийского типа.

117. Здесь можно вспомнить об усилиях Насра Абу-Заида и Тарика Рамадана.

религии приватной сферой при признании существования некоего „бога“, который не вмешивается в мирские или секулярные, дела людей, — в любом случае это понятие [секуляризм] не может быть постигнуто за пределами европейской эволюции и ее христианских реформаторских движений»[118]. Говоря о некоторых понятиях, рассматриваемых в этой статье, Тамими указывает как на противопоставление «Бога» и «бога», общее для христианства и ислама, так и на исключительно христианскую природу понятия секулярного, которое он интересно связывает с «реформаторскими движениями, которые... имели... почти явный секуляризирующий эффект. Движения реформ, такие как Возрождение, гуманизм, лютеранство, кальвинизм, деизм и унитаризм, все были секуляризирующими силами в рамках христианства»[119].

Брайан Тернер критиковал Талала Асада за мнение о том, что «секуляризм и секуляризация суть чисто западные „проблемы“»[120]. Действительно, Запад долгое время оказывал влияние на остальной мир посредством колониализма, миссионерства, экспорта марксизма-ленинизма и, можно добавить, распространения глобального свободного рынка в сочетании с либеральной демократией. Однако это лишь ужесточает проблемы в незападных частях света, где распространились *схожие* дискурсы сопротивления секуляризму и секуляризации. Тейлор справедливо замечает, что хотя «верно утверждение, что секуляризм имеет христианские корни, [но] неправильно думать, что этот факт ограничивает возможность применять его формулы к постхристианским обществам»[121]. Однако если он также прав, утверждая, что «не совсем ясно, что понимается под секуляризмом», и что «под этим именем подразумеваются довольно разные формулировки»[122], мы все-таки должны прояснить, о чем идет речь: некоторые значения, действительно, выходят за пределы (пост-)латино-западнохристианского контекста, тогда как другие — нет. Поэтому нельзя сказать, что само по себе употребление понятия «секуляризация» применительно к незападным контекстам неверно, но при этом мы упустим нечто важное, если проигнорируем тот факт, что в этих контекстах само понятие «размещается» по-иному и ча-

118. *Tamimi A.* The Origins of Arab Secularism. P. 13f.

119. Ibid. P. 14.

120. *Turner B. S.* Religion and Modern Society. P. 135.

121. *Taylor Ch.* Modes of Secularism. P. 31.

122. Ibid.

сто с большим трудом — даже если и потому, что оно, как правило, воспринимается как западное и, соответственно, не только как потенциально чуждое, но и как потенциально устраняемое.

Другая проблема связана с третьей основной ветвью христианства — православием, которое часто игнорируют при обсуждении секуляризма, десекуляризации и постсекулярного (а ведь есть еще и четвертая ветвь — т. н. восточные церкви Ближнего Востока). Иногда эта проблема признается, но, как правило, не замечается[123]. Маркус, признавая, что «не может касаться этой темы применительно к Восточной Европе», замечает, что «скорее всего проблемы секулярного характерны только для христианства в его западных изводах»[124]. Вопрос о том, насколько и каким образом православие обнаруживает отличия, когда сталкивается с «секулярным» и его производными, заслуживает отдельного разговора, но две вещи представляются бесспорными. Во-первых, есть несколько имен, которые можно связать с секуляризацией как «поворотом к миру сему»: Александр Бухарев (1824–1871), Владимир Соловьев (1853–1900), Сергей Булгаков (1871–1944), мать Мария Скобцова (1891–1945), Павел Евдокимов (1901–1970); но они представляют собой редкие исключения в сравнении с масштабными движениями в западном христианстве[125]. Во-вторых, Августин хотя и известен в православном мире, но его статус очень далек от того, который он имеет в западном латинском христианстве. Если это и не вполне объясняет доминирование в православии дихотомического понимания отношений между церковью и миром как сакральным и профанным соответственно, все же это указывает на различия в отношении к «секуляризации» и «секуляризму» со стороны Западной и Восточной христианских церквей.

