



## ВВЕДЕНИЕ В ГЕНЕАЛОГИЮ СЕКУЛЯРНОГО

**В.А. Щипков**

Московский государственный институт международных отношений (университет)  
МИД Российской Федерации. Россия, 119454, г. Москва, проспект Вернадского 76.

---



*Актуальность поиска происхождения секулярного обусловлена важностью для науки уточнить понятие «секулярное» как категории современной мысли на фоне переосмысления классической теории секуляризации и распространения постсекулярных концепций. В статье утверждается, что, несмотря на многие и различные подходы к определению секулярного, существует то общее, что их объединяет – признание религии как имеющей свои границы области и существования области нерелигиозного.*

*В статье приводятся позиции известных учёных, кто делал попытки объяснить происхождение категории секулярного в рамках общественных наук, включая тех, кто стал оспаривать классическую теорию секуляризации. В поисках появления признаков «секулярного» в культуре можно последовательно погружаться в историю и находить их во многих исторических эпохах, однако подобный поиск неизбежно приводит исследователя к границе общественных наук, за которой начинается теологический дискурс. С этим сталкиваются даже те исследователи, которые последовательно защищают секулярные принципы (Бергер). В связи с этим некоторые авторы продолжают свои исследования уже в теологической плоскости (Тростников, Милбанк). При этом существует опасность искусственно сконструировать новые секулярные концепции, которые не будут иметь отношения к секулярному в нашем понимании.*

*Поэтому воссоздание генеалогии секулярного имеет смысл только в том случае, если оно поможет объяснить логику современных социальных и мировоззренческих процессов. С этой точки зрения у исследователя не остаётся выбора: ещё не определив, какое происхождение имеет категория секулярного, он уже вынужден констатировать, что именно в христианской парадигме (теологической, географической и хронологической) она приобрела то проблемное поле, в котором находится культура современности, включая парадигму современного научного знания. Автор приходит к выводу, что развитие секулярного дискурса является в том числе теологическим процессом.*

**Ключевые слова:** секулярное, секуляризация, постсекулярные концепции, религия, теология, современность, общественные науки, христианство, культура, философия.

## Актуальность вопроса о происхождении секулярного

Дискуссии о секуляризации и о дихотомии религиозного и секулярного не теряют своей актуальности. Главная причина этого, которую признают большинство исследователей, — современный мир не только не становится менее религиозным, но роль религии остаётся существенной и в отдельных случаях возрастает [Каргина, 2014]. С одной стороны, миграция, развитие средств массовой коммуникации, массовизация культуры ведут к нарастанию этнорелигиозных противоречий, усилению напряжённости по линии «секулярное-религиозное»; растёт недовольство доминирующей секулярной культурой в самих странах Запада среди коренного христианского населения [Dreher, 2017]. С другой стороны, в ряде стран, включая Россию, происходит активизация культурной и социальной роли традиционных религий. Наконец, выраженным религиозным измерением по-прежнему обладают многие современные военно-политические конфликты.

Исследователи, принадлежащие к разным научным и мировоззренческим традициям, вынуждены признавать недостаточность объяснительной способности классической теории секуляризации. К таким авторам относятся, например, П. Бергер, Дж. Хадден, П. Глазнер, Р. Старк, Ю.Ю. Синелина, Д.А. Узланер. Секуляризация перестаёт ими пониматься как линейный процесс, а секулярность — как нейтральное состояние. Кроме того, используя подход К. Маннгейма [Mannheim, 1929], можно сказать, что секуляризм перестал быть утопией, конструирующей

будущее, а стал идеологией, консервирующей существующий порядок вещей в интересах власти и элит.

С этим переосмыслением секуляризации связано недавнее появление и широкое распространения «*постсекулярного*» ракурса, который позволяет исследователям изучать секуляризацию и проявления секулярного в современном мире, который не становится более секулярным, несмотря на представления и ожидания середины XX века. Проблема постсекулярного за последние два десятилетия стала одной из центральных в философии и гуманитарных исследованиях<sup>1</sup>. При этом подходы к этой проблематике отличаются таким же разнообразием, как и подходы по отношению к теме секуляризации. Фактически сегодня споры о «постсекулярном» начинаются и заканчиваются на вопросе о том, что есть секулярное. Поэтому «постсекулярных» концепций можно сформулировать столько, сколько существует пониманий секулярного и секуляризации<sup>2</sup>.

Разнообразные концепции секулярного/секуляризации, несмотря на значительные различия, всё же имеют общий признак. Он связан с тем, что ими признаётся сам факт существования религии как обособленной области. Вследствие этого признаётся, соответственно, существование и «нерелигии», в том числе имплицитно, независимо от того, производит ли исследователь эту мысль или нет. Создание представления о религии как особой сфере является действием не менее секулярным, чем формулирование самой теории секуляризации<sup>3</sup>. Наличие общего признака позволяет нам говорить о секулярном как о цельной, единой концепции<sup>4</sup>, у которой есть «момент»

<sup>1</sup> Главная тема: религия в постсекулярном контексте // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30).

