

*М. Ю. Смирнов**

ФЕНОМЕН СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В СОВЕТСКОМ И ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье рассмотрен феномен секуляризации в условиях советского и постсоветского общества. Автор выдвигает тезис о том, что характер секуляризации определяется взаимоотношениями религиозных институтов с государством и социокультурными паттернами населения страны. Ключевым фактором секуляризации в России на протяжении всей истории и поныне выступает государство, которое ограничивает возможности религиозных организаций и контролирует их деятельность, вынуждая эти организации адаптировать религиозные нормы к интересам светской власти. Но секуляризация не сводится только к отделению религиозных объединений от государства. В умонастроениях и поведении современных последователей различных религий происходит своего рода реструктуризация, когда конфессиональная нормативность постепенно уступает место персональному мировоззренческому самоопределению, при котором религиозный компонент сосуществует с множеством нерелигиозных.

Ключевые слова: государство, религия, секуляризация, модели секуляризации.

M. Yu. Smirnov

THE SECULARIZATION PHENOMENON IN SOVIET AND POST-SOVIET SOCIETY

The article examines the secularization phenomenon in the Soviet and post-Soviet society conditions. The author puts forward the thesis that the nature of secularization is determined by the relationship of religious institutions with the State and the socio-cultural patterns of the country's population. The key factor of secularization in Russia throughout history and to this day is the State, which restricts the possibilities of religious organizations and controls their activities, forcing these organizations to adapt religious norms to the interests of secular authorities. But secularization is not limited only to the separation of religious associations from the State. A kind of restructuring is taking place in the attitudes and behavior of modern followers of various religions, when confessional normativity gradually gives way to personal

* Смирнов Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, mirsnov@yandex.ru

worldview self-determination, in which the religious component coexists with a multitude of non-religious ones.

Keywords: State, religion, secularization, models of secularization.

Феномен секуляризации — это постоянный предмет полемического дискурса в отечественном религиоведении на протяжении второй половины XX и первой четверти XXI веков [3]. Можно сказать, что не менее трех поколений исследователей религии входили в профессию, осваивая различные трактовки секуляризации [13]. И ныне религиоведы регулярно участвуют в дискуссиях на эту тему, расширяя её диапазон вплоть до обсуждения концепций десекуляризации и так называемого постсекулярного общества [2; 4; 11; 16].

Понятие секуляризации полисеманлично [17, с. 334–337]. Исторически этим термином принято называть отчуждение собственности религиозных организаций в мирское, прежде всего государственное, ведение. В частном значении секуляризацией можно назвать и добровольное сложение с себя сана служителем культа (который при этом может остаться верующим человеком). В современном же употреблении это понятие чаще всего связывается с отделением религиозных организаций от государства и правовым закреплением светского характера государственного устройства. Одновременно присутствует и расширительное толкование секуляризации, когда этим понятием обозначается процесс освобождения различных сторон общественной и личной жизни от принудительного воздействия и контроля со стороны религиозных институтов. В последнем случае можно говорить об объективном характере секуляризации как следствии возникновения и действия большого ряда факторов — и внешних по отношению к религии, и внутренне присущих самой религии.

Поскольку во всех случаях субъектом секуляризации, индивидуальным или совокупным, являются конкретные люди или их объединения, то для понимания секуляризации, конечно, важны их мотивы — идейные, политические, житейские. Проще говоря, необходимо понимать, что же такое возникает в умонастроениях людей, что сподвигает их на секуляризационные действия. Естественно, что с этим связано и понимание того, почему вообще возникают секуляризационные намерения, а также почему эти намерения претворяются в жизнь разными, иногда менее, иногда более радикальными средствами. Собственно, степень радикализма этих намерений и определяют модели секуляризации, где-то относительно уравновешенные, где-то форсированные и даже жёстко репрессивные.

В академических исследованиях на тему секуляризации в отечественной истории приводятся вполне обоснованные доводы, относящие запуск явных секуляризационных процессов в России к раннему Новому времени — периоду укрепления авторитарной (самодержавной) государственности, исключавшей конкурентов на поле власти, в том числе ограничивая и контролируя материальные притязания религиозных организаций, но не отказывая этим организациям в статусе одной из опор монархического государства [8]. Собственно говоря, в дореволюционной России инициативы по секуляризации исходили всегда от высшей светской власти (ограничение церковного землевладения

и собственности архиерейских домов в XVI–XVII веках, реформирование церковного устройства Петром I и Екатериной II в XVIII веке, бюрократическая регламентация всех вероисповеданий в Российской империи в XIX — начале XX веков) [1]. Российская империя, конечно, не была секулярным государством: в ней существовали и государственная («первенствующая и господствующая») религия, и государственная церковь. Но мировоззренческое совмещение светской власти и исповедания религиозной веры не отменяло надзирающего и управленческого отношения государства ко всем религиозным организациям в стране и ограничения церковного влияния там, где оно могло выйти из под контроля или противоречить интересам государства [9, с. 36].

