

Секуляризация

как социально-философская проблема

© М. Черенков, 2006

Михаил ЧЕРЕНКОВ, Москва, Россия



Черенков Михаил Николаевич – вице-президент по вопросам образования и общественных связей Ассоциации «Духовное возрождение» (г. Москва). Преподавал во многих христианских школах СНГ. Автор более ста статей в богословских и научных изданиях. Консультант-аналитик журнала «Решение». Окончил исторический факультет Донецкого национального университета, аспирантуру по специальности «социальная философия и философия истории». Кандидат философских наук. Женат, имеет дочь.

Глобализация, как диффузия западноевропейской культуры-цивилизации, взаимопроникновение и столкновение ранее непроницаемых и несоизмеримых миров, в своем поступательном движении все более обостряет вопрос о жизни-смерти, об уникальности-универсальности религий и религиозности. Любые возможные сценарии будущего неизбежно включают в поле своего пристального внимания религиозный фактор глобальных социокультурных процессов. Исходя из исключительной значимости религии для человека (и даже для постчеловека), особую актуальность для философов и социологов религии приобретают внутренние трансформации религиозности и их взаимосвязь с общественной жизнью. Полюсами и векторами, обеспечивающими напряженность и динамику данных процессов, представляются секуляризм и религия.

Проблема секуляризации впервые была сформулирована в рамках христианской теологии (Р. Бульман)¹, но сегодня тематизируется в социально-философском плане в исследованиях отечественных и зарубежных специалистов, как религиоведов², так и богословов³.

¹ Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1-2. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.

² Курц П. Искушение потусторонним. – М.: Академический проект, 1999. – 601 с. Соловьев Э.Ю. Секуляризация – историцизм – марксизм (тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С.Н. Булгакова) // Вопросы философии. – 2001. – №4. – С. 31-40.

³ Гундяев Н. Святоотеческое богословие и секулярный мир // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2000. – С. 252-258. Джуссани Л. Религиозное чувство. – М.: Христианская Россия, 2000. – 193 с. Иоанн Павел II. О культуре // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М.: Новости, 1992. – 424 с. Тимаков А., Журинская М. О сознании секулярном и церковном // Альфа и Омега. – 2003. – №3. – С. 216-246.

Методология изучения проблемы разработана классиками социологии религии (Э. Дюркгейм)⁴ и философии религии (М. Элиаде)⁵. В новом и интересном ракурсе – на изломе модерна-постмодерна – рассматриваются судьбы священного-профанного в постмодернистском дискурсе⁶.

Очевидно, что всестороннее изучение проблемы возможно только при междисциплинарном подходе, когда предмет будет выведен за ограничивающие и фрагментирующие границы специализаций на метатеоретический уровень анализа, что и составляет цель данной статьи.

Секуляризация – феномен теологической мысли, перекочевавший затем на территорию других дисциплинарных полей. Вспомним, что изначально под секуляризацией понимали ограничение духовной власти, отчуждение земель и имущества из церковной собственности в общественную, т.е. то, что ранее полагалось священным, изменяло свой статус. В историческом плане секуляризация общественных институтов оказалась связанной с Реформацией – дроблением католического мира (и в этом смысле единой Европы), а также с усилением антиклерикальных и рационалистических тенденций (ренессансное свободомыслие, просветительский атеизм, науко- и техноцентризм, «расколдовывание мира»).

Слово «секулярный» (от лат. *saeculum* – поколение, век человеческий) в богословском лексиконе стало означать «принадлежащий этому веку», «мирской». В дихотомиях имманентное-трансцендентное и профанное-священное для секулярного сознания доминирующей, сильной стала первая доля.

