

На правах рукописи

**ТОКАРЕВ АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ**

**СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ФОРМА  
ДЕСАКРАЛИЗАЦИИ И РАЦИОНАЛИЗАЦИИ  
ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ  
(ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ)**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Нижний Новгород - 2008

Работа выполнена на кафедре истории, методологии и философии науки факультета социальных наук ГОУ ВПО «Нижегородский государственный университет имени Н.И.Лобачевского»

**Научный руководитель:** доктор философских наук, профессор  
Кутырев Владимир Александрович

**Официальные оппоненты:** доктор философских наук, профессор  
Федоров Александр Александрович

доктор философских наук, доцент  
Волков Юрий Константинович

**Ведущая организация:** Вятский государственный гуманитарный университет

Защита диссертации состоится 17 октября 2008 г. в 12 часов на заседании диссертационного совета Д.212.166.04 при ГОУ ВПО «Нижегородский государственный университет им. Н.И.Лобачевского» по адресу: 603000, г.Нижний Новгород, Университетский пер., д.7, ННГУ, корп. 12, факультет социальных наук, ауд. 300.

С диссертацией можно ознакомиться в фундаментальной библиотеке ГОУ ВПО «Нижегородский государственный университет им. Н.И.Лобачевского» по адресу: 603950, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23, корп. 1.

Автореферат разослан «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2008 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
доктор философских наук, доцент

А.Н. Фатенков

## I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Перманентный духовный кризис и поиск новой духовности в современном мире – это круг тем, о которых напряженно размышляет современная научная и религиозно-философская общественность. Здесь трудно надеяться на готовые ответы, и только открытость мира к духовному диалогу способна выявить новые ракурсы и найти определенные, подчас неожиданные точки соприкосновения различных мировоззренческих подходов. При всем многообразии позиций, они могут находиться в рамках все тех же экзистенциальных, ключевых для судьбы человека вечных истин.

Представления о том, что наряду с материальным, видимым и осязаемым миром существует некая реальность, которая находится за пределами этого мира, но проявляет себя через него – являются древнейшими истоками религии и религиозного мировоззрения, а также религиозно-философских систем, стремившихся выразить целостное восприятие мира. Несмотря на бурное развитие науки, идея Бога или Абсолюта, нетленной духовной первоосновы Бытия, которой в той или иной форме сопричастен человек, по-прежнему занимает умы мыслящих людей.

Хотя Бог никогда не представлял собой чего-то само собой разумеющегося, однако ситуация, в которой люди говорят о Боге, коренным образом изменилась, начиная с эпохи Нового времени. Западная культура стала представляться культурой открытой, вопрошающей, светской, лишенной как признаваемого духовного авторитета, так и доминирующей и унифицирующей религиозной идеологии. Различные области коллективного существования – политическая, социальная, культурная – освободились от традиционного иудео-христианского ориентира. Наука, техника, знания и искусства, государство и экономическая жизнь отныне располагаются вне религиозной сферы. Ни государство не имеет намерения управлять церковью, – или церквами, – ни церковь государством. Философия уже давно не служанка богословия. Для одной и той же реальности существует множество подходов, каждый из которых независим, и нет единого критерия. Всякое знание подчиняется своим собственным законам. Религия воспринимается как часть культуры, в одном ряду с наукой, спортом, эстетикой, психологией...

Однако, вопреки тому, что ни одна историческая эпоха не представляла еще человеку столько возможностей, мир не стал более счастливым, нежели в прежние времена. Он, скорее, в чём-то стал более страдальческим и задумчивым, а в чем-то более равнодушным и безрассудным. Мир потерял цель. Причем даже не какую-то определённую, которая мнилась надеждой, а оказалась – иллюзией. Потерял вообще цель как таковую. И замер перед загадкой, как перед сфинксом: а можно ли устроить жизнь без цели?

Широко известные слова Ф.Ницше о смерти Бога по-прежнему продолжают характеризовать нашу культуру. Однако если раньше в аналогичном смысле говорилось об «отсутствии Бога» (М.Хайдеггер), о «затмении Бога» (М.Бубер), а

находившийся в застенках гестапо, протестантский богослов Д.Бонхёффер и иезуит А.Дельп предчувствовали приближение безрелигиозного, безбожного века, в котором традиционные религиозные ценности становятся бессильными и непонятными, то сегодня все больше говорят, что мертв человек (М.Фуко). Утрачено целостное понимание человеческой личности. Разрушены социально-нравственные ориентиры и ценности, которые могут научить того, кто взглянется в них, быть личностью и развить свои личностные качества во всей полноте и красоте понятия «личность».

Подоплекой столь широко распространенного состояния атеизма и нигилизма обычно считают *секуляризацию*, т.е. процесс, приведший к такому пониманию мира и его областей (политика, культура, экономика, наука и др.) и обращению с ними, которые оставляют без внимания трансцендентную основу мира, рассматривают его как нечто имманентное. Это система прочтения мира, сведенного к самому себе, утверждающая эмпиризм видимого и субъективизм удовольствия. Получая самые противоположные оценки, процесс секуляризации и сегодня привлекает к себе внимание специалистов в области социальных наук. Ведь когда мы смотрим назад, нам понятно, что религиозность гораздо крепче сидит в человеке, чем это представлялось, например, Бонхёфферу.

Почти повсюду мы обнаруживаем неожиданный всплеск традиционной религии. Расцвет исламской культуры и политики, возрождение синтоизма в Японии, возникновение мощного еврейского, индуистского и христианского фундаментализма в Израиле, Индии, США и России – все это серьезно ставит под вопрос тезис о неизбежности продолжения процессов секуляризации. Но что это реально для нас означает? Тот факт, что в последнее время «лицо» религии сильно изменилось, не вызывает сомнений, однако ее новые внешние проявления не всегда очевидны. После того как феномены «религиозного» и «мирского» были отделены друг от друга, стало возможным их сближение, усиленное, присущей секулярному мировоззрению гетерогенностью и восприимчивостью к влияниям извне, благодаря которым оно открыто для самых разнообразных общественных и интеллектуальных течений, а также готово руководствоваться принципами универсализма.

В целом, готовность сегодня многих социологов и социальных философов, достаточно чутко реагирующих на социально-религиозные преобразования в нашей стране, к интерпретации религиозных явлений и все новые проявления религиозности, можно объяснить как знаки широкого общественного процесса десекуляризации. Типичным стало отношение к секуляризации как к фактору, дестабилизирующему общество. Тем не менее, то, как будет осуществляться глобальное взаимодействие культур, какие именно идеи и ценности будут приняты за основу, и способы их воплощения в реальном социальном бытии общественных групп, народов и государств, в громадной (и даже, возможно, в решающей) мере будет зависеть от соотношения религиозного и светского «менталитета» их носителей. И здесь важнейшим фактором является продолжающийся в духовно-культурном мире секуляризационный процесс.

Иными словами, перемены в общественной жизни, происшедшие в последнее время, неоднозначны, и необходим тщательный анализ для определения роли религии в современном обществе. Большинство научных и общественных дискуссий на эту тему не отвечают строгим правилам и требованию объективности, присущим научному исследованию. Взгляды ученых на жизнеспособность религии слишком противоречивы и значительно отличаются друг от друга. Это лишний раз подчеркивает необходимость, в контексте усилившегося исследования религии, обратить особое внимание на процессы секуляризации.

**Степень разработанности проблемы.** Нельзя сказать, что тема исследования является «избитой» для российской науки. Отечественными специалистами процессы секуляризации изучены слабо, или, точнее, односторонне, поскольку долгое время эта тема находилась под идеологическим контролем, не вызывая особого интереса у специалистов. Небольшое количество работ по феномену или хотя бы понятию секуляризации (в философском, историческом и прочих аспектах) в нашей литературе – не результат «отставания» или «недоработки», а отражение более общей ситуации как в делах веры и свободы совести, так и относительно возможностей рационального истолкования самой религиозности.

В зарубежной философии наиболее весомый вклад в разработку теории секуляризации внесли Л.Фейербах, Э.Дюркгейм, Э.Трельч, К.Маркс, Ф.Энгельс, О.Конт, М.Вебер, К.Доббеларе, У.Джемс, Э.Уоллес, Х.Люббе, Х.Арендт, К.Шмитт, К.Левит, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.П.Сартр, М.Элиаде, Х.Блюменберг и др. При этом анализ истории формирования понятия, центральные определения, его использование в теоретических социологических исследованиях отражены в работах У.Герберга, А.Шинера, К.Фенна, Д.Белла, Ю.Хабермаса. Различным концепциям секуляризации, социологической дискуссии о содержании понятия *секуляризация* и о самом процессе секуляризации в США, Англии, Франции, Германии, России посвятили свои работы Т.Парсонс, Р.Белла, Т.Лукман, П.Бергер, О`Ди, Р.Робертсон, Р.Уоллис и С.Брюс. Эмпирические исследования новых религиозных движений и концепций секуляризации осуществлены Р.Старком и У.Баинбриджем, Б.Уилсоном и К.Фенном, Д.Мартинном, М.Липсетом, М.Грили и Дж.Мелтоном.