<sup>2</sup> «Секуляризация» является преимущественно предметом изучения общественных наук, тогда как «секулярное» чаще анализируется в философском и теологическом дискурсах.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // Философско-литературный журнал Логос. 2011. № 3 (82). С. 20–27; Узланер Д. А. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Философско-литературный журнал Логос. 2008. № 4.

<sup>4</sup> О. Тшаннен пришёл к выводу, что все наиболее значимые современные социологии при всех существенных различиях смотрят на природу секуляризации «через одни очки» [Памяти Юлии Юрьевны Синелиной, 2014: 439].

(исторический или неисторический) возникновения. Разные формы, окраски, стили и, как следствие, множество интерпретаций эта концепция приняла лишь в результате своего развития и увеличения числа сфер, где она применялась.

Кризис объяснительных способностей секулярной теории ставит под вопрос достоверность тех объяснений, которые она использует для описания самой себя, в том числе — процессов секуляризации. Ссылки на универсальные законы общественного развития, которые якобы неизбежно ведут к возникновению секулярного как области, свободной от любой религиозности, а также к секуляризации общества и самого человеческого мышления, становятся всё менее убедительными<sup>5</sup>.

Знакомство с разными исследованиями секуляризации показывает, что полноценной генеалогией секулярного авторы занимаются редко — мало у кого можно найти описание момента, в котором секулярное возникает. В основном авторы берут некую смысловую или хронологическую точку отсчёта, в которой секулярное уже существует как факт, фиксируемое явление в философии и гуманитарных науках (например, как курс отделения философии от теологии, веры от знания) или в самой жизни (например, фиксация признаков отделения светского от религиозного, церкви от государства). Кроме того, авторы часто предваряют свои исследования этимологией самого понятия «секулярное» (от лат. «saeculum» — век, мир, время), всегда справедливо указывая на его многознач-

ность, что в итоге не приближает к пониманию категории секулярного и даже не может служить отправной точкой.

Тем не менее, именно определение происхождения секулярного — ключевой элемент в сегодняшних дискуссиях о секулярном и постсекулярном. Определение точки отсчёта «секулярного» позволит построить аргументацию в пользу конкретной трактовки этого понятия. Это отправной и конечный пункт спора, поскольку интерпретация момента возникновения категории секулярного является основой для построения её полноценной генеалогии<sup>6</sup>. Построение же идейной и исторической генеалогии, то есть объяснение происхождения и пути развития секулярного как идеи (мысли) и как исторического феномена, является основным, если не единственным, методом объяснения секулярного.

### Границы общественно-научных трактовок секулярного

Возникновение секулярного мышления обычно связывается с периодом XIV–XVI веков, когда в Европе начался переход от Средних веков к Новому времени, произошла автономизация разных сфер жизни от теологии и Церкви — науки хозяйствования (рождение капитализма), общественной жизни, политики, искусства, а также последовавшие изменения в космологии и историческом сознании. Продолжая спорить о том, что является первичным — секулярная идея или сам «объективный» процесс секуляризации, практически все существующие подходы

<sup>5</sup> Справедливости ради следует отметить, что секуляризационных теорий существует больше десятка, среди них есть и те, которые понимают секуляризацию не как исчезновение или уменьшение роли религии (классические), а как разные формы изменения роли религии в обществе (например, Р. Белла). Однако даже в последнем случае исследователи мыслят секуляризацию как реальное изменение религиозного и признают возможность научного (то есть, секулярного) познания религии, оставаясь в границах общей секулярной теории.

<sup>6</sup> Это не исключает полностью вероятности того, что мы будем транслировать определённое отношение к секулярному в прошлое, конструируя таким образом саму историю. Однако, во-первых, любой взгляд в прошлое (в нашем случае в историю идей) требует исходной позиции, пускай гипотезы. Сама теория секуляризации и предшествовавший ей комплекс концепций являются трансляцией определённого идеологического взгляда в прошлое; само деление истории на древнее время, Средние века и «современное» Новое время — есть результат такой трансляции. Поэтому представляется, что некорректно критиковать новые попытки найти объяснение «секулярному» с позиций самой теории секуляризации.

рассматривают секулярность как ключевой атрибут «современности» и один из основополагающих принципов общественного устройства, наряду с рационализмом, эмпиризмом (научностью), рыночной моделью экономики. Такой взгляд почти никем не подвергается существенной критике, признаётся повсеместно как светскими авторами, так и христианскими теологами, как сторонниками, так и противниками секуляризации<sup>7</sup>. При этом признаки возникновения секулярного мировоззрения чаще всего фиксируются во многих областях сразу<sup>8</sup>, что делает трудным однозначно определить, что послужило первой и главной причиной этого поворота.