Известно, что наиболее основательно проблема секуляризации обсуждалась в протестантской теологии. Так ещё Ф. Шлейермахер пытался переосмыслить христианскую веру в категориях «секулярного» рационализма и гуманизма. Но первый крупный проект секуляризации был предложен Рудольфом Бультманом. Биографы свидетельствуют, что этот незаурядный немецкий теолог и талантливый проповедник вдохновился на создание своей программы вызывающими реалиями тоталитаризма и начавшейся войны, когда убедился в неэффективности традиционной проповеди и начал искать новые слова, в частности для солдат, отправляющихся на фронт.

Его секуляристская программа «демифологизации» предельно ясно и сжато изложена в эссе «Новый Завет и мифология», которое представляло собой записанную речь, произнесенную 21 апреля 1941 года перед священниками подпольной Исповедующей Церкви во Франкфурте. По сути это был ответ Бульмана на вопрос, что означает христианская весть для современников, как мо-

⁴ Durkheim E. *The elementary forms of the religious life*. – New York: The Free Press, 1965. – 507 p.

⁵ Элиаде М. *Очерки сравнительного религиозоведения*. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

⁶ Батай Ж. *Теория религии*. – Минск: Совре-

менный литератор, 2000. – 352 с. Ваторопин А.С., Ольховиков К.М. *Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна // Общественные науки и современность*. – 2002. – №2. – С. 136-145.

жет быть истолковано Евангелие в новых политических, социальных, культурных условиях тоталитарного общества.

Напомним основные положения его программы. Новозаветная картина мира мифична. История идет не своим ходом, непрерывно и закономерно, но движется и направляется сверхъестественными силами. Этот эон находится под властью сатаны, греха и смерти (понимаемых именно как «власти»); он спешит к своему концу – скорому концу, должному свершиться в космической катастрофе. Совсем скоро предстоят горести последних времен, пришествие небесного Судии, воскресение мертвых, суд и его приговор: спасение или гибель.

Все это – мифологическая речь. А коль скоро эта речь мифологична, она недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него мифическая картина мира отошла в прошлое. Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифической картины мира прошлого? Если же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифической картины мира? В этом случае задачей теологии была бы демифологизация христианского провозвестия.

Что же остается после мифологической редукции, после вынесения за скобки отживших мифологем? Все слагаемые символа веры сохраняются, но радикальным образом реинтерпретируются. Так Христос оказывается реальным историческим человеком, а Слово Божье –

уже не таинственная речь оракула, а трезвое провозвестие личности и судьбы Иисуса из Назарета в их значимости для истории спасения. Это провозвестие может быть понято как эпизод в истории мысли; в отношении своего идейного содержания оно может быть воспринято как возможное мировоззрение. Провозвестники, апостолы – люди, понятые в их историчной человечности; Церковь – социологический, исторический феномен; ее история осмысливается с точки зрения истории мысли. И в то же время все это – эсхатологические явления, эсхатологические события. Все эти положения представляют собой вопиющую несообразность, препятствие, преодолимое не на путях философского диалога, а только в покоряющейся вере. Все эти феномены, подлежащие историко-критическому, социологическому, психологическому рассмотрению, в то же время оказываются для веры феноменами эсхатологическими. Именно их недоказуемость защищает христианское провозвестие от упрека в мифологичности. Потусторонность Бога не превращается, как в мифе, в посюсторонность. Напротив, утверждается парадокс присутствия потустороннего Бога в истории: «Слово стало плотью».

Программа демифологизации Р. Бульмана отразила резкий поворот в развитии теологии на Западе, стала своего рода новой исследовательской парадигмой для последующих поколений теологов. Одним из самых интересных и загадочных христианских интеллектуалов, мысливших категориями секулярной теологии, был Д. Бонхёффер. В

своих «Письмах из тюрьмы» он сделал самые общие, но удивительно содержательные наброски к новым интерпретациям христианства, где говорится о «взростлении человечества», «земном христианстве», «нерелигиозной вере».

В послевоенные годы дискуссии среди теологов заметно обострились. Это было обусловлено проблематизацией самой теологии («теология после Освенцима») и новыми социальными вызовами («вопрос о виновности» Церкви в войне и холокосте).