Исследованию социальных проблем в связи с процессом секуляризации посвящены работы таких религиозных мыслителей XX века, как М.Бубер, Н.А.Бердяев, Р.Генон, Э.Мунье, Ж.Маритен, Г.Марсель, А.М.Унамуно, П.Сорокин, А.Швейцер, К.Ясперс, Г.Кюнг, А.Хаутепен. Также теория секуляризации разрабатывалась представителями самых разных направлений христианской философии XX века. В связи с этим можно назвать представителей «теологии кризиса» К.Барта, Р.Нибура, П.Тиллиха и теологии «смерти Бога» Т.Альтицера, П.Ван-Бурена, Г.Ваханяна, Х.Кокса. Данная проблема также широко исследовалась последователями неотомизма А.Барсом, Ж.-Э.Никола, П.Туане, Ж.Ладрьером.

В России социальная роль религии осмысливалась в контексте обсуждения специфики путей культурного, исторического, социального развития в сочинениях А.С.Хомякова, К.С.Аксакова, Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, С.Н.Булгакова, С.Н.Трубецкого и др. К секулярному мышлению приблизил содержание христианской веры В.С.Соловьев. Богатый фактологический материал по истории отношений церкви и общества представлен в работах С.М.Соловьева, В.О.Ключевского, С.Ф.Платонова, П.Н.Милюкова, Г.В.Флоровского, А.В.Карташева, В.П.Рябушинского.

В советский период исследование процессов секуляризации, отхода от религии, распространение атеизма в советском обществе – тема работ И.Н.Яблокова, Д.М.Угриновича, Ю.А.Левады, М.Г.Писманника, П.К.Курочкина, А.И.Клибанова, А.И.Демьянова, Е.Дулуман, Н.П.Адрианова, Р.А.Лопаткина, В.В.Павлюка, А.И.Кудряшова и др.

Сегодня свою интерпретацию процесса секуляризации в современном обществе и изучения религиозности населения дают В.А.Бачинин, О.А.Богданова, А.С.Ваторопин, Л.М.Воронцова, В.И.Гараджа, А.Н.Дмитриев, В.Еленский, А.Журавский, А.Кырлежев, С.Д.Лебедев, Л.Н.Митрохин, М.П.Мчедлов, Ю.В.Рыжов, Ю.Ю.Синелина, Е.В.Ушаков, С.Б.Филатов, Д.Е.Фурман, М.Н.Черенков, В.Ф.Чеснокова, Л.Е.Шапошников, М.М.Шахнович, Г.С.Широкалова и др.

Вместе с тем, в отечественной литературе практически отсутствуют специальные исследования, в которых бы проводился обстоятельный сравнительный анализ различных концепций секуляризации в контексте представления ее как социальной формы десакрализации и рационализации духовной жизни современного человека и общества в целом.

**Объектом исследования** в диссертации являются философские и религиозные концепции, теории и учения, представленные в работах западноевропейских религиозных мыслителей и философов по вопросу анализа состояния духовности в современном обществе.

**Предмет исследования** – развитие европейской общественно-философской мысли, связанной с проблемой секуляризации и ее отношением к религии и миру веры в целом в контексте рационализации и десакрализации духовной жизни.

**Цель и задачи исследования** – сравнительное изучение феномена секуляризации как социальной формы десакрализации и рационализации духовной жизни человека и западноевропейского общества в целом.

Реализация этой цели обусловила постановку и решение следующих задач:

1. Проанализировать социокультурные детерминанты процесса секуляризации, рассматривая идейные предпосылки секуляризации в западноевропейской культуре и ее социальную сущность.

2. Выявить философско-мировоззренческие основания и главные формы влияния секуляризации на духовную жизнь человека и общества в целом.

3. Исследовать основные подходы к осмыслению секуляризации как социального явления и раскрыть противоречивость характера данного переосмысления как в светском, так и в религиозном мировоззрениях.

4. Осуществить теоретический анализ специфики конфессиональных и внеконфессиональных (светских) подходов к осмыслению роли, значения и влияния секуляризации на духовное состояние западноевропейского общества.

5. Обстоятельно проанализировать одну из последних попыток рационального анализа духовной ситуации современности на примере концепции постсекулярного общества Юргена Хабермаса.

6. Наметить основные тенденции будущего духовного состояния и новых религиозных возможностей общества.

**Теоретико-методологические основания исследования.** Основным для настоящего диссертационного исследования стал диалектический метод, позволивший показать тесную взаимосвязь и единство различных категорий и понятий, а также метод компаративистского анализа. Он дал возможность выявить характерные черты и специфику конфессиональных и внеконфессиональных (светских) подходов к осмыслению влияния секуляризации на состояние духовности общества и его основные социальные интенции. Использовались традиционные для гуманитарного знания культурологический и герменевтический подходы, принцип целостности и дополнительности. При соотнесении религиозных, философских и научных картин мира, мы опирались на социально-историческое видение реальности.

**Научная новизна и теоретическая значимость исследования** заключается в следующем:

1. В работе осуществлен комплексный социально-философский анализ влияния секуляризации на духовную жизнь человека и современного общества. Выявлены основные идейные предпосылки секуляризации в западноевропейской культуре и ее социальная сущность.

2. Проведен целостный теоретический анализ специфики конфессиональных и внеконфессиональных (светских) подходов к осмыслению роли секуляризации для современного общества, показан их неоднозначный диалектический характер. Впервые в отечественной философии исследуется влияние секуляризации на иудейскую традицию, рассматриваемую как неотъемлемая часть западноевропейской духовности.

3. Определено, что исследование проблемы человека в реалиях секуляризованной постмодернистской культуры дает основание для вывода о том, что углубление процесса секуляризации приводит вместе с тем и к нарастанию кризисных явлений в развитии личности. Вследствие этого находящийся в глубоком кризисе человек начинает искать опору как в традиционных, так и в новых формах религиозности.

4. Поднят и проанализирован вопрос о легитимности и возможности применения понятия «постсекуляризация» в рамках рационального анализа духовной ситуации современности на примере концепции постсекулярного общества Юргена Хабермаса.

5. Выявлено, что существование множества проектов общества, среди которых секуляристский проект есть лишь один из в ряду других, свидетельствует о том, что религия вновь превращается в ключевую социологическую проблему.

Являющаяся прямым следствием десакрализации и рационализации духовной жизни человека множественность религиозных систем будет одной из главных тенденцией будущей религиозной картины мира.

#### **Основные положения выносимые на защиту:**

1. Секуляризация отчетливее всего прослеживается в странах с западноевропейскими ценностями. Культурная модель, способствующая десекуляризации и рационализации духовной жизни, распространяется благодаря глобализации и влияет на другие культуры мира, постепенно вытесняя из них религиозность. В мировом масштабе уровень неверия в мире не увеличивается. Также отстывает и атеизм. Он уже не оказывает определяющего воздействия на общество, воспринимаясь в большей степени как стиль жизни.

2. Светская агрессия против религии, культурное отторжение религиозных традиций, гонения и социальная изоляция верующих не достигли своих целей. Рост фундаменталистских настроений в современном обществе невозможен без осознания того, что и светская культура также представляет собой весьма тонкий и сложный организм, неоднозначно реагирующий на различные воздействия извне. Ее проблемы не менее, а возможно и более актуальны для нас, поскольку, именно она образует основу нашего современного мировосприятия и непосредственно влияет на образ жизни и мысли человека.

3. В применении к еврейской истории, комплексный подход позволяет рассматривать Ортодоксию и Хаскалу не только как (различные) ответы на «вызовы современности», но также как движения, активно создававшие эту «современность» в контексте западноевропейской духовной традиции. При всем различии в оценках, оба эти движения, а также Катастрофа (*Холокост*), сыграли решающую роль в создании и распространении новой шкалы европейской религиозности,

4. Культурная ситуация постмодерна выступает последней и самой радикальной формой секуляризации «жизненного мира» человека и социума. Имея ярко выраженную контртенденцию в так называемом «религиозном возрождении», общая ситуация светско-религиозного взаимодействия в современных условиях характеризуется преимущественно как «наложение» некоторой системы религиозных идей на исходную культурную матрицу светских смыслов.