В советский период секуляризации как отделение религиозных объединений от государства полностью состоялась. Такой компонент религии, как религиозные организации, рассматривался как потенциально опасный для советской государственности, отчего изначально стал объектом радикального подавления и маргинализации. В то же время на практике никогда не возникла ситуация полного уничтожения организационных форм религии. Политический интерес диктовал более изощренную стратегию — интеграцию религиозных объединений в секуляризуемый социум в целях использования лояльности участников этих объединений к государству. Современные исследователи справедливо выделяют советскую модель секуляризации как политически мотивированный баланс между идейным неприятием религии, прагматическим использованием религиозных организаций и выработкой функциональных эквивалентов востребованных религиозных практик [15].

При этом советские государственно-идеологические устои были практически малочувствительны к реальному содержанию мировоззренческой оппозиции со стороны религиозных учений. Идеология социализма и коммунизма формировалась на основе убеждения в фундаментальном превосходстве научно-материалистического миропонимания над любым иным, отчего, кстати, наиболее сильной её доказательной стороной была апелляция к науке и гораздо менее убедительно звучала философская аргументация.

Эффективность идеологических кампаний против религиозного влияния на население оказывалась поверхностной, не устраняющей оснований религиозной потребности, что, кстати, вполне осознавалось в институтах, назначенных вести идеологическую, политико-воспитательную работу среди населения. Поэтому чаще всего речь шла просто о несовместимости религии с мировоззрением строителей коммунизма. В силу патриотизма и принятия советского строя верующими, в определенный период советской истории происходит переход от репрессивных действий к относительно «вегетарианской» дистанционной критике, именовавшейся «идейной борьбой с религией». В целом же сохранялось убеждение, что развитие наук и на их основе — образования и светской культуры приведет к смене религиозных ориентиров на нерелигиозные в сознании у новых поколений [10, с. 346–348].

В этой связи выскажу мнение, что советская модель секуляризации, при жёсткости и даже жестокости осуществлявшихся действий и одиозности многих воплощавших её персон, не была направлена против религии в целостном её понимании — как единства мировоззрения, организации и культа. По суще-

ству, эта модель лишь вводила режим принудительного ускорения в конкретных сегментах религиозного комплекса: и для воздействовавших на религию внешних существенных изменений в социальной и культурной сферах всего общества, и для внутренних процессов в религиозной жизни, приводивших население страны в секуляризованное состояние. Секуляризация в советском обществе имела вполне объективные основания, но при этом либо корректировалась политическими потребностями, либо искусственно подстегивалась устремлённостью к скорому достижению поставленных перед обществом идеологических целей.

Надо признать, что действие этой модели привело к устойчивым последствиям в виде воспроизводства отношения к религии как к управляемому средству достижения каких-либо идеологических и социальных целей [5]. Своёобразным подтверждением стала краткосрочность бума так называемого религиозного возрождения, происходившего в позднесоветский и начальный постсоветский периоды. Довольно скоро обнаружилось, что религиозные традиции не способны стать ожидаемым пространством духовной стабильности: настолько явной оказалась мирская вовлечённость большинства религиозных организаций, девальвировавшая их мистико-сотериологический потенциал. Но окрепшие религиозные организации стали инструментом воздействия на массовое сознание, что по сей день периодически используется государством.

В первой половине 1990-х годов, с возрастанием масштаба публичного присутствия религиозных организаций, возник и широкий спектр их нерелигиозных амбиций — от усиления материальной инфраструктуры до политического влияния. Одновременно развивалась конкурентная ситуация в религиозной среде, когда набиравшие новый вес исторически давние в России религиозные организации внезапно для себя столкнулись с повышенной активностью маргинальных до того времени или вовсе прежде не существовавших в нашей стране религиозных сообществ отечественного и зарубежного происхождения.

