

УДК 008**Дескриптивная и нормативная концепции постсекуляризма в социальных науках****Боровик Дмитрий Александрович**

Магистрант,
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
119991, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, 1;
e-mail: borovik_science_2024@mail.ru

Мамедов Агамали Куламович

Доктор социологических наук, профессор,
заведующий кафедрой социологии коммуникативных систем,
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
119991, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, 1;
e-mail: akmnauka@yandex.ru

Аннотация

В статье представлен обзор теории постсекулярности в двух плоскостях: дескриптивном и нормативном. Дескриптивная теория постсекуляризма обращает внимание на ошибочность сторонников социологической теории секуляризма об упадке религии в современном обществе. В противовес утверждению об упадке религиозности, известный западный мыслитель Ч.Тейлор выдвигает тезис о том, что религиозность в современном мире существенно трансформируется, но не исчезает вовсе. Нормативная теория постсекуляризма утверждает, что в условиях современного общества необходим поиск возможностей диалога между светскими и религиозными акторами в коммуникативном пространстве. Разделение, приведенное в настоящей работе, позволяет конкретизировать понятие «постсекулярности» в дискуссиях на эту тему.

Для цитирования в научных исследованиях

Боровик Д.А., Мамедов А.К. Дескриптивная и нормативная концепции постсекуляризма в социальных науках // Культура и цивилизация. 2024. Том 14. № 3А. С. 168-176.

Ключевые слова

Постсекуляризм, секуляризм, диалог, религия, светское.

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена сложной динамикой социального развития и неопределённостью реального положения религии в современном обществе. В социологическом дискурсе, для описания положения религии в обществах, которые прошли модернизацию, используется термин «секулярность», который имеет следующие три значения. С одной стороны, мы можем описывать нашу социокультурную реальность как секулярную, то есть прошедшую через процесс дифференциации и отдаления религии от остальных сфер общества. Секулярное также может означать приватизацию религии, то есть феномен религии перестает быть публичным и становится делом частным, партикулярным. И наконец, последний смысл секулярного означает девальвацию статуса религиозных организаций.

Согласно исследованиям Р. Инглхарта, большая часть обществ имеют тенденцию к нарастающей секуляризации, что означает в первую очередь падение числа верующих (секулярность-3) [Инглхарт, Вельцель, 2011]. Различные сферы общества все более дифференцированы от религии, что отсылает нас к тому, что современные национальные государства провозглашают себя светскими в своих конституциях (секулярность-1). А также многие современные государства в своих конституциях закрепляют свободу вероисповедания, что означает «приватизацию религии», то есть уход из сферы публичного и превращение религии в личное дело индивида (секулярность-2) [Казанова, 2018].

Однако критики теории секуляризации считают, что мы не можем говорить об однозначном упадке религии, феномен достаточно сложен и многогранен. Скорее мы рефлекслируем о ее трансформации, поэтому современную реальность они описывают, как постсекулярную [Узланер, 2020]. Постсекулярность как эмпирическая реальность означает общество, в котором секуляризация прошла, однако религия не исчезла, а приняла иные гибридные формы, в которых дифференцированная в предыдущую эпоху граница между светским и религиозным размыта.

Дифференциация сфер жизни означает разделение общества на устоявшиеся системы, которые функционируют по своим заданным правилам, что и ставит проблему формирования современных ценностных ориентаций. Если правы сторонники секулярности, то мы вынуждены признавать, упадок влияния религии на формирование ценностных ориентаций индивида. Однако, если правы критики теории секуляризации в социальных науках, то мы вынуждены признать неопределенность проблемы влияния религиозных норм и практик на формирование мировоззрения индивидов. Для описания попыток социологов религии осмыслить эмпирическую реальность, в настоящей статье используется термин «дескриптивная теория постсекуляризма».