Было приложено много усилий, чтобы приспособить теологию к секулярному мировоззрению («теология смерти Бога») и наметить перспективы построения пострелигиозного сообщества – на путях демократии и рынка («мирской град» (The Secular City) Харви Кокса) или коммунизма («христианский коммунизм» «красного кардинала» Хьюлетта Джонсона). Казалось, что если «быть честным перед Богом (Дж. Робинсон), то с метафизикой нужно покончить».

Но в 70-80-е гг. возникло мощное антисекулярное течение за возвращение к консервативной теологии (Ж. Эллюль, Ф. Шеффер). По мнению неоконсервативных теологов, перестав верить в трансцендентного Бога, секулярное сознание обожествляет человека, общество и природу. В этом смысле секуляризация общества есть призвание христианства: нельзя обожествлять общество и придавать ему абсолютное значение.

⁷ Фёдоров Н.Ф. О секуляризации как профанации // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. – М.: Прогресс, 1995. – С. 66.

В протестантской теологии секуляризация получала самые противоречивые интерпретации, но, так или иначе, соотносилась с реформаторскими течениями христианской истории. В православном же богословии секуляризм рассматривается исключительно как мировоззрение, враждебное христианскому.

Русский философ Н.Ф. Фёдоров предлагал прояснить смысл слова «секуляризация» (обмирщение), заменив его выражением «профанация». Если *fanum* означало священное место, храм, а профан – стоящий вне храма или перед храмом (то есть не посвященный), то профанация означает оскорбление святыни, действие, противоположное освящению. Любопытно его замечание, что профанация производится профанами, т.е. не достигшими истинного понимания, хотя и признающими себя или признаваемыми другими за профессоров⁷. Фёдоров стоит на охранительных позициях и прямо заявляет, что самая цивилизация, как обращение сынов в граждан есть уже профанация. Далее, в оценке земли, хранящей в себе прах предков, как продажного товара, еще больше профанации, чем в заработной плате, обращающей сынов человеческих в наемников.

Поборник старины напоминает, что в античном мире чувство родины, отчизны, любовь к родной земле, хранительнице праха предков, было очень живо. Античный мир сознательно жил на могилах предков; первоначальные кладбища (Акрополь, Капитолий) были центром и святынею города-государства. Полноправность гражданства даже в

вольнодумных Афинах зависела не от поземельного владения, а от сохранения могил на этой земле.

Фёдоров соглашается, что секуляризация – явление западное и менее всего, казалось бы, пристала русскому народу и русскому быту. Однако и в России она – в полном ходу. Разоружение Кремля, превращение его в гульбище, в бульвар, означает переход от духовного к светскому, как и от военного к гражданскому. Это – переход от жизни, подчиненной строгому церковному уставу и суровой военной дисциплине, и от единения в одной общей цели к свободе бесцельной и к разъединению⁸.

Поразительным образом с философским учением Фёдорова («супранатурализмом») созвучны многие идеи современных иерархов и богословов православной Церкви, которые постулируют, что предание, выраженное «богоносными отцами», всегда определялось как верность прошлому⁹. Если подобная верность реализуется в практиках церковной жизни (в сакральном пространстве храма), то смысл секуляризации – вывести человека вон из храма, выделить его и противопоставить, создать автономную человеческую культуру, в которой понятие гуманизма заменило бы собой понятие Бога. Секуляризованная культура превращает храмы в музеи, а иконы в экспонаты.

Здесь общество и Церковь противопоставляются как сферы профанного и сакрального; иногда об-

щественной, культурной, политической жизни даже отказывают в самоценности и позитивности. Это касается всех аспектов свободного творчества человека, в частности православие видится единственной средой, где об искусстве спорили как о предмете веры, хотя православного определения понятия «искусство» не существует.