В том ключе дискурс разделения веры и знания (рационализации), который только в XX веке стал осмысливаться в рамках теории секуляризации, интерпретировали все мейнстримные философы периода большого модерна (от Возрождения до постмодерна включительно) — как исторический факт, как свершившуюся реальность (гуманисты, рационалисты, эмпирики, материалисты, кантианцы, позитивисты, а также философы XX века). Романтики, феноменологи и экзистенциалисты также находились в общих рамках «современности» и не дали нового объяснения природы секулярного. На рубеже XIX–XX веков секуляризация была оформлена как научная теория, начиная с трудов М. Вебера, Ф. Тённиса и Э. Трёльча [Памяти Юлии Юрьевны Синелиной, 2014: 410], за которыми последовали и другие авторы. Культурная ситуация постмодерна, которая началась в XX веке, обозначи-

ла первые признаки разрушения границ, барьеров и рамок, которые старательно столетиями выстраивала секулярная наука вокруг различных «автономных» областей знания<sup>9</sup>. Эти признаки по началу слабо артикулировались и осознавались по большей части как частное проявление общей системы «современности», но очевидно, что именно они привлекли повышенный интерес авторов XX века к теме секулярного и секуляризации как к вопросу об «основах» современного глобального мира. В общей сложности можно насчитать больше двух десятков известных авторов, кто в прошлом столетии целенаправленно занимался этой темой. Отметим лишь, что среди отечественных исследователей наиболее полноценную классификацию современных теорий секуляризации разработала Ю.Ю. Синелина [Синелина, 2009]. В настоящей статье мы не будем воспроизводить полную дискуссию о секуляризации, обратимся лишь к тем известным авторам, кто делал попытки объяснить именно происхождение категории секулярного.

Большинство авторов рассматривают религию как подсистему социального (оставаясь в парадигме общественных наук) и поэтому выводят секулярное и секуляризацию из социальных изменений, произошедших на рубеже Средних веков – Нового времени (появление рыночных отношений, упадок общины и т.д.). Поскольку эти изменения не могут объяснить себя сами, почти все исследователи вынуждены добавлять в логику своих рассуждений ещё один элемент: стечение исторических обстоятельств

<sup>7</sup> И. Валлерстайн так говорит о появлении «современного» (в том числе секулярного) мира: «...Ведутся бесконечные споры насчёт определяющих характеристик эпохи Модерна <...>. Кроме того, есть множество разногласий относительно движущих сил этого процесса. Но, похоже, достигнуто всеобщее согласие по поводу того, что в последние несколько столетий в мире произошли определённые крупные структурные изменения, сделавшие сегодняшний мир качественно отличным от мира вчерашнего. Даже те, кто отвергает эволюционистские положения о заданном направлении прогресса, признают, тем не менее, различие этих двух миров на структурном уровне» [Валлерстайн, 2016: 3].

<sup>8</sup> «...Мы не имеем права рассматривать одну из этих сфер как «причину», а остальные выводить из неё. Речь идёт, скорее, о таком целом, в котором каждый элемент поддерживает и определяет все остальные: иначе говоря, о человеческом бытии, о чувствовании, понимании и видении бытия» [Гвардини, 1990: 135].

<sup>9</sup> Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Философско-литературный журнал Логос. 2011. № 3 (82). С. 3–32.

или появление рационализации и т.п. При этом дальше почти никто не заходит, не объясняет, как именно возникла рационализация и другие причины секулярного.

Приведём в пример И. Валлерстайна, одного из наиболее последовательных ныне живущих критиков «современности». Он считает, что сжатие феодального способа производства после 1300-го г. и наступивший кризис феодализма потребовали изобрести новый способ изъятия прибавочного продукта — «капиталистическую мир-экономику», что привело к «громадному изменению социума» [Валлерстайн, 2016: 43]. Эти экономические факторы привели к изменению устройства политики, культуры и отказу от христианской картины мира<sup>10</sup>. Последовательно придерживаясь этой логики и споря с М. Вебером, Валлерстайн отмечает, что сами теологические процессы никак не влияли на возникновение «современности» («современность» — синоним «капитализма» у Валлерстайна), поскольку являются вторичными по отношению к социальным процессам. Капитализм, по его словам, мог с равным успехом опираться не на «протестантскую этику», а на католическую [Валлерстайн, 2016: 78]. У Валлерстайна культурные и религиозные процессы являются следствием социально-политических, а политика является составной частью экономики: таким образом, появление секулярного происходит вследствие возникновения рынка. Но объяснение, почему рынок (рыночная система) стал возникать именно после Средневековья, в XIV-XVI веках, Валлерстайн, по сути, списывает на уникальное стечение обстоятельств. Подводя итог своим рассуждениям о причинах возникновения «современности», он пишет, ссылаясь

на М. Полани: «Запад изобрёл эту любопытную систему, где «вместо того, чтобы экономика была встроена в социальные отношения, социальные отношения встроены в экономическую систему». Все другие цивилизации благоразумно избегали этой инверсии. Будучи по существу иррациональной, эта система в конечном счёте несостоятельна. Остаётся, однако, увидеть, какую более рациональную систему человечество может изобрести сейчас, и может ли» [Wallerstein, 2002: 56].