Показательно, что реакция так называемых традиционных религиозных организаций на эту конкуренцию была точно предопределена их историческим опытом взаимоотношений с государством — именно к нему были обращены апелляции по ограничению, а лучше и подавлению религиозных конкурентов (иноконфессиональных объединений, альтернативных юрисдикций, НРД, культов и проч.). Воспитанные секуляризацией дореволюционного и советского государства, религиозные организации именно в действиях государства видели главный фактор, определяющий режим их существования.

Постсоветская российская государственность быстро переформировала секуляризационную модель, на место идеологического неприятия религии поставив принцип «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»; прагматическое же отношение к религиозным организациям сохранилось. Точками отсчета в развитии этой модели стали 14-я статья Конституции Российской Федерации (1993) и последовавшее принятие Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997; в настоящий момент действует в редакции 2021 г.).

За четверть века после выхода указанного Федерального закона, периодически возникали разные действия, расширявшие или сужавшие диапазон возможностей религиозных организаций. В целом, материальные возможности у этих организаций наращивались, они обрели ряд преференций, отраженных в правовых актах, присутствие в публичном пространстве стало заметным и постоянным. Расширился и диапазон амбиций — от стремления интегрироваться в систему светского образования (акцент на конфессиональный контент ОРКиСЭ и ОДНКНР в начальном и основном общем образовании, теология в вузах и как научная специальность) до включенности в идеологию (культивирование религиозного смысла концепции «Русского мира»).

Эти и ряд иных обстоятельств нередко дают основание для утверждений о клерикализации российского общества. Однако пока трудно согласиться с подозрением в явном клерикализме; для его реализации отсутствует главное, как представляется, условие — признание и правовое закрепление особого (преимущественного) статуса религиозных организаций в общественно-государственной системе, с наделением их управленческими функциями в нерелигиозной сфере.

Различные модели секуляризации лишь выражают специфику трансформаций российского государства, самодостаточного и не нуждающегося в равновеликом себе религиозном субъекте власти. Вся история отечественной государственности показывает, что при любом личном отношении к религии её представителей и при любом правовом положении («государственная церковь» или «отделение от государства») константой остается секуляризационная позиция светской власти.

Попросту говоря, конкурентов в вопросах власти отечественная государственность не допускала, не допускает и не допустит. А вот инструментально использовать религиозный фактор эта власть способна, что и делает. Правда, с переменным успехом. Всё-таки секуляризация — это не только про отношения между государством и религиозными организациями, но и про состояние массового сознания, умонастроения, жизненные потребности и мотивацию людей в светском обществе. А в этой сфере у религии своя динамика и логика эволюции, формирующаяся вне компетенций государственного регулирования.

Если смотреть на секуляризацию не мистически, как на какое-то таинственное помутнение сознания у благочестивого *homo religiosus*, и тем более не как на происки «врага рода человеческого», то уместно будет утверждать, что движущий фактор секуляризационного отношения к религии формируется в самой религии, точнее в тех компонентах религии, которые обеспечивают её существование в социокультурном пространстве.

При всей сакральности сотериологического значения религиозных объединений для их участников, по существу именно «земное», существующее в реальной истории состояние форм организации религиозной жизни неизбежно тяготеет к профанному [7]. Любая религиозная организация имеет корпоративные черты, причем чем выше притязания на сакральность своего статуса, тем сильнее корпоративные интересы и амбиции. Конечно, среди этих интересов присутствуют и собственно религиозные, например пастырские и сотериологические. Но как некое социальное целое, большое или малое, ре-

лигиозная организация вовлечена в мирские отношения и зачастую увлечена этими отношениями. Из чего следует неизбежная девальвация вероучительных установок, ориентирующих последователей на приоритет духовного над материальным. Тогда и возникает разочарование в сотериологических способностях религиозной организации, ибо в глазах верующих слишком много места в её деятельности принадлежит нерелигиозным интересам.

В наши дни это обнаруживается в феномене так называемого «исповедания (веры) без принадлежности», а то и в распространенной формуле: «вера это одно, а церковь — это совсем другое». Замечу при этом, что упадок авторитета религиозной организации не тождественен утрате религиозной веры её участниками. Верующие лишь ищут такой уклад своей религиозной жизни, который отвечал бы их личным потребностям и не вступал бы в диссонанс с их религиозными ожиданиями. В этом укладе вполне может найтись место и религиозной организации, но уже не как начальствующему и предписывающему институту, а как комфортной среде совместного исповедания веры [6]. То есть происходит корректировка функционала: имеет место утрата религиозными организациями функции контроля от имени сакральной инстанции за жизненным миром своих последователей в их социальном бытии, но при этом удерживается и усиливается функция маркера общей идентичности участников организации по совместно исповедуемой ими вере. А это и есть один из признаков секуляризации.