С другой стороны, мы наблюдаем в России возрождение религиозного дискурса в публичном пространстве, что отражается в активной социально-политической деятельности религиозных организаций, миссионерской деятельности церковью и риторике официальных лиц государства. Это возрождение может свидетельствовать о том, что в российском обществе происходит постсекулярный поворот. Возникает проблема активности религиозных организаций в светском государстве, у которой существуют как сторонники, так и противники. В обществе как никогда возникает потребность диалога по поводу статуса религии в обществе. Для решения этих проблем один из ярчайших социологов Ю. Хабермас в свое время предложил идею «постсекулярного общества» как нормативную теорию религиозного диалога. В настоящей статье используется также термин «нормативная теория постсекуляризма»

обозначающее подобное понимание постсекулярности.

Термин «постсекуляризм» в социальных науках размыт и имеет множество значений. В исследовании предлагается рассматривать два основных значения: дескриптивное, связанное с устройством общества в сфере религии и нормативное, как модель преодоления конфликтов между религиозными и светскими акторами.

Дескриптивная концепция постсекулярности

Классическая социологическая теория секуляризации стала не только модной и востребованной, но и даже мейнстримом в 60-е годы прошлого века. Согласно теории секуляризации, религия становится культурным реликтом и если она (религия) не полностью исчезает, то находится в состоянии системного упадка, который неизбежен с модернизацией большей части стран мира. Вывод из этих базовых посылов был один-модернизация обществ имеет сильную корреляцию с их секуляризацией [Узланер, 2019].

Однако в 1970-х годах как ответ в социологии религии появилось десекулярное направление, которое заключалось в критике парадигмы исторического прогрессивизма. Причиной этому стали примеры стран, в которых произошел резкий религиозный поворот (Иранская революция 1979 года, Бархатная революция в Польше, на которую огромное влияние оказала католическая церковь, избрание Р. Рейгана, который использовал протестантскую риторику, президентом США, религиозный бум в странах бывшего СССР и т.д.) [Узланер, 2019]. Религиозный поворот или даже ренессанс в ряде стран поставил под сомнение классические теории модернизации и секуляризации.

Именно с 1970-х годов растет количество религиозных фундаменталистов, что означает радикальный вызов секуляризации. Параллельно с этим, появляются иные формы духовности, например, New Age и иных новых теософских или «окультурных» синкретических движений. В связи с этим, некоторые авторы поставили под сомнение прогрессистский нарратив теории секуляризации. Секулярный нарратив известным британским социологом религии Дэвидом Мартином начал рассматриваться не как научный концепт, а скорее лишь как контррелигиозная идеология [Martin, 1965].

Похожее обвинение сторонникам секуляризации выдвигает Родни Старкв в нашумевшей некогда статье «Покойся с миром, секуляризация». По мнению американского социолога, секуляризация не оправдывает себя эмпирически, так как упадок традиционных конфессий не означает упадка религиозности вообще [Stark, Secularization, 1999].

С другой стороны, эмпирические данные и опросы свидетельствуют о снижении религиозности в значительном количестве стран мира, в том числе и в США, которые являлись примером исключения из общего тренда секуляризации до недавнего времени. В работе Инглхарта, в которой представлен огромный массив эмпирических данных исследования ценностных ориентаций ряда стран мира, прослеживается тренд между развитием процессов культурной модернизации и секуляризацией ценностей жителей этих стран [Инглхарт, Вельцель, 2011].

Тем не менее, интересные, но не бесспорные выводы Инглхарта говорят о чистой религиозности как количестве последователей религиозных культов, а не о духовности, как еще одной форме религиозности. В своей работе «Секулярный век» Ч. Тейлор выдвинул тезис, что религиозность в современных обществах не всегда связана с полным отказом от веры в трансцендентное основание мира, что предполагает секулярность, скорее правильно описывать

реальность через утверждение, что религиозность принимает другие формы, трансформируется в неклассические религиозные верования и практики. Этот тезис лежит в основе дескриптивной теории постсекулярности [Тейлор, 2017]. Стоит разделять секуляризацию как вытеснение религии из сферы публичного и исчезновение религии как личного убеждения. Тейлор предлагает следующую хронологию секуляризации: старый порядок – век мобилизации – век подлинности. Старый порядок означает мир до секуляризации. С образованием национальных государств, идеологий, дисциплинарного общества, индустриальной экономики наступает век мобилизации (пик этого процесса приходится на 1800-1950-е годы) [Тейлор, 2017]. Век мобилизации характеризуется в первую очередь механистической картиной мира, в котором Богу отводится место первопричины мира, который функционирует по законам природы. Однако затем, деизм постепенно начинает уступать место атеизму, позиции, которая устраняет Бога как ненужную гипотезу для объяснения онтологического основания мира. Религия в век мобилизации рассматривается скорее, как социальная сила и функция. Но традиционные религии начинают уступать место гражданским культам.