Для сравнения, Ю. Хабермас, главный защитник ядра «современности» сегодня, продолжая дело новоевропейской философии, для которой категории демократии, рынка, либерализма, светскости являются священными, не предпринимает попыток найти некие внешние границы «современности». Наоборот, он старательно возводит новые стены, защищающие секулярную онтологию современного человека от новых угроз и неудобных вопросов, с целью подольше продлить иллюзию, что эта онтология является универсальной. Предложенная же им самим теория постсекулярного общества<sup>11</sup> стала вынужденной мерой: она констатирует тот простой факт, что религиозный дискурс по-прежнему производит суждения, влияющие на общество, наряду с главенствующим секулярным дискурсом; однако это не проливает свет на вопрос о происхождении секулярного.

У Т. Лукмана, Н. Лумана, Б. Уилсона, Т. Парсонса, Р. Беллы, К. Добеллера, Р. Фенна, Х. Казановы, С. Брюса и других социологов природа секуляризации — также в структурных изменениях общества (рационализация, дифференциация социальных подсистем, приватизация религии, упадок общины, борьба за опреде-

<sup>10</sup> «Средневековый христианский синтез уходил в прошлое, с разных сторон испытывая давление всех тех форм, которые позднее назовут первыми проблемами «современной» ("modern") западной мысли» [Валлерстайн, 2016: 42].

<sup>11</sup> Habermas J. A "post-secular" society – what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (ResetDOC). URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean> (дата обращения: 18.05.2019).

ление границ сакрального). В концепции Р. Старка и У. Бэинбриджа о религиозной вере как одном из социальных «компенсаторов» природа секуляризации выводится из природы самого общества (из чего они сделали вывод об «универсальности» секуляризации для всех культур и религий) [Памяти Юлии Юрьевны Синелиной, 2014: 433]. Секуляризация М. Чавеса, понимаемая им как упадок «религиозного авторитета», контролирующего доступ к определённым религиозным благам, также имеет социальные основания, так как даже религиозные блага, с его точки зрения, существуют в жизни человека всегда только в их социальном измерении. Даже такие радикальные критики теории секуляризации, как Дж. Хадден, П. Глазнер, Р. Старк, которые называли секуляризацию мифом, искусственной доктриной социологов, идеологией, ограничились этим и не шли на поиски происхождения этой идеологии.

Поздний П. Бергер приходит к утверждению, что «мир никогда не был секулярным» и призывает отказаться от классической секуляризационной теории в социологии [Berger, 2016]. Тем не менее он не только не отказывается от самой категории «секулярного», но, как и Хабермас, стремится спасти её от нападок: он утверждает, что секулярные пространства в обществе и в индивидуальном сознании существовали в истории человечества всегда, а не только в Новое время. Для обоснования этого тезиса Бергер использует понятие «релевантная структура» – некое текущее состояние сознания человека, которое определяет его способ мышления<sup>12</sup>. По Бергеру, секулярное и религиозное – две независимые релевантные структуры, которые присущи человеку по его природе и которые постоянно переключаются в его

жизни: в один момент человек находится в храме, молится, размышляет о Боге и тогда он является религиозным, в другой – занимается практическим делом, наукой, погружён в бытовые заботы, – и тогда является секулярным. Бергер подчёркивает, что постоянное переключение структур в сознании человека происходит с самой древности: первобытные люди так же были иногда секулярны (когда обсуждали охоту), а иногда – религиозны (когда совершали обряды); Папа Римский иногда религиозен, а иногда секулярен (когда занимается практическими вопросами) [Berger, 2016]. Таким образом, Бергер указывает на то, что сама возможность быть секулярным возникает в незапамятные времена вместе с появлением человека и самой истории, то есть является врождённой. В другом месте Бергер добавляет, что секулярность имеет также религиозные корни, так как связана с рационализмом, который появляется в древнем иудаизме<sup>13</sup>. Бергер на этом останавливается, поиск религиозных, теологических причин возникновения секулярного (пусть даже как проявления рационального) не входит в предметную область социологии и общественных наук в целом.

### **Секулярное как часть теологического дискурса**

В поисках момента рождения концепции «секулярного» можно последовательно погружаться в историю и находить его: в теории секуляризации в XX веке, в позитивизме и появлении социологии в XIX веке, в просвещенческом рационализме XVII-XVIII веков, в Реформации в XVI веке, в Возрождении в XIV-XVI веках, далее – в средневековой схоластике, в исламе, христианстве, в античности,

<sup>12</sup> «Например, в картинной галерее человек переживает сильнее эстетическое переживание от увиденной картины. А внизу замечает написанную цену. И человек может подумать, что это будет хорошим вложением денег. В этот момент сознание человека переключается с эстетической релевантности, на экономическую. Это происходит повсеместно. И религия является такой же релевантностью, на которую можно переключаться» [Berger, 2016].

<sup>13</sup> Бергер П. Социальная реальность религии // Эволюция религии и секуляризация. М., 1976. С. 97-99 (приводится по: Памяти Юлии Юрьевны Синелиной. Научные труды, воспоминания. М.: ИСПИ РАН, 2014. С. 412).