Другим признаком секуляризации можно считать изменение роли вероучительного контента религий в сознании и поведении верующих. В любой религии никогда не было такого, чтобы все относящие себя к ней глубоко до тонкостей постигали доктрины и скрупулезно следовали кодифицированным нормам этой религии. Однако религии всегда обладали мощным мировоззренческим потенциалом, аккумулировали в себе нравственные и эстетические искания и тем самым оказывались психологически востребованными и социально функциональными. Поэтому даже невежество в отношении вероучений не отменяло вписанность потребностей подавляющего большинства людей в очерченные религиозными установлениями порядки обыденной жизни.

Но именно развитие человеческих потребностей в различных сферах — социальных и интеллектуальных — неизбежно расширяло мировоззренческий горизонт, генерировало новые стратегии понимания мира и себя в этом мире. Возникает плюрализм таких стратегий, включающий параллельные, а то и альтернативные религиям образы и трактовки мироустройства. В этом процессе религиозные учения не утрачивают значения ориентиров, но неуклонно превращаются лишь в один из оттенков элективного спектра, проще говоря, становятся лишь одним из предметов мировоззренческого выбора, среди прочих, конкурирующих и вполне эффективных.

Причем чем изощреннее религиозные учения, тем менее адекватно понимаемыми и востребованными они становятся в массовом восприятии. Постоянным спутником культивирования религиозных доктрин является их адаптация к возможностям и способностям усвоения этих доктрин большинством верующих. Возникает заметное расхождение между интеллектуальным миром, формируемым энтузиастами религиозной мысли (теологами, рели-

гиозными философами, конфессиональными идеологами), и неизбежным упрощением, вплоть до примитивизации и искажения, вероучительных идей в массовом религиозном сознании.

Оставаясь предметом уважительного отношения, доктринальные идеи перестают быть предметом актуальной востребованности, поскольку последователи религии не находят в них действенных ответов на жизненно важные текущие вопросы. То есть вероучения не упраздняются, но вытесняются на периферию повседневного жизненного мира, оставаясь чем-то вроде заповедных пространств мысли и чувства, куда временами некоторые люди не прочь заглянуть, так сказать, в целях духовной релаксации, но не более того.

Между прочим, аналогичная ситуация имеет место и в иных интеллектуально ёмких областях, особенно в сферах естествознания и точных наук. Процессы там в значительной степени схожие. Разница с религией, может быть, в том, что научное знание по смыслу своему никогда не претендует на роль носителя истин в последней инстанции, а будучи овеществленным, приносит людям конкретные осязаемые или хотя бы наблюдаемые результаты и блага. Религиозные же учения ориентируют преимущественно на эсхатологическую перспективу. Поэтому актуальная прагматика непонятным большинству человечества научных знаний доминирует над потенциальной прагматикой религиозных учений.

Таким образом, секуляризация не «привязана» только к упадку охвата индивидов и сообществ влиянием религиозных институтов — такой упадок может происходить, а может и не происходить, периодически наблюдаются даже так называемые «возвращение сакрального», «религиозное возрождение», «ривайвелизм» и тому подобные явления [14]. Детерминирующим фактором секуляризации можно полагать ограниченную функциональность религиозных институтов для расширяющегося поля нерелигиозных сфер жизни. То есть происходит не сужение религиозной сферы, а расширение сферы нерелигиозной.

На этом основании можно утверждать, что секуляризация происходит именно с институциональными составляющими религии, с её своего рода каркасом из организаций, кодифицированных доктрин и ритуально-культовых практик, тогда как состояние психической и ментальной деятельности, именуемое религиозностью, гораздо более устойчиво перед секуляризационными процессами и не имеет такой же отрицательной динамики, как формализованные религиозные институты.

К свидетельствам внутрирелигиозных мотивов секуляризации относится и трансформация ритуально-культовой деятельности. Обрядовая сторона этой деятельности по-прежнему отражает вероучительные представления, но при практическом исполнении верующими не нуждается в точном понимании ими строгого доктринального смысла производимых действий. Последователям религии необходим, а потому и приоритетен для них, сам акт обрядового поведения, поскольку именно в деятельном формате возникают состояния мыслей, чувств и эмоций, убеждающие в подлинности происходящего.