Такие понятия, как «политика», «права человека», «наука» и другие претендуют на преобразование современного общества и приближения его к некоему дехристианизированному идеалу царства небесного на земле. Политика вполне закономерно пришла на смену богословию в том обществе, которое отказалось связывать свои судьбы с Божественным Промыслом, которое ищет не истину, а утилитарную пользу. В прошлом было не так, Григорий Богослов и Григорий Нисский свидетельствовали, что в ранневизантийском обществе, где люди искали Бога, торговцы на рынках спорили о единосущии и Трех Ипостасях¹⁰.

Если Н. Фёдоров говорил о священном и профанном, то современные православные богословы предпочитают оперировать парами рационалистическое и мифологическое, секулярное и церковное. Здесь рационалистическое понимается как самое простое и ясное, даже примитивное сознание: все, что есть, можно попробовать, потрогать, испытать; все ясно и понятно, все можно объяснить. Но мир не вмещается в

⁸ См.: Там же. – С. 67.

⁹ Гундяев Н. Святоотеческое богословие и секулярный мир // Православное богословие на

пороге третьего тысячелетия. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2000. – С. 253.

¹⁰ См.: Там же. – С. 254.

прокрустово ложе рациональных схем, и тогда приходится лишнее обрубать, упрощать или, наоборот, недостающее восполнить новосооруженными мифами.

Мифологическое сознание многие привыкли оценивать как устаревшее, неразвитое, недостаточное. Безусловно, мифологическое сознание свойственно древним народам, но это не значит, что миф является ложью. Чем более целостно мировоззрение человека, тем больше мифологием присутствует в его сознании, и наоборот, демифологизация сознания приводит к раздроблению мировосприятия¹¹.

Православные богословы признают, что секуляризованное сознание может быть религиозным, глубоко религиозным, и Бог может быть вершиной этого сознания (типично таково протестантское сознание). Бог для таких верующих, прежде всего в душе, а человек как мера всех вещей, безусловно, является сердцевинной такого понимания жизни, в то время как Церкви там нет¹². Так как индустриальное развитие Западной Европы и Америки в Новое время шло под знаком протестантизма, то и доминирующим умонастроением в этом мире стало обесцерковление сознания. Протестанты якобы отвергают таинства, собираются на преломление хлеба, забывая, что не воспоминание только, а непосредственное вкушение Тела и Крови Христовой в причастии соединяет со Христом. В англиканской церкви некоторые пресвитеры

всерьез отказываются верить в факт воскресения Христова. Там же недавно поставили пресвитером человека нетрадиционной сексуальной ориентации. Авторы вспомнили и отлученного Глеба Якунина, который в лекции в РГГУ об уменьшении церковности в Православии обратил внимание на то, что слишком много икон и незачем молиться стоя. Отсюда следует вывод, что весь цивилизованный мир мало церковен. Церковное сознание, призывающее к еженедельному посещению храма, постоянному участию в таинствах, соборной молитве – это утомительно для человека общества потребления. Именно в Церкви и только там присутствует добро, и это добро принципиально другого порядка, чем в мире секулярном, нормой его является святость.

Интересно сравнение протестантских и православных установок на восприятие успеха в обществе. По мнению православных авторов, у протестантов такая посылка: Бог любит праведников и помогает им («если твои дела идут хорошо, значит Бог тебе помогает»). А в православном сознании приблизительно следующая посылка: если у тебя все идет хорошо, то не слишком ли ты сильно пал, что у Господа уже опустились руки, и Он перестал тебя трести?¹³

Для современной католической теологии характерно более сложное, многомерное видение бытия христианина в обществе (что нашло свое выражение в интегральных теоло-

¹¹ Тимаков А., Журиная М. О сознании секулярном и церковном // Альфа и Омега. – 2003. – №3. – С. 228.

¹² См.: Там же. – С. 231.

¹³ См.: Там же. – С. 245.