в герметизме, в природе осевого времени, древнем иудаизме, древних цивилизациях, в самом человечестве. Если задаться целью, признаки секулярного можно дедуктивно найти в каждой из перечисленных эпох, культур, религий. При этом можно прийти к обнаружению признаков как одного и того же, универсального «секулярного», так и признаков различных частных «секулярностей»<sup>14</sup>. Каждая из этих генеалогий будет иметь право на существование. При этом сам исследователь в этом свободном поиске может потерять фокусировку: начав искать признаки секулярного, исходя из общественно-научного подхода, и найдя их, например, в герметизме, исследователь придаст своему предмету и своей методологии герметические черты и продолжит поиск уже с другим фокусом. То есть, будет искать уже нечто совсем другое, что по-прежнему будет называть «секулярным». Такое движение потеряет всякий научный смысл, оно предлагает гибкий, но бесполезный инструмент в современных исследованиях.

Воссоздание генеалогии секулярного имеет смысл только в том случае, если оно поможет объяснить логику тех современных социальных и мировоззренческих процессов, в которых категория «секулярного» продолжает присутствовать и участвовать, и не только так называемую секуляризацию. Успешной будет именно та трактовка происхождения секулярного, которая наиболее убедительно объяснит существующую секулярную парадигму знания, а не просто создаст новую или уведёт корни проблемы в туман истории (что иногда происходит, когда социолог не удовлетворён объяснением происхождения секуляризации в рамках самой социологии). Для этого необходимо определить точку зрения, с

неизменной позиции которой мы совершаем это путешествие в историю идей.

В этом смысле при выборе точки отсчёта секулярного у нас не остаётся выбора. Ещё не зная, какие истоки и какое происхождение имеет категория секулярного, мы признаём, что именно в христианской парадигме (теологически, географически и хронологически) она стала тем, чем стала, – приобрела то проблемное поле, в котором находится современная культура, включая парадигму современного научного знания. Секулярные принципы формулировались не на фоне «религии вообще», но только по отношению к христианству и только позже применялись к другим религиям. Поэтому методологически мы можем говорить не о «секулярном вообще» (его нет), а о конкретной и единственной секулярной категории – как об элементе внутри христианского дискурса (что совсем не означает, что христианство является причиной появления этой категории в современной культуре). Другие модели секулярного так же можно выявлять и конструировать, но это будут другие понятия, социальные и теологические явления, которые при строгом подходе не могут быть названы этим же термином.

Это означает, что если социологические объяснения секулярного становятся недостаточными и требуют уточнений, выходящих за границы замкнутой, легитимирующей саму себя системы общественных наук, мы оказываемся не в некой аморфной постсекулярной области и не в «теологии вообще», а конкретно в христианской теологии. Дискурс «секулярного» не является дискурсом «по умолчанию», не является чистым листом, бескрайним и универсальным бытием самим по себе, средой, шкалой измерения и неким пространством, в ко-

<sup>14</sup> Идея множественности «секулярностей» становится популярной в современных научных подходах (как и идея множественных «современностей»). См., например, Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities". Leipzig, March 2016. URL: [https://multiple-secularities.de/media/multiple\\_secularities\\_research\\_programme.pdf](https://multiple-secularities.de/media/multiple_secularities_research_programme.pdf) (дата обращения: 30.04.2018). Такой подход решает две задачи: предлагает альтернативу раскритикованной классической секуляризационной теории, а также сохраняет саму категорию «секулярного» в качестве основы социологии религии и других общественных наук (что ведёт к дальнейшей универсализации и укреплению этой категории, становится продолжением, вторым этапом секуляризационной теории).

тором присутствует множество религиозных дискурсов. Современный секулярный дискурс фактически (исторически) находится в христианской онтологии, окружён со всех сторон теологическим пространством, и даже его собственное развитие измеряется и выражается только теологическим языком. Граница между секулярным и несекулярным находится внутри теологии.

Секулярный дискурс создал свой собственный язык, который, являясь вторичным по отношению к теологии, маскировал свою вторичность. Если исследователь делает шаг в область постсекулярной философии, каких бы взглядов, научных и религиозных традиций он ни придерживался, он автоматически попадает в христианский дискурс и открыто сталкивается с богословскими вопросами, которые до этого было принято не замечать. Ответы на них и определяют его дальнейший путь.