Такое свойство религиозной обрядности исторически константно, существовало во все времена и во всех религиях. Но для современности, с её мировоззренческим плюрализмом и девальвацией авторитета религиозных

организаций, являющихся блюстителем культовых практик, присуще селективное и произвольное отношение к обрядности, которая может модифицироваться любым образом, в зависимости от конкретных потребностей совершающих её людей.

В адаптированном виде обрядность уже не связана с обязательными предписаниями и может дополняться любыми формами, которые люди находят для себя приемлемыми и функциональными. Такая своего рода «раскованность» ритуально-культового поведения является следствием утраты верующими нормативного восприятия религиозных учений [12]. Конечно, нельзя сказать, что конфессиональная нормативность вообще исчезла, но она приобретает гибкий характер, формируется не столько вероучительными предписаниями, сколько самостоятельным творчеством исполнителей обряда.

Современный религиозный человек, приступая к обрядовым действиям, может отключить звук своего мобильного устройства связи, но не может полностью отключить «мобильник» своего повседневного сознания, наполненного многообразным нерелигиозным содержанием. В храм и ритуал такой верующий входит с теми знаниями/умениями/навыками, которые сформированы в секулярном мире, и проецирует всё это на свое религиозное поведение.

Добавлю, что в любом случае секуляризация связана с состоянием религиозных институтов, которые включены в социальные системы как её обособленные или интегрированные с другими элементы. В качестве элементов этой системы они с неизбежностью подвергаются воздействию и испытывают на себе влияние структурных связей с другими, нерелигиозными, элементами.

Обобщая, можно утверждать, что секуляризация является закономерным следствием внутренней динамики религий как сложноустроенных систем и оказывается не порождением внешних, враждебных религии сил, а процессом реструктуризации базовых компонентов самих религий. Процесс этот может быть и линейным, и нелинейным, и дискретным. Последствия реструктуризации могут быть разными, вплоть до изменения сущностных свойств и перерастания религии в какое-то новое состояние, которое уже невозможно адекватно описывать прежними стереотипными дефинициями религии, но ещё пока трудно четко определить изменения его смыслового контента и подобрать лексикон, приемлемый для характеристики этих изменений, что не отменяет самой секуляризации как реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреева Л. А. Феномен секуляризации в истории России: цивилизационно-историческое измерение. — М.: Институт Африки РАН. 2009. — 197 с.
2. Богатырев Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — Вып. 3. — С. 95–109.
3. Каргина И. Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX — начале XXI в. // Теория и практика общественного развития. — 2014. — № 1. — С. 109–114.

4. Королев С. А. Секуляризация и десекуляризация в контексте концепции псевдоморфного развития России // *Философская мысль*. — 2015. — № 4. — С. 1–54.
5. Курилов В. А. Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX века). — СПб.: Изд-во РХГА, 2022. — 344 с.
6. Машитько О. В. Невидимая, рассеянная, пассивная: способы функционирования постсекулярной религиозности // *Вестник С.-Петерб. гос. ун-та. Сер. 17*. — 2016. — Вып. 2. — С. 100–107.
7. Пронина Т. С. Модель «священное — мирское» в контексте современной религиозности // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. — 2014. — Т. 2. — № 1. — С. 48–59.
8. Синелина Ю. Ю. Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XVII — начало XXI века. — Saarbrücken (Germany): LAMBERT Academic Publishing, 2011. — 381 с.
9. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. — 2010. — № 3. — С. 15–36.
10. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / пер. с англ. О. Б. Леонтьевой. — М.: Новое литературное обозрение, 2021. — 552 с.
11. Степанова Е. А. Новое вино и старые мехи: христианство постсекулярной эпохи // *Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы* / отв. ред. О. Н. Томок. — Екатеринбург: Изд-во «Макс-Иинфо», 2016. — С. 40–52.
12. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт // *Религиоведение*. — 2015. — № 3. — С. 56–65.
13. Степанова Е. А. Теории секуляризации в «проекте Модерна»: возможности и границы // *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук*. — 2009. — Вып. 9. — С. 54–73.
14. Стрункина Е. С. Трактовки религии в публичном пространстве современных обществ // *Вестник Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина*. — 2015. — Т. 2. *Философия*. — № 4. — С. 177–184.
15. Узланер Д. А. Советская модель секуляризации // *Социологические исследования*. — 2010. — № 6. — С. 62–69.
16. Шишков А. В. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // *Государство, религия и церковь в России и за рубежом*. — 2012. — № 2. — С. 165–177.
17. *Энциклопедический словарь социологии религии* / под ред. М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское философское общество, 2017. — 508 с.