

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования «Ивановский государственный университет»

*На правах рукописи*



**ЛЕПЕШКИН Дмитрий Германович**

**ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ  
(ДИАЛЕКТИКА СТАРОГО И НОВОГО)**

Специальность 24.00.01 – Теория и история культуры

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени

кандидата культурологии

Научный руководитель:  
доктор филологических наук, профессор  
**Океанский Вячеслав Петрович**

Иваново – 2022

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА I. ЧТО ТАКОЕ СЕКУЛЯРИЗМ.....</b>	<b>12</b>
1.1. Секулярное и секуляризация: к проблеме дефиниции .....	12
1.2. Истоки секуляризации .....	21
1.3. Феномен секуляризма .....	31
<b>ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ I.....</b>	<b>41</b>
<b>ГЛАВА II. ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ: ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ.....</b>	<b>44</b>
2.1. Представления о постсекуляризме в современном научном дискурсе .....	44
2.2. Постсекуляризм как «Новое христианство» .....	54
2.3. Постсекулярность как «Новый атеизм» .....	62
<b>ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ II .....</b>	<b>69</b>
<b>ГЛАВА III. ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ: ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ И ПРОГНОСТИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ.....</b>	<b>73</b>
3.1. Радикальная ортодоксия как «Новое Просвещение».....	73
3.2. Постсекулярность: между традицией и антитрадицией.....	80
3.3. Постсекулярность: тотальная необходимость выбора .....	89
<b>ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ III.....</b>	<b>95</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>97</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....</b>	<b>108</b>

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** Современность все чаще осмысливается в терминах постсекулярности и постсекулярной культуры. Кроме того, тематика постсекулярного выходит за рамки научного дискурса и становится предметом обсуждения в средствах массовой информации и сетевых сообществах, а также применяется в конфессиональной риторике.

При этом можно констатировать наличие семантического плюрализма относительно концептов «постсекулярность» и «постсекуляризм». Зачастую встречаются не просто различные, но прямо противоречащие друг другу и даже взаимоисключающие их прочтения. В этой связи необходимость уточнения понимания что есть постсекулярное видится не просто актуальным, но и необходимым. И здесь содержится не только научный интерес.

Несмотря на многовековой натиск секулярного, религиозное начало никуда не исчезло, более того, оно оставалось фундирующей культуру силой, основанием и главным идентифицирующим Самюэль Хантингтон, актуализировавший проблему столкновения цивилизаций. Напряженность между секулярным и религиозным становится основным нервом данного конфликта и определяет культурное развитие современности, что становится особенно очевидным в начале XXI века.

Современный мир находится в состоянии кризиса, серьезных противоречий, которые носят не просто политический или экономический характер, но и цивилизационный. Позиция коллективного Запада по отношению России и ее миссии на Украине выходят за рамки разногласий военно-стратегического характера и даже так называемой TEWAR (тотальная экономическая война против России), развязанной и признаваемой самим США [222].

При этом внутри Западного мира также существуют линии напряжения, касающиеся не только социально-экономических сюжетов, но и духовных. Секуляризационные процессы там не просто не перестали иметь место быть, но,

во многом, усилились. В этой связи возникают два важных вопроса, требующих своего разрешения: как можно говорить о пост-секулярности, если секуляризация вполне жизнеспособна и действенна. И возможно ли описать сложившуюся в мире ситуацию, в том числе, через культурологические прочтение феномена постсекуляризма. Последнее имеет еще и социальную актуальность: верное понимание происходящего позволяет выбрать правильные алгоритмы ответов на вызовы современности.

В этом смысле затрагивается футурологическая проблематика, интерес к которой в начале нынешнего столетия значительно возрос. Сам префикс «пост» заставляет задуматься о будущем. Что нас ждет: культуршок, глобальный конфликт цивилизаций, всемирный коллапс? Наконец, предпосылки этим ожиданиям – уже реальность или лишь ментальные построения и эсхатологические чаяния отдельных социальных групп и ученых умов?

Мысли о будущем неизбежно порождают прогностическое поле, которое, в свою очередь не просто конструирует будущее, но и реконструирует настоящее. В этом смысле, любой прогноз настолько же предположение, насколько и руководство к действию. Какие прогнозы рождаются в условиях постсекулярности и насколько они адекватны происходящему и коррелируют уже случившемуся? В этой связи, говоря о постсекулярности, необходимо актуализировать понимание секулярного, и как процесса, и как парадигмы мышления, и как особого инструментария, позволяющего влиять на современное общество.

Таким образом, исследование проблематики постсекуляризма как феномена культуры имеет научно-теоретическую актуальность и социально-практическую значимость.

**Степень научной разработанности темы диссертации.** Концепт «постсекулярность» был введен Юргеном Хабермасом в 2001 году как попытка осмыслить и обозначить цивилизационные изменения мира, ознаменовавшиеся трагедией 11 сентября того же года, а также раскрыть их причину и осуществить попытку прогноза на будущее. Впоследствии ученый развил свои работы в серии

работ, правда таким образом, что лишь усилил степень неопределенности введенного им концепта [153-155, 220].

Несмотря на то, что сам Хабермас не считал процесс секуляризации законченным, мейнстримом в прочтении постсекулярного стало понимание завершенности, завершения или очевидности несостоятельности секулярного, на фоне чего происходит возрождение религиозного, сакрального, трансцендентно-традиционного. В зависимости от отношения религиозного к секулярному, часть исследователей постсекуляризм рассматривают как десекуляризацию, постатеизм, время и возможность возвращения роли религии как одной из ведущих сил общественного развития, пусть даже в напряженном сосуществовании с секулярным: Э. Тоффлер [142], Ф. А. Хайек [156], А. В. Журавский [59], М. Кнехтгес [77], П. А. Сапронов [130], П. Бергер [16], Ч. Тейлор [140], М. Н. Эпштейн [187], К. Штекль [177] и др.

Другая группа исследователей, вслед за Питером Бергером [197], который изменил со временем свои взгляды на постсекулярное, видят в нем контресекуляризацию, предполагающую «яростную религиозность» современного мира, что порождает не менее яростный конфликт с секулярным, принимающий, подчас цивилизационный характер. Следует отметить работы Д. Белла [196], В. Карпова [74], А. И. Кырлежева [87], Ф. Риффа [243], П. Билгин [198], Дж. Камиллери [204] и др.

Ряд исследователей усматривают генетическую связь между секулярным и постсекулярным, обращая внимание на то, что их отношения вовсе не обязательно антагонистичны, тем более постсекулярность шире просто религиозного и является многомерным феноменом. К таковым следует отнести Л. Мавелли [231], А. Пабста [241], Д. А. Узланера [144], Дж. Фокса и Ш. Сандлера [217], Х. Казанову [69], С. С. Хоружия [168], Дж. Капуто [205-206] и др.

В этой связи актуально обратиться к изучению проблемы секуляризации, ее истоков, феноменологии и перспектив в современном научном дискурсе. Представление о секулярном, как производном христианства характерно для Г. Б. Гутнера [40, Ф. Гогартена [218], Х. Кокса [81]. Против такой позиции резко

выступает Т. А. Щипкова [184], а представители радикальной ортодоксии (Ф. Блонд [200], Х. Блумберг [201], Дж. Милбанк [235] и др.) обнаруживают «средний путь», объявив секулярность ересью.

Конфессиональное понимание секулярного представлено работами *католических* (Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI) [123-124], П. Пецци [114-115], М. Лефевр [98], К. Кох [73] и др.), *православных* (Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл [53], митрополит Иларион (Алфеев) [65-67], протоиерей Максим Козлов [79], А. В. Щипков [178], О. А. Балагуров [13] и др.), *мусульманских* (Шейх Сайф аль-Асри [172], Шейх Юсуф Кардави [173]) и *иудейских* (Дж. Сакс [128]) авторов. Среди исследователей конфессиональных взглядов на секуляризм следует отметить А. А. Пелина [112], В. В. Пугачева [118] и А. Брилла [202].

Проблема столкновения цивилизаций, которую нельзя игнорировать при изучении феномена постсекулярности, отражена в работах Н. Я. Данилевского [42], О. Шпенглера [175], С. Хантингтона [157], Дж. Сакса [129] и др.

Однако в данных работах проблема постсекулярного не затрагивается: первые два автора естественным образом еще не сталкивались с этим феноменом, а два вторых его не касаются, по крайней мере, терминологически.

Среди последних исследований, посвященных постсекуляризму, следует отметить диссертационные труды Г. В. Демидова [46], Е. В. Кныш [78], Т. П. Минченко [104] и др. Впрочем, все они посвящены частным проявлениям постсекулярного и не затрагивают его феноменологию в целом.

Таким образом, при значительном исследовательском интересе к феномену постсекулярного, не удалось его более-менее четко детерминировать, равно как и решить вопрос связи постсекулярного и секулярного. Не рассматривается постсекулярность и как феномен культуры, в целом. Подобный плюрализм и партикуляризм в изучении постсекуляризма, на наш взгляд, является не только и не столько исследовательским, сколько мировоззренческим, что еще раз подчеркивает актуальность изучаемой проблемы и определяет объект, предмет и цель настоящего диссертационного исследования.

**Объект исследования** – постсекуляризм как важнейший феномен культуры современного мира.

**Предмет исследования** – формы реализации постсекулярного как феномена культуры в современном мире и прогностические варианты их развития, предполагающего культурологическое осмысление и соответствующее моделирование.

**Цель исследования** – выявление специфики постсекуляризма как феномена культуры через призму конфликта цивилизаций в контексте осмысления возможных сценариев его развития.

**Задачи исследования:**

1. Уточнить категориальный статус «секулярное» и «постсекулярное».
2. Проследить истоки и логику развития секулярного, а также степень его влияния на формирование культурного кода цивилизации Запада.
3. Охарактеризовать основные представления о постсекулярном как феномене культуры в контексте современного научного и конфессионального дискурса.
4. Изучить характер взаимосвязи между секулярным и постсекулярным как культуурообразующих факторов современности.
5. Обозначить формы развития постсекуляризма как феномена культуры в современном мире.
6. Проследить взаимосвязь, определить и выяснить возможность наличия взаимообусловленности постсекулярности и конфликта цивилизаций.
7. Оценить возможные прогностические ожидания от изучаемого феномена культуры в футурологическом и эсхатологическом контексте.

**Теоретико-методологическая база исследования.** Важнейшим методологическим основанием для настоящего исследования служат классические историософские труды отечественных и зарубежных мыслителей: А. С. Хомякова [167], Н. А. Бердяева [17], К. Ясперса [188], Р. Гвардини [32], А. Дж. Тойнби [141], Э. Тоффлера [143], М. Элиаде [185], Ф. Фукуямы [151], П. Бьюкенена [25].

Еще одним методологическим основаниям являются работы первых теоретиков постсекуляризма, а также исследователей современного процесса секуляризации и религиозного возрождения. К таковым следует отнести труды Ю. Хабермаса [220], Х. Казановы [207], Дж. Милбанка [234], Ч. Тейлора [140], Д. А. Узланера [144], А. И. Кырлежева [89], П. Бергера [16; 197], Д. Белла [196], В. Карпова [74], А. Пабста [1 и Дж. Капуто [205-206].

Третьим методологическим основанием служат труды Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, С. Хантингтона, Дж. Сакса, разработавших общие принципы цивилизационного подхода, согласно которому всемирно-исторический процесс есть череда цивилизаций, имеющих собственную судьбу и логику развития. При сосуществовании нескольких из них одновременно существует неизбежная возможность их столкновения.

Наконец, нельзя не учитывать конфессиональный исследовательский дискурс. Прежде всего, это святоотеческое наследие и рецепция Церкви. В данном контексте важны труды святителя Николая Сербского [107], протоиерея Георгия Флоровского [148], труды отцов Православной Церкви и современных теологов: священномученика Илариона (Троицкого) [68], митрополита Илариона (Алфеева) [65-67], Д. Харта [162-163]. А также католическую и, особенно, протестантскую богословскую мысль. Здесь необходимо отметить труды Й. Ратцингера [123-124], Д. Бонхёффера [23], Дж. Милбанка [103; 234-237].

Необходимо отметить и теоретиков секулярно-атеистического дискурса, к которым следует отнести Ю. Н. Харари [158-160], К. Хитченса [165], Р. Докинза [52], С. Харриса [161], Д. Деннета [50; 166].

Базовыми методами исследования стали *историко-культурный метод*, так изучаемые феномены невозможно рассматривать вне исторического и культурного контекста и его анализа, а само их (феноменов) развитие требует изучения динамики данного процесса. Определение сущности и известных границ постсекуляризма потребовало задействовать *системный метод*. Изучение уровней и форм его развития обусловило применение *структурно-функционального метода*, а также *типологического метода*. Кроме того, был



задействован *диалектический метод* познания, позволяющий наиболее точно осмыслить противоречия современности, в целом, и явления постсекулярности, в частности.

**Научная новизна диссертационного исследования** заключается в следующем:

1. В ходе исследования обосновано, что постсекулярность как феномен культуры – это, прежде всего тотальная возможность выбора между анти-Традицией и Традицией, фактически будущем человечества, которое может идти по пути возрождения Homo Religiosus (Человека религиозного) либо созидания Homo Deus (человека обожествленного самим собой).

2. В работе доказано, что постсекуляризм – нелинейное, многомерное явление современной культуры, не сводимое к одному лишь «возвращению религии», либо же к «новому атеизму» и «новому Просвещению».

3. В результате исследования выяснено, что постсекуляризм не только феноменальная возможность выбора, но и время (эпоха), когда возможность подобного выбора предельно и всеобще обостряется, что обусловлено эскалацией столкновения цивилизаций.

4. В ходе работы установлено, что мимикрирование секулярного в «новое христианство» (попытки «осовременивания» религии действительной целью профанации и дискредитации священного, с последующей окончательной элиминацией Церкви, Традиции, Трансцендентного из общественной жизни, через создание псевдотрадиции и изобретения псевдотрансцендентного) есть лишь атрибут данной эпохи, но не ее суть. Постсекулярность не ограничивается данными процессами, но и не обходится без них.

5. По итогам исследования выяснено, что постсекуляризм есть не просто явление современной культуры – это еще и эсхатологическо-мессианское измерение: возможное начало конца одних цивилизаций и возрождения других.

**Теоретическая значимость диссертационного исследования** заключается в культурологическом осмыслении феномена постсекуляризма как возможности выбора, времени этой возможности, катализатора как

необходимости выбора, и потенции последующего развития человечества в зависимости от сделанного им выбора. Постсекуляризм рассматривается не просто в контексте конфликта цивилизаций, но обозначается как одна из движущих сил этого столкновения, влияющий на сохранение или изменение культурного кода каждого из сторон противостояния.

**Практическая значимость проведенного исследования** связана с возможностью на основе соответствующего культурологического осмысления футуристического прогнозирования, а значит, и разработки определенных сценариев развития, как в масштабе цивилизации, отдельно взятого государства, например, России, так и на личностном уровне, в контексте цивилизационной самоидентификации и осуществления личного выбора в проблемной рамке, заданной постсекуляризмом.

**Личный вклад автора в исследование** состоит в прочтении постсекуляризма как феномена культуры в контексте конфликта цивилизаций, его осмыслении как явления-времени и явления-возможности, влияющих на формирование, сохранение либо изменение культурного кода цивилизации.