5. Отмечаемое сегодня неприятие как атеизма, так и традиционной веры, создает образ «человека безразличного», который никогда не перестает являться «человеком верующим», он лишь ищет новую и постоянно-меняющуюся религиозность. Благосостояние и секулярная культура являются причиной того, что совесть отчуждается от нужд и желаний, которые имели бы непреходящий характер. Они снижают стремление к достижению трансцендентности за счет упрощенных духовных потребностей. Высшее счастье подменяется стремлением к материальному комфорту и удовлетворению естественных благ.

6. Остается открытым вопрос о содержании термина «постсекулярное общество», поскольку его автор Юрген Хабермас не предложил конкретной модели общественного устройства. Выражение «постсекулярное общество»

понимается как признание продолжающейся секуляризации и сохранения религиозных групп в нем. В качестве программ он выдвигает новое отношение христиан к «язычникам» и новое отношение интеллектуалов всех видов к духовным лицам. В этой связи нельзя удовлетвориться социологическими и структурными аспектами размышлений Хабермаса. Показано, что общество еще не готово к совместному формированию мнений. Необходимо вначале изучить язык, который понимают и христиане и «язычники» и признать, что границы между ними намного менее важны для реализации позитивного диалога в контексте новых религиозных возможностей общества.

7. Вопреки распространенной на Западе футурологии, ответ на вопрос о том, как будет развиваться религиозная духовная традиция в XXI веке остается проблематичным. Существование в будущем религии, как конституирующего аспекта человеческого опыта, интегрального ответа на неотделимые от человеческой культуры «муки экзистенциального» не вызывает сомнения, но главные характеристики, которые будут ей присущи – предмет острых дискуссий. Они не имеют на сегодняшний день однозначного решения.

8. Множественность религиозных систем будет одной из главных тенденций будущей религиозной картины мира. Социальное служение исторических церквей будет усиливаться и становиться разнообразнее, одновременно получая все более глубокое богословское обоснование. Вместе с тем социальная активность Церкви, имея свои пределы, не сможет справиться с кризисом духовности без общего проблемного дискурсивного поля, находящегося в контексте веры. Возможным основанием для мировоззренческого диалога может стать сомнение, как методологическое основание обоих подходов к реальности – светского и религиозного.

#### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Нося междисциплинарный характер, представленное исследование имеет теоретическое значение для истории философии, социальной философии, философии культуры, религиоведения. Результаты диссертационного исследования и полученные обобщающие выводы могут быть использованы как в дальнейшей научно-исследовательской, так и преподавательской деятельности. Они проясняют ситуацию и помогают ориентироваться в оценке и работе с реальными социально-религиозными процессами, которые происходят в современном обществе при столкновении светского и религиозно-фундаменталистского подходов.

#### **Апробация основных положений и выводов работы.**

Отдельные положения диссертации выносились автором к обсуждению на Международном симпозиуме (VIII науч.-богосл. симпозиум «Природа человека и общество. Диалог мировоззрений», ВВАГС, 14-15 июня 2005 г.) и Международной конференции (науч.-богосл. конф. «Духовность в христианской традиции», Н.Новгород, 25-26 октября 2005 г.); Межрегиональной науч.-практ. конференции «Антропологический потенциал современного университетского образования» (Н.Новгород, 20-22 октября 2004 г.) и «Антропологический потенциал культурогенеза» (Н.Новгород, 9-11 ноября 2006 г.); II круглом столе

«Христианские ценности в современной России» (Москва, 27 апреля 2007 г.). Результаты работы изложены в 6 научных публикациях. Тема, план и основные положения диссертационного исследования обсуждались на кафедре «Истории, философии и методологии науки» Нижегородского государственного университета им. Н.И.Лобачевского.

### **Структура и объем диссертационного исследования.**

В соответствии с целями и задачами исследования, диссертация состоит из введения, трех глав, подразделяемых на параграфы, заключения и списка использованной литературы, насчитывающего 252 наименования. Общий объем работы составляет 209 страниц.

## **II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

**Во введении** обосновывается актуальность темы данного исследования, рассматривается степень ее научной разработанности, определяется предмет исследования, формулируются цель и задачи исследования, характеризуются его методологическая и теоретическая основы, раскрывается научная новизна работы, излагаются концептуальные положения, выносимые на защиту, определяются теоретическая и практическая значимость диссертации, уровень ее апробации и структурные особенности.

**В первой главе «Социокультурные детерминанты процесса секуляризации»** осуществлен необходимый анализ и выработано исходное представление о содержании понятия «секуляризация», его социально-исторических предпосылках и социокультурных детерминантах.

**В первом параграфе «Идейные предпосылки секуляризации в западноевропейской культуре»** показывается постепенное изменение облика духовной жизни общества в результате рационализации обоснования социального поведения человека, духовных оснований социальной жизни и внутренней рационализации религии в контексте иудео-христианского влияния на мир.

Первоначальным источником духовных оснований социальной жизни западноевропейской культуры в диссертации показана встреча мироощущения греческой философии (Афин) и религиозного переживания ТаНаХа (Иерусалима). Благодаря существовавшей в Египте громадной еврейской общине, возникший синтез культур получает свое дальнейшее развитие в рамках христианской апологетики в лице Аристида, Климента и Оригена, Григория Нисского и Иоанна Дамаскина, Тертуллиана, а в иудаизме забывается, появляясь в следующий раз уже в эпоху Гаонов, когда центр еврейства находился в Багдаде.

Саадия Гаон, Йегуда Галеви, Авраам ибн Дауд, Исаак ибн Цадик, Авраам бар Хия, Бахья ибн Пакуда, Исаак Пульгар, Леви бен Гершон (Герсонид), Хасдай Крескас стали наиболее известными авторами, в произведениях которых греческая философия и библейская, а также раввинистическая традиция вступили во взаимодействие. Особо стоит отметить Моше бен Маймона (Маймонид), совершившего эпистемологический переворот, оказав заметное влияние на таких христианских философов, как Альберт Великий и Фома Аквинский. В

исследовании показывается, что в средневековой Европе, впитавшей в себя и рационализированные мироощущения, и религиозные переживания, сложились в качестве основ социальной жизни единые религиозно-философские системы. Не внутриеврейские или внутрихристианские, а внутриевропейские, идентичные у евреев, христиан и мусульман. Произшедшее открытие «области автономного» в рамках томизма позволило естественному богословию развиваться независимо от Писания и дало начало европейской философии.

В диссертации подчеркивается, что идея автономии мира, ранее обосновывавшаяся при помощи идей творения и остававшаяся в рамках общего теонормного контекста, эмансипировала из него, став предпосылкой возникновения атеизма Нового времени. Протест против Бога привел к зарождению картезианства в Европе и усилению влияния деизма в Англии, что явилось переломным и главным моментом в успехе развития рационализма Просвещения. Развитие учения о естественном праве (Ж.Боден, Г.Гроций) привело к автономии морали, основанной на внутреннем убеждении. Религия больше не является необходимым условием порядка, права и обычаев в обществе, а становится частным делом каждого. К 1700 году выросла целая литература, проповедовавшая терпимость к инаковерующим, отстаивавшая правомерность требований отделения церкви от государства и утверждавшая, что каждый человек имеет право сам определять свою религию.

Хотя формальная организация церковью оставалась неизменной, единство христианства рухнуло. Под влиянием пиетизма и разнообразных движений «пробуждения» религия стала предметом набожной субъективности, религией сердца. Отступление религии в область субъективности привело к ее опустошению, мир становится безбожным, а Бог – «безмирным» и беспредметным, истины как таковой не существует, господствует синтез с неизбежным принципом относительности. Следствиями этого процесса стали атеизм и нигилизм, усилившие возможность человека самому организовывать свою жизнь, самому принимать решения, осмысливать их и сопоставлять.

Данные предпосылки, выделяемые в исследовании, обусловили появление гипотезы о возможности существования секулярного общества. Ее сформулировал Пьер Бейль (1647-1706). Пытаясь обосновать независимость морали от религии, он поставил вопрос: абсолютно ли необходима для сохранения общества религия? Считая религиозный фанатизм причиной политических преследований, Бейль полагал, что из атеистических семейств могло бы образоваться многочисленное общество с принципами, достаточными для сохранения устойчивости и мира. Однако впоследствии оказалось, что секуляризация поставила вопросы, ответ на которые не является очевидным. Обнаружились проблемы, противоречия, с которыми сопряжен процесс секуляризации, и неоднозначность его последствий.