На смену веку мобилизации приходит век подлинности, который на Западе начинается с 1960-х годов. Век подлинности означает эмансипацию человеческого выбора от внешних условий [Тейлор, 2017]. В отношении религии это означает полное освобождение и реализация свободы совести. Поэтому трансформация религиозного опыта означает в первую очередь, что «страсть становится важнее точных богословских формулировок». Искренность веры становится первоочередным качеством, характеризующим религию. Поэтому можно согласиться с тезисом секуляризации об упадке религиозных организаций, но не религиозной веры вообще. Религиозная вера перестает быть ортодоксальной и массовой, она становится индивидуальной и искренней. Хотя сам Ч. Тейлор и не использует термина «постсекуляризм», все же именно эту ситуацию и можно обозначить как постсекулярную.

В подтверждение своего тезиса о трансформации религиозного опыта Тейлор отсылает на развитие религиозных движений нью-эйдж, что свидетельствует об иных формах религиозности [Тейлор, 2017]. Новые религиозные движения и секты свидетельствуют о том, что в упадок приходят именно «церкви» и «деноминации», но не сами религии. В свою очередь, это означает, что духовность (spirituality) не находится в упадке, принимает неклассические новые формы. Критическому восприятию в обществе подвергается не сама духовность, а ее классические институциональные модели.

Похожее утверждение выдвигает католический священник и социолог Э.Грили. По его мнению, эмпирические исследования свидетельствуют о том, что в упадке находятся традиционные религиозные институты, но не исчезает запрос на саму религию и духовность. По мнению Грили запрос на религиозность в современных обществах связан в первую очередь с теми экзистенциальными вызовами, с которыми сталкивается человек постиндустриального общества: чувство одиночества и неуверенность в своем будущем, связанной с постоянно меняющимся обществом [Greeley, 1979].

С другой стороны, Ч.Тейлор все же признает негативные последствия «быстрой истории» и мерцающей реальности для религиозной веры в современном обществе. Возникают имманентные рамки, которые делают условия религиозной веры если и не полностью невозможной, то затрудняют ее осуществление в современном мире. Это означает, что при оценке эмпирической реальности, гипотеза о сверхъестественной субстанции перестает быть самоочевидной. Обоснование социального порядка больше не нуждается в теологических предпосылках. Следствием имманентных рамок секуляризма является возникновение

инклюзивного гуманизма, который характеризуется эгалитаризмом, универсализмом, индивидуализмом.

Имманентные рамки секулярности также фундирован социологическим тезисом о дифференциации сфер жизни общества, каждая из которых функционирует по своим собственным правилам. Л.Болтански и Л.Тевено описали эту ситуацию в своей концепции градов, в которых каждый град функционирует по своим собственным правилам, то есть каждая сфера жизни общества требует от индивида разделять определенный набор ценностных ориентаций [Greeley, 1979]. Поэтому, как еще отмечал П.Бергер, религиозные нормы и ценности не могут претендовать на полную детерминацию мировоззрения индивида, они конкурируют с нормами и ценностями других социальных систем [Бергер, 2019]. Таким образом, человек, согласно Болтански и Тевено, в современном обществе находится на пересечении градов, в своеобразной мозаике динамически меняющейся системы ценностей.

В связи с этим также интересен подход российского исследователя В.Карпова, который использует использует хронометраж секуляризации Ч.Тейлора: «Старый порядок» - «век мобилизации» - «век аутентичности». Если век мобилизации требовал от индивида быть частью национального государства и его религиозность должна быть фактором, консолидирующим общество, то «век аутентичности» освобождает его от давления извне и дает индивиду шанс на подлинное самовыражение. В отличие от Р. Инглхарта ценности самовыражения у Карпова не означают корреляцию с секуляризмом, но напротив утверждают верующего индивида в искренности своей религиозности. Это утверждение Карпова все же можно подвергнуть критике, так как все же имманентные рамки секулярности создают препятствия для осуществления религиозной веры. Поэтому подход Карпова является скорее десекулярным, чем постсекулярным [Карпов, 2012].