**Апробация результатов исследования.** Основные идеи и результаты диссертационного исследования обсуждались на заседаниях на заседаниях кафедры культурологии и изобразительного искусства Шуйского филиала ФГБОУ ВПО «Ивановский государственный университет» и Центра кризисологических исследований, действующего при этой кафедре, были изложены в научных публикациях и прошли апробацию на научных конференциях различного уровня: на XIV Международной научно-практической конференции «Шуйская сессия студентов, аспирантов, молодых ученых» (Шуя, 2021 г.), IV Международной научно-практической конференции «Вызовы современности и стратегии развития общества в условиях новой реальности» (Москва, 2021 г.), научной конференции «Сохранение и развитие культурного и образовательного потенциала Ивановской области» (Шуя, 2022 г.). Основные положения диссертации отражены в 8 научных публикациях общим объемом 2,82 п. л., в том числе в трех публикациях в журналах, включенных в Перечень

ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Постсекуляризм не является простым возрождением религии, преодолевшей, преодолевающей или противостоящей секуляризму. Это сложный культурный феномен, который нельзя рассматривать и оценивать одномерно.

2. Постсекуляризм – это одновременно *эпоха, возможность и необходимость* осуществления цивилизационного выбора между предельно секулярным культурным кодом, предполагающим формирование Homo Deus традиционно-сакральным, чьим идеалом является Homo Religiosus.

3. Секуляризм не является чем-то преодоленным или отжившим свой век, он диалектически и, отчасти, генетически связан с постсекуляризмом, проявляясь в его рамках как «Новое Просвещение», «Новое христианство» и «Новый атеизм».

4. Постсекуляризм, как явление культуры, существует в условиях конфликта цивилизаций и одновременно продуцирует его, в результате чего приобретает эсхатологическо-мессианское измерение.

**Соответствие паспорту специальности.** Исследование соответствует следующим пунктам паспорта специальности 24.00.01 «Теория и история культуры» – 1.6 (культура и цивилизация в их историческом развитии), 1.7 (культура и религия), 1.15 (роль культурного наследия в жизнедеятельности общества), 1.18 (культура и общество), 2.28 (духовная конфронтация России и Запада).

**Структура и объем диссертации.** Работа состоит из введения, трех глав, заключения, библиографии, включающей 251 наименование. Общий объем диссертационного исследования составляет 129 страниц.

## ГЛАВА I. ЧТО ТАКОЕ СЕКУЛЯРИЗМ

### 1.1. Секулярное и секуляризация: к проблеме дефиниции

Изучение феномена постсекуляризма необходимо требует уточнения концепта «секуляризм». Каково семантическое соотношение светского и секулярного, секулярности и секуляризма. Наконец, насколько актуально и оправдана постановка подобных смысловых оппозиций.

Прежде всего, следует обратиться к соотношению понятий «светское» и «секулярное», разница между которыми носит, как минимум, этимологический характер, на что справедливо обратил внимание современный исследователь Г. В. Демидов, рассматривающий светское как нечто нейтрально-нерелигиозное, тогда как секулярное – явно имеющее отношение к «веку сему» в противовес «веку грядущему» [46, с. 19].

На «нерелигиозной» семантической нагрузке «светского» настаивает и О. А. Балагуров, акцентируя при этом внимание на том, что «нерелигиозный» вовсе не означает «нецерковный» или, тем более, «антицерковный» [13, с. 27].

О светской государственности, светскости, как юридической норме, пишет М. А. Краснов, также обращая внимание на то, что «светское» и «секулярное» в реалиях сегодняшнего дня далеко не одно и то же. Последнее носит четкий мировоззренческий характер «отвержения Небесной причинности» [84].

На жесткую оппозицию секулярного сакральному указывают П. Норрис и Р. Инглхарт, экстраполирующие это противопоставление на социальное устройство, в целом [240, р. 26].

В этом контексте любопытен взгляд О. Абея, который усматривает в нейтральном понятии «светский» подлинно религиозный потенциал: равноудаленность «светского» от всякого «религиозного» предполагает и известное «равенство» религиозных истин, что ведет к их девальвации и потребности в новой «объективной» истине, что делает светскость некой религией государства или гражданской религией [189].

Впрочем, для нас принципиально важным является факт не потенциальной религиозности светского, а нейтрального отношения светского к религиозному, что является качественным его (светского) отличием от секулярного.

Но что есть «секулярное» и каковы его границы? Ведь еще Г. Забель заметил, что семантическая эластичность «секулярного» и производных от него приводит к противоречиям в исследовательской среде [251, р. 828].

О множественности, вплоть до прямых противоположностей, значений слов «секулярный», «секуляризация» и «секуляризм» говорит и А. Бронк [203, р. 578], который, как и Э. Зверде, предлагает свое прочтение изучаемых концептов. Последний из авторов наиболее последователен в данном вопросе [62]. Из современных российских исследователей следует отметить Д. А. Узланера, также подошедшего к решению проблемы обозначенных дефиниций комплексно. Автор изучает «секулярное» в развитии, выделяя три варианта прочтения: античное, средневековое и нового времени. Исследователь подчеркивает, что изначально, в Древнем Риме, понятие *saeculum* носило нейтральное темпоральное значение. Данный период опускает Э. ван дер Зверде, который начинает с раннехристианского (латинского) богословия, указывая на Тертуллиана и блаженного Августина. Д. А. Узланер настаивает на приобретении понятием пространственно-временного измерения: как некой оппозиции века сего (*hoc saeculum*) и грядущего века. Иными словами, секулярный оказывается временным, падшими преходящим [144, с. 11].

А вот Э. Зверде вслед за Робертом Маркусом считает, что «секулярное» было первоначально введено как нечто промежуточное между сакральным и профанным, отразив реалии необходимости контактов становящегося христианства с миром язычества: как нечто общее для христиан и нехристиан [229, р. 6]. И лишь затем, в развитии получает звучание как дальнего в оппозиции к горнему.

Хосе Казанова подчеркивает, что подобное прочтение секулярного делает его вполне приемлемым для поликонфессиональных или мультикультурных сообществ, не несущим в себе какого-то антагонизма к религиозному. Именно

таковой была ситуация в поздней Античности. И в данном контексте употреблял термин блаженный Августин [69, с. 145].

С развитием западно-христианского богословия секулярное становится бинарной оппозицией религиозному: противопоставление града земного граду Небесному. Данная оппозиция применялась даже к церковной среде, дабы противопоставить монашество «мирскому» клиру.

Но, пожалуй, принципиальными для настоящего исследования являются трактовки секулярного в эпоху Нового времени, тем более что они вполне семантически плюралистичны, особенно, учитывая тот момент, что сами границы между секулярным и религиозным не являются чем-то однозначно зафиксированным (здесь можно согласиться с А. Бронком) [203, р. 582].

Достаточным ли является представление о секулярном как о чем-то, что относится к посюстороннему, к тому, что решается средствами и опытом «этого» мира, как утверждал, например, Д. Д. Холиоук? [223, р. 36] Очевидно, что нет. Не менее очевиден и генезис независимого (от религиозного) мышления, как залога прогресса.

В этом смысле интересен подход так называемой «радикальной ортодоксии», которая, усматривая в современном векторе европейского развития ошибочность, уделяет значительное внимание тому моменту, с которого движение отклонилось от истинного пути. По меткому выражению Д. Бинцаровского «Радикальная ортодоксия – это постмодернистская критика модернизма с помощью обращения к христианской традиции» [21]. Радикальная ортодоксия развивает мысль Ханса Блюменберга, который видел в секулярные религиозные истоки: религиозная община по мере социального развития не справлялась со все возрастающими задачами. При этом по мнению исследователя, связь секулярного с религиозным источником не сохраняют религиозно-ценностных качеств, в силу своей изъятости из христианского контекста [201, р. 3-120].

Один из основоположников радикальной ортодоксии Джон Милбанк уточняет позицию Х. Блюменберга: секулярный дискурс является ересью по

отношению к христианству, более нео-язычеством, чем антирелигиозностью [235, р. 3].<sup>1</sup>

Итак, секулярное, как еретическое религиозное, автономизирующее себя от Бога. Если угодно, бегство от Него. Хосе Казанова определяет такую секулярность как секуляристскую [69, с. 150].

Второй взгляд на секулярное задается изменением понимания стремления к Богу. То, что в религиозном сознании рассматривается как однозначное естественное, перестает считаться таковым. Фрэнк Депуртьер заметил, что постепенно в схоластике наметились два принципиальных сдвига, приведших к так называемой концепции чистой природы [213, р. 130-131].

Во-первых, это представление о сверхъестественном характере стремления к Богу, которое по своей сути является даром благодати. Тогда как естественные желания человека достигаются естественными же средствами. Луи Дюпре отмечает, что, в отличие от Фомы Аквинского, например, автономизированная от Бога природа приобретает независимую реальность, самодостаточную *finis naturalis* [215, р. 172]. Во-вторых, из этого прочитывается естественное существование бытия автономным от сверхъестественного бытия Бога и Его действия в нем. Иными словами, речь идет об имманентной нерелигиозности [140, с. 238-239].

Х. Казанова указывает на то, что подобная безрелигиозность, которая начинает восприниматься все большим числом людей как естественная, только в силу их наивности [69, с. 148].

Итак, секулярное, как автономизация естественного от сверхъестественного.

Мишель Фуко остроумно замечает: «... познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают, таким образом, историю, являющуюся не историей их нарастающего совершенствования, а, скорее,

---

<sup>1</sup> Подробно воззрения теоретиков радикальной ортодоксии разобраны в отдельном параграфе настоящего исследования.

историей условий их возможности» [150, с. 34-35]. Еще более точно мыслитель обозначает эпистему как-то «мышление, которое свойственно нашему времени, и с помощью которого нам волей-неволей приходится мыслить» [150, с. 275].

Исходя из этого, эпистема определяет конкретно-исторические условия бытия мыслящего субъекта, которые (условия) волей-неволей для нас обязательны [190, р. 188]. Соответственно, можно согласиться с Талалом Асадом, рассматривающим секулярное, как некое конституирующее наш опыт и наше знание эпистемическое образование. В этом смысле исследователь противоречит двум первым взглядам на секулярное, рассмотренным выше, утверждая, что секулярное никоим образом не является ни продолжением религиозного, ни разрывом с ним. Для Асада секулярное – это многослойная историческая категория, связанная с основными предпосылками современности, демократии и прав человека [194, р. 16].

Но, с другой стороны, рассматриваемое секулярное как эпистемическое, как нечто, что создает условия и задает образ мысли, необходимо отметить, что это также попытка автономизироваться или отказаться от идеи Бога, ибо кто, как не Он создал все, включая и условия существования человека.

Идея эмансипации политики, науки, экономики от религиозного с одновременной его (религиозного) приватизацией составляет понимание секулярного у многих современных исследователей. Так, например, Хосе Казанова рассматривает секулярное отделение как отделение при негативном отношении к религиозным идеям и церковной деятельности [207, р. 56]. В известной степени, эту идею можно назвать мейнстримом [140, с. 2].

При этом, очевидным условием подобной автономизации и эмансипации и, одновременно, ее результатом является некое общее ослабление религиозного чувства, «пламенности веры», которое, как процесс, также имеет прочтение в явлении секулярного. Можно согласиться с тем, что человек разучился жить в религии [22, с. 198].

Наконец, следует остановиться на позиции Чарльза Тейлора, который более говорит о секулярности, нежели о секулярном. Он видит сущность



секулярности в таком движении общества, при котором вера из нечто само собой разумеющегося и несомненного превращается в нечто «одно из», некий вариант выбора. Подобное движение возможно вследствие изменения всего фона, всей прежней его структуры. Под «фоном» Чарльз Тейлор понимает существование контекста, нечто само собой разумеющегося, но, возможно, даже невысказанного [140, с. 4, 17-18]. В этом смысле он продолжатель идей Людвига Витгенштейна [30, с. 188].

Итак, секулярность, как изменившиеся условия веры.

Подведем промежуточные итоги. Секулярное видится нам в своеобразном стремлении «убежать от Бога». В этом смысле, оно, безусловно, проистекает из религиозного. Другое дело, как менялся контекст этого бегства.

Если в Средневековой схоластике имело место быть попытка некой автономизации, обосновании самости человека, некой его отделенности от Бога лишь в силу пробы сил, а не отрицания, то со временем данный эскапизм принимает отношения разрыва.

Выводимый за скобки Бог, эмансипация все больших сфер общественной и частной жизни от религии являются одновременно(!) следствием и причиной изменения сложившегося «фона» цивилизационного развития.

Секулярное остается а-церковным, а-религиозным, с одной стороны, и требующим практически религиозного признания своей истинности и ценности, с другой стороны.

Иными словами, под секулярным мы понимаем особый вид мировидения, который формируется средой настолько, насколько сам формирует эту среду. Мировидения, основанного на отрицании теоцентризма. При этом правда, не очевидным является его автоматическое замещение на антропоцентризм. Секулярное есть неприятие религиозного как подлинной категории бытия.

Эварт ван дер Зверде подчеркивает, что секулярность является качественной характеристикой «быть секулярным», тогда как секуляризация — это процесс, который может быть прочитан тройко: как обмирщение общества,

как целенаправленная политика, как частичный отход монашествующих от своих уставных традиций [62, с. 78].

Последнее понимание секуляризации, по мнению Х. Казановы, рождается из средневекового христианского представления о секулярном. Соответственно, суть секуляризации в том, чтобы сделать (или сделаться) мирским. И именно из такого прочтения рождается современное представление о секуляризации [69, с. 146].

Брайан Тернер замечает, что «Политическая секуляризация включает парадоксальное разделение Церкви и государства, в котором государство контролирует религии. Но социальная секуляризация есть что-то отличное, включающая коммодификацию и коммерциализацию религии. Этот процесс захватывает все основные религии». Исследователь видит в секуляризации, прежде всего «...современное развитие религиозного как пустой раковины сакрального» [60, с. 124-125]. То есть усматривает в ней процесс обмирщения самой религии.

Возвращаясь к работе Э. ван дер Зверде, необходимо отметить, что он, вслед за Ю. Хабермасом несколько особняком выносит секуляризацию как процесс отчуждения церковной собственности в пользу светской государственности, хотя, собственно говоря, концепт «секуляризация» появился именно в этом контексте в рамках заключаемого Вестфальского мира. Впрочем, именно такую же коннотацию дает и знаменитый словарь Брокгауза и Ефрона.<sup>2</sup>

При этом исследователь объясняет фактом насильственности указанных конфискаций, «почему термин секуляризация приобрел значение враждебности по отношению к церкви или религии – особенно в употреблении самих верующих» [62, с. 78-79].

С последним категорически нельзя согласиться и, что удивительно, автор, подтверждая свою позицию цитатой из социальной концепции Русской

---

<sup>2</sup> В рамках социологии религии термин секуляризация впервые введен в оборот Максом Вебером: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 65, 209.

Православной Церкви, фактически опровергает себя. «Приоритет интересов земной жизни человека и человеческих сообществ перед религиозными ценностями, попытки вытеснения веры и Церкви из общественной жизни» – вот, что «...создает общую картину секуляризации», а не просто факт насильственного отчуждения церковной собственности [110].