**Во втором параграфе** «Секуляризация: социальные истоки формирования понятия» анализируется история формирования понятия, а также выявляются философско-мировоззренческие основания и главные черты влияния секуляризации на духовную жизнь человека и общества в целом. Автором

отмечается, что отсутствие рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир, означает, что понятие *секуляризация*, не может быть воспринято всем человечеством, а потому оно существует для ограниченной его части.

Исследование показывает, что поставив целый ряд острых вопросов, породивших состояния интеллектуальной, психической и экзистенциальной тревоги, секуляризация в полной мере является «социетальным» процессом. С другой стороны, секуляризация – феномен теологической мысли, перекочевавший затем на территорию других дисциплин. Христианство, иудаизм и ислам, как все религии трансцендентного, проводят различие между тем что относится к Богу (вечному, вневременному), и тем, что находится на земле, во времени, в «веке сем». Но в историческом плане, процесс секуляризации, в первую очередь и наиболее глубоко, коснулся христианского мира.

Начиная с Августина, «секулярный» – это мирской, светский. Соответственно слово *saecularis*, которое стало вполне естественным для XVIII и XIX столетий, имело значение «принадлежащий этому веку (поколению)», «существующий во времени». Здесь проявилось коренное различие между греческим пространственным и еврейским временным представлением о реальности. Поскольку в латинском языке понятие «мир» обозначалось словами – *saeculum* и *mundus*, имеющими соответственно временное и пространственное значения, стремление евреев «овременить» господствовавшие тогда представления о реальности превратили «Космос» в «эон», а *mundus* – в *saeculum*. Мир стал историей. Непрерывное сопротивление, стремление растворить исторические категории в пространственных, было разрешено средневековым синтезом, представившим пространственный мир как высший, или религиозный, а изменчивый мир истории – как низший, или *секулярный* (мирской).

Нейтральное использование термина *секуляризация* в очень узком значении, для обозначения перехода какой-либо собственности из церковного ведения в светское (Лонгвиль, Петр I, Екатерина II), постепенно приобрело негативную окраску. Он стал применяться и при изъятии церковной собственности, которая затем становилась «светской» (Талейран), обозначая отсечение, отъятие. Секуляторами называли палачей, которые отрубали головы осужденным.

В XIX в. значение слова *saecularis* расширяется, отражая постепенное освобождение от церковного влияния в общественной и интеллектуальной сфере деятельности, в художественном творчестве и т.д. Начинается разграничение сакрального и профанного, десакрализация различных областей жизни. Однако в реальной жизни иудео-христианские ценности по-прежнему играли важную роль, хотя иногда и в скрытой форме. В Британии и Америке, Африке и Азии христианство принесло достойные плоды социальной реформы. Но XX век принес сдвиг, который американский историк Тимоти Л.Смит назвал «великим падением». Наступила эпоха «секулярного дрейфа», когда никто не предполагал заранее становиться секулярным человеком, но постепенно это происходило.

Во многом благодаря заметному укреплению в 70–80-е годы XIX века в общественной мысли позиций *секуляризма* (Д.Джейкоб Холиоук), термин

*секуляризация* прочно утвердился для обозначения процесса освобождения общества и человека от влияния религии, утверждая имманентные реалии этого мира и отрицая трансцендентную, потустороннюю реальность. Однако упрощенный и редуционистский взгляд на реальность, исключаящий Бога и все сверхъестественное, а также близорукая сосредоточенность на имманентном и естественном – стали фатальными недостатками секуляризма.

Предпринятый в диссертационном исследовании анализ позволяет утверждать, что с момента своего терминологического становления секуляризация прошла три уровня общественного развития. Процесс второй половины XVIII века в странах Европы и Америки, вследствие которого политическая сфера жизни общества освободилась от влияния религиозных институтов и символов, явил собой секуляризацию на *макроуровне*. Последовавшая далее секуляризация на *среднем уровне* подразумевала автономию культурной, интеллектуальной и экономической сферы жизни общества от религии. А в XIX-XX вв. в большинстве развитых стран совершилась секуляризация и на *индивидуальном уровне*, т.е. религия превратилась в частное дело граждан, стала вопросом личных убеждений и предпочтений.

Теперь о секуляризации говорят в более примирительном тоне, хотя и более расплывчато. Она престала быть полем битвы вокруг политической теологии, а скорее превратилась в область контактов различных дискурсов, ставших гораздо более миролюбивыми. Благодаря этому для многих стало возможным примериваться к религиозной позиции и ее ауре, не относясь к этому слишком серьезно. Представленное множество гипотез и интерпретаций причин и последствий секуляризации констатирует, что с нами что-то случилось, но этот переход каждый определяет по-своему. Отказ от концепта *секуляризации*, очевидно, повлек бы за собой и отказ от обсуждения проблем религии. Возможно, это понятие стало необходимым приложением к понятию религии, когда говорят о *секуляризированной религии*, имея в виду, что речь при этом идет одновременно и о религии, и о чем-то другом.

Поэтому приходится согласиться с определением Я.Сперна Вейланда что секуляризация – это растянувшийся на долгие века переход от метафизического опыта и понимания действительности к иному, не метафизическому, где исторический, человеческий конечный мир представляет собой горизонт человеческой ответственности и предназначения; или, если кратко, это процесс, когда при устранении всех «высших» миров остается лишь исторический, человеческий, конечный мир (*saeculum*).

**Во второй главе «Основные направления осмысления секуляризации как социального явления»** исследуются основные подходы к изучению секуляризации как социального явления, и раскрывается противоречивость характера данного осмысления как в светском, так и в религиозном мировоззрениях.

**В первом параграфе «Светская форма осмысления секуляризации»** осуществлен теоретический анализ специфики внеконфессиональных (светских)

подходов к осмыслению роли, значения и влияния секуляризации на духовное состояние общества.

Уяснение социально-философской сущности секуляризации строится на том эмпирически доступном факте, а не на теологических утверждениях, что секуляризация делает тщетными отдельные человеческие устремления, наиболее важным среди которых является стремление жить в осмысленном и предельно надежном космосе. Эта дилемма тесно связана с тем, что М. Вебер называл потребностью в «теодицеях».

В диссертации выделяется ряд точек зрения на секуляризацию. Наиболее популярная – вытеснение религии наукой, рациональным мышлением, светской этикой. Исследователями отмечается *десакрализация* восприятия человеком окружающего его мира и *рационализация мышления*, вера в разум, логику, науку (О'Ди). Религия *демифологизирует* (Р.Бульман) библейские повествования, делая их приемлемыми для критического мышления образованного человека. Менее категоричны З.Бауман и Э. Гидденс, выделяющий три аспекта секуляризации: *членство, наличие общественного влияния и религиозность*.

В качестве коррелята секуляризации сознания на уровне социальной структуры феномен *плюрализма* выделяет П.Бергер, оценивая секуляризацию как утрату «священного». Подчеркивая неотменимую значимость внутреннего опыта веры в трансцендентное, Бергер критикует концепции «смерти Бога» и «постхристианской эры», утверждая, что секуляризованные мировоззрения не в состоянии ответить на коренные вопросы человеческого существования.

Рассматривают секуляризацию и как эволюцию религии, ее видоизменение в ходе социальных перемен. Согласно Т.Парсонсу, религия находится на самом высоком уровне «кибернетической иерархии сил», контролирующей процессы человеческих действий. Под влиянием структурного функционализма Т.Парсонса, американский социолог Р.Н.Белла разработал эволюционную теорию религии, выделив пять этапов последовательно возрастающей дифференциации религиозных символов: «примитивную», «архаическую», «историческую», «раннесовременную» и «современную» религию. Сходную позицию занимает и Т.Лукман, полагая, что имеет место не секуляризация, а «религиозная трансформация» – *приватизация, десакрализация, и рационализация* социальных институтов, *разбожествление* природы.

В России проблематика секуляризации не развивалась столь органично, как это имело место в европейских странах. Специфика секуляризации России заключалась в том, что она не следовала по пути какой-то одной страны, а перенимала философские и религиозные идеи нескольких стран, в основном Франции и Германии, в меньшей степени Великобритании. Европейские идеи часто заимствовались, понимались и трактовались в России неоднозначно. С течением времени, получив образование, русская культурная элита пыталась творчески осмысливать и перерабатывать европейские идеи, делая самостоятельные выводы, но плавного «выдавливания» религии не было. Атеизация и развитие нигилизма в общественной мысли произошло в более резких формах.