Попытки увидеть истоки секулярного в дохристианской эпохе – в древних религиях – могут дать ценные результаты. Такие исследования необходимы. Однако в каждом конкретном случае найденные признаки секулярности не могут быть обозначены в качестве атрибута, например, античности, древнего иудаизма, «дохристианского» буддизма или индуизма. Сам взгляд современного исследователя будет проходить через христианский теологический дискурс, так как в тех культурах не было ни категории «секулярное», ни понятия «религия». Попытка же реконструировать признаки собственных аутентичных «секулярностей» внутри этих дискурсов (например, опираясь на концепцию об автономности каждой цивилизации) представляется невозможным, так как сам термин «секулярное» тянет за собой всю историю христианских и новоевропейских коннотаций. Даже если предположить, что в нехристианских культурах было нечто похожее на секулярность (или рациональность), то есть, была категория мышления, отделяющая их «аналог» «религии» от их «аналога» «нерелигии» на основе их «аналога» «рационального»,

и при этом сам исследователь свободен от всех новоевропейских коннотаций терминов «секулярное» и «религиозное» (что невозможно), даже в этом случае выявленная им «древнееврейская секулярность», «древнеегипетская секулярность», «буддистская секулярность» и так далее – не может быть названа секулярностью. Ведь речь будет идти о качественно иных категориях культуры, связанных только с этими конкретными религиозными учениями. Здесь возникает совсем другой предмет исследования, и использование самого слова «секулярное» в этот момент теряет всякий смысл с точки зрения методологии.

Затем можно отказаться от теории автономности цивилизаций и исходить из того, что всё-таки существуют некие универсальные принципы, пронизывающие все религиозные традиции прошлого и настоящего, в том числе те, которые напоминают европейский рационализм. Из этого допущения можно вывести некие новые, несколько дополненные теории секуляризации, отказавшись от радикализма и западоцентричности классической теории. Но для этого нужно тоже погружаться в системы этих религиозных учений, «переводить» их языки на «секулярный» и наоборот – то есть снова заниматься «теологией». Такое прикосновение к «теологии» других культур будет означать, что исследователь сам вынужден подходить к вопросу теологически и рассматривать секулярность либо как еретический элемент христианской теологии (Дж. Милбанк), либо как элемент некой самостоятельной и особой секулярной религии (В.Н. Тростников), которая, как было показано выше, все равно не существует отдельно от христианского дискурса.

Эти примеры нужны, чтобы показать, что изучение генеалогии секулярного как категории современной науки и культуры в целом методологически возможно только в рамках христианского теологического дискурса, независимо от того, где мы в конечном итоге найдём наиболее убедительные истоки секулярного.

Здесь мы приближаемся к тем авторам, кто в поиске истоков секулярного идёт дальше общественно-научных объяснений и обращается к теологии. Сам этот ракурс уже становится постсекулярным. Такой взгляд фактически стирает границу между секулярным и религиозным, а его логическим следствием становится положение о том, что пространства вне религии как такового не существует.

Сам по себе подход, трактующий религию (религиозное) шире, чем это делали позитивисты, стал развиваться в XX веке. В социологии и политической философии появились такие понятия, как псевдорелигия, квазирелигия, имплицитная религия. Так, П. Тиллих относил к квазирелигиям фашизм, коммунизм и либеральный гуманизм [Тиллих, 1995: 398-399]. Но попытки говорить о самой секулярности как о квазирелигии или утверждении, что сама секулярность не выходит за рамки религиозного сознания, возникли совсем недавно.

Из последних наиболее известных и масштабных подходов, предложивших новый парадигмальный взгляд на трактовку секулярного, следует выделить «Радикальную ортодоксию». Это современная группа англиканских и католических философов, которая, развивая ряд континентальных теологических традиций, занимается деконструкцией секулярной современности и теории секуляризации (Дж. Милбанк, Г. Ворд, К. Пиксток, А. Пабст и другие). Происхождение секулярного они объясняют «еретическим» движением в католической теологии XIII века (Д. Скот), в результате которого появился номина-

лизм, из которого, в свою очередь, вышла категория автономности человека и всех сфер жизни от теологии и от Бога [Milbank, 2006]. Более ранние истоки секулярного Милбанк видит также в ложной интерпретации Аврелия Августина в средневековой исламской религиозной философии (Ибн Сина, Ибн Рушд), которая затем была усвоена на Западе через их переводы [Milbank, 2014].

Отечественный философ второй половины XX века В.Н. Тростников, апологет христианства и критик секулярной «современности», берёт за исходный пункт своих рассуждений возникновение особой антирелигиозной идеологии (идеологии секулярной науки), которая продвигалась особым «кланом» («орденом», «духовным братством») [Тростников, 1980]. Говоря о теологических причинах, Тростников отмечает, что секулярная современность опирается на стремление полностью «алгоритмизировать» знание с целью получить «всю истину о мире»<sup>15</sup>. Алгоритмом у Тростникова является любая замкнутость в себе, автономность (материи, сфер знания, живых организмов, общественных законов), любой «автомат». Более того, из «алгоритма», «слепой силы, руководствующейся только заложенными в ней самой законами», философ выводит природу зла. Алгоритмы используются в Божественном творении, но всегда обладают преходящей природой, «имманентной потенцией саморазрушения». Поэтому взятые сами по себе, при поклонении им («автоматопоклонничество»), они становятся оторванными от Божественной воли и становятся источником зла. Таким об-