Видится вполне возможным согласиться с Григорием Гутнером, указывающим, что секуляризация, во многом, зародилась в недрах самой Церкви (исследователь ссылается на Франциска Ассизского и преподобного Нила Сорского), и ее можно рассматривать как изъятие из Церкви того, что не должно входить в нее по определению [40, с. 13-14]. В этом смысле позиция Г. Гутнера созвучна мнению Фридриха Гогартена, который считал секуляризацию необходимым и правомерным следствием христианской веры [218, р. 10].

Близок к Гогартену и Харви Кокс, который рассматривает секуляризацию как «освобождение человека от опеки религиозных и метафизических систем, смена его интересов: он отворачивается от иных миров и обращается к этому миру», тем не менее отмечает, что ее породило «прежде всего формирующее воздействие библейской веры на мир» [81, с.33, 37].

Впрочем, подобный взгляд встречает критику среди отечественных специалистов. В частности, Т. А. Щипкова замечает, что секуляризация по своей сути антихристианское явление, а потому никаких христианских истоков у нее быть не может [184, с. 91].

Действительно, даже если допустить, что начатая как очищение Церкви секуляризация неумолимо приходит к секуляризации «смерти Бога», бегства и «освобождения» от Него. Юрген Хабермас видит в секуляризации определенный дидактический смысл, рассматривая ее, в том числе, как «образовательный процесс, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из этих воззрений» [154, с. 43].

Возможно согласиться с Е. В. Кнышем, что секуляризация является процессом нелинейным [78, с. 22], возможно, подобным движению маятника [152, с. 6]. Более того, Чарльз Тейлор подчеркивает, что секуляризация как

характерный признак модерности находит очень несходное выражение в разных цивилизациях [140, с. 28]. А папа Бенедикт XVI и вовсе считает, что само понятие секуляризации не может быть воспринято всем человечеством [124, с. 102-103]. В таком прочтении секуляризации с ним солидарен и Ю. Хабермас.

Томас Лукман подразделяет секуляризацию на внешнюю и внутреннюю. К первой он относит процесс маргинализации религии как явления, вынесения его за скобки социальной жизни. Внутренней же секуляризацией он называет превращение доктринального церковного учения по своей сути в светское [227, р. 35-36].

Об уровне секуляризации говорит и Карл Добеллер, выделяя уровень структуры общества (макроуровень), уровень конфессий (мезоуровень) и уровень отдельного человека (микроуровень) [214, р. 11-12].

Хосе Казанова выделяет три понимания секуляризации: как дифференциация секулярных сфер от религии, как упадок религиозных верований и практик в современных обществах, как приватизация религии [69, с. 153-154].

Дэвид Мартин предлагает выделить четыре паттерна секуляризации: англосаксонский, американский, французский (латинский) и русский. Соответственно, он выделяет Кальвинизм и Просвещение как два типа мышления, повлиявших на развитие секуляризационных процессов [230, р. 7-8]. Ларри Шайнер и вовсе выделяет шесть возможных типов прочтения секуляризации [245, р. 207].

Марк Чавес замечает, что секуляризацию лучше всего понимать не как упадок религии, а как уменьшение сферы религиозной власти. Исследователь акцентирует внимание на том, что объектом секуляризации является именно религиозная власть, а не сама религия [209, р. 750, 770].

Наконец, Брайан Уилсон дает одно из наиболее обобщенных прочтений секуляризации, предлагая рассматривать ее как некий факт того, что религия, как способ мышления, институционализация и организация способов мыслить и действовать теряет свое значение [249, р. XI].

Обобщим: секуляризация есть процесс обмирщения общества и (или) самой религиозной институции, проявляющийся в утрате религией своей былой социальной значимости, с одной стороны, и восприятия такого ее (религии) положения как должного, с другой. Секулярное есть неприятие религиозного как подлинной категории бытия. Приоритет интересов земной жизни человека и человеческих сообществ перед религиозными ценностями, попытки вытеснения веры и Церкви из общественной жизни – вот, что создает общую картину секуляризации. Даже если допустить, что секуляризация начиналась как очищение Церкви, необходимо признать, что она неумолимо приводит к «смерти Бога», бегству и «освобождению» от Него. Секуляризация являет собой как процесс обмирщения общества, так и самих религиозных институций. Последнее проявляется в утрате религией своей былой социальной значимости, с одной стороны, и восприятии такого ее (религии) положения как должного, с другой. Этот процесс нельзя считать нейтральным,<sup>3</sup> так он содержательно противопоставлен религиозной аксиоматике a priori.

## 1.2. Истоки секуляризации

Секуляризация, как было показано выше, являет собой процесс своеобразного «бегства от религии», попытку «освободиться» от Бога, церковных институций и норм. Но что приводит к этому, если учесть, что историческая наука не знает ни одного народа-атеиста? Хотя бы в силу того, что даже нерелигиозный человек несвободен от религиозного сознания своих предков, с одной стороны, а само по себе священное, равно как и мирское, – это два образа бытия в мире, с другой [186, с. 19, 131].

Последний тезис, правда, пыталась опровергнуть атеистическая историография, но приводимые ею доводы, как правило, смехотворны.<sup>4</sup> Другое

<sup>3</sup> Можно возразить Д.А.Узланеру, усматривающему в секуляризации нейтральное социологическое понятие, некую описательную категорию: см. Узланер Д.А. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. – 2008. – №8. – С. 67.

<sup>4</sup> См. напр.: Зыбковец В.Ф. Дорелигиозная эпоха: (К истории формирования общественного сознания). – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 248 с.

дело, как смотреть на религию: является ли она связью человека и Бога (то есть мир сверхъестественного признается реальным) [90, с. 296], либо рассматривать ее как любой всеобъемлющий миф, создаваемый человеком, а не богами, и наделяющий человеческие законы, нормы и ценности надчеловеческой легитимностью [160, с. 213]. Но подобное понимание религии есть уже следствие секуляризации, а потому необходимо обратиться к тем ее (секуляризации) истокам, которые рождались в глубине христоцентричного сознания средневековой Европы.

Следует согласиться со святителем Николаем Сербским (Велимировичем), который обозначил два момента, существенно повлиявших на генезис секуляризации: это мусульманская экспансия в Европу и Просвещение [107, с. 248].

В IX веке исламский мир начинает активно знакомиться с греческой философией. Появляются соответствующие переводы на арабский язык. К середине века можно говорить о попытках применения эллинских философских постулатов к нормам мусульманской жизни. Появляется так называемый мутазилизм, а за ним и первые собственно арабские философы [147, с. 62-63].

К XI веку появляются труды аль-Фараби и Ибн Сины (Авиценны), в которых, с опорой на Аристотеля и, отчасти, Плотина (правда, его творения арабы также приписывали Аристотелю) они обосновывают истины ислама. Некоторые их воззрения сунниты объявили ересью. Наиболее последовательным критиком аль-Газали. Впрочем, его усилия не увенчались успехом. Более того, он сам был подвержен критике, прежде всего, со стороны Ибн Рушда (Аверроэса) [91].

Именно Аверроэс, ставший одним из самых значимых комментаторов Аристотеля, возродившим воззрения философа после нескольких веков господства в арабской философии разновидности платонизма [147, с. 64]. И хотя в самом мусульманском мире Ибн Рушд не нашел серьезной поддержки, переводы Аристотеля и его комментарии оказали серьезнейшее влияние на средневековую католическую мысль.

Настолько серьезным, что возникло понятие аверроистского кризиса, который связан с Парижским университетом и так называемыми латинскими аверроистами XIII столетия.

В 1270 году Альберт Великий осудил как ересь 13 из 15 утверждений группы преподавателей Парижского Факультета искусств, в которую входили Сигер Брабантский, Боэций Дакийский и Бернье из Нивеля. Критикуемые мыслители заняли активную оборону, совершили попытку отделения от Университета. Дело дошло до папы, который выразил глубокую озабоченность происходящим. Было запрещено чтение трудов Аристотеля частным образом. Преподавателями заинтересовалась инквизиция. Впрочем, кризис силовыми методами преодолеть не удалось [11, с. 5-7].

Проблема состояла в том, что философия Аристотеля, по своей сути, антихристианская. Но авторитет и логичность мыслителя не позволили просто «запретить» ее. Латинские аверроисты попытались найти свой выход, который и попал под удар Католической церкви. Сигер Брабантский сформулировал эти попытки в виде концепции, которую потом назовут теорией «двух истин». Сам он этого термина никогда не упоминал [147, с. 95].

Сигер пытается решить вопрос соотношения веры и разума, богословия и философии таким образом, что, несмотря на то что истины первого противоречат истинам второго, и наоборот, и те, и другие не перестают быть истинами [57, с. 5-48].

Боэций вторит Сигеру, отмечая, что конфликт между христианством и философией имеет место быть. Но он лишь некая кажимость, ибо вера опирается на чудеса, а философия на доказательства и аргументы. Отсюда он видит необходимым разграничить сферу богословия и науки. При этом истины веры должны быть подтверждены доказательствами разума [146, с. 83].

Иными словами, попытки преодоления аверроистского кризиса положили начало автономизации человеческого разума, знания от богословия, христоцентризма, в целом, что послужило началом процесса секуляризации сознания европейцев. Разум постепенно выдвигается на первое место. В этом

смысле, отчасти можно согласиться с Ювалем Ноем Харари, заметившим, что «главная религиозная революция современности заключалась не в утрате веры в Бога, а в обретении веры в человека» [160, с. 261].

Даже Альберт Великий, обнаруживший ересь у латинских аверроистов, не смог в полной мере преодолеть возникшую двойственность. Он писал: «Когда между ними [философией и Откровением] нет согласия, то в том, что касается веры и нравственности, нужно больше верить Августину, чем философам. Но если бы речь зашла о медицине, я больше поверил бы Гиппократу и Галену; а если речь идет о физике, то я верю Аристотелю – ведь он лучше всех знал природу» [цит. по: 58, с. 384].

Фома Аквинский, наиболее плотно подошедший к решению данной проблемы, отмечал, что философия (читай, человеческий разум) не способна решить ряд вопросов просто в силу того, что они разуму не противоречат, но превосходят его. Но при этом, философия вполне способна помочь богословию в разрешении этих самых вопросов.

При этом Фома Аквинский замечает, что существует две теологии, дополняющие друг друга и вполне согласующиеся между собой: теология Откровения, которая исходит из догмата, и естественная теология, которую вырабатывает разум. Фома Аквинский подчеркивает, что вера есть фундамент знания, и противоречия между ними нет [58, с. 400].

Безусловно, Фома Аквинский настаивает, что занятие науками, хоть и полезно, но не ведет к обретению блаженства, что разум есть только одна из сил души, а потому «...счастье в большей степени заключается в деятельности созерцательного, а не практического ума (...) окончательное и совершенное счастье не может состоять ни в чем ином помимо созерцания божественной сущности» [149, с. 47, 53].

И, тем не менее, и сам аверроизм, и попытки его преодоления привели к возникновению представления о том, что единственная Истина – Христос – может оказаться не единственной. С этого допущения можно начинать историю развития секуляризации.



Особое развитие данная тенденция получает в эпоху Возрождения, которую, соглашаясь с Йоханом Хейзингой [164, с.355] можно отнести к позднему Средневековью, или постсредневековью [56, с. 132].

Сущность Возрождения Античной культуры, языческого мира Эллады и Рима, стало серьезным вызовом христианской Европе. И этот вызов, начиная с Франческо Петрарки, требовал адекватного ответа.

Конечно, ранние гуманисты по-прежнему считают человека творением по образу и подобию Божию. Но при этом они чрезвычайно внимательны к человеку как самоценности, акцентируя внимание на его превосходстве и совершенстве.<sup>5</sup> Таким образом, начинает формироваться новая парадигма – антропоцентризм, который а priori не может не быть антагонистичным христианству. Ведь антропоцентризм, во многом, под влиянием герметизма [38, с. 145-146], очень быстро привел к человекобожию. Вновь зазвучал языческий принцип «человек – мера всех вещей». Нельзя не согласиться по этому поводу с А. М. Анисовым, заметившим, что философия Протагора чрезвычайно удобна: с ее помощью можно оправдать все, что угодно [9, с. 19].

При этом вполне возможно согласиться с В. В. Бибихиным, который замечает, что «странное, загадочное, болезненное приподнимание человека» было не свойственно не только Средневековью, но и самой Античности: «для Аристотеля человек самое бросовое в прекрасном космосе» [19, с. 33].

Католическая Европа попыталась организовать ответ на полученный вызов средствами инквизиции. Но, как и в случае с аверроистским кризисом, силовые методы ни к чему не привели. Более того, агрессивная попытка Католической церкви отстоять свою правоту привела к обратному эффекту: ее авторитет неуклонно падал, что в итоге привело к явлению Реформации [79, с. 310].

И все-таки нельзя считать Возрождение и Реформацию подлинным началом секуляризационных процессов. Это была все еще «осень Средневековья», а потому христоцентричность вполне присутствовала в

---

<sup>5</sup> См. подробнее: Ревякина Н.В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV – первой половины XV вв. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. Гос. Ун-та, 1975. – 173 с.

европейском мировосприятии. В этом смысле любопытно замечание Мишеля Фуко, который утверждает, что гуманизм Ренессанса вполне мог уделить человеку привилегированное место в миропорядке, но помыслить человека он не мог [150, с. 339].

Романо Скальфи обращает внимание на влияние идей гуманизма на папский Рим. Именно католические иерархи оказались под влиянием Ренессанса, что и привело к серьезным последствиям. При этом, как отмечает исследователь: жизнь европейского народа все также пропитана христианством, с чем необходимо согласиться [133, с. 117].

Явно секуляризирующим западное христианство фактором стала Реформация, которую наравне с Возрождением, деизмом и унитаризмом Аззам Тамими справедливо считает силой, которая достигла эффекта секуляризации именно в рамках самого христианства [246, с. 14]. Именно Реформация, в своем протесте против папского диктата, абсолютизирует принцип *sola fide* (оправдание верой), в силу чего предпринимает попытку упразднения церковности как таковой. Есть человек, живущий в миру и Бог. Все, более ничего не нужно: Церковь должна выйти в этот мир, стать этим миром.

Для Мартина Лютера Церковь есть «духовное общество», соединяющее людей духовным единством надежды и любви [79, с. 383]. Таким образом, хоть и «духовное», но все же – «общество». Со временем именно «общество» выйдет на первое место. Иными словами, Реформация приходит еще не к «бегству от Бога», но уже к «бегству от Церкви».

Видимым образом это бегство приняло формы изъятия землевладений у Церкви в Германских землях, Швейцарии, Нидерландах и Англии. Собственно, эти изъятия и дали нам понятие «секуляризации», которое, как было замечено выше, имело вполне конкретную семантическую нагрузку: конфискация церковных земель.

С Вестфальским миром, закрепившим свершившиеся до 1624 года секуляризации церковных земель, связано и еще одно направление начавшейся секуляризации: теперь уже церковного мышления. Папа Иннокентий X

отказался признать условия договора, считая уступки протестантам недопустимыми. Но собственное католическое монашество не поддержало его [132]. О секуляризации европейского правосознания свидетельствует и тот факт, что впервые международное право было отделено от конфессиональной основы [117, с. 419].

В этой связи любопытно понимание секуляризации как «деконфессионализацию государства, нации и людей», высказанное Анатолием Денисенко [47, с. 185]. На наш взгляд, следует уточнить, что Реформация являла собой бинарный процесс: духовный упадок католичества и активно развивающийся как следствие первого протестантизм.