В Советской России, где религия имела «периферийный статус» (И.Н.Яблоков), изучение процессов секуляризации преимущественно было связано с потребностью теоретического обеспечения проводившихся в стране социологических исследований религиозности и было ориентировано на идеологический заказ. Секуляризация рассматривалась в широком социокультурном аспекте, как отход от «веками укоренившихся культовых систем» (Ю.А.Левада), как переоценка рутинных форм культуры вообще, как открывающаяся возможность либерализации общества. В постсоветский период концепция секуляризации наиболее развернуто представлена в работах В.И.Гараджи.

Исследование отмечает и тот факт, что после пика популярности теории секуляризации в 1960-70-е гг., в 1980-е гг. появляются признаки неоднозначности процессов, происходящих в религиозной области. Первое критическое замечание в адрес теории секуляризации прозвучало в 1965 г. от Д.Мартина, считавшего, что ее появление было вызвано в большей степени идеологическими, чем научными соображениями. В 1977 г. Глэснер назвал секуляризацию очередным мифом. С этого момента начинается активное переосмысление теории в работах П.Бергера и ее серьезная критика такими социологами, как Р.Старк, Г.Дэйви, У.Свайтос, И.Ламбер, Д.Эрвье-Леже, Ж.Казанова.

Американский политолог, социолог и футуролог Дэниел Белл в 1980г. приходит к выводу о системном, разноплановом строении религии как социального явления. Он предлагает применять понятие *секуляризация* только к изменению институтов, а в отношении изменения идей использовать понятие *профанация*, описывая изменение религии на социальном уровне понятиями *сакральное* и *секулярное*, а на культурном уровне – *святое* и *профанное*.

Критики теории также отмечают, что конкретные социологические обследования населения в различных странах Европы и Америки не подтверждают факта *длительного и значительного по сравнению с предшествующими столетиями спада религиозности*. На индивидуальном уровне вера в Бога и сверхъестественное не исчезла, она сохранилась в самых разнообразных, не всегда осознанных формах, как личное дело каждого. Социолог Грэйс Дэйви, исследовавшая это явление, охарактеризовала его как *«вера без принадлежности»* (к церкви), а Жозе Казанова, изучив современную церковную жизнь, установил обратный феномен – *«принадлежность без веры»*. Более того, новейшие исследования медиевистов показывают, что представление о Средних веках как эпохе расцвета христианской веры ошибочно и связано с недостаточной изученностью этого периода.

Это дало основание некоторым исследователям выступать с довольно резкими предложениями – выбросить секуляризацию на кладбище не подтвердившихся теорий (Р.Старк). Напротив, П.Бергер, призывает отказаться от трактовки теории секуляризации в качестве универсальной социологической парадигмы. И, четко обозначив географические и социальные рамки процесса секуляризации, использовать ее для описания *одной из многочисленных тенденций* в современном религиозном мире, который можно охарактеризовать как *рынок*

*вер*, где плюрализм представленных религиозных учений и авторитетов ведет к *лоскутной религиозности*, когда каждый может создать для себя индивидуальную веру, соединив воедино фрагменты, заимствованные из различных традиций.

**Во втором параграфе** «Иудейское осмысление: еврейская Хаскала» представлен анализ влияния секуляризации на иудейскую традицию, рассматриваемую как неотъемлемая часть западноевропейской культуры, ее реакция и пути преодоления десакрализации и рационализации духовной жизни в контексте прошлого и современности.

Понятия *народ Израиля* или *еврейский народ* кажутся теперь чисто религиозным конструктом. Однако они остаются актуальными и для евреев, потерявших связь с религией или даже принявших другую веру – в той степени, в которой они сами и/или их окружение продолжают считать их евреями. И, если рассматривать иудаизм максимально широко, можно говорить об иудаизме, практикуемом евреями, не считающими себя религиозными иудеями. Веру в свою причастность к еврейскому народу в целом (т.е. к *народу*, состоящему из весьма различных этнических групп, не объединенных ни государством, ни какой-либо иной социальной структурой) можно рассматривать как минимальное определение иудаизма, а стереотипы поведения, связанные с этой верой – как религиозные практики.

Диссертация показывает, что расселение евреев на западе Европы стало возможным благодаря ослаблению христианской юдофобии и росту экономического прагматизма в этом регионе. В Западной Европе стала утверждаться идея религиозной терпимости, которую ряд выдающихся юристов и политических мыслителей сформулировали именно в применении к евреям. Просвещение в лице его мыслителей посчитало, что евреи – такие же люди, как и все прочие, и осуждало их преследование как варварское последствие суеверий и злоупотреблений церкви (Монтескье). Однако для Руссо и Вольтера иудаизм оставался религией ограниченной и отягощенной предрассудками, способствовавшей воспитанию «безнравственности» среди ее последователей.

Эта неоднозначная позиция европейского Просвещения и близость немецкого еврея Мозеса бен Менахем-Мендла из Дессау (1729-1789) к сторонникам Просвещения в Берлине, ознаменовали начало интеграции евреев в европейское общество. Его привязанность одновременно к обеим культурам стала отличительной чертой последующего еврейского опыта, идейно взрастив в Германии движение еврейского просвещения, известного как *Хаскала*.

Сформировавшаяся к концу XIX в. идеология *ортодоксального иудаизма* обобщила хасидские и литовские (*миснагедские*) ешивы, избрав своим главным символом Галаху, идею сохранения традиции и противостояния попыткам ее модернизации. Большинство евреев стремились несколько модифицировать иудаизм, но не отречься от него полностью. С этим было связано возникновение *реформистского иудаизма* (А.Гейгер) и *позитивно-исторического иудаизма* (З.Франкель, 1843 г., позднее *консервативный иудаизм*). Различие между реформистскими (*реконструктивизм* и *гуманистический секулярный иудаизм*) и

ортодоксальными движениями определялось в первую очередь отношением к традиции и носило чисто идеологический характер.

Антисемитизм в последние десятилетия XIX века, как подчеркивается в исследовании, остановил начавшийся процесс национального распада. Иудаизм стал психологическим качеством, а еврейский вопрос стал сложной личной проблемой для каждого конкретного еврея. Для многих евреи в век «разума» стали еще более страшными монстрами, чем они были в век «религии». Так возник феномен сионизма: народ Израиля возвращается в Землю Израиля после двух тысяч лет *галута*, но не в силу традиционного еврейского сознания, а в силу западного секулярного сознания, полностью импортированного извне.

Инициатор созыва Первого сионистского конгресса, Т.Герцль (Базель, август 1897 г.), облачает сионистское движение в форму «нормального» европейского политического движения – *Политического сионизма*. Другое крупное течение *Практические (поселенческие) сионисты* (Лев Пинскер и М.-Л.Лилиенблум), выступало за концентрацию всех усилий на строительстве и укреплении еврейских поселений в Палестине. *Духовный сионизм* (Ахад Гаам, псевдоним Ашера Гинзберга), видел основную цель сионистского движения в укреплении еврейского национального духа.

Опыт Катастрофы (*Холокоста*) показал, что стоит лишить человека смысла жизни и уже не потребуется его уничтожать – он умрет сам (В.Франкл). Но есть и другой способ лишиться цели в жизни – это достигнуть ее. Израиль сегодня находится в «кризисе достижения цели». Только после столкновения с юдофобией, ассимиляцией и другими проблемами, для него встал вопрос, нерешенный до сих пор: что может сохранить существование автономных светских евреев как народа? Светский сионизм решал проблемы, но как всякая временная, практическая идея, достигнув своей высшей точки, классический сионизм стал стремительно разлагаться в 80-е годы, двигаясь только по инерции. Наступило время другой силы – религиозного сионизма, который всегда осознавал глобальную цель. Именно религиозные евреи хранили память о Сионе и Иерусалиме и всегда стремились туда. Именно благодаря им евреи оказались там, а не в Уганде, которую англичане предлагали Герцлю.

В работе отмечается, что во время сегодняшнего кризиса светского сионизма наблюдается два крайних подхода религиозных по отношению к светской израильской власти. Первый – это неприятие государства Израиль в качестве еврейского (партия «Еврейство Торы», *Харедим*, или *ультраортодоксы*, как их условно называют в популярных текстах). Второй подход связан с именем рава Авраама Ицхака Кука. Учение рава Кука занимает особое место в еврейской философии нового времени. Это единственная философская система, которая уделяет серьезное внимание секуляризации и сионизму. Наиболее буквально этот подход восприняли современные религиозные сионисты – *Вязаные кипы*.

Проведенный анализ показывает, что большинство евреев, не имеет отчетливо выраженной принадлежности ни к одному из существующих направлений. Некоторые из них определяют свою религиозную идентичность не *принадлежностью*, но *отношением* к одному или нескольким направлениям

иудаизма («Я не хожу в синагогу, но та синагога, в которую я не хожу – это ортодоксальная синагога»), или к христианству. Наконец, еврейская идентичность может принимать формы, независимые от этих направлений, причем в этих формах часто можно обнаружить отчетливо религиозные мотивы.

**В третьем параграфе** «Христианское осмысление: секулярная теология» показывается, что, несмотря на весь «внутренний кризис» западной метафизики и нигилизм в отношении Бога как бытийной реальности, христианство занимает важное место в Европейском проекте, предоставляя философское, антропологическое и нравственное вдохновение. Однако это не отменяет того факта, что в смерти Бога западноевропейской метафизической традиции повинно само западное христианство. В нем вызрело не только метафизическое отрицание божественности Бога, но и отрицание самой этой метафизической проблемы – безразличие к метафизическим изысканиям или их отвержение.

Ему стало не хватать общепризнанных образов, символов, понятий, категорий, с помощью которых оно могло бы объясниться. Богословы и религиозные мыслители XIX века, увлекшись эпистемологическими гипотезами, отбросили основополагающий постулат библейской веры: Божественное откровение. Помещая веру в область одних только человеческих чувствований, теология XIX века была «безбожной», «атеистической теологией» (Ф.Розенцвейг).

В исследовании подчеркивается, что атеизм поставил богословие в трудное положение. Даже верующие в Бога, должны были признать: критика религии важнейших в новое время европейских атеистов Фейербаха, Маркса и Фрейда была в значительной мере оправдана! Однако теория проекции, теория опиума и теория иллюзии не смогли доказать, что Бог есть *только* проекция человека, или *только* обусловленное интересами утешение, или *только* инфантильная иллюзия.

И «упразднение религии» атеистическим гуманизмом (Фейербах), и ее «отмирание» через атеистический социализм (Маркс), и ее «замена» атеистической наукой (Фрейд) оказались – в глобальном масштабе – ложными прогнозами. Как бы остро ни стояла и сегодня проблема теоретического и практического нигилизма, все же оказался ложным прогнозом и прогноз Фридриха Ницше о смерти Бога. Христианская сторона в лице Марселя, Мунье, Маритена, Папини, Шелера, Гвардини, де Любака, фон Бальтазара и др. проявила непосредственный интерес к Ницше, критикуя его, но сохраняя провоцирующий смысл, заключенный в его видении «смерти Бога».

Можно утверждать, что ставшая достоянием христианской общественности в середине 60-х гг. XX века идея смерти Бога потрясла христианское сознание, однако это не означает, что она представляла собой радикальный разрыв с предшествующей философской и теологической традицией. Идеи «приземленности христианства», «повзреления мира» (Д.Бонхёффер), «нерелигиозной интерпретации библейского языка» (Р.Бультман, П. ван Бурен) стали предметом горячих споров в рамках *теологии смерти Бога*. Теологи шли по своему особому пути, определяя смысл христианства через понятия секулярного мира.

К.Барт, Ф.Гогартен, Э.Турнайзен, Г.Мерц, Э. Бруннер и Р.Бультман были согласны с тем, что мыслители так заняты всем человеческим – обществом, моралью, что утратили Бога. Но зато появилась возможность нового вопроса о Боге. К.Барт основоположником *диалектической теологии*, соединившей взаимоисключающие элементы: Бога и человека, вечность и время, откровение и историю. А Д.Бонхёффер, придал христианству необычайной силы импульс движения навстречу секулярному миру, рассматривая его как герменевтический ключ для современного понимания христианской вести: секулярный мир и совершеннолетний человек суть герменевтические критерии, благодаря которым христианство может обрести способность говорить с современным человеком. Церковь, по его мнению, должна вернуться на открытый воздух духовной и культурной встречи с миром. Идти на риск говорить спорные вещи, если это позволяет рассматривать вопросы жизненной важности.

Отмечая использование некоторыми теологами время от времени выражения «Бог умер», в диссертации утверждается, что на самом деле нет такого отдельного явления, как теология смерти Бога. Таких теологий было несколько. Под их влиянием некоторые современные направления, отказавшись от важных элементов христианской веры, пришли к тому, что логично назвать антитеологией. Когда теологии смерти Бога сошли со сцены, приверженность идеям секуляризма осталась и отразилась в иных формах секулярной теологии.

В 1970-80-е гг. во многих местах возникло мощное сопротивление секуляризму. Было высказано мнение, что секуляризм – это форма религии, противостоящая и христианству, и истинному христианскому гуманизму (Ж.Эллюль). А Ф.Шеффер и другие фундаменталисты и консервативные христиане евангельского вероисповедания нападали на светский гуманизм, считая его великим современным врагом христианской веры, поскольку, перестав видеть в трансцендентном Боге абсолют и объект поклонения, секуляристское сознание неизбежно обожествляет и превращает в абсолют человека и природу.

Анализ показал, что для современной теологии характерно сложное, многомерное видение бытия христианина в обществе, выражающееся в интегральных теологических системах и развитом социальном учении. Современность все больше и больше подтверждает центральную мысль «Мирского града» Харви Кокса: секуляризация (если она не вырождается в *секуляризм*) не всегда и не везде несет зло, т.к. ни религиозность, ни секуляризацию нельзя оценить однозначно с точки зрения нравственности. Мы по-прежнему остро нуждаемся в способности утверждать такой плюрализм мировоззрений, который не вырождался бы в нигилизм; в способности трезво признать, что и религиозные и секулярные движения нравственно амбивалентны. Ведь первый акт секуляризации – это акт Боговоплощения, когда Бог входит, открывает себя этому миру. Это значит, что конфликт извечный, ситуация этого конфликта нормальна.

**Третья глава «Секуляризация в эпоху постмодерна»** посвящена анализу того, насколько изменилась роль и значение влияния секуляризации на общество

в эпоху постмодерна, показывается, что диалог между светским и религиозным взглядом, имеющим опыт преодоления экзистенциального сомнения, – возможен.

**В первом параграфе** «Кризис ценностей в контексте влияния секуляризации на личность современного человека» исследуется явление нарастания глубокого кризиса в развитии личности при углублении процесса секуляризации, вследствие чего человек начинает искать опору в традиционных и новых (иных) формах религиозности.

Впервые сформулированная Г.Лотце, Риккертом и Ф.Брентано теория ценностей получает развитие в философии Ницше, М.Шелера и Н.Гартмана. Полагая, что ценностью можно считать все то, что придает смысл и достоинство человеческому существованию, что помогает личности все более становиться личностью в полном смысле этого слова, диссертация оценивает прежние «религиозные революции» Гуса, Лютера, Кромвеля, Робеспьера, как бунт ценностей против несоответствующих им социальных и политических установлений, восстанием против отчужденной от ценностей жизни. Поэтому ценность – это не только благо само по себе, но благо для меня. Человек есть место, средоточие и цель существования ценностей.

Отмечается, что Ницше начал говорить, когда Европа в большинстве своем поверила в «смерть Бога», но сохраняла позицию двуличия. Теперь не ценности бунтовали против жизни, но жизнь – против ценностей. На этом фоне возникают контуры постмодерна, принципиально отличающегося как от культуры модерна, так и – в еще большей степени – от традиционной религиозной культуры. Возникла последняя и самая радикальная форма секуляризации «жизненного мира» человека и социума. Господствующие в нем процессы глобализации трансформируют традиции, обычаи и нравы, вынуждая религии определить свое место в «глобальном духовном супермаркете». Церковь невольно стала заложницей гуманистической трактовки ценностей, являющихся основой секулярного мира и направляющих процесс всемирной глобализации. Гуманизм лишился человека, так как он сам занял место Бога, а вместе с ним и Церковь, поскольку большинство категорий, которыми оперировал гуманизм, – категории христианские по своему происхождению.

В диссертации особо подчеркивается, что открывшиеся перед субъектами мирового сообщества дополнительные возможности привели к появлению человека как части информационного целого, части системы, глобальной или локальной сети. Получая информацию, он не знает, что делать со смыслами, не позволяющими воспринимать действительность такой, какой она хочет представиться. Люди не удовлетворяются господствующими в обществе моделями секулярной морали и ищут такую концепцию моральной характеристики, которая не совпадает с доступными им моральными теориями.

Человек выходит за пределы религиозного патернализма, социального и культурного контроля «над его разумом и языком» и даже за пределы метафизического и психологического программирования его действий, проявляя свою истинную сущность, какой бы она ни оказалась. Становится самостоятельным актором и творцом истории, символизирует мир, где личность

может пытаться воздействовать на социальную реальность в глобальном масштабе. Отчужденная от общества, но наделенная конструктивной инициативой, она сама отчуждает подобный мир от бытия в индивидуальном акте деструкции. Это есть, в сущности, извращенное проявление все тех же тенденций христианской цивилизации к децентрализации и индивидуальной свободе, лежащих в основе феномена гражданского общества. Ведь если человек лишен возможности выбора зла, то его выбор добра полностью девальвируется. А жизнь в моральном вакууме той формы жизни, которая бы не ведала, что такое моральный цинизм, лишается какой-либо жизненной ценности (Ю.Хабермас).

Отчетливее становится облик эсхатологической альтернативы – постсекулярного века как ристалища неких анонимных, но по-своему конструктивных сил в заново архаизированной и мистифицированной среде «заколдованного мира», обитатели которого вновь впадают в «детство человечества». Что подтверждается анализом готовности многих социологов и социальных философов (П.Сорокин, Г.Зиммель, Т.Парсонс, Р.Лоуи, Р.Бэлла, Х.Кюннг) к интерпретации религиозных явлений и все новых проявлений религиозности как знаков широкого общественного процесса десекуляризации.

Возникшая благодаря М.Хайдеггеру, К.Ясперсу, Н.Бердяеву, Ж.Маритену и многим другим выдающимся мыслителям XX века мысль о том, что современный культурный кризис имеет среди прочих и религиозный аспект позволяет объяснить активное участие христианских мыслителей в разработке культурологических теорий в ответе на вызов времени и постмодернистскую парадигму. В культурное (в том числе, политическое) пространство «европейского» социума, расширившегося до глобального масштаба, возвращаются религиозные традиции. После «смерти Бога» и последовавшей за нею «смерти человека» наступает историческое время публичного «воскресения Бога» и, соответственно, религиозного понимания человека. Поэтому подчеркивается, что современному обществу становится все необходимее понять внутреннюю логику религиозных традиций. И здесь очень важно удержаться от религиозного шовинизма с его представлением, что христианство или даже другие вероисповедания имеют монополию на религиозную истину.

Но поскольку Церковь в этом мире имеет социальное измерение, она может напомнить секулярному миру и церковному сообществу о христианском понимании человеческой личности, где личность есть бытие-в-общении и одновременно – неповторимая, уникальная единичность. А там, где секулярные принципы и нормы признают высшую ценность личности – Церковь должна поддерживать и утверждать правоту секулярного. Борьба же с секуляризмом как таковым, который стал фактом, привычкой – значит практически отказаться от диалога с миром. Более того, совместно с религией они суть не что иное, как взаимосвязанные формулы выживания метафизической потребности человека.

**Во втором параграфе** «Концепция постсекулярного общества Юргена Хабермаса» представлена одна из последних по времени (после Канта, Гегеля, Маркса, Конта, Вебера, Маннхейма, Франкфуртской школы) попыток рациональной оценки духовной ситуации современности, на примере концепции

постсекулярного общества, а также поднят вопрос о легитимности и возможности применения понятия «постсекуляризация».

В работе отмечается, что переход к постсекулярной эпохе трудно локализовать во времени, как и грань между модерном и постмодерном в социокультурной истории Запада. Однако, очевидно, что эти два «Рубикона» тесно связаны или являются разными измерениями одного и того же перелома. Постмодерн понял религию не как религиозную институцию, претендующую на доминирование, но дал свободу религии, религиозности и тем самым обозначил в европейской культурной истории начало постсекулярной эпохи. Скорее всего, нужно говорить о последней четверти XX века, которая стала временем перехода количества в новое качество, обозначившееся к началу нынешнего столетия.

Необходимость ревизии секуляристских подходов, смены парадигмы стала очевидна и актуализировалась после 11 сентября 2001 г. Оценку роли религии в современном секулярном мире и своеобразный разбор собственных ошибок, осуществил и Ю.Хабермас. Он поставил вопрос: что требует от граждан демократического конституционного государства (верующих и неверующих) продолжающаяся в постсекулярных обществах *секуляризация*, предлагая, таким образом, признать начало новой *постсекулярной эпохи* и научиться выработать ответы на аксиологические вызовы нового времени. Ю.Хабермас потребовал от светского общества нового понимания религиозных убеждений, которые есть не просто реликты прошлого, но представляют собой «когнитивный вызов», брошенный философии. Все это прозвучало во Франкфурте-на-Майне в публичной лекции «Вера и знание» 14 октября 2001 г.

Исследование показывает, что хотя теория современного общества неотделима у Хабермаса от общей теории модерна, он, посредством введения понятия постсекулярного общества, констатировал конец интеллектуальной мыслительной традиции, в соответствии с которой, от христиан (в философском смысле) нельзя ожидать существенного вклада в формирование научного и культурного мнения. Доклад явился началом новой культуры дискуссий по вопросу о роли религии и духовности. Исходным пунктом и важным выражением «новой очевидности религиозного».

Он напомнил о том, что во многих случаях, если не во всех, конкретное решение проблемы гораздо менее важно, чем правильно организованная процедура общественной дискуссии. Признавая социологическую устойчивость религиозных общин, Хабермас, однако, не признает метафизического основания их существования. Религия и следование ей остаются и в постсекулярном обществе делом свободы отдельного человека. Отталкиваясь от нью-йоркских событий, он особое внимание обращает на отношение общин верующих к своим фундаменталистам. Поднимает вопросы, на которые должны ответить самим себе и друг другу, как религиозные люди, так и агностические интеллектуалы.

Призыв Ю.Хабермаса привлекать к диалогу в секулярном мире религии нашел свое выражение 19 января 2004 г. в Мюнхене, где по приглашению Баварской Католической Академии состоялась встреча-диалог между ним и тогдашним префектом Конгрегации, а ныне главой католической церкви

Й.Ратцингером. Два явно различных подхода к вопросам по теме «Дополитические моральные основы либерального государства» продемонстрировали сходные выводы.

Новизна взгляда, который предлагает Хабермас, заключена в следующем. По его мнению, поиск оснований, нацеленных на всеобщую приемлемость, лишь тогда не приводит к некорректному исключению религии из сферы публичности и не отделяет секулярное общество от важнейших ресурсов смыслоутверждения, когда и секулярная сторона сохраняет в себе смысл для подчеркнутого усиления религиозных языков. Поскольку граница между секулярными и религиозными основаниями подвижна, утверждение спорной границы должно пониматься как кооперативная задача, требующая от *обеих* сторон признать также и перспективы каждой из них. Поэтому, полагает Хабермас, в жизни религиозных сообществ, если только они избегают догматизма и принуждения, может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях и что нельзя восстановить с помощью одного только профессионального знания экспертов.

Анализ концепции Ю.Хабермаса показывает, что в постсекулярном социуме складывается признание того, что «модернизация общественного сознания» охватывает как религиозный, так и светский менталитет. Рефлексивно видоизменяет их, предоставляя им возможность, если они одинаково понимают секуляризацию общества как взаимодополняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы. Однако вопрос о значении термина «постсекулярное общество» сегодня все еще остается открытым. Призыв к новому отношению христиан к «язычникам» и интеллектуалов всех видов к духовным лицам, нельзя считать удовлетворительным результатом социологических и структурных аспектов размышлений Хабермаса в отношении вводимого им термина. Признание продолжающейся секуляризации, а также сохранения религиозных групп в обществе еще не свидетельствует о наличии «постсекулярного общества».

**В третьем параграфе** «Новая религиозность и возможности общества» анализируется диалектика религиозного и секулярного. Светское и религиозное - это «сектора», измерения и модусы одного сознания, одного мышления, осуществляемого субъектом сознания. Меняются конфигурация, пропорции, доминанты, в том числе языковые, но само напряжение между двумя полюсами никогда не исчезает. В человеческом опыте, индивидуальном и социальном, всегда со-присутствует то, что можно называть религиозным (сакральным, священным, мистическим...), и то, что так назвать нельзя. Что свыше или «из глубины» бытия и то, что только здешнее, мирское, поюстороннее, преходящее.

Тот факт, что в последнее время «лицо» религии сильно изменилось, не вызывает сомнений, однако ее новые внешние проявления не всегда очевидны. В последние десятилетия появилось немало новых форм проявления святого, но вызывает сомнение святость некоторых форм. Также появилось немало новых образований в светской жизни, и некоторые из них не совсем отделены от религии. В работе подчеркивается, что религиозное и светское одновременно

противоречат друг другу и проникают друг в друга. Нет ничего религиозного, что не могло бы быть светским. При этом с трудом найдется деталь секулярной жизни, которая не могла бы появиться в религиозном контексте.

Проявившаяся специфика постмодерна подняла религию со дна, но, одновременно, и погрузила ее в пространное пост-идейное море *сингулярностей*, *симулякров*, *ризом* – в пространство абсолютного культурного плюрализма. Стал ощутим мощнейший импульс, давший силу многообразию новых проявлений религиозности и легитимировавший это многообразие. А потому сегодня, в пространстве «европейской культуры» (или «посткультуры») традиционные религии переживают новейший кризис идентичности.

Отмечается, что постсекулярная эпоха не означает десекуляризации в смысле отмены результатов секуляризации и возврата к старому. Реставрации невозможны – это именно *пост-секулярная* ситуация, соответствующая новой социокультурной ситуации. Мир где «религиозное» и «нерелигиозное» совместились, где происходит их взаимопроникновение вплоть до неразличимости – это новый вызов религии, искушение абсолютной свободой, в том числе религиозной. И этот вызов ставит религию перед необходимостью как-то ответить на него изнутри религиозной традиции. Поскольку, как подчеркивается в исследовании, стирание границ между религиозностью и секулярностью усиливает напряжение, увеличивает потенциал возникновения конфликтов. Обостряются проблемы обществ, в которых сосуществуют радикально настроенные светские и религиозные группы населения, призывающие к политизации как религии, так и секуляризма.

Прогноз будущего религии, основывающийся на использовании исключительно демографического инструментария, не обещает радикальных изменений, по крайней мере, на протяжении двух будущих десятилетий. Во всяком случае, не вызывает сомнений, что отношения между иудео-христианской и исламской цивилизациями будут определять драматургию дальнейших глав человеческой истории. Практически во всех современных конфликтологических моделях присутствует религия в скрытом или явном виде. Ее место определено самой цивилизационной значимостью религиозного фактора. Допустимо игнорировать место религии в жизни общества, отстаивать секулярные ценности, но игнорировать современные религиозные вызовы в контексте своеобразного религиозного реванша, институционального возвращения религии уже не представляется возможным.

Диссертация подчеркивает, что положение христианства в современном мире лишает его возможности претендовать на идеологическую гегемонию. Но в соответствии с ценностями плюрализма и толерантности христианство получило возможность вести диалог с другими религиями, с их догматикой, ритуальной практикой, обогащаясь, но сохраняя при этом свою индивидуальность. Однако понимание того, что мы не можем говорить иначе как с какой-то точки зрения, предвзятой по сути, приводит к тому, что она в определенный момент становится предметом сомнения, а значит потенциально может подвергнуться трансформации и переосмыслению, способствуя рождению чего-то нового.

Сомнение становится тем проблемным полем, которое предполагает необходимость взаимодействия культур и диалог мировоззрений. Особенно в плане существования двух наиболее «популярных» исторически сложившихся подходов к осмыслению реальности – светского и религиозного.

Проведенный анализ показывает, что сегодня проблема не в том, чтобы выработать или найти новое мировоззрение, но в том, чтобы понять и по-настоящему оценить уже имеющееся духовное наследие человечества. Люди нуждаются в принципиально иных, новых отношениях друг к другу, создании новой духовной ориентации, признании метафизической целостности на фоне ее возможного отсутствия. Другими словами, современное общество остро нуждается не в возрождении, а в преобразении – тонком, грамотном изменении формы духовной работы. Общество, так или иначе, формирует вокруг себя духовную реальность. Вопрос лишь в том, чем она заполнена. Несмотря на то, что больше половины людей на планете идентифицирует себя верующими в рамках все тех же мировых религий, то, что понимает под религией человек, часто не является основами религии по-настоящему, а представляет собой или заблуждения, или какие-то внешние атрибуты, которые без внутренней сути не несут в себе чего-то конструктивного.

Можно с большей или меньшей степенью обоснованности прогнозировать, что миноризации христианства в следующем столетии не произойдет. Внутриконфессиональная же структура способна измениться существенно. Нельзя исключать также ни все большего плюрализма в христианском сообществе, ни развития элементов конвергенции, ни дополнения либерализма фундаментализмом, ни широкого диалога и даже взаимообмена с нехристианскими религиями. Вполне очевидно, что глобальные и локальные изменения будут продуцировать и новые вызовы, и новые кризисы, суть и масштабы которых предусмотреть сейчас невозможно. Исследователи существенно расходятся во мнениях о лице христианства будущего, но почти единодушны в прогнозах относительно его существования вообще, которое не казалось очевидным столетие тому назад.

Сегодня традиционные религии имеют выражение не только в доктринальных и институциональных формах, но и проявляются во множестве явлений ментального и психологического порядка. Несмотря ни на что, они живут, «религиозное» эволюционирует. Сотрудничество в таких областях как культурные тенденции, ценности, межкультурный и межрелигиозный диалог, наука и искусство развиваются путем организации дебатов, встреч, семинаров, публикаций, культурных мероприятий, выставок и прочих инициатив. Усиливается и становится более разнообразным социальное служение исторических церквей, одновременно получая все более глубокое богословское обоснование. Актуализация части наследия, а не апелляция к государствам, может стать мощным ответом исторических церквей на вызов новых религиозных движений и придать им (церквам) новое дыхание. Не исключено, что к духовным практикам времен неразделенного христианства обратятся и протестанты, со

своей стороны обогащая православных и католиков собственным социальным динамизмом и открытостью миру.

**В заключении** содержится обобщение изложенных в диссертационном исследовании положений, определяются направления дальнейшей разработки темы.

**Основные положения и содержание диссертации отражены в следующих публикациях:**

*а) статьи в периодических научных изданиях, рекомендованных ВАК РФ для публикации научных работ, отражающих основное содержание кандидатских диссертаций:*

1. **Токарев, А.М.** Сомнение как проблемное поле светского и религиозного восприятия мира [Текст] / А.М. Токарев // Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского. Серия Социальные науки. – Н. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И.Лобачевского, 2007. – №1(6). – С. 168-172.

*б) публикации в других изданиях:*

2. **Токарев, А.М.** К вопросу формирования человеческой духовности [Текст] / А.М. Токарев // Антропологический потенциал современного университетского образования: Материалы межрегиональной науч.-практ. конф. (Н.Новгород, 20-22 октября 2004 г.). – Н.Новгород, 2006. – С. 117-121.
3. **Токарев, А.М.** Классические еврейские тексты и природа человека [Текст] / А.М. Токарев // Природа человека и общество. Диалог мировоззрений: Материалы VIII Международного науч.-богосл. симпозиума (Н.Новгород, 14-15 июня 2005 г.). – Н.Новгород, Изд-во ВВАГС, 2005. – С. 207-209.
4. **Токарев, А.М.** Конфликт интересов как основная черта духовной ситуации времени [Текст] / А.М. Токарев // Христианское сообщество России: критический самоанализ на фоне духовной ситуации времени: Второй круглый стол «Христианские ценности в современной России» (Москва, 27 апреля 2007 г.). – М. Изд-во Ассоциации «Духовное возрождение», 2007. – С. 43-49.
5. **Токарев, А.М.** Коррелятивность религиозной веры и западной секулярной рациональности в интеркультурном контексте нашего времени [Текст] / А.М. Токарев // Антропологический потенциал культурогенеза: Материалы межрегиональной науч.-практ. конф. (Н.Новгород, 9-11 ноября 2006 г.). – Н.Новгород, 2007. – С. 335-339.
6. **Токарев, А.М.** Молитва как результат внутреннего вопрошания человека по Богу [Текст] / А.М. Токарев // Актуальность молитвы и Священного Писания для современного человека: Материалы международной науч.-богосл. конф. «Духовность в христианской традиции» (Н.Новгород, 25-26 октября 2005 г.). – Н.Новгород, 2006. – С. 270-283.

Токарев Алексей Михайлович

**СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ФОРМА  
ДЕСАКРАЛИЗАЦИИ И РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ  
(ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ)**

Автореф. дисс. на соискание учёной степени кандидата филос. наук.

---

Подписано в печать 15.09.2008. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 1. Тираж 100 экз.

---

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ФГУП НИИПИ «Кварц».  
603009, Н.Новгород, пр. Гагарина, 176, НИИПИ.