123. Православие признается, например, Хансом Йоасом (Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 21), но игнорируется в книге, выпущенной Бергером (The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P. L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.), где в главе, посвященной Европе, Грейс Дэйви упоминает «славянские народы» в качестве одного из «семи взаимосвязанных и накладывающихся друга на друга блоков в рамках европейского целого», но затем обсуждает только ситуацию в Западной Европе (Ibid. P. 65f).

124. *Markus R. A.* Christianity and the Secular. P. 11, n. 26.

125. Ср. *Vallière P.* Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 2000; *Plekon M.* Eastern Orthodox Thought // The Blackwell Companion to Political Theology/Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. Отметим также отсутствие христианской демократии как политического движения в православном мире.

Эти примеры не подразумевают, что «секулярное» не может иметь смысла для социальной или политической реальности за пределами (пост-)латино-западно-христианского контекста, даже если в качестве *понятия* оно «уникально для [западной. — *Э.З.*] европейской цивилизации»[126]. Однако они предполагают, что его концептуализация связана с латинским христианством, включая «секуляризацию», о которой можно говорить и как об общественном феномене, и как об интеллектуальной традиции [секуляризация 2, 5, 6, 7 и 8]. С любой другой, чем (пост-)латино-христианская, точки зрения нет никакого «секулярного века», а тем более «постсекулярного общества». Это не значит, что соответствующие понятия и дискуссии ошибочны или фальшивы: они могут отражать реальные проблемы, например, вторжение религии в политику. Однако формулирование этих проблем в терминах секулярности и соответствующих производных превращает их, строго говоря, в частные, сугубо *«местные»* проблемы. Однако «место» это сегодня по сути глобально. Те части мира, на которые оказала определяющее воздействие — культурное, политическое, интеллектуальное — латинская христианская религиозная традиция и ее «секуляризированные» формы, так или иначе будут сталкиваться на протяжении непредсказуемо долгого (горизонтального) времени с проблемой «секулярного». А те части мира, для которых определяющими были другие традиции, также могут столкнуться с подобными проблемами, однако артикулировать их в терминах «секулярного» и его производных — значит, в лучшем случае, вносить путаницу и часто провоцировать конфликт, потому что это воспринимается как навязывание чуждых категорий. Настоящая глобальная проблема заключается в том, что эти две «части» мира четко не отделены друг от друга.

Поэтому любая дискуссия о «секулярном» должна предполагать осознание соответствующего исторического фона и корней, иначе она не будет иметь смысла за пределами своего контекста: «секулярное» и его производные *не означают* одного и того же, даже если они *отсылают* к одним и тем же феноменам и процессам. Гегельянский подход Чарльза Тейлора позволяет предположить, что даже если понятие *saeculum* со своим специфическим значением возникло на Западе, его можно рассматривать как изобретение, которое, по крайней мере в принципе, может иметь ценность для всех обществ, включая те, которые никогда не испытывали влия-

126. *Keane J.* The Limits of Secularism. P. 29.

ния (латинского) христианства. Это находится в согласии с более ранним утверждением Тейлора, что «все человеческие культуры, одушевлявшие целые общества на протяжении значительного времени, имеют сообщить нечто важное всем людям»[127]. Это «нечто важное» поэтому не только может «заслуживать нашего восхищения и уважения», но также серьезно рассматриваться для включения в общую рамку, адекватную нашей *нынешней* ситуации, когда «есть другие культуры, и мы должны жить вместе с ними и в мировом масштабе, и в отдельных смешанных обществах»[128]. Вероятно, это может потребовать *отмены* понятия «секулярного» — но не будет ли это означать окончательной секуляризации?..

Перевод с английского под редакцией
Александра Агаджаняна и Александра Кырлежева

Библиография

Августин, блаж. О Граде Божием в двадцати двух книгах. Т. 1–4. М., 1994.

Гусейнов Г. Карта нашей родины: идеологема между словом и телом. Москва: О. Г. И., 2005.

Основы социальной концепции Русской православной церкви М., 2000.

Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford CA: Stanford University Press, 2003.

Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 vols. Paris: Minuit, 1969.

Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Berger P. L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.

Blackwell Companion to Political Theology / Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007.

Brown W. The Sacred, the Secular, and the Profane // Varieties of Secularism in a Secular Age / Warner M., Vanantwerpen J., Calhoun C. (eds.). Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010. P. 83–104.

Calhoun C. Time, World, and Secularism // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York & London: New York University Press, 2012. P. 335–364.

Casanova J. Die religiöse Lage in Europa // Säkularisierung und die Weltreligionen / Joas H., WiegandtK. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. P. 322–357.

Casanova J. Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-

127. *Taylor Ch.* The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / Gutmann A. (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. P. 66.

128. *Taylor Ch.* The Politics of Recognition. P. 72.

philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. S. 19–39.

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

Crouch C. Postdemocracy. Cambridge: Polity Press, [2004] 2010 [*Крауч К.* Постдемократия. М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ, 2010].

Derrida J. Foi et savoir. Paris: Éditions du Seuil, [1996] 2000.

Derrida J. L'Université sans condition. Paris: Galilée, 2001.

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

Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczi P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010.

Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Librairie Générale Française, [1912], 1991.

Elshtain J. B. Augustine // The Blackwell Companion to Political Theology/Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. P. 35–47.

European Muslims and the Secular State/Cesari J., McLoughlin S. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2005.

Filaly-Ansary A. Muslims and Democracy // World Religions and Democracy/Diamond L., Plattner M. F., Costopoulos Ph. J. (eds.). Baltimore & London: John Hopkins University Press, 2005. P. 154–162.

Future of Political Theology/Losonczi P., Luoma-aho V., Singh A. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2012.

Gauchet M. La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998.

Gorski Ph. S., Kim D. K., Torpey J., VanAntwerpen J. The Post-Secular in Question // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York & London: New York University Press, 2012. P. 1–22.

Habermas J. Glauben und Wissen [Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 [*Хабермас Ю.* Вера и знание // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой религии. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь Мир, 2002.].

Habermas J. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger // *Habermas J.* Naturalismus und Religion. Frankfurt am Main: Surhkamp, 2005 [*Хабермас Ю.* Религия и публичность // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141].

Habermas J., Ratzinger J. Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion. Freiburg: Herder, 2005 [*Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О Разуме и Религии. Пер. с нем. М.: ББИ, 2006.].

Hashemi N. Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Oxford University Press, 2009.

Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, 2004.

Islam and Secularism in the Middle East/Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000.

Jameson F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca NY: Cornell University Press, 1981.

Joas H. Wellen der Säkularisierung // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Kühnlein M., Lutz-Bachmann M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. S. 716–729.

Keane J. The Limits of Secularism // Islam and Secularism in the Middle East / Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000. P. 29–37.

Krämer G. Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam // Säkularisierung und die Weltreligionen / Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007. S. 172–193.

Lefort C. Permanence du théologico-politique? // Lefort C. Le temps de la réflexion. Paris: Gallimard, 1981. P. 13–60.

Loobuyck P., Rummens S. Beyond Secularization? Notes on Habermas's Account of the Post-secular Society // Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczi P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010. P. 55–74.

Lübbe H. Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg & München: Karl Alber Verlag, [1965] 1975.

Maritain J. Man and the State. Washington, DC: The Catholic University of America Press, [1951] 1998); L'Homme et l'État. Paris: Desclée de Brouwer, [1953] 2009 [*Маритен Ж.* Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000].

Markus R. A. Christianity and the Secular. Notre Dame University Press, 2006.

Milbank J. Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. Malden, MA & Oxford: Blackwell, [1990] 2006.

Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Oort J. van. Jeruzalem en Babylon. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995.

Oxford Companion to Christian Thought / Hastings A., Mason A., Pyper H. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000.

Plekon M. Eastern Orthodox Thought // The Blackwell Companion to Political Theology / Scott P., Cavanaugh W. T. (eds.). Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007. P. 93–106.

Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne / Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009.

Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York & London: New York University Press, 2012.

Power of Religion in the Public Sphere / Mendieta E., Vanantwerpen J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011.

Reder M., Schmidt J. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

Reese-Schäfer W. Habermas, Ratzinger und die postsäkulare Gesellschaft // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne / Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. S. 61–86.

Rethinking Secularism / Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2011.

Riedl M. The Permanence of the Eschatological: Reflections on Gianni Vattimo's Hermeutic Age // Discoursing the Post-Secular: Essays on the Habermasian Post-Secular Turn // Losonczi P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010. P. 111–126.

Riedl M. The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration // The Future of Political Theology/Losonczi P., Luoma-aho V., Singh A. (eds.). Aldershot: Ashgate, 2012. P. 11–22.

Roy O. La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

Säkularisierung und die Weltreligionen/Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer, 2007.

Schmitt C. Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, [1922] 1996 [*Шмитт К.* Политическая теология. М:. Канон-Пресс-Ц, 2000].

Secularism and its Critics/Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, [1998] 2010.

Singh A. Habermas's Postsecularism: The Penetration // Preservation of the (European) Political Public Sphere/Losonczi P., Singh A. (eds.). Wien & Berlin: Lit-Verlag, 2010. P. 75–92.

Smith G. A Short History of Secularism. London & New York: Tauris, 2008.

Smith J.K.A. Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Perspective. Grand Rapids, MA: Baker Academic, 2004.

Stöckl K. Erlebnis, Tradition, Institution: Die drie Dimensionen der Rückkehr der Religion // Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne/Guggenberger W., Regensburger D., Stöckl K. (Hrsg.). Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009. P. 115–132.

Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Taylor Ch. Modes of Secularism // Secularism and its Critics/Bhargava R. (ed.). New Delhi: Oxford University Press, [1998] 2010. P. 31–53.

Taylor Ch. The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition/Gutmann A. (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. P. 25–73.

Taylor Ch. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism // The Power of Religion in the Public Sphere/Mendieta E., Vanantwerpen J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011. P. 34–59.

Terpstra M. Democratie als cultus: over politiek en religie. Amsterdam: Boom, 2011.

Turner B.S. Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State. Cambridge &c: Cambridge University Press, 2011.

Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik/Gabriel K., Gärtner Ch., Pollack D. (Hrsg.). Berlin University Press, 2012.

Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor/Kühnlein M., Lutz-Bachmann M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

Valliere P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 2000.

Varieties of Secularism in a Secular Age/Warner M., Vanantwerpen J., Calhoun C. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2010.

Vattimo G. Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso. Milano: Garzanti, 2002.

Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles/Cassin B. (dir.). Paris: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004.

Vries H. de. Philosophy and the Turn to Religion. Baltimore & London: John Hopkins University Press, 1999.

Walzer M. Liberalism and the Art of Separation/Walzer M. Thinking Politically: Essays in Political Theory. New Haven, CT & London: Yale University Press, [1984] 2007. P. 53–67.

Walzer M. On Toleration. New Haven, CT & London: Yale University Press, 1997.

Weber M. Wissenschaft als Beruf // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), [1919] 1988. S. 582–613.

Weigel G. Roman Catholicism in the Age of John Paul II // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Berger P. L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. P. 19–35.

Wils J.-P. Is de religieuze burger slachtoffer van de neutraliteitsdoctrine? Habermas over religie en moderniteit // Dwarse interventies/Zweerde E. van der, George Kwaad G., Jeroen Linssen J. (eds.). Amsterdam: Parrèsia, 2011. P. 200–230.

World Religions and Democracy/Diamond L., Plattner M. F., Costopoulos Ph. J. (eds.). Baltimore & London: John Hopkins University Press, 2005.

Yamane D. Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm // Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. Vol. 36. P. 109-122.

Yavuz M. H. Secularism and Muslim Democracy in Turkey. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Zabel H. et al. Säkularisation, Säkularisierung // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 5/Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Stuttgart: Klett-Cotta, [1984] 2004. S. 789–829.