Но еще раз оговоримся: Реформация еще не бежала от Бога, не стремилась автономизироваться от Него, а тем более восстать против Него. Но чрезвычайно горделивое понимание человека как свободной от церковных структур персоны, сыграло свою роль. В полной мере говорить о секуляризации возможно в эпоху Просвещения.

Гуманистический тезис о том, что свободная воля человека делает ее высшим авторитетом, приводит просветителей к мысли о том, что действительно Высший Авторитет не нужен, что его нет вовсе. Ж-Ж. Руссо научает читателя, что «Когда я хочу что-либо делать, мне стоит лишь обратиться за советом к самому себе: все, что я сознаю хорошим, хорошо; все, что я чувствую дурным, дурно; (...) Первая из всех забот есть забота о самом себе». Он призывает отказаться от голоса совести в пользу голоса своей природы, но при этом, он еще не выводит Бога за скобки, признавая Его существование [127, с. 340-341].

А вот Вольтер уже призывает «раздавить гадину», имея в виду Католическую церковь. Справедливости ради, стоит отметить, что слово *l'infâme* («мерзость», которую с подачи К. Бальмонта стали переводить как «гадина»), впервые было введено в оборот в письме Фридриха Великого. Поддерживая идею французского философа Жана Батиста д'Аржану написать памфлет против всех религий, имеющих священников, Фридрих соглашается, что памфлет против «мерзости» – дело благое [55, с. 201].

Таким образом, термин носил антиклерикальную нагрузку, как крайнее выражение «бегства от Церкви». Вероятно, в этом же контексте его употребляет и сам Вольтер, предлагая в письме к Ж. Л. Даламберу «сокрушить мерзость» (то, что вошло в русский язык как «раздавить гадину»). Он предлагает оставить ее глупцам и апеллирует к опыту Англии, где, как известно, Церковь стала подконтрольной государству, но не уничтоженной [55, с. 202].

В 1762 году Вольтер писал тому же Даламберу: «Вы хорошо понимаете, что я говорю лишь о суеверии, поскольку христианскую религию я уважаю и люблю, как и вы» [цит. по: 56, с. 206]. Философ был скорее деистом, нежели атеистом, ярким антиклерикалом, но не отрицающим бытие бога человеком [54].

Но лозунг Вольтера оказался подхвачен революционной Францией, стремившейся построить новую государственность, «свободную» от любых христианских оков: не только Церкви, но и веры как таковой. В 1793 году был взят курс на дехристианизацию. Просвещение, породившее революцию, оказалось, как бы в стороне, но лозунг Вольтера, вполне справедливо, продолжают увязывать с атеистической секуляризацией.

Справедливость объясняется тем, что по слову священномученика Илариона (Троицкого) «...христианство от Церкви совершенно неотделимо, и без Церкви христианство невозможно» [68, с. 59]. Безусловно, Католическая церковь в силу своего повреждения и отдаления от полноты Православия теряет полноту действия Божественного Духа [79, с. 25]. Но ведь Вольтер и его сторонники выступали не просто против пороков католичества, а против церковности, как таковой, то есть против Церкви.

Совершенно не случайным, поэтому является столь быстрая трансформация Просвещения из крайнего антиклерикализма в атеизм. Весьма символичной является фигура атеиста-кюре (!) Жана Милье, который в своем «Завещании» передает слова некоего малообразованного человека, который высказал пожелание, чтобы «все сильные мира и знатные господа были перевешаны и удушены петлями из кишок священников» [101, с. 12]. Позже этот слоган подхватили Дени Дидро и Гольбах. Появился и поэтизированный

перевод на русский язык, приписываемый А. С. Пушкину, что, впрочем, сегодня опровергнуто исследователями [122].

Как абсолютно верно замечает С. С. Хоружий, «эпоха секуляризации, наступившая в эпоху Нового времени и Просвещения, имела своим основным содержанием борьбу с безраздельным доминированием религиозного над секулярным. Но с течением времени, секуляризация приобретала все более радикальный характер, и ее движущие силы делались открыто враждебны уже не только к доминированию религии, но и к самой религии как таковой» [168, с. 15-16].

Рассматривая проблему с точки зрения синергийной антропологии, исследователь делает вывод о смене антропологических формаций: от Онтологического Человека (или Религиозного, каким он был до секуляризации) сначала в Человека Безграничного (эпоха Ренессанса и Просвещения), а затем и Человека Бессознательного (XIX-XX век). Нынешнее столетие готовит нам трансформацию в Человека Виртуального [169].

На наш взгляд следует рассматривать данную трансформацию не с позиции антропоцентризма, а с позиции теоцентризма: Просвещение инициировало смену стремления автономизироваться от Бога на идею бегства от Бога, которое очень быстро превратилось в борьбу против Бога, которое находило разные выражения от концепции «смерти Бога» до воинствующего атеизма. Впрочем, об этом будет отдельно сказано в следующей части настоящего исследования.

Еще Н. А. Бердяев совершенно верно заметил, что когда человек отказывается от Бога, закрывая в себе Ему доступ к себе, а себе к Нему, он колеблет свой человеческий образ, тогда делается он все более и более бессодержательным, а воля его – беспредметной [18, с. 120].

Просвещение, сделавшее ставку на самоопределение человека, на возможность самостоятельного (силами одного только человека) переустройства мира по его рациональному усмотрению, оказалось вне всякой традиции. Это обусловило крайний аксиологический релятивизм, ведь даже воспеваемая свобода человека, имеет предельно субъективное прочтение, не говоря уже о

целеполагании будущего человечества. Т. Адорно и М. Хоркхаймер в этой связи точно подмечают, что диалектика Просвещения объективно оборачивается безумием, которое в то же время является и безумием политической реальности [3, с. 252]. А. Камю точно подметил: «...если отрицаешь Бога, надо убить короля» [70, с. 205].

Просвещение положило начало процессу десакрализации мира и его декодированию, а также секуляризации предшествующих форм сакрального и трансцендентного. Вслед за этим «реалистической» демистификации более старых видов трансцендентных нарративов, стандартизации и субъекта, и объекта, денатурализации желания и окончательного вытеснения его ликвидностью, или, другими словами, «успехом» [51, с. 336].

Таким образом, можно утверждать, что процесс секуляризации зарождается в эпоху Средневековья, во многом обусловленный вызовом исламского прочтения античной философии и необходимостью дать ответ на этот вызов. Схоластическая философия и западнохристианское богословие не смогли адекватно справиться с аверроистским кризисом: появляются концепции множественной истины, попытки вывести разум человека за скобки Божественного Промышления о мире.

Реформация, возникшая как попытка очистить Католическую церковь от явных заблуждений, очень во многом опиралась именно на рациональность человека, суверенность его свободы, личную связь с Богом вне всяких посредников, разумея под таковыми и саму Церковь, что по факту стало еще большим отступлением от истинного христианства.

В этих явлениях проявляется стремление автономизировать, выделить человека в этом мире и в отношениях с Богом, но еще не отделить его от Него. Особенно это проявилось в вопросах собственности – как раз-таки мирских, секулярных вопросах: борясь против папского диктата и стяжательства, реформаторы не забывали об отторжении церковной собственности в свою пользу. Собственно, именно этот церковно-конфискационный процесс и получил тогда наименование секуляризации.

Ренессанс продолжил и усилил данную тенденцию: обособление быстро превратилось в отделение от Бога. Возрождение античной традиции естественным образом было не сообразным с традицией христианской. И хотя гуманисты, в большинстве своем, не отрицали Бога, они уже поставили в центр всего и сделали центром всего. Бог оказался «за скобками». В этом можно усмотреть новый процесс «бегства от Бога», который стал основным содержанием секуляризационного процесса.

Вполне естественно, что Тот, от Кого бегут быстро вызывает неприязнь и желание борьбы. Этим стало наполнено Просвещение. В большинстве своем просветители в той или иной форме были теистами, но их идеи очень быстро радикализировались. Революционная стихия, порожденная Просвещением, сметала на своем пути все, что относилось к христианской традиции. Менялись не только политические и экономические установления. Секуляризация окончательно принимает форму борьбы не просто с Церковью, но религией, как феноменом, верой, как явлением жизни, Богом, как таковым.

Одновременно с этим можно говорить не только о процессе секуляризации, но и об управлении этим процессом.

### **1.3. Феномен секуляризма**

Чарльз Тейлор не проводит строго различия секулярностью, секуляризацией и секуляризмом. Например, выделяя три уровня понимания этого феномена, он употребляет все три дефиниции как синонимы [140, с. 3, 5]. Что, на наш взгляд, неприемлемо. Подобная синонимизация концептов приводит к семантической путанице и известному релятивизму.

Впрочем, объединение секуляризации и секуляризма, встречается не так уж редко, в том числе, и в отечественной науке. Например, Т. П. Минченко рассматривает западный секуляризм как явление: особенности секуляризации и особенности секуляризма для автора одно и то же [105, с. 52], с чем нельзя согласиться. На наш взгляд, секуляризация и секуляризм – взаимосвязанные, но различные феномены, о чем будет сказано далее.

Справедливости ради, нужно отметить, что исследователь все-таки выделяет отдельно явление «воинствующего секуляризма» [104, с. 5], а также, вслед за Юргеном Хабермасом [220], упоминает секуляризм как антирелигиозную идеологию [104, с. 19]. Но все это, как бы, между прочим: повторимся, четких границ между секуляризацией и секуляризмом у автора нет.

Итак, если под секуляризацией мы понимаем процесс обмирщения общества и (или) самой религиозной институции, проявляющийся в утрате религией своей былой социальной значимости, с одной стороны, и восприятия такого ее (религии) положения как должного, с другой, то что есть секуляризм?

Видится необходимым первоначально изучить прочтение феномена секуляризма в конфессиональной теологии, смотрящей на проблему, так сказать, изнутри.<sup>6</sup>

На наш взгляд, можно согласиться с точкой зрения современной Католической церкви, которая указывает на то, что, «...во-первых, это политическая и идеологическая доктрина, а, во-вторых, базируется она на убеждении, что действия и решения человека не должны подвергаться влиянию религии, ибо для этого существует эмпирическая база данных науки» [75, с. 662].

Католический взгляд наиболее интересен, так как секуляризация, как феномен, во многом возникла из западно-христианской традиции и как реакция на нее. Кроме того, как считают некоторые исследователи, в современном католическом богословии эта тема достаточно проработана [112, с. 164].

Характерна тенденция к радикализации взглядов католических теологов на секуляризм. Если Второй Ватиканский собор (1962-1965 гг.) допускал наличие «секулярных институтов посвященной жизни» по вдохновению от Святого Духа [45], то уже к началу текущего столетия первые лица Ватикана заявляют о секуляризме как возврату к идолопоклонству [35].

---

<sup>6</sup> Следующая часть параграфа отражена в нашей статье: Лепешкин Д. Г. Представления о секуляризме в современной конфессиональной теологии // Философская мысль. – 2021. – № 9. – С. 45-53 [электронный ресурс]. – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=36359](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36359) (дата обращения: 03.05.2022 г.).



Секуляризм – это вызов, который должен получить адекватный ответ, особенно, если он принимает воинствующий характер, обозначаемый через понятие лаицизма, лишенного всяческих исторических корней и вполне сопоставимого, по мысли католических иерархов, с фундаментализмом, так он нацелен на уничтожение религии как таковой [123, с. 143; 114-115; 73].

Секуляризацию, как сугубо «экспортный» продукт Западной цивилизации рассматривает сегодня Русская Православная Церковь. Но здесь есть важное дополнение: этот мировоззренческий экспорт проводится намеренно, с целью «разрушить внутреннее духовное ядро других цивилизаций, лишить их самоидентификации и воли к продолжению самобытного существования» [34].

Иными словами, секуляризационные процессы являются в терминологии Освальда Шпенглера псевдоморфозом для не-Западных культур [175, с. 647]. И можно со всей очевидностью говорить об управляемости данного «экспорта» [13, с. 15]. Политику, ориентированную на эффективность этой управляемости вполне, можно именовать секуляризмом.

А. В. Щипков, развивая мысль, настаивает, что секуляризм есть навязывание норм и ценностей, якобы вытекающих из традиции секулярной мысли в качестве новой квазирелигии. Следует заметить, что для исследователя секулярное и светское синонимичны. Мы проводим некоторую грань, о чем было написано выше, поэтому секулярное для нас не просто мирское, как пишет ученый, поэтому считаем, что секуляризм вполне естественно, а не «якобы» проистекает из секулярной традиции. Тем не менее, следует согласиться с пафосом автора, относительно секуляризма, в целом [178].

Видится возможным добавить, что секуляризм – это не просто идеология, политика навязывания определенной квазирелигиозной антихристианской системы норм и ценностей, но и сама совокупность этих норм и ценностей, сформировавшаяся в результате процесса секуляризации и сознательно внедряемая в сознание современного человека.

О двойственной природе секуляризма говорит и митрополит Иларион (Алфеев): «с одной стороны, это агрессивный воинствующий секуляризм,

который является своего рода псевдорелигией, а с другой стороны, это принцип светскости, принципиальной нейтральности по отношению к религиозным убеждениям и другим мировоззрениям и жизненным установкам, к религиозной практике» [66]. На наш взгляд, второе прочтение секуляризма таким не является, а относится именно к области светского, которое, не всегда секулярно. Тем более что сам уважаемый автор дальше противоречит сам себе, указывая, что «секуляризм как принцип светскости ставит целью не полное уничтожение религии, но вытеснение ее из общественной жизни и помещение в некое особое пространство, за пределы которого она не должна выходить» [66]. Где же та «нейтральность», о которой исследователь пишет чуть выше?!

Можно говорить о различных формах проявления и реализации секуляризма: он может быть воинствующий, представляемый даже в форме радикального атеизма, а может быть условно-нейтральный, ориентированный на вытеснение религии из всех сфер общественного бытия несиловыми методами. Но в любом случае, и здесь следует согласиться с владыкой Иларионом – это мировоззренческая установка и историческая практика, не является универсальным всеопределяющим началом жизни современных обществ и их членов, хотя и претендует на это [65].

Наконец, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отмечает, что радикальный секуляризм тоталитарен по своей сути, так как исключает любую иную точку зрения и предполагает, что весь мир должен выстраиваться по модели, определяемой элитами некоторых стран. В этом смысле его возможно рассматривать в связке с таким явлением современности, как терроризм [53]. О парадоксальной тождественности радикального секуляризма и религиозного экстремизма пишет и митрополит Иларион (Алфеев) [67]. И в этом позиция Русской Православной Церкви близка к католическим сравнениям лаицизма с фундаментализмом.

Особую позицию в осмыслении секуляризма занимает протопресвитер Александр Шмеман, который понимает под этим феноменом, прежде всего, отрицание богопочитания и богослужения, а не отрицание Бога или какой-либо

трансцендентной реальности. Секуляризм – это ересь, прежде всего, по отношению к человеку, так как последний отрицается как существо, поклоняющееся Богу. И будучи ересью, секуляризм – «пасынок христианства», его искажение. В этом смысле, отец Александр Шмеман сближается с позицией происхождения секуляризма из самой христианской традиции [174, с. 73, 79].

Исламская богословская мысль, соглашаясь с православным представлением о секуляризме как экспортном «продукте» Запада, распознает его главную идею как отсутствие у религии власти над жизнью. Что автоматически противоречит исламскому вероучению, ибо религия есть милость Всевышнего, а в самом Коране не упущена ни одна деталь (Коран, 6:38). При этом секуляристам отказывают в рациональности [172].