<sup>15</sup> «Декарт не просто начертил программу такого замкнутого в себе изучения материи, но создал аппарат, значение которого для реализации такой программы колоссально. Мы, конечно, имеем в виду аналитическую геометрию, открывшую дорогу математизации естествознания. Теперь мы знаем, какую роль сыграла она в успехах наук о материи; в наше время в математизации знания даже видят характернейшую черту всей современной цивилизации. Однако математизация была лишь частью более обширного проекта, отражающего дух наступающей эпохи; проекта **алгоритмизации** знания, выработки таких средств, которые позволяли бы, действуя по раз навсегда установленным правилам, получить всю истину о мире. Бэкон претендовал на то, что таким средством является метод индукции; Декарт считал, что роль универсального механизма получения истин успешнее сыграет дедуктивный метод. Но разработка и того, и другого метода вдохновлялась одним и тем же глубинным стремлением сделать процесс познания механическим, не требующим от нашего мышления «таинственных фокусов», как говорил об этом значительно позже Давид Гильберт» [Тростников, 1980: 34].

разом, Тростников фактически выводит природу секулярного из поклонения человека «алгоритму», стремления создать ручное божество. Если у Милбанка секулярное в конечном счёте – досадная ересь, искажающая христианство, то у Тростникова – богоотступничество. Оба автора рассматривают секулярное как теологическую категорию.

Таким образом, секулярный дискурс обладает чертами, которыми обладает религия (вне зависимости от того, будем ли мы называть этот дискурс квазирелигией, имплицитной религией или христианской ересью). Если попытаться дать определение секулярному через понятие религии, то можно утверждать, что секулярное – это такое религиозное, которое отрицает свою религиозную природу за счёт создания искусственного понятия «религия», и тем самым ставит себя вне любой религии и над ней.

При этом полностью отождествлять секулярное и религиозное было бы неверно, поскольку само понятие «религия» в том виде, как оно используется в современном языке, является конструктом, который и был создан с целью отделения секулярного от религиозного и противопоставления одного другому. Само понятие религии наделялось такими коннотациями, которые обрекали её на маргинализацию (вытесняли за границы общественного дискурса) с тем, чтобы ограничить влияние христианской онтологии на жизнь человека и общества. Для того чтобы секулярное пространство, пространство вне рели-

гий, стало возможным, нужно было вытеснить из неё «религию», первоначально её сконструировав.

В политическом контексте это позволило секулярному подходу претендовать на роль посредника между другими религиями (действуя *et si Deus non daretur*), оправдывать своё главенствующее положение необходимостью установления веротерпимости, толерантности, плюрализма в обществе, то есть новых доктринальных принципов, претендующих на создание новой универсальности.

Всё это свидетельствует о том, что возникновение и развитие современного секулярного дискурса является религиозным, теологическим процессом. Для его объяснения мало пригодны поздние труды секулярных мыслителей, действовавших в рамках секуляризма. Истоки и характер секулярного мышления следует искать в тех исторических периодах и контекстах, которые сейчас принято считать временем и пространством религиозного, традиционного сознания, в теологических работах, которые предшествовали новоевропейскому секулярному дискурсу, когда секулярное ещё не было спрятано за броней науки.

Особенно интересны те моменты, когда люди уже начинали мыслить секулярно, но ещё не осознавали этого. На наш взгляд, фокусировка именно на этой пограничной ситуации позволит исследователю «поймать» характер секулярного, что откроет пути для объяснения этой категории.

### Список литературы:

- Валлерстайн И. Том I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 552 с.
- Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127-163.
- Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30).
- Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014. 278 с.
- Памяти Юлии Юрьевны Синелиной. Научные труды, воспоминания. М.: ИСПИ РАН, 2014. 592 с.

---

Силантьева М.В. Религия в поле цивилизационных конфликтов: способы профилактики // Религиоведение. 2018. № 4. С. 118-125.

Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009. 120 с.

Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 396-431.

Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. Париж: YMCA-Press, 1980. 360 с.

Щипков В.А. Постсекулярная речь. Ценностное измерение современных культурных и политических процессов. М.: МГИМО-Университет, 2019. 302 с.

Щипков В.А., Белжеларский Е.А., Мамаев Е.Е. Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма. М.: Русская экспертная школа, 2018. 128 с.

Berger P. Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture. Wien Museum Atrium. 28.04.2016. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6Xwl> (accessed 30 April 2019).

Dreher R. The Benedict option : a strategy for Christians in a post-Christian nation. N.Y.: Sentinel, 2017. 262 p.

Mannheim K. Ideologie und Utopie. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. 250 s.

Milbank J. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. Oxford, West Sussex, MA: Wiley-Blackwell. 2014. 288 p.

Milbank J. Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing. 2006. 484 p.

Wallerstein I. The West, Capitalism, and the Modern World-System // China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge / T. Brook & G. Blue, eds. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2002. P. 56.

### **Об авторе:**

**Щипков Василий Александрович** – к.филос.н., доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России; директор Русской экспертной школы. 119454, Москва, проспект Вернадского 76. E-mail: vas.ship@mail.ru.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и АНО ЭИСИ в рамках научного проекта № 19-011-31010.*

## **INTRODUCTION TO GENEALOGY OF THE SECULAR**

**V.A. Shchipkov**

Moscow State Institute of International Relations (University). 76 Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119454, Russia.

**Abstracts.** *The search for the origins of the secular is important for science because it clarifies the concept of "secular" as a category of modern thought against the background of rethinking the classical theory of secularization and uprising of post-secular concepts. The article argues that despite many different approaches to the definition of the secular there is a common thing that unites them — the recognition of religion as a finite area and the existence of the "non-religious". The article presents the positions of well-known scientists who tried to explain the origin of the category of the secular within social sciences, including those who challenge the classical theory of secularization. In search of the signs of uprising the "secular" in culture a researcher can consistently dive into history and find them in almost any historical era. But such a search inevitably leads to the final borders of*

*social sciences beyond which the theological discourse begins. Even those researchers who consistently defend secular principles (Berger) face this problem. In this regard some researchers continue their studies in the theological plane (Trostnikov, Milbank). There is also a potential problem here — artificial construction of new concepts of “secularities” which would have no relation to the “secular” itself. Therefore the reconstruction of the genealogy of the secular makes sense only if it helps to explain the logic of modern social and ideological processes. From this point of view the researcher has no choice: even before he determines where the secular begins, he already states that the secular has become itself in the Christian paradigm (theological, geographical and chronological); right here it has acquired the problem field in which the culture of modernity and the paradigm of modern scientific knowledge exist. The author concludes that the development of secular discourse is also a theological process.*

**Key words:** *secular, secularization, post-secular concepts, religion, theology, modernity, social Sciences, Christianity, culture, philosophy.*

### References:

Vallerstain I. *Tom I. Kapitalisticheskoe sel'skoe khoziaistvo i istoki evropeiskogo mira-ekonomiki v XVI veke* [Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century]. Moscow, Russian Fund of assistance to education and science, 2016. 552 p. (In Russian).

Guardini R. Konets novogo vremeni [The end of new time]. *Voprosy filosofii - Questions of philosophy*, 1990, no. 4, pp. 127-163 (In Russian).

*Gosudarstvo, religii, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and World-wide], 2012, no. 2 (30).

Kargina I.G. *Sotsiologicheskie refleksii sovremennogo religioznogo pliuralizma* [Sociological reflections of modern religious pluralism]. Moscow, MGIMO-University, 2014. 278 p. (In Russian).

*Pamiat' Iulii Iur'evny Sinelinoi. Nauchnye trudy, vospominaniia* [In Memory Of Yulia Yurievna Sinelina. Scientific works, memories]. Moscow, ISPI RAS, 2014. 592 p. (In Russian).

Silant'eva M. V. *Religiia v pole tsivilizatsionnykh konfliktov: sposoby profilaktiki* [Religion in the Sphere of Civilizational Conflicts: Methods of Prophylaxis]. *Religiovedenie - Religious Studies*, 2018, no. 4, pp. 118-125 (In Russian).

Sinelina Iu.Iu. *Kontseptsii sekularizatsii v sotsiologicheskoi teorii* [Concepts of secularization in sociological theory]. Moscow, ISPI RAS, 2009. 120 p. (In Russian).

Tillich P. *Khristianstvo i vstrecha mirovykh religii* [Christianity and the encounter of the world religions]. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Favorites. Theology of culture]. Moscow, 1995. pp. 396-431 (In Russian).

Trostnikov V.N. *Mysli pered rassvetom* [Thoughts before dawn]. Paris, YMCA-Press, 1980. 360 p. (In Russian).

Shchipkov V.A. *Postsekuliarnaia rech'. Tsennostnoe izmerenie sovremennykh kul'turnykh i politicheskikh protsessov* [Post-secular speech. Value dimension of current cultural and political processes]. Moscow, MGIMO-University, 2019. 302 p. (In Russian).

Shchipkov V.A., Belzhelarskii E.A., Mamaev E.E. *Filosofskie osnovaniia i propagandistskie praktiki ideologii transgumanizma* [Philosophical grounds and propaganda practices of the ideology of transhumanism]. Moscow, Russian Expert School, 2018. 128 p. (In Russian).

Berger P. *Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture*. Wien Museum Atrium. 28.04.2016. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6Xwl> (accessed 30 April 2019).

Dreher R. *The Benedict option : a strategy for Christians in a post-Christian nation*. New York, Sentinel, 2017. 282 p.

Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn, Verlag von Friedrich Cohen, 1929. 250 s. (In German).

Milbank J. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. Oxford, West Sussex, MA, Wiley-Blackwell. 2014. 288 p.

Milbank J. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*. MA, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing. 2006. 484 p.

Wallerstein I. The West, Capitalism, and the Modern World-System, *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge* / T. Brook & G. Blue, eds. New York, Cambridge Univ. Press, 2002. P. 56.

**About the Author:**

**Vasiliy A. Shchipkov** – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the Department of International Journalism at MGIMO-University; Director at Russian Expert School. 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, Russia. E-mail: vas.ship@mail.ru.

*The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research and ANO EISI in the framework of the research project No. 19-011-31010.*