Еще одним важным последователем Ч.Тейлора является популярный антрополог Т.Асад, который выдвинул тезис о том, что секуляризм лишь эпистемой познания эмпирической реальностью, но не самой реальностью. Секулярное трансформирует наше понимание человечности, отношение к боли и жестокости. Это и есть развитие инклюзивного гуманизма, которое сформировано секуляризмом [Асад, 2020]. Секулярное не противоположно религии, оно лишь универсализирует «паттерны поведения, знания и чувственности современной жизни». Получается, что секулярное представляет собой лишь те имманентные рамки, в которых жители современных обществ осмысливают реальность: вера сменяется знанием, миф сменяется историей, сакральное сменяется профанным. В частности, в 4 главе своей работы «Возникновение секулярного: христианство, ислам и модерность» Асад ссылается на тот факт, что права человека начинают осмысливаться в отрыве от теологического обоснования естественного права, несмотря на теологическую генеалогию. Свобода воли суверенного субъекта, естественное состояние человека, метафизика свободы человека – все это является теологическими предпосылками, которые стоят за секуляризированной концепцией прав человека.

С другой стороны, религия начинает, как и любой социальный институт, адаптироваться под новый порядок ценностных ориентаций в жизни общества. Религиозные деятели все чаще высказываются в рамках публичной повестки дня и даже непосредственно принимают участие в ее конструировании. Церковь перестает вступать в открытую конфронтацию с наукой. Религиозный мейнстрим старается примирить свое учение с данными естественных наук. Все это свидетельствует об институциональной трансформации религиозных институтов, что означает возникновение постсекулярных гибридов.

Поэтому эмпирическую значимость концепт постсекулярности может иметь в первую очередь для описания религиозной ситуации в тех странах, которые являются исключением из модели Инглхарта. Наиболее явно это выражает современный социолог Х. Казанова, который описывает постсекуляризм как завершение секуляризации, однако это отнюдь не означает десекуляризации. Постсекулярность как теоретическая дескриптивная концепция означает в первую очередь отказ от мнения, что религия является «более примитивной, более традиционной, но ныне уже преодоленной стадии человеческого и общественного развития» [Казанова, 2018]. Это не означает, что мы должны или станем вновь религиозными, но означает, что тезис классических теорий секуляризации о несовместимости религии и будущего человечества является ошибочным и должен быть системно пересмотрен.

Нормативная концепция постсекулярности опирается на концепцию, предложенную Ю. Хабермасом, согласно которой постсекуляризм является неизбежным продолжением концепции мультикультурализма. Противоречия между секулярными культурными детерминантами и религиозными заключаются в том, что обе претендуют на тотальную универсальность. Религиозные картины мира претендуют на утверждение своих ценностей как общеобязательных и универсальных. Светские же картины мира претендуют на утверждение нейтрального политического пространства, которое несовместимо с универсалистскими претензиями религиозных деятелей. Возникает ситуация противоречия в праве на свободу вероисповедания [Хабермас, 2002]. С одной стороны, для свободомыслия необходимо нейтральное политическое пространство, которое бы зависело только от нейтральных аргументов, основанных на самоочевидных аргументах для обеих сторон дискуссии. С другой стороны, претензия на универсальность религиозных организаций угрожает наличию этого поля. Такая ситуация возникает в обществах, которые прошли секуляризацию. Ю. Хабермас критикует необходимую связь между секуляризацией и модернизацией. По его мнению, такая связь характерна только для европейских обществ, что является скорее исключением из всего опыта человеческой жизни. В мире огромное количество стран, в которых происходят конфликты на религиозной почве, или, как минимум, религиозное обоснование военных конфликтов имеет высокое значение. О возрождении религиозного дискурса свидетельствует: рост миссионерства, радикализм фундаменталистов и политическая инструментализация насилия [Хабермас, 2002]. Хабермас не предлагает отказываться от концепта секулярности, скорее он собирается внести в него определённые коррективы, связанные с неточностью употребления этого термина.