Еще в середине прошлого века виднейший представитель «исламского пробуждения» Абу-л-А‘ла Мaudуди: определил секуляризм как удаление религии из общественной жизни в жизнь частную. Понимаемый таким образом секуляризм, по мнению богослова, составляет наряду со светской государственностью так называемый «Фасад» – общественный порок, против которого необходимо бороться [118, с. 112, 122].

При этом мусульмане считают, что если христианство само по себе располагает к возникновению секуляризма, то в исламе все происходит иначе. Секуляризм есть атеизм, не свойственный мусульманской культуре в целом [173]. В данном моменте с ним солидарны и светские исследователи проблемы [99, с. 284-292].

Наконец, традиционный иудаизм выработал относительно компромиссное отношение к секуляризму. Принимая тот факт, что религия не является единственным источником истины, утверждается, что она остается основным источником смысла. При ее элиминации, в том числе, и стараниями науки разрывается человеческая связь, что таит в себе потенциальную опасность для всего человечества [128].

Современная иудейская ортодоксия, по мысли раввина доктора Алана Брилла, не столько отрицает секулярное, сколько пытается его прожить с

возвращением к исконным смыслам, но без отрицания очевидных достижений внерелигиозного опыта [202, p. 26].

Обратимся к светскому исследовательскому дискурсу. О секуляризме как вытеснении религии из публичной сферы и минимизации ее значения в частной сфере говорит и О. А. Радугина. На примере отечественной истории исследователь показывает, что секуляризация как процесс инициируется соответствующей политикой властей (в данном случае, Петра Первого и его наследников) [121]. Собственно, таковую политику мы также можем обозначить как секуляризм.

При этом следует согласиться, что секуляризация (и, соответственно, политика секуляризма) не уходит в прошлое вместе Модерном. Она находит свое продолжением развитие в постмодерне, прежде всего в частной сфере: «сексуальная революция», однополые браки, защита прав гомосексуалистов и т. п. Либеральная демократия симулирует привязанность к христианским ценностям, но в реальной практике она антирелигиозна [120, с. 158]. Иными словами, Западная демократия является проводником секуляризма, если не его инициатором.

Хосе Казанова указывает на множественное прочтение секуляризма: феноменологический, политический, секуляризм как идеология и секуляризм как доктрина государственного управления. Суть первого прочтения секуляризма в том, что процесс через его (секуляризма) призму процесс секуляризации рассматривается как универсальный телеологический процесс человеческого развития от веры – к неверию [208]. Согласимся с тем, что исследователь указывает на одну из главных особенностей секуляризма – претензию на универсализм.

Политический секуляризм относится к религии видимо нейтрально, но при этом стремится удалить ее из всех сфер общественной жизни в область частной жизни человека. В этом смысле, такой политический секуляризм является настоящей доктриной государственного управления, имея своей основной

задачей поддерживать различие между Церковью и государством, религиозным и светским [208, р. 1057-1058].

При этом, как доктрина государственного управления, «каждая форма секуляризма влечет за собой два принципа, отраженные в двойном принципе Первой поправки к Конституции США: принцип разделения и принцип государственного регулирования религии в обществе. Именно взаимосвязь между этими двумя принципами определяет особую форму секуляризма и его близость к демократии» [208, р. 1061].

Необходимо подчеркнуть, что под «близостью к демократии» подразумевается американское ее прочтение, допускающее даже не двойные, а множественные стандарты. В стремлении отделить религию от государства и одновременно с этим управлять ею секуляризм по-прежнему принимает формы анти-религиозного, а не нейтрального взаимодействия государства и религиозных (в нашем случае, церковных структур). Причем зачастую такое противостояние принимает явно погромный характер, когда западное общество стремится «смыть прошлое», совершая акты вандализма против христианских святынь. Церковь же на Западе занимает оборонительную позицию: принимая секуляризм (!) как принципа нейтралитета, который дает каждому свободу выражать свою веру, она лишь возражает против политики отказа от религии [226].

Подобное отношение к религии на Западе является результатом секуляризма как идеологии. Большинство западноевропейцев, например, уверены, что религия лишь порождает конфликты. Причем, как замечает Х. Казанова, европейцы предпочитают забывать о кровавых конфликтах XX столетия, порожденных вполне светской властью, но до сих пор вспоминают религиозные войны [208, р. 1059-1060]. Это ли не результат идеологической индоктринации масс.

Необходимо отметить, что секуляризм, вытесняя традиционную религиозность, преследуя ее, так или иначе, или, по крайней мере, стремясь преодолеть, исходит не из какой-то туманной истины, пусть даже и научной. Как

верно подметил Ю. Н. Харари, секуляризм и связанный с ним сциентизм пытаются утвердить одну определенную революционную религию – гуманизм [160, с. 234, 259]. Человек замещает Бога. Причем, не столько утрачивается вера в Последнего, сколько обретается вера в первого. И для последовательного укрепления и поддержания данной веры, естественно, нужна соответствующая политика и идеология, коими и становится секуляризм.

Стоящий у истоков современной системы образования и либерализма Вильгельм Гумбольдт воспел индивидуальную свободу и опыт внутренних переживаний человека, которые он ставит во главу угла. Абсолютизирует до такой степени, что его антропоцентризм перерастает в подлинный эгоцентризм и, пожалуй, даже эгоизм. Ведь идеалом общества у него выступает социум, где каждый человек развивался бы только из самого себя и ради самого себя» [37, с. 16].

Вполне естественно, что с подобными установками мыслитель отдаляется от религии, категорически настаивая на ее выведении из сферы деятельности государства и на поставлении священнослужителей и священнодействий в зависимость от общества. То есть, тем самым, разрушая главный принцип «неотмирности» христианства [37, с. 83]. Безусловно, организация подобной зависимости религии от общества требует соответствующей программы действий, которые мы можем идентифицировать как секуляризм.

Об успешности достижений последнего в сфере общественного контроля над религиозными структурами, можно судить по недавнему заявлению архиепископа Кентерберийского, осудившего ряд священнослужителей, отказывавшихся признавать однополые браки. Фактический глава англиканской церкви заявил, что церковь должна идти в ногу с обществом в этом вопросе [248].

Идеи Гумбольдта остаются востребованными и по сей день. В 1980 году была обнародована Декларация секулярного гуманизма, настаивающая на отделении Церкви от государства, ставящая под сомнение реальность любого сверхъестественного и заявляющая о светском гуманизме, как слишком

существенном для человеческой цивилизации, чтобы им можно было пренебречь [44].

Позже эта декларация была дополнена несколькими Манифестами. Последний из них, обнародованный в 2000 г. Ни много ни мало претендует на планетарный масштаб, о чем заявляется сразу же – в подзаголовке [36]. Безусловно, достижение такого размаха требует серьезных усилий, так многие культуры на нашей планете не разделяют секулярно-гуманистических взглядов. Как тут не вспомнить Н. Я. Данилевского, который писал, что западу всегда было свойственно стремление к насильственности [42, с. 227].

В тексте документа даны уже привычные упреки религии в ее дезинтегративной исторической роли и реваншизме сегодняшнего дня. Мировые религии огульно именуется фундаменталистскими. Наряду с этим демонстрируется уверенность человечества в завтрашнем дне, если проблемы любого характера (политического, экономического, социального) будут решаться «лишь под водительством разума, науки, и усилиями самого человека» [36].

По-прежнему звучит призыв к тотальной свободе, причем даже тех, кто еще не научился пользоваться ее инструментарием. «Родителям не следует навязывать детям собственные религиозные представления или моральные ценности, стремиться внушить им определенные взгляды. Дети, подростки и молодые люди должны иметь доступ к различным точкам зрения и поощряться к самостоятельному мышлению» [36]. Те же, кто сохраняет приверженность религиям, провозглашаются сторонниками «отсталых социальных институтов» [36].

Мир вновь оказывается поделенным на тех, кто впереди и тех, кто отстает, и кого обязательно надо для его же блага «подтянуть» до уровня впередиидущих: иначе, зачем призыв к планетарности? В этом смысле, можно согласиться с утверждением о том, что современный секулярный гуманизм и секуляризм, как инструментальный его развития, обоснования, защиты и продвижения смыкается с глобализмом, также носящем секулярный характер [13, с. 55].

Совершенно прав А. И. Кырлежев, когда называет секуляризм системой представлений, опирающейся на убеждение, что с религией давно покончено. Исследователь усиливает данную характеристику, подчеркивая, что секуляризм есть пострелигиозное мировоззрение и идеология, позитивный и позитивистский проект, даже – квазирелигия [89, с. 163-164, 171].

Уточним: убеждение, что с религией давно должно (!) быть покончено. Это очень важный акцент, характерный и секуляризма как идеологии и политики. Мысль о том, что религия – явление прошлого – идет, вероятно, от Карла Маркса, который еще в 1844 году утверждал, что «...критика религии по существу закончена» [100, с. 414]. Правда, он оговаривался, что это для Германии, а за его «по существу» кроется желаемое, которое так и не стало действительным.

Ведь секуляризм со своей принципиальной безрелигиозностью а priori становится антирелигиозным, в чем он ангажирован и пристрастен. И именно эта идеологизированность секуляризма приводит его к собственному кризису, порожденному из него (секуляризма) самого [89, с. 166-167].

Итак, под секуляризмом мы понимаем систему мировоззрения, идеологию и политику, направленную на его утверждение, пропаганду и борьбу с несогласными, главной идеей которого является отрицание религиозного и сакрального как объективного, положительного и перспективного; восприятие религии как досадного атавизма, требующего немедленного удаления с последующим забвением. Для секуляризма характерно фактическое обожествление человеческой рациональности как высшей ценности и универсальной движущей силы, способной претендовать на Истину. Появившись как гуманистический просвещенческий продукт, секуляризм быстро укоренился в западноевропейском сознании, превратившись в квазирелигию, претендующую, как и любая религия не только на истинность, но и на универсальность. Реализуя последнюю интенцию, секуляризм оказался сопричастен глобализационным процессам.



## ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ I

Изучение феномена секулярного приводит нас к выводу о нетождественности его светскому. Если светское последовательно нейтрально религиозному, то секулярное имеет как минимум полемический, а, чаще всего, антагонистический пафос.

Процессуально секулярное выражается в секуляризации – обмирщении общества и (или) самой религиозной институции, проявляющемся в утрате религией своей былой социальной значимости, с одной стороны, и восприятии такого ее (религии) положения как должного, с другой. Этот процесс нельзя считать нейтральным, так он содержательно противопоставлен религиозной аксиоматике а ргіогі.

Секуляризационные процессы зарождаются в эпоху Средневековья, во многом обусловленные вызовом исламского прочтения античной философии и необходимостью дать ответ на этот вызов. Схоластическая философия и западнохристианское богословие не смогли адекватно справиться с аверроистским кризисом: появляются концепции множественной истины, попытки вывести разум человека за скобки Божественного Промышления о мире.

Реформация, возникшая как попытка очистить Католическую церковь от явных заблуждений, очень во многом опиралась именно на рациональность человека, суверенность его свободы, личную связь с Богом вне всяких посредников, разумея под таковыми и саму Церковь, что по факту стало еще большим отступлением от истинного христианства.

В этих явлениях проявляется стремление автономизировать, выделить человека в этом мире и в отношениях с Богом, но еще не отделить его от Него. Особенно это проявилось в вопросах собственности – как раз-таки в мирских, секулярных вопросах: борясь против папского диктата и стяжательства, реформаторы не забывали об отторжении церковной собственности в свою

пользу. Собственно, именно этот церковно-конфискационный процесс и получил тогда наименование секуляризации.

Ренессанс продолжил и усилил данную тенденцию: обособление быстро превратилось в отделение от Бога. Возрождение античной традиции естественным образом было не сообразным с традицией христианской. И хотя гуманисты, в большинстве своем, не отрицали Бога, они уже поставили в центр всего и сделали центром всего человека. Бог оказался как бы «за скобками». В этом можно усмотреть новый процесс «бегства от Бога», который стал основным содержанием секуляризационного процесса.

Вполне естественно, что Тот, от Кого бегут быстро вызывает неприязнь и желание борьбы с Ним. Этим оказалось наполнено Просвещение. В большинстве своем просветители в той или иной форме были теистами, но их идеи очень быстро радикализировались. Революционная стихия, порожденная Просвещением, сметала на своем пути все, что относилось к христианской традиции. Менялись не только политические и экономические установления. Секуляризация окончательно принимает форму борьбы не просто с Церковью, но религией, как феноменом, верой, как явлением жизни, Богом, как таковым.

Одновременно с этим можно говорить не только о процессе секуляризации, но и об управлении этим процессом, которое связано с феноменом секуляризма, под которым мы понимаем систему мировоззрения, идеологию и политику, направленную на его утверждение, пропаганду и борьбу с несогласными.

Главной идеей секуляризма состоит в отрицании религиозного и сакрального как объективного, положительного и перспективного; восприятии религии как досадного атавизма, требующего немедленного удаления с последующим забвением.

Для секуляризма характерно фактическое обожествление человеческой рациональности как высшей ценности и универсальной движущей силы, способной претендовать на Истину. Появившись как гуманистический просвещенческий продукт, секуляризм быстро укоренился в

западноевропейском сознании, превратившись в квазирелигию, претендующую, как и любая религия не только на истинность, но и на универсальность. Реализуя последнюю интенцию, секуляризм оказался сопричастен глобализационным процессам.

## ГЛАВА II. ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ: ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ

### 2.1. Представления о постсекуляризме в современном научном дискурсе

14 октября 2001 года немецкий философ Юрген Хабермас произнес свою знаменитую речь на церемонии вручения ему Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли. Поскольку месяцем ранее случилась нью-йоркская трагедия, потрясшая весь мир, мыслитель затронул проблему религии в современном мире. Получился программный текст, замечательный введением концепта «постсекулярность» в научный дискурс.

Ученый выдвигает два важных для настоящего исследования тезиса. Во-первых, процесс секуляризации на Западе не только диалектичен, но еще и не завершен. Во-вторых, ученый констатирует, что секуляризация сбилась с «правильного пути» своего развития, так ее развитие происходит в условиях постсекулярного состоянии общества, «заботящегося о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении» [153, с. 118-120].

Независимо от Хабермаса и также под влиянием событий 11 сентября главный раввин Великобритании лорд Джонатан Сакс, не используя термина «постсекулярность», вполне точно указывает суть проблемы современности, приведшей, в том числе, и к американской трагедии 2001 года. «Религия не стала тем, чем она должна быть по мысли европейского Просвещения: тихой, провинциальной, непритязательной силой. (...) После долгого периода упадка она возродилась с громадной и временами разрушительной силой» [129].

Таким образом, и позиционирующий себя светским ученый («лишенный религиозного слуха»), и выступающий с позиций классического ортодоксального иудаизма раввин, обозначают одну и ту же проблему: кризис секуляризации в условиях нового феномена современности, обозначаемого, с легкой руки Хабермаса как постсекулярность.

В 2004 году Мартин Кнехтгес акцентировал внимание на «новой очевидности религиозного», при этом, подчеркнув, что размышлений Хабермаса

в традициях его теории коммуникативного действия явно недостаточно для адекватного прочтения концепта «постсекулярное общество» [77]. Комментируя доклад доктора Кнехтгеса, П. А. Сапронов предпринял попытку обозначить «постсекулярное» как ситуацию присутствия Бога, ставшего кем-то неведомым, что приводит к изменению секуляризма, который становится готовым считаться с христианством [130].