гических системах и развитием социальном учении). Настоящий поворот Церкви к секулярному обществу был совершен после II Ватиканского собора, но особых успехов в развитии диалога со все более дехристианизирующимся миром удалось добиться во время понтификата Иоанна Павла II. Уже в первом обращении новоизбранный папа призвал открыть перед христианской вестью не только души, но и границы государств, экономические и политические системы, обширные сферы культуры и цивилизации. «Не бойтесь!», – эти слова вселяли надежду, что Церковь сохранит свои позиции в эпоху тотальной секуляризации.

Папа выступил с критикой либеральной («секулярной») теологии, призывающей современников научиться стоять на собственных ногах и без «метафизических подпорок». В адрес восторженных поклонников западной либеральной демократии («гражданской религии») он заметил, что социальная справедливость является подлинной только тогда, когда она основана на правах отдельного человека. И что эти права получают действительное признание только в случае, если будет признана трансцендентность человека, созданного по образу и подобию Божьему, призванного быть Его сыном и братом остальных людей, предназначенного к жизни вечной. Отрицание этой трансцендентности сведет человека просто к

инструменту господства, судьба которого попадет в зависимость от эгоизма и амбицией других людей или же от всевластия возведенного в высшую ценность тоталитарного государства¹⁴. Об опасной идейной преемственности секуляризации, релятивизма и тоталитаризма напоминают и современные нерелигиозные философы¹⁵.

Католическая теологическая и философская мысль отвоевывают у секулярного мира пространство интимного, экзистенциального, внутреннего-духовного, в котором осуществляется человечность – выход за свои пределы к бесконечности. Как пишет известный католический мыслитель Л. Джуссани, только два типа людей сохраняют в полной мере масштаб человеческого существа: анархист и человек подлинно религиозный. Природа человека – это его взаимоотношения с бесконечным: анархист самоутверждается перед лицом бесконечности, а человек подлинно религиозный принимает бесконечное как смысл самого себя¹⁶.

Так что полемика с секуляризмом разворачивается по нескольким направлениям: «интегральный гуманизм», сохраняющий категории трансцендентного и бесконечного как конститутивные для человека; социальная доктрина, возвращающая Церковь в мир социокультурных реалий («Церковь должна оживить культуру» – Ж. Маритен, К. Доусон); попытки религиозно-фи-

¹⁴ Иоанн Павел II. О культуре // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М.: Новости, 1992. – С. 226-227.

¹⁵ Соловьев Э.Ю. Секуляризация – историзм – марксизм (тема человекобожия и ре-

лигии прогресса в философской публицистике С.Н. Булгакова) // Вопросы философии. – 2001. – №4. – с. 31-40.

¹⁶ Джуссани Л. Религиозное чувство. – М.: Христианская Россия, 2000. – С. 13.

лософского синтеза («битва за разум»). Преодоление секуляризма становится возможным через примирение разума и веры (Л. Джуссани: «Мы должны успытывать страсть к разумности»), когда вера понимается как экстатическое состояние разума, выход к его пределам и за пределы («Важно не сужать сферу разумного»); открытый «диалог о вере и неверии» (кардинал Мартини и Умберто Эко); преодоление взаимной отчужденности Церкви и общества, осознание общности судьбы (переосмысление «миссии Церкви в мире»).

Социально-философское осмысление проблемы секуляризации, переросшей рамки сугубо теологических споров, становится актуальной задачей для современной философии. Ведь хотя постмодернизм и бросает вызов религиозной тотальности, религия не сходит совершенно с социальной сцены. Безбожный образ жизни, привитый посредством массовой культуры, не создает безальтернативной перспективы секуляризма и религии в постмодерне, напротив, происходит прерывистая деконструкция традиционных диспозиций и верований, обостряющая их значимость. Так что о пострелигиозности и постхристианстве говорить рано, скорее можно согласиться с теми исследователями, которые видят в секуляризме и религии взаимосвязанные формулы выживания метафизической потребности человека¹⁷. Симптоматичным является новое мифот-

ворчество (постмифемы) казалось бы окончательно обмирщенного человека, «горизонтальная плюралистическая одухотворенность постмодернизма – мифоискательство без берегов», где все исчерпывается фрагментами мифа; и уже не столь важно, умер ли Бог, есть бесконечное умирание осколков мифа (где стирается разница между мифом, наукой, религией)¹⁸.