Хабермас обозначает в качестве постсекулярности ситуацию, в которой религиозным и светским акторам публичного поля придется адаптироваться к ситуации равнозначности религиозного и светского дискурсов, тем самым он отвергает претензию секуляризма на дифференциацию религии как отдельной сферы жизни общества. В постсекулярном обществе религиозные конфессии и общины обязаны вовлекаться в общественно-политическую ситуацию и высказываться о своих интересах. Причем, чем дальше заходит процесс секуляризации, тем сильнее возникает эта потребность.

Основной предпосылкой постсекулярного общества должна стать мультикультурность, а это означает, что различные конфессиональные и нерелигиозные акторы должны признавать за другими право на собственное убеждение и практики. Это признание должно быть практикой не только юридически, но и на повседневном уровне. Признание может достигаться путем как межличностного диалога, так и информационного. Концепция межличностного диалога была сформулирована еще известным еврейским философом XX века М. Бубером. Хабермас

развивает концепцию диалога, настаивая на информационной модели диалога, которая означает равенство позиций участников дискуссии и признание права на своеобразие. Такая модель диалога позволит выработать стратегию поиска консенсуса между акторами различных религиозных и светских учений [Хабермас, 2002].

Таким образом, для Хабермаса постсекулярность это не какое-то принципиально новое состояние общества в отличии от последователей Ч. Тейлора, для него постсекулярность актуализируется как альтернативный подход к секуляризации. Постсекулярное общество в нормативном подходе означает преодоление жесткого разделения на светское и религиозное, результатом которого становится взаимная нетерпимость. Постсекулярное общество предлагает мультикультурализм и толерантность в сфере религиозных конфессий.

Заключение

Таким образом, мы можем обозначить два главных направления в теории постсекулярности. Первое – дескриптивное, формулирует тезис, что постсекулярность отражает современную социальную ситуацию, в которой граница между светским и религиозным не является строгой, а религия не находится в однозначном упадке. Скорее, речь идёт о том, что религиозность склонна принимать новые формы из-за огромного разнообразия религиозных движений, что является следствием эмансипации эпохи подлинности. Эпоха подлинности задает ценности самовыражения и индивидуализации. Это означает, что выбор религиозности становится более свободным от традиции и силы принуждения, и обладает большей страстью и искренностью. Поэтому теория секуляризации справедлива здесь в значении индивидуализации веры, но не упадка религии в целом.

Второе направление в теории постсекуляризма, нормативное, рассматривается как модель взаимодействия религиозных организаций и светских политических акторов в обществе, которое прошло процесс секуляризации. Постсекуляризм в этом значении предлагает перестать рассматривать религию как пережиток прошлого, а учитывать ее как значимую социальную силу в обществе, что означает признание за религиозными организациями права на активное участие в публичном поле. Нормативная концепция постсекуляризма является прямой чертой политики мультикультурализма в сфере религиозных отношений.

Библиография

1. Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность / пер с англ. Р. Сафронова, науч. Ред. В. Золотухин. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 376 с.
2. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
3. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов /пер. с фр. О.В. Ковеневой; науч. ред. перевода Н.Е. Колосов. М.: Новое литературное обозрение, 2013. – С. 76.
4. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития М.: Новое издательство, 2011. С. 134.
5. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
6. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4 (36). С. 145.
7. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). – С. 114-164.
8. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. А.Э. Бодров. М.: ББИ, 2017. С. 587.
9. Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.

416 с.

10. Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации / Д.А. Узланер; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 240 с.
11. Хабермас Ю. Вера и знание / пер. с нем. М. Л. Хорькова // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. С. 115-131.
12. Хабермас Ю. Вовлечение Другого: очерки политической теории/ перснем. - СПб. : Наука, 2001. 417 с.
13. Greeley. A - Crisis in the Church: A Study of Religion in America / Andrew M. Greeley. Chicago: Thomas More Press, 1979. 264 pp.
14. Martin D. Towards eliminating the concept of secularization // Penguin survey of the social sciences (ed. J. Gould). Baltimore, MD: Penguin, 1965. P. 169-182.
15. Stark R. Secularization, R.I.P. // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. № 3. Pp. 249–273.

Descriptive and normative concepts of post-secularism in social sciences

Dmitrii A. Borovik

Master student,
Lomonosov Moscow State University,
119991, 1 Leninskie gory, Moscow, Russian Federation;
e-mail: borovik_science_2024@mail.ru

Agamali K. Mamedov

Doctor of Sociology, Professor,
Head of the Department of sociology of communication systems,
Lomonosov Moscow State University,
119991, 1 Leninskie gory, Moscow, Russian Federation;
e-mail: akmnauka@yandex.ru

Abstract

The article presents an overview of the theory of postsecularity in two planes: descriptive and normative. The descriptive theory of postsecularism draws attention to the fallacy of the supporters of the sociological theory of secularism about the decline of religion in modern society. In contrast to the assertion about the decline of religiosity, the famous Western thinker C. Taylor puts forward the thesis that religiosity in the modern world is significantly transformed, but does not disappear altogether. The normative theory of postsecularism argues that in the conditions of modern society it is necessary to search for opportunities for dialogue between secular and religious actors in the communicative space. The division given in this work allows us to concretize the concept of "postsecularity" in discussions on this topic.

For citation

Borovik D.A., Mamedov A.K. (2024) Deskriptivnaya i normativnaya kontseptsii postsekulyarizma v sotsial'nykh naukakh [Descriptive and normative concepts of post-secularism in social sciences]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 14 (3A), pp. 168-176.

Keywords

Postsecularism, secularism, dialogue, religion, secular.

References

1. Asad T. The emergence of the secular: Christianity, Islam, modernity / translated from the English by R. Safronova, scientific Ed. V. Zolotukhin. M.: New Literary Review, 2020. 376 p.
2. Berger P. The Sacred Veil. Elements of the sociological theory of religion / translated from the English by R. Safronova. M.: New Literary Review, 2019. 208 p.
3. Boltansky L., Theveno L. Criticism and justification of justice: Essays on sociology of gradov /trans. from fr. O.V. Koveveva; scientific ed. of translation by N.E. Kolosov. M.: New Literary Review, 2013. – C. 76.
4. Casanova H. Reflecting on the post-secular: three meanings of the "secular" and three possibilities of going beyond it // State, religion, Church in Russia and abroad. 2018. No. 4 (36). p. 145.
5. Greeley. A - Crisis in the Church: A Study of Religion in America / Andrew M. Greeley. Chicago: Thomas More Press, 1979. 264 pp.
6. Habermas Yu. Faith and knowledge / translated from German by M. L. Khorkova // Habermas Yu. The future of human nature. Moscow: The Whole World, 2002. pp. 115-131.
7. Habermas Yu. Involving the Other: Essays on Political Theory/ persnem. - St. Petersburg : Nauka, 2001. 417 p.
8. Inglehart R., Welzel K. Modernization, cultural change and democracy: The sequence of human development M.: New Publishing House, 2011. p. 134.
9. Inglehart R., Welzel K. Modernization, cultural change and democracy: The sequence of human development M.: New Publishing House, 2011. 464 p.
10. Karpov V. Conceptual foundations of the theory of desecularization // State, religion, Church in Russia and abroad. 2012. No. 2 (30). – pp. 114-164.
11. Martin D. Towards eliminating the concept of secularization // Penguin survey of the social sciences (ed. J. Gould). Baltimore, MD: Penguin, 1965. P. 169-182.
12. Stark R. Secularization, R.I.P. // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. № 3. Pp. 249–273.
13. Taylor Ch. Secular Century / Translated from English by A.E. Bodrov. M.: BBI, 2017. C. 587.
14. Uzlaner D. Postsecular turn. How to think about religion in the XXI century. Moscow: Publishing House of the Gaidar Institute, 2020. 416 p.
15. Uzlaner D.A. The end of religion? The history of the theory of secularization / D.A. Uzlaner; National research. Higher School of Economics Univ., Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2019. 240 p.