В том же году отечественный исследователь проблемы А. И. Кырлежев замечает, что начало постсекулярности совпадает с началом постмодерна. Последний он рассматривает как духовную контрреволюцию, реакцию на монологизм Просвещения. При этом постмодерн с его безыдейностью является не менее антагонистичен религии, чем секуляризм. Вся разница в том, что последний пытается элиминировать религию, а первый – растворить ее в себе. Ответ религии на новый вызов постмодерна при сохранении вызовов секуляризма модерна и составляет суть постсекулярной ситуации. Исследователь определяет постсекулярность как «секуляризацию секуляризма», вследствие чего секуляризм утрачивает свою социально-интегративную функцию, вновь передавая ее религии, что является закономерным итогом неубедительного секулярного отношения к миру [87].

В этом смысле, А. И. Кырлежев созвучен Филиппу Риффу, который предлагает метод деструкции деструкций, дословно прочитываемых ученым как «убивание». Рифф говорит о том, что секулярная культура стремится демонтировать предшествующую ей теистическую культуру, но сакральные смыслы последней не уничтожимы в полной мере и вполне способны противостоять секуляризму. Это противостояние и является подлинным нервом современности [243, р. 2]. Впрочем, как отмечают его критики, Рифф сам ведет войну с профанной культурой [228, р. 1228].

Впрочем, о возрождении былой роли религии или о новой ее роли заговорили несколько раньше, чем Хабермас ввел в научный оборот концепт «постсекулярности». Еще в 1990 году Элвин Тоффлер рассматривал мировые религии как одного из глобальных воителей современности, которые наряду с

транснациональными корпорациями могут привести к денационализации реальной политической власти. Тоффлер определяет подобную мировую систему как гетерогенную [142, с. 559]. Ему вторит и Дж. Сакс, который отмечает, появление на международной арене акторов «не-государств» [129, с. 25].

Самюэль Хантингтон в 1993 году заговорил о «столкновении цивилизаций», определив главный их (цивилизаций) идентификатор как религиозный [157, с. 35]. В этом с ним полностью солидарны Джонатан Фокс и Шмуэль Сандлер [217, р. 125]. И даже классик либерализма Фридрих фон Хайек подчеркивает важнейшую роль мировых религий в деле стабилизации нашего мира [156, с. 234-235]. Добавим, деятельную роль. Все это позволяет некоторым исследователям заявлять о кризисе секуляризма и религиозном реванше, заключающемся в институциональном, социокультурном и ценностном возвращении религии [59].

Таким образом, понимание необходимости такого концепта как постсекулярное для наиболее адекватного для отображения процессов современности уже витала в воздухе. Ю. Хабермас лишь обозначил удачно и предельно громко озвучил его, введя в научный дискурс.

Тем не менее, дискуссии о сущности постсекулярного продолжаются. Например, Питер Бергер говорит о десекуляризации, о возвращении религии в политику. Вопреки логике развития секуляризации, религия не пришла в упадок, напротив, наблюдается всплеск религиозной веры [16, с. 8].

Автор выделяет три типа секуляризма (умеренный, допускающий существование религии в приватной сфере и ориентированный на ее полное подавление) и отмечает, что все они в настоящее время активно оспариваются [16, с. 12]. П. Бергер прямо указывает: представление, что мы живем в секуляризованном мире – неверно. Десекуляризация принимает форму контрсекуляризации и сегодняшний мир наиболее яростно религиозен, чем был когда-либо, посему те, кто пренебрегает ролью религии при анализе событий современности, подвергают наш мир опасности [197, р. 2, 6, 18].

При этом, концепция десекуляризации не получила дальнейшего сколь-нибудь значимого развития, что верно подметил американский исследователь проблемы Вячеслав Карпов, предпринявший попытку концептуализации данной идеи Питера Бергера. Причиной подобной невнимательности к процессам десекуляризации автор видит в «культурном отставании» – инертности и неспособности созданных нами культурных идеаций отражать быстро происходящие социальные перемены [74, с. 114-116].

Исследователь поддерживает понимание десекуляризации как контрсекуляризации и делает на этом акцент. Десекуляризация, по мысли автора, может быть симметрично концептуализирована как включающая в себя три контрсекуляризационных процесса: сближение между некогда секуляризованными институтами и религиозными нормами, возрождение религиозных верований и практик, возвращение религии в публичную сферу. При этом контрсекуляризационные процессы могут быть слабо связаны или совсем не связаны друг с другом [74, с. 123].

Еще полвека назад Даниель Белл предсказал подобный религиозный ответ на вызовы секуляризма: именно религия ищет живые смыслы на самом глубоком уровне бытия, сама становится самым передовым ответом. Исследователь отмечает, что именно религия восстанавливает преемственность поколений, возвращая только существующие предпосылки, которые являются основой человечности и заботы о других [196, р. 30, 169]. В. Карпов, кстати, ссылается на более поздние работы Д. Белла.

Но, все-таки, де-секуляризация отлична от пост-секуляризации. Если в первом случае, мы имеем дело с возрождением религии в ее прежнем виде, противостоя секуляризму, то во втором – о явлении религии в новом качестве. Об этом, в частности, говорит Кристина Штёкль, которая утверждает, что состояние постсекуляризации предполагает возможность совместимости религии и современности, что не подходит для десекуляризации. При этом исследователь обоснованно считает, что постсекулярность нельзя прочитывать как «после секулярного» (во времени). В этом случае, термин было бы

корректно писать через дефис после префикса и такое положение дел имеет место лишь в некоторых регионах мира (в том числе и в России). Постсекулярность (без дефиса) есть условие осознанного сосуществования секулярного и религиозного мировоззрений в едином времени, порождающее напряженность в сознании и обществе [177, с. 54-56].

Чарльз Тейлор утверждает, что религия и религиозность никогда полностью не покидало общество. Другое дело, что секуляризм предполагает систему имманентных ориентиров в самореализации человека, тогда как Церковь, религия в целом, предлагает трансцендентную систему, которую современный человек уже не ищет в рамках организованных религий. Кроме того, открытость к трансцендентности чревата опасностью [140, с. 940-946].

Исследователь, вслед за М. Н. Эпштейном считает, что реставрация доатеистического прошлого невозможно без учета его (этого прошлого) последствий. Результатом чего является такое стремление к «полноте духа», которое вряд ли удержится в рамках исторических конфессий. М. Н. Эпштейн использует термин «постатеизм», понимая под последним «итог двойного крушения: и атеизма, и тех религиозных традиций, которые были сокрушены атеизмом» [187, с. 386]. Данное понимание процессов современности родилось у ученого в переписке с одним из основателей теологии «смерти Бога» Томасом Альтицером, утверждавшим, что Бог умер во Христе. В результате чего «...самоуничтожение первоначальной реальности Бога приводит к тотальному преобразованию всех вещей». Впрочем, в ортодоксальных учениях христианства обнаружить свидетельство, раскрывающее смысл этого события, невозможно, – резюмирует автор [7, с. 83-92].

Вернемся к Ч. Тейлору. Разделяя взгляд М. Н. Эпштейна на постатеизм, исследователь проводит параллели с «постсекулярной» Европой. При этом, он оговаривается, что понимает под постсекулярностью не обозначение эпохи, сменившей подъемом веры ее спад, но «время, когда гегемония господствующего магистрального нарратива секуляризации будет испытывать все новые и новые вызовы» [140, с. 661].



Лука Мавелли, изучая явление постсекулярного в контексте исламской модели, отмечает, что оно, прежде всего, ставит под вопрос саму существующую границу между светским (секулярным) и религиозным, превращая эту границу в пространство новых формы воплощенной политической воли и воображения [231, р. 1078].

В этой связи интересен взгляд на постсекулярное Адриана Пабста, который считает постсекуляризм следствием секуляризма. Причем, последний основан на изобретении категории «религия». Таким образом, происходит десакрализация, а затем повторная сакрализация, но уже светского пространства, которому придается квазисакральное значение. Развивая свою мысль, профессор Пабст утверждает, что Хабермас ошибочно рассматривает секулярную современность как метафизический универсализм, который он стремится заменить на метафизический плюрализм. На самом деле, постсекулярность есть «конец метафизики», что исключает трансцендентную онтологию, которая может бросить вызов основам секуляризма [241, р. 1017]. Иными словами, Пабст рассматривает постсекулярность как завершенность секуляризма.

Чрезвычайно близок к построениям Пабста и отечественный исследователь проблемы Д.А.Узланер, который усматривает в постсекулярном работу секулярного изнутри себя, в результате чего «как бы перешагивает через самое себя и становится постсекулярным» [144, с. 32].

В известной степени, идеи Пабста и Узланера созвучны выводам Джонатана Фокса и Шмуэля Сандлера, которые утверждают, что сама современность и модернизация породили религиозное возрождение, усиливая ее роль в обществе и политике. Впрочем, ученые стоят на позиции того, что процессы, порожденные данным возрождением, есть не исполнение модернизации, а ее ответ на нее, что дистанцирует их от взглядов Пабста.

Таковых процессов у Фокса и Сандлера выделено восемь: неуспехи самой модернизации в странах третьего мира; подрыв модернизацией традиционного образа жизни, ценностей и морали; расширение сфер деятельности государства и религии вследствие модернизации и порожденные этим столкновения; массовое

участие в политике, свойственное современности, приводит в нее и религиозных участников; СМИ способствуют распространению и усвоению религиозных идей; сама свобода выбора позволила выбирать религию, а не секуляризм; во многих, особенно недемократических, обществах религиозные институты становятся инструментами политического участия; обмирщение религий приводит к их включению в экономические процессы, что, в свою очередь, обуславливает поиск и поддержку неотмирных религиозных систем и общин [217, р. 12-13].

Близка концепции Пабста и позиция редакторов специального тома серии «Международных исследований религии и общества», озаглавленного ими как «Изучение постсекулярного». Ученые отмечают, что концепция постсекулярности не подразумевает, что мы сейчас живем в радикально иной век, чем полстолетия назад. Другое дело, когда речь идет о весьма значительном присутствии религии в секуляризованных социальных институтах. Религиозный аспект в рамках секуляризации может быть рассмотрен лишь в совокупности и различии со светским и секулярным. Постсекулярность означает плюралистичность, а не реваншистское доминирование чего-то одного, отличного и противопоставленного секулярному. Подобное прочтение постсекулярности требует междисциплинарного подхода [238, р. IX-X].

Пинар Билгин, рассматривая цивилизации в русле Хантингтона, как объединенные религией автохтонные образования, отмечает важность диалога между ними, чему может помешать феномен постсекулярности, оцениваемый Билгин как проблема. Так как диалог обеспечивается признанием плюрализма мнений, признание особенностей каждого из участников диалога, а постсекулярность, основанная на перцепции собственной исключительности, этому препятствует. Имеется в виду религиозная доминанта постсекулярного развития, которая является фундирующей для каждой цивилизации [198].

О многомерном постсекулярном диалоге пишет и С. С. Хоружий, который рассматривает сам постсекуляризм как особую парадигму в рамках которых строятся новые отношения не только между секулярным и религиозным, но и

межрелигиозный диалог, которые призван актуализировать формирование современного облика Онтологического человека. Лишь в связи с антропологией постсекуларизм приобретает свою подлинную ценность [168, с. 34].

Джозеф Камиллери в этой связи говорит о диалектике между конфликтными и диалогическими подходами к культурному и геополитическому плюрализму, что является одной из четырех характеристик быстро меняющегося мирового порядка. Другими, по мнению исследователя, стали транснациональный характер многих религиозных дискурсов и практик; упадок Запада и соответствующий сдвиг в экономическом и геополитическом центре тяжести; сложная взаимосвязь между возрождением религии и более широким явлением политики идентичности. Данные изменения и задают систему координат постсекулярности, понимаемой исследователем как Возрождение религии в общественной сфере, громкое выражение фундаменталистских мировоззрений и усиление конфликтов внутри религиозных традиций и между ними, а также между религиозными и секуляристскими взглядами [204, р. 1079].

Джон Капуто также считает, что постсекулярное есть необходимое следствие секулярного, но по другой причине. Исследователь считает, что утверждение о смерти Бога положило начало крайнему релятивизму, ибо предполагало принципиальную смертность любых институций и идей, будь то хотя бы и наука, в целом. Смерть Бога есть смерть Истины, которую сменяет множество интерпретаций, которые не более, чем они есть. А раз так, то любые интерпретации мира, в том числе и ненаучные, религиозные не только имеют право на существование, но и необходимо актуализируются. В результате чего происходит релятивизация секулярного и рационального, что и приводит нас к постсекулярному [206, р. 133].

При этом постсекулярное мышление выходит за рамки дихотомий Нового времени, с одной стороны, и не имеет некоего своего эталона с другой стороны. Оно (мышление) всецело субъективно и зависит от того, как именно мыслитель

прочитывает секулярность. А за этим следует относительность и самой духовности постсекулярности [205, р. 2].

Чрезвычайно важна, хотя и спорна, центральная идея исследователя, который понимает постсекулярность как религиозность без религии, как духовность, не укорененную в традиционных конфессиях в полной мере [206, р. 119]. Исходя из этого, исследователь приходит к выводу, что постсекулярность – это новое Просвещение, которое идет «царским», среднем путем между консервативным религиозным реваншизмом и левацким релятивистским иррационализмом [205, р. 60-61].

Хосе Казанова также считает, что становиться постсекулярными не означает становиться религиозным, но попытка вырваться из секулярной имманентной рамки или допустить внутри ее возможность трансцендентности [69, с. 171-172]. Иными словами, плюрализм, открытость и непредубежденность – основные принципы постсекулярного.

Итак, постсекулярное как отказ от секулярного, сопровождающийся возрождением религиозного, вхождение религии в сферу активных общественных отношений, осмысление ошибочности секуляризации и начало работы над ее ошибками. В этом смысле уместно понятие десекуляризация. Это первое прочтение: постсекуляризм как процесс десекуляризации.

Второе прочтение – постсекуляризма как контрсекуляризация. Это процесс десекуляризации, усиленный реваншистскими настроениями возрождающейся религиозности. Для такого постсекуляризма важна не «работа над ошибками», но полный демонтаж всего секулярного, что порождает естественную напряженность на всех уровнях: внутри человека, внутри социума, между религиозным и секулярным, внутри цивилизационного пространства (в прочтении С. Хантингтона) и между цивилизациями. Контрсекуляризация не ориентирована на диалог и потенциально опасна своим фундаменталистским продолжением.

Третий взгляд: постсекуляризм есть естественное, из себя порожденное продолжение и (или) развитие секуляризма. Некое «новое Просвещение»,

которое, с одной стороны должно, избегая крайностей, нащупать путь диалога между всеми участниками основных процессов современности, а, с другой стороны, в силу своей нерелигиозной религиозности, предельного релятивизма, девальвирует возрождающее сакральное, порождая либо его трансформацию из традиционной религиозности в нечто экуменическое, либо появление нечто нового, по сути своей, псевдотрансцендентного, что, на самом деле, будет окончательной победой секулярного.