Таким образом, вера в сверхъестественное не только выживает, сохраняется, но и множится, охватывая все пространства социального, проникая в ткань, «кожу», «кровь» мирского. Даже такие ортодоксальные атеисты как Пол Курц признают веру в сверхъестественное неизживаемой; искушение потусторонним «некоторым образом» соответствует человеческой природе и может удовлетворять психобиологические нужды. Из такого понимания природы религии следует заново сформулированная цель секуляристских проектов: найти моральные и психологические альтернативы «искушению потусторонним», когда человек исповедует не религию зависимости («Да будет воля Твоя!»), но собственную свободу и творчество – «Да будет воля моя!». Курц соглашается, что вызов не из легких и вопрос «может ли человек быть человеком без соотносительности с трансцендентным» остается открытым¹⁹.

Ж. Батай, напротив, понимает автономию человеческого, «слишком человеческого» как смертельно

¹⁷ Ваторопин А.С., Ольховиков К.М. Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна // Общественные науки и современность. – 2002. – №2. – С. 145.

¹⁸ См.: Там же. С. 140.

¹⁹ Курц П. Искушение потусторонним. – М.: Академический проект, 1999. – С. 11.

опасную обособленность. Ведь по-настоящему страшна угроза не спора и войны с Богом, но Его забвения, удаления («Боги удалились!»), окончательного разведения трансцендентного и имманентного, когда завершается отмежевание потустороннего мира от мира земного и отныне реальный мир низводится до положения вещи, а божеский порядок не может быть в него внедрен подобно тому, как ранее пытались его привнести, воздвигая монументы и отправляя религиозные обряды²⁰. И вот она, современность – «полное отсутствие взаимосвязи между интимным, оваянным ореолом божественности, и миропорядком реальным», «мир, в котором все окончательно низведено до положения вещи, или всевластие вещи» (названия глав из книги Ж. Батая).

В мире, где есть только вещи – предметы купли-продажи, обмена или захвата – к вещи редуцируется и сам человек. Ничто метафизическое больше не мешает манипуляции друг другом как объектами господства-подчинения. Так человек доходит до самоотрицания – сводя религию к разумному («религия в пределах разума» Канта) и социальному («человек создал Бога по образу и подобию своему» Фейербаха), замыкается в эгоцентрическом, себетождественном универсуме («скандал в философии»), разрушает «духовные основы общества» (С. Франк), размывает моральные абсолюты, оказывается пленником относительного.

Роль религии в конституировании и со-держании общества является исключительной. Известно, что Э. Дюркгейм определял религию как связную систему верований и обрядов, объединяющих в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто является их сторонниками²¹. По мнению патриарха социологии религии, именно религия укрепляет социальную сплоченность и формирует социальные идеалы; религия – это символическое выражение общества; поэтому, поклоняясь тем или иным священным объектам, верующий в действительности поклоняется обществу «реальному» объекту всех религиозных культов. Дюркгейм повсеместно подчеркивает сходство между религиозными и гражданскими церемониями, он фиксирует внимание на общих чертах сакрализации как социального процесса.

Сегодня, наблюдая разрушительные последствия редукиции религиозного к социального, мы вынуждены критически отнестись к априорным тезисам Дюркгейма и прислушаться к мнению М. Элиаде, согласно которому, «религия есть с неизбежностью нечто социальное, нечто языковое, нечто экономическое... Но было бы безнадежным делом пытаться объяснить религию в терминах какой-либо из этих фундаментальных функций»²².

В этом и кроются главные опасности секуляризации для демократических обществ, основанных на религиозных ценностях. Секуляри-

²⁰ Батай Ж. Теория религии. – Минск: Современный литератор, 2000. – С. 90.

²¹ Durkheim E. The elementary forms of the religious

life. – New York: The Free Press, 1965. – 507 p.

²² Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 10.

зация лишает прочной основы (онтологического и метафизического обоснования) институты либеральной демократии. Современный американский философ Р. Рорти в статье «Солидарность или объективность?» предлагает различать два принципиально различные способы организации общественной жизни и придания ей смысла²³. Первый состоит в том, чтобы вносить свой вклад в общество и скреплять его взаимностью; во втором же случае приходится апеллировать к трансцендентной реальности. Рорти предлагает покончить с апелляцией к метафизическим инстанциям («объективности») и строить совместную жизнь на основании социального консенсуса («солидарности»), без всяких отсылок к трансцендентному. Здесь вспоминаются ироничные слова В. Соловьева, высмеивающего Фейербаха: «Человек произошел от обезьяны, следовательно, будем любить друг друга!».

Куда более критичны по отношению к возможностям либеральной демократии *per se* консервативные мыслители. Гюнтер Рормозер, немецкий философ-консерватор, говоря о кризисе либерализма, видит будущее лишь в возрождении метафизической традиции и возвращении к ценностям консерватизма (в частности речь идет о переоткрытии христианства)²⁴. Для него хранителями традиций остаются немцы и русские – народы, склонные к метафизическому мышлению. Оба народа издавна были довольно кон-

сервативны в своей приверженности жизненному укладу старой Европы, оба были глубоко проникнуты христианской религией (немцы – под влиянием Реформации, русские – православной традиции). Интересно замечание Рормозера, что «Мертвые души» Гоголя могли быть созданы только в России, но понять их по-настоящему глубоко могли, кроме самих русских только немцы (образ тройки – бегство от ворвавшегося вдруг в нашу жизнь модерна, нивелирующего все вокруг и превращающего все в капитал, когда и живые люди превращаются в «мертвые души»). Русские и немцы в своей попытке уйти от последствий и логики современной эпохи испытали опыт тоталитаризма (коммунизма или национал-социализма). Нет на земле других народов, которые испытали бы на себе обе эти радикальнейшие альтернативы эпохе модерна с такой духовной самоотдачей и со всеми вытекающими отсюда последствиями, как немцы и русские. Русские и немцы узнали не только симптомы тоталитарного регресса, но и то, к каким ужасным последствиям может привести при определенных условиях прогресс эпохи Нового времени.

К тому же, похоже на то, что демократические права и свободы сложились задолго до эры модернизма с его меркантилистской доминантой и сугубо экономическим интересом. Движение к свободе и гражданскому согласию в Европе прослеживается с времен античности,

²³ Rorty R. *Solidarity or Objectivity? // Post-Analytic Philosophy /Ed. by Rajchman J. and West C. – New York, 1985. – pp. 17-38.*

²⁴ Рормозер Г. *Кризис либерализма. – М.: ИФ РАН, 1996. – 289 с.*

однако становится реальностью общественных структур в форме первых христианских общин, храмов и монастырей – именно тогда зарождались отношения свободы и солидарности, считает современный украинский философ А. Карась. О христианских основаниях демократии говорят даже православные авторы (о. Вениамин Новик), не говоря уже об американских протестантах, выстраивающих свою историческую преемственность от первохристианства и его продолжателей – отцов-основателей (первых переселенцев). М.Тэтчер, разделяя идеи американского мессианизма, прямо заявляет, что сильный пуританский дух делает Америку лидером демократии и борцом за воплощение христианских идеалов в мировом сообществе²⁵.

Итак, секуляризация вызывает обеспокоенность не только теологов, кризис захватывает проблемные поля социальной и политической философии. Если западные теологи и сторонники либеральной демократии остаются оптимистами и пытаются переосмыслить христианское провозвестие и найти адекватные ответы на вызовы обезбоженного мира, то православные богословы и представители консервативной мысли более пессимистичны и видят единственное решение в возврате к идеалам прошлого. Демократия жидется на христианских основаниях и при секуляризации обречена на саморазрушение.

Осмысление возможных последствий секуляризации для западно-

го общества позволяет в качестве **выводов** обозначить несколько сценариев будущего.

Во-первых, преломление секулярных идей в социальной практике может привести к тому, что христианство растворится в религиозной множественности и потеряет свой статус «центра» для европейской культуры и цивилизации. Видимо, постметафизическое мышление не может окончательно перебороть «искушение потусторонним», что находит выражение в новом мифотворчестве. Пострелигиозность и постхристианство в таком случае следует понимать не как «отмирание религии», но как эрозию религиозной тотальности, фрагментацию целостного мировоззрения, заданного базовыми нормами и ценностями христианской культуры.

Во-вторых, религиозное может быть редуцировано к социальному, что находит свое выражение в гражданской религии (например, в США).

В-третьих, противостояние секуляристов (религиозных либералов) и фундаменталистов может сопровождаться эскалацией напряженности и вылиться в «конфликт цивилизаций» на религиозной почве.

В-четвертых, консервативная революция как радикальный способ остановить секуляризацию может привести к новым рецидивам тоталитаризма, в том числе к установлению теократических режимов.

Сторонники секуляризации видят в ней объективный процесс взросления человечества, развития его сознания и совершенствования социальной практики, освобождения их от мифологических и мета-

²⁵ Тэтчер М. Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира. – М.: Альпина-Паблишер, 2003. – 503 с.

физических «пережитков». Так это или нет, но очевидно, что в условиях множественности конфликтующих религий и мифем, релитивизации традиционных норм и ценностей, размывания универсалий культуры, невозможности культурной верификации и т.д. от челове-

ства потребуется неподдельная мудрость, свойственная зрелым, совершеннолетним, переросшим увлечения «играми», переболевшим «детскими болезнями» (но смертельно опасными!) нигилизма и тоталитаризма.

Библиография

- Батай Ж. Теория религии. – Минск: Современный литератор, 2000. – 352 с.
- Булытман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1-2. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
- Ваторопин А.С., Ольховиков К.М. Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна // Общественные науки и современность. – 2002. – №2. – С. 136-145.
- Гундяев Н. Святоотеческое богословие и секулярный мир // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2000. – С. 252-258.
- Джуссани Л. Религиозное чувство. – М.: Христианская Россия, 2000. – 193 с.
- Иоанн Павел II. О культуре // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М.: Новости, 1992. – 424 с.
- Курц П. Испытание потусторонним. – М.: Академический проект, 1999. – 601 с.
- Рормозер Г. Кризис либерализма. – М.: ИФ РАН, 1996. – 289 с.
- Соловьев Э.Ю. Секуляризация – историзм – марксизм (тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С.Н. Булгакова) // Вопросы философии. – 2001. – №4. – с. 31-40.
- Тимаков А., Журиная М. О сознании секулярном и церковном // Альфа и Омега. – 2003. – №3. С. 216-246.
- Тэтчер М. Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира. – М.: Альпина-Паблишер, 2003. – 503 с.
- Фёдоров Н.Ф. О секуляризации как профанации // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. – М.: Прогресс, 1995. – С. 66-67.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
- Durkheim E. The elementary forms of the religious life. – New York: The Free Press, 1965. – 507 p.
- Rorty R. Solidarity or Objectivity? // Post-Analytic Philosophy /Ed. by Rajchman J. and West C. – New York, 1985. – pp. 17-38.