При этом следует отметить, что первые два прочтения роднит отношение к сакральному как имманентно присущему человеку, который является своеобразным *Homo religiosus* («человеком религиозным»). В этом смысле можно вполне согласиться с Чарльзом Тейлором: религиозное никогда не покидало человечество. Поэтому, на наш взгляд, религиозное возрождение есть лишь степень открытости проявления этой религиозности в социуме, включенности церковных институций в социальные процессы современности. Зачастую подобная включенность носит резко оппозиционный секулярным процессам характер, что порождает явление контрсекуляризации.

Однако постсекулярность не ограничивается, на наш взгляд, лишь простым «всплеском» влияния религии на мировые процессы. И десекуляризация, и контрсекуляризация есть лишь ее внешние проявления. Чрезвычайно важным, как нам кажется, является появление возможности трансформации секулярного в постсекулярное в том смысле, что отрицание трансцендентного влечет за собой появление псевдотрансцендентного.

В этом смысле «Новое Просвещение» по-прежнему стремится элиминировать традиционную религиозность, создавая принципиально новую духовность, продуктом которой вполне может стать как *Homo Deus* («человек обожествленный»), так и иные формы альтернативной духовности. Актуализация возможности культурологического, поистине цивилизационного, выбора и сам выбор между *Homo Religiosus* и *Homo Deus*, между трансцендентностью и псевдотрансцендентностью, на наш взгляд, и является сущностью постсекуляризма как феномена культуры.

## 2.2. Постсекуляризм как «Новое христианство»

Феномен постсекулярного является собой, в том числе, и попытку изменить а priori неизменяемое. Религиозное стремится адаптироваться, приспособиться к секулярному миру, дабы, став понятным этому миру, вновь его сакрализировать. В этом можно усматривать десекуляризацию или даже контрсекуляризацию. Но, с другой стороны, пытаясь измениться, не начинает ли религиозное процесс профанация самого себя?!

В свое время Фридрих Ницше устами своего главного героя провозгласил знаменитое: «Бог умер» [109, с. 8], понимая под этим то, что все воздвигнутое человеческим разумом в ранг Абсолюта на самом деле явилось вполне себе относительным, явно не-абсолютным, а потому требующим дальнейшего поиска чего-то подлинно фундаментального. В этом смысле «Бог» в его традиционном понимании таковым фундаментом не является. В скобках добавим, что сам Ницше понимал под верой в Бога некую моральную систему, отрицая онтологичность Бога как Личности. В другом месте философ усугубляет свой тезис, отмечая, что Бога убили мы, то есть люди. При этом церкви являются надгробием убиенного [108, с. 592-593].

Ницшеанский вызов Богу естественным образом породил обратную реакцию со стороны носителей религиозности, тех, для кого бытие Бога является реальностью. Однако ответ этот был двояким. С одной стороны, традиционная апологетическая полемика, тем более что мысль Ницше все еще близка к богословию [163, с. 142]. А вот, с другой стороны, попытка переосмыслить само христианство в условиях «повзрослевшего» мира, начало чему, во многом, положил Дитрих Бонхёффер. Своеобразным ответом Ницше стала и «теология смерти Бога», один из основоположников которой – Томас Альтицер – весьма критично относился к «безрелигиозному христианству» Бонхёффера [7, с. 5]. При этом в своем призыве изменить форму и содержание религиозной традиции сообразно с вызовами современности они весьма схожи.

О чем пишет Бонхёффер? Он исходит из того, что мир движется к временам без религии. Это объективная данность. Ведь за всю свою историю христианство исходило из «априорной религиозности» в человеке, что мыслитель ставит под вопрос, допуская, что такая предпосылка, вполне возможно, была лишь формой человеческого самовыражения в определенном хронотопе [23, с. 200].

Не отвергая почти пророческого тезиса о безрелигиозных временах, следует сосредоточиться на том, что предлагает в этих условиях сам Бонхёффер. Мыслитель выдвигает постулат о совершеннолетии мира, следствием которого становится великое отпадение от Бога. И чем больше христианские апологеты стремятся привлечь ко Христу, тем более развитие человечества осознает себя как антихристианское.

«Делаются попытки доказать ставшему совершеннолетним миру, что он не может жить без опекуна – «Бога». Хотя по всем мирским проблемам и была подписана капитуляция, тем не менее остаются так называемые «последние вопросы» – смерть, вина, – на которые может дать ответ только «Бог» и ради которых необходимы Бог, церковь и священники» [23, с. 238-239].

Бонхёффер критикует христианских апологетов за нападки на совершеннолетие мира: это бесполезно, нечестно и не по-христиански. Современный исследователь А. Денисенко видит в данной позиции Бонхёффера одну из самых важных его мыслей [49, с. 155].

Действительно, Бонхёффер считает недопустимым подменять Христа определенной ступенью религиозности человека, нельзя Ему указать, каково Его место в мире и где оно есть. Христос настигает человека в средоточии его жизни. Более того, Иисус Христос претендует на мир ставшим совершеннолетним [23, с. 240, 149, 254].

Как Библия не знает деления на внешнее и внутренне, так и христианство глубоко посюсторонне. «Не homo religiosus, а человек, просто человек – вот что такое христианин, как Иисус был человеком» [23, с. 264]. В связи с этим вывод: «Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с

жизнью без Бога. (...) перед Богом и с Богом мы живем без Бога. (...) Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам» [23, с. 270].

Бонхёффер подчеркивает, что Бог Иисуса Христа не имеет никакого отношения к тому Богу, Которого мы себе представляем. По сути, он провозглашает обмирщение как путь ко Христу: достижение потустороннего через тотальное погружение в посюстороннее, памятуя при этом, что наша жизнь по земле была бы бессмысленной, если бы по ней не ходил Христос [23, с. 288-289]. Жизнь «по-мирскому» есть соучастие человека в страданиях Бога. И право на такую жизнь избавляет человека «от *ложных* [выделение мое – Д.Л.] религиозных связей и помех» [23, с. 266-267].

Таким образом, религиозный опыт, сама религиозность подается как нечто внешнее, противоречащее цельности Библии и самой сути христианства. Провозглашается мирское житие как соучастие в жизни со Христом, что, впрочем, открывает достаточно широкую интерпретацию того, что именно означает жить таким образом.

Дитрих Бонхёффер писал свои заметки в нацистских застенках, а потому они иной раз непоследовательны и обрывочны. Но концепция, в целом, выстроена вполне четко. Он много ссылается на Карла Барта, осуществившему христианскую критику религиозности человека и религии как таковой [14, с. 147, 158-160]. Гарретт Грин очень точно выразил суть парадоксальных размышлений Барта: приоритет Откровения над религией, не отрицая религиозности Откровения [219, с. 479].

Помимо К. Барта, Бонхёффер апеллирует и к Иммануилу Канту, который в первых же строках своего эссе «Что такое Просвещение» определяет его как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия», которое «в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное» [71, с. 116, 120]. Впрочем, философ призывает к свободе во всех случаях пользоваться своим разумом, а не к демонтажу религии как таковой.



Безрелигиозное христианство, провозглашенное Бонхёффером, им же не было ни до конца осмыслено, ни смоделировано: как это может быть на самом деле. Но сама идея «совершеннолетнего человечества», переросшего религию, дала импульс к развитию целого направления в теологии и, шире, современной культурологической мысли. Ведь «освобождение» от религии при сохранении некой «веры» вполне коррелирует принципам постсекулярности как «Нового Просвещения», в известной мере, является «работой над ошибками», допущенными секуляризмом.

Нельзя не согласиться с Дэвидом Хартом: этос современности – нигилизм, понимаемый мыслителем как отказ от веры в какой-либо источник истины, который находится за пределами нашего «Я». В этом смысле свобода, почитаемая за высшее благо, понимается как возможность выбора, безотносительно того, каков этот выбор [162, с. 45-47]. Казалось бы, Бонхёффер призывает оставаться со Христом, но вне религии, в тотальной посюсторонности, осуществляется абсолютизация субъективного опыта, который уже никак не соотносится с традицией, а потому предельно профанируется, что проецируется и на само сакральное, которое мыслится и воспринимается как нечто не-объективное, не-трансцендентное, не-универсальное, а предельно личностное, а потому вполне относительное.

Кроме того, подобное понимание веры вполне объясняет элиминацию религии из публичной сферы в частную: теперь это воспринимается не как какой-то враждебный акт воинствующего секуляризма, например, а как естественный процесс. Человечество взрослеет и по мере этого процесс перестает нуждаться в опекунах. Религия, Церковь мыслится, в крайнем случае, как явление саплиментарное, необходимо для обслуживания меняющихся потребностей общества, но никак как «столп и утверждение Истины» (1 Тим. 3:15).

Если говорить о теологии смерти Бога, то прежде всего, необходимо отметить ее разноплановость, неоднородность, что вполне естественно с точки зрения изначально релятивистской позиции отказа от Истины. Пожалуй, их

объединяет лишь сам тезис смерти Бога, который, правда, употребляется в разных контекстах, но является своеобразной визитной карточкой радикальной теологии, ее критерием и основным предметом дискуссий, о чем писали еще Томас Альтицер и Уильям Гамильтон, предложившие десять прочтений данного тезиса, начиная от атеистического понимания того, что Боге нет и никогда не было и заканчивая тем, что наш язык не может адекватно выразить мысль о Боге [192, р. IX-XI].

Само соединение несоединимого («христианский атеизм») уже есть отличительная черта постсекулярного. Альтицер прямо указывает, что американский атеизм – именно таковой (религиозный и христианский). Мыслитель также выделяет особый тип современного нигилизма, но в отличие от Д. Харта, увязывает его с апокалиптизмом, который полностью разрушает и преобразует весь неапокалиптический мир. Более того автор увязывает происхождение этого нового современного нигилизма с Русской революцией, замечая, что он вполне привести к концу западную историю вообще [6, с. 171-189].

Альтицер рассматривает Русскую революцию как следствие смерти Бога – Его превращения из трансцендентного в сугубо имманентного, из Христа-Пантакратора в кенотического и самоопустошающегося Христа, Христа апокалиптического, то есть, по мысли автора, Христа подлинного. В этом превращении и есть сущность смерти Бога. Вполне созвучно с Д. Бонхёффером: вновь предельная посюсторонность. «В страданиях и ничтожестве раскрывается апокалиптический Христос (...), тело которого – страдающее человечество». Но такого Христа отвергает Церковь на протяжении всей своей истории, потому что она не есть Церковь Нового Завета [7, с. 21].

Итак, христианство безрелигиозное, сугубо личностно воспринимающее Христа в мире и не интересующееся Им вне мира и без мира. Но, главное, вне религиозной традиции, ибо религия приобретает свою наиболее гнетущую форму именно христианской традиции [7, с. 21].

Антицерковный пафос протестантской теологии понятен, но здесь наблюдается отрицание Традиции, трансцендентности Бога, каких-либо

универсалий. Бог, действительно, умирает не только в культуре, но и в самой религиозной традиции, ибо она умирает, элиминируемая новой теологией. На место ей приходит радикально личностное и субъективное представление о Боге, которое, разумеется, надолго не может остаться в рамках традиционного представления о Боге, поскольку само понятие «традиционного» отрицается и порицается.

В итоге возникает предельно релятивистское понимание Бога как Высшей Силы, которая, к тому же вполне приспособливаема к потребностям сиюминутным: ведь Бог рассматривается как посюсторонняя Сила. Что в итоге? Включение представлений о Боге в гендерные дискуссии. Если в американском фильме «Догма» (1999 г.), например, Бог уже представлен отчасти зависимым от сего мира, отчасти являемый миру как женщина, но все это в рамках пародии на современность, то сегодня можно говорить о гендерной теологии.<sup>7</sup>

Одним следствием ее становится появление женского священства и епископата в ряде христианских деноминаций, что является не просто разрывом с традицией, а ее (традиции) отрицанием. Архиепископ Кентерберрийский называет появление женщин-епископов «новой главной в жизни англиканской церкви» [199], забывая отметить при этом, что предыдущие главы оказались попросту выдраны модернистскими решениями, порывающими с собственной церковной традицией.

Другим – рассуждение всерьез о «гендере Бога» с пересмотром традиционной же мускулиной парадигмы Его восприятия: будь Бог Троица или же Сам Иисус Христос [212]. Одним из вариантов решения «гендерного вопроса» стало представление о Боге как о безличной силе, некоей гендерно-нейтральной энергии, а не личности [191].

---

<sup>7</sup> См. подробнее: Гурьева К.А. Женщина и религия в современной западной культуре: дис. ... канд. философ. наук. – СПб, 2016. – 191 с.; Суковатая В.А. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности // Общественные науки и современность. – 2002. – №4. – С. 183-192.

Следствием подобной релятивизации сакрального и традиционного становится по меткому выражению Пьера Бурдьё «разложение религиозного», когда то, что раньше считалось «полем религии» становится уделом многих других социальных акторов [24].

С одной стороны, этому способствуют сами носители традиционной религиозности, которые стремятся «адаптироваться» под новые запросы мира, используя для этого инструментарий именно посюстороннего мира, что в итоге приводит не к расширению проповеди, а к потере собственной идентичности.

Например, современная Католическая церковь в лице своих иерархов допускает суждения, вполне сравнимые с тем, что в упомянутом фильме «Догма» в конце прошлого столетия транслировали как гипертрофированный сарказм. Так «глава папского совета по культуре архиепископа Джанфранко Равази называет Христа первым в мире микроблоггером, так как он начал выражать свои мысли в твитах задолго до появления социальных сетей» [27]. А архиепископ Клаудио Мариа Челли заявил, что «те, кто верует, получают отпущение грехов, если подпишутся на Twitter Папы Римского Франциска» [28]. Понятно, что иерархи допускают нарочитую несерьезность в разговоре о серьезном, но сама тенденция к «понятности» миру обмирщает сакральное.

С другой стороны, возникает феномен «пародийных религий», который еще не получил должного научного осмысления. Их иногда рассматривают в контексте «игровой религиозности» [31], в целом, но, на наш взгляд, это совершенно отдельное явление, где «игра в религию» превращается в саму религию, со своим культом, сакральными текстами, адептами и даже «мучениками»: достаточно вспомнить, как последователи пастафарианства боролись за право фотографии на паспорт с дуршлагом на голове.

При этом следует отметить, что пародийные религии являются не феноменом «вообще», а имеют четкую антихристианскую направленность. Они, как в случае с пастафарианством, возникают на волне протеста против христианских догматов (в данном случае, против креационизма) и реализуют свое «учение» как перманентное «передразнивание» христианских конфессий:

«Евангелие», «иконы», «иерархия» и т.п. В случае с российским отделением пастафариан – даже аббревиатура их названия: РПЦ МП (Русская Пастафарианская Церковь Макаронного Пастриархата) [126]. Не случайно, один из современных представителей атеизма – Ричард Докинз – указывает что подобные тексты или даже просто литературные произведения, подобные «Коду да Винчи» вполне сопоставимы с традиционными сакральными текстами, в силу их «выдуманности» [52, с. 101].

В известной степени, возможно построить некий «мостик», проследить некую связь от нерелигиозного христианства к нехристианскому христианству, которое может принимать различные формы искажения традиции, ее прямого извращения, отрицания или высмеивания, но, при этом, начальной точкой отсчета имея именно христианство. И в этом смысле, с Ницше нельзя не согласиться: Бог умер для тех, кто чает посюстороннего как некой полноты, не требующей, по своей сути, ни сакрального, ни трансцендентного. Попытки обмирщения Бога, его опрощения от Простоты абсолютной до простоты мирской, а значит, заведомо относительной, что по определению не может быть применимо к Богу. В этом смысле можно вполне согласиться с Дэвидом Хартом, указавшим на утрату современным человечеством каких-либо трансцендентных стремлений, в чем сбился страх Ф. Ницше [162, с. 309].

Мартин Хайдеггер в своей диссертации «Учение Дунса Скота о категориях и значении» отмечает, что трансценденция не то, что обычно представляют под этим именем. Она не есть нечто недостижимо далекое от субъекта: она означает, собственно, незамкнутость субъекта на себе, незапертость его в одном жестко ему установленном себе задании внутри своей установки. Открытость трансценденции для субъекта можно сравнить с общением, встречей духовных индивидуальностей, связанных избирательным средством [20, с. 491].

Стремление к избеганию трансцендентного говорит не о преодолении «барьеров» религиозной традиции, а напротив, о строительстве новой замкнутости. В случае, когда подобное стремление рождается внутри религиозной традиции можно говорить о начале «смерти» этой традиции, так

как «нехристианское христианство» по своей сути нехристианство вообще. Как, если брать шире, нерелигиозная религия не есть религия, в целом.

### **2.3. Постсекулярность как «Новый атеизм»**

«Новое Просвещение» как тенденция вполне находит свою реализацию в так называемом «Новом атеизме». Данный концепт, как и само явление, достаточно новые, а потому не нашли еще должного осмысления в отечественном исследовательском поле. Исключением является труд В. В. Слепцовой, которая, раскрыв сильные и слабые стороны данного концепта, считает его вполне оправданным, а сам феномен считает следствием религиозного фундаментализма, реакцией на него, впрочем, реакцией, имеющей корни в радикальном Просвещении XVIII столетия [134, с. 9-11].

Амир Ацель также связывает рождение «Нового атеизма» с событиями 11 сентября 2001 года, в чем обнаруживается параллель с введением в широкий оборот концепта «постсекулярность». При этом, исследователь замечает, что несмотря на то, что «новый атеизм» возник как реакция на то, что религия смогла породить акт терроризма, само движение носит агрессивный и воинствующий характер, явно демонстрируя свою враждебность к верующим. Другой отличительной чертой движения стало вовлеченность в него не только ученых, но и тех, кто, не являясь таковыми, пытается отстоять свои принципы с опорой на науку, причем, как правило, делая это весьма тенденциозно [12, с. 17, 26].

Костяком и зачинателями данного движения можно считать Сэма Харриса [161], Ричарда Докинза [52], Кристофера Хитченса [165], Лоуренса Краусса [85] и Дэниела Деннета [50]. Необходимо отметить, что если в осмыслении феномена «нового атеизма» русскоязычных исследование немного, то сами источники переведены практически все. Можно отметить даже некоторую романтизацию этих авторов, например, появление коллективного труда четверых из них под названием «Четыре всадника» [166] нового атеизма. Западная пресса и вовсе

обозначает их как «апостолы атеизма». Также к «новым атеистам» вполне можно отнести и Юваля Ноя Харари [158-160].

Дополнительному росту авторитета авторов способствуют и аннотации, где те объявляются подлинными интеллектуалами, великими людьми современности и так далее. Хотя, содержание книг подчас этому противоречит, о чем будет сказано ниже. Сами они, как следует из заголовков, претендуют на роль атеистических революционеров.

Прежде всего, следует отметить безапелляционность, почти религиозную уверенность, которая, впрочем, свойственна атеизму в целом, в том, что вопрос о религии – вопрос решенный и практически закрытый. Автор термина «новый атеизм» – Гари Вульф подчеркивает этот момент, иронично замечая, что новые атеисты противопоставляют экстремизму экстремизм же, причем «считают талибами всякого, кто не присоединится к ним», а сами, по сути, составляют новую церковь неверующих [250].

Адриан Мур поддерживает Г.Вульфа, расценивая «новый атеизм» как ярлык для тех, кто агрессивно пытается опровергнуть теизм методами науки: апеллируя к сочетанию доказательств и логических рассуждений, что по своей сути бессмысленно, так как трансцендентность Бога делает любые доказательства тщетными [239].

Следует согласиться с Уайтли Кауфманом, который утверждает, что именно агрессивная риторическая стратегия, а не подлинная интеллектуальная вовлеченность характеризует Новый атеизм [224]. Необходимо заметить, что именно эта безапелляционность, зачастую бездоказательная, но формально-убедительная форма подачи своих убеждений делает новых атеистов, как и многих других фейк-производителей весьма популярными, известными и авторитетными. Подмена необходимости аргументации тезиса его кажущейся (!) правдоподобностью становится отличительной чертой современности, что, на наш взгляд, есть следствие тотальной профанации не только сакрального, но и смыслового поля, в целом. Принцип «кажимости», «видимости» истины вполне легко ее (истину) подменяет, а распространенность, широкая тиражируемость

этой «кажимости» обеспечивает ее восприятие как некой «универсалии». Все это – результат девальвации смыслов, начало которой положено, на наш взгляд, отказом от сакрального в пользу профанного, как основного вектора развития человечества.

Впрочем, сами «новые атеисты» вполне согласны с данным концептом, вовсе не воспринимают его как ярлык и даже сами обосновывают, что «нового», а главное, «научного» они привнесли в развитие атеизма. Джерри Койн четко обосновывает сию новизну как утверждение о том, что «религиозные положения представляют собой эмпирические гипотезы» [80, с. 30], собственно, отсюда и их не выдерживающий никакой критики пафос доказательного опровержения религии. Но ведь, по сути, исходная посылка является некой эпистемой, недоказуемым моментом, который принят новыми атеистами за непреложный факт.

Массимо Пильюччи справедливо обратил внимание на то, что «новые атеисты» по сути своей сциентисты, которым необходимо пересмотреть свое отношение к человеческим знаниям, в целом, ибо они пытаются заменить философию наукой, что по своей сути контрпродуктивно. При этом, автор признает, что «Новый атеизм» есть все еще развивающийся культурный феномен, имеющий важное значение для общественного понимания как науки, так и философии [242].

При этом, часть исследователей обвиняют «новых атеистов» в легковесности не только в силу их слабой доказательной базы, но и весьма непроработанной философии. Джон Хаот так и пишет об их версии атеизма – упорство отупляющей религиозности в новом обличье, которое лишь поверхностно отличается от традиционного теизма. Кроме того, резюмирует исследователь, если уж жесткий атеизм Ницше, Камю и Сартра не может преуспеть, то сомнительно, что мягкая разновидность добьется успеха [221, р. 21, 23].

Тем более, что «новый атеизм» так похож на апокалиптическую секту с ее проповедью конца света и обещаниями светлого будущего [224]. Следует



отметить, что У. Кауфман не просто критически, а уничижительно относится к «Новому атеизму», впрочем, он вполне доказателен в своих резких суждениях.

Есть еще один важный момент, на который обращают внимание уже отечественные исследователи: мишенью «нового атеизма» выступает преимущественно христианство [134, с. 16], хотя формальным поводом для появления данного течения стала террористическая атака на США радикальных исламистов. Это вполне объяснимо, если учесть развитие современной теологии, рост популярности креационистов и сторонников «разумного замысла». Следует согласиться с тем, что именно эти сюжеты, а не атака террористов-исламистов породили активность «новых атеистов» [210].

На наш взгляд, интеллектуальное, доказательное бессилие «новых атеистов» в возможности «опровержения» религии определило их крайний негативизм: высмеивание и оскорбления верующих за гранью фола, готовность переступить любые культурные барьеры и неписанные правила – вот в чем «новизна» данного течения (в этом вполне возможно согласиться с Рональдом Аронсоном, который отметил, что «новые атеисты» становятся медийными звездами [193, р. 4-5]).

Стремление к хайпу и популярности в СМИ за счет совершения табуированных в социуме действий – еще одна примета современного мира, ориентированная, в целом, на тотальную аксиологическую девальвацию. Вполне естественно, что первым объектом для подобного рода агрессии является религия, так как она является и средоточием ценностных смыслов и одним из главных источников современных «табу». Достаточно взглянуть на российскую действительность: танцы группы с неприличным названием в храме Христа Спасителя (2012 г.), ловля покемонов в храме Екатеринбурга (2016 г.), обнаженные фотографии на фоне храма Василия Блаженного (2021 г.), фото со спущенными штанами на фоне Спаса-на-Крови в Санкт-Петербурге (2021 г.).

Казалось бы, подобные акции не имеют отношения к интеллектуалам «Нового атеизма», но, на самом деле, это такое же стремление подчеркнуть несостоятельность религии, свое пренебрежение к ней, которое свойственно и

безапелляционным «критикам религии», которые, по мере развития технологий, все более уходят в блогосферу, где мера ответственности за высказываемые положения в разы ниже, а критика, которая звучит со страниц научных журналов и монографий и вовсе не слышна за миллионами просмотров и десятками тысяч «лайков». Примером последнего в России можно считать деятельность С. В. Савельева, который, будучи доктором биологических наук, с равной степенью легкости отрицает и бытие Бога, и научность генетики, за что, кстати, был неоднократно и жестко критикуем коллегами [244].

В этой связи У. Кауфман замечает, что если в серьезной научной дискуссии «новый атеизм» и не преуспел, то вот в поднятой шумихе, в громко заявленной собственной подчас хамской позиции – весьма. Хотя исследователь и не видит для них особых перспектив [224]. На широкое присутствие «новых атеистов» на медийных ресурсах исследователи обращают все больше внимания [135, с. 114].

Впрочем, современные богословы благодарны «новым атеистам» за вновь поставленные вопросы, пусть и в столь жестком ключе. С. Л. Худиев замечает, что «мы должны быть благодарны «новым атеистам» за то, что они проясняют альтернативу – во что нам пришлось бы верить, если бы мы не верили в Бога. Являясь ревностными материалистами и натуралистами, они вскрывают противоречия натурализма лучше, чем это могли бы сделать его критики. Одно из этих противоречий связано с отрицанием свободной воли» [171]. Ведь «новые атеисты» настаивают на полной детерминированности человека и его выбора природными и социально-культурными условиями [136, с. 117].

Необходимо также заметить, что «новые атеисты» при этом никак не решают проблему объяснения интеллигибельности Вселенной, что является веским аргументом против их сциентизма. Тем более, что вместо контраргументов «новые атеисты» предпочитают лишь громогласное и необоснованное убеждение легковверных, предпочитая риторику фактам [232, р. 31, 97].

Джулиан Баггини, резюмируя критику «Нового атеизма», прямо пишет о его деструктивности. Причем, исследователь стоит на атеистических позициях, но поясняет, что шумная, агрессивная, но, по сути, пустая риторика «новых атеистов» заставляет думающих людей негативно относиться к атеистам, в целом [195]. И это не единственная критическая оценка из стана атеистов. На сайте «Атеистическая революция», борющегося с «христианским экстремизмом», размещен материал, поясняющий, что подлинный – «дружелюбный» – атеизм не имеет ничего общего с атеизмом «агрессивным», который исповедуют сторонники «нового атеизма». Последним все равно какую религию и за что критиковать – лишь бы обвинять, что лишает подобную критику всякого смысла, доказательности и убедительности [233].

Безусловно, в самом «новом атеизме» нового не так уж и много: подобно «Новому Просвещению» осуществляется возврат к уже апробированным схемам отрицания Бога и религии, как таковых, а также права последней играть сколь-нибудь значительную роль в социокультурных, а тем более социально-экономических или политических процессах. Даже гиперкритицизм и бездоказательный пафос огульного обвинения религии во всех проблемах человечества – не нов. Новшеством стала технологическая сторона вопроса. По сути, «новые атеисты» используют приемы сетевых войн, стремясь не к аргументированной научной дискуссии, а к хайпу, популярности, узнаваемости, за счет чего неочевидные вещи подаются «как давно и широко известные», а потому – истинные. Подобная пропагандистская модель оказывается востребованной в современном обществе и даже находит своих последователей «в массах», что зачастую оканчивается откровенными провокациями.

Стремление к хайпу и популярности в СМИ за счет совершения табуированных в социуме действий – еще одна примета культуры современного мира, ориентированная, в целом, на тотальную аксиологическую девальвацию. Вполне естественно, что первым объектом для подобного рода агрессии является религия, так как она является и средоточием ценностных смыслов и одним из главных источников разного рода «табу». При этом, отсутствие или вытеснение

подобных ценностных ориентиров приводит к культурной дезориентации человека и человечества: в мире, где все относительно и почти все можно, очень трудно определиться с фундаментальным представлением о том, что есть «хорошо», а что «плохо».

## ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ II

Постсекулярное в современном научном дискурсе имеет различные прочтения. Первое из них – отказ от секулярного, сопровождающийся возрождением религиозного, вхождение религии в сферу активных общественных отношений, осмысление ошибочности секуляризации и начало работы над ее ошибками. В этом смысле уместно понятие десекуляризация.

Второе прочтение постсекуляризма как контрсекуляризации. Это процесс десекуляризации, усиленный реваншистскими настроениями возрождающейся религиозности. Для такого постсекуляризма важна не «работа над ошибками», но полный демонтаж всего секулярного, что порождает естественную напряженность на всех уровнях: внутри человека, внутри социума, между религиозным и секулярным, внутри цивилизационного пространства (в трактовке С. Хантингтона) и между цивилизациями. Контрсекуляризация не ориентирована на диалог и потенциально опасна своим фундаменталистским продолжением.

Третий взгляд: постсекуляризм есть естественное, из себя порожденное продолжение и (или) развитие секуляризма. Некое «новое Просвещение», которое, с одной стороны должно, избегая крайностей, нащупать путь диалога между всеми участниками основных процессов современности, а, с другой стороны, в силу своей нерелигиозной религиозности, предельного релятивизма, девальвирует возрождающее сакральное, порождая либо его трансформацию из традиционной религиозности в нечто экуменическое, либо появление нечто нового, по сути своей, псевдотрансцендентного, что, на самом деле, будет окончательной победой секулярного.

При этом следует отметить, что первые два прочтения роднит отношение к сакральному как имманентно присущему человеку, который является своеобразным *Homo religiosus* («человеком религиозным»). В этом смысле можно вполне согласиться с Чарльзом Тейлором: религиозное никогда не покидало человечество. Поэтому, на наш взгляд, религиозное возрождение есть

лишь степень открытости проявления этой религиозности в социуме, включенности церковных институций в социальные процессы современности. Зачастую подобная включенность носит резко оппозиционный секулярным процессам характер, что порождает явление контрсекуляризации.

Однако постсекулярность не ограничивается, на наш взгляд, лишь простым «всплеском» влияния религии на мировые процессы. И десекуляризация, и контрсекуляризация есть лишь ее внешние проявления. Чрезвычайно важным, как нам кажется, является появление возможности трансформации секулярного в постсекулярное в том смысле, что отрицание трансцендентного превращается в признание псевдотрансцендентного.

В этом смысле «Новое Просвещение» по-прежнему стремится элиминировать традиционную религиозность, создавая принципиально новую духовность, продуктом которой вполне может стать как *Homo Deus* («человек обожествленный»), так и иные формы альтернативной духовности.

Актуализация возможности выбора и сам выбор между *Homo religiosus* и *Homo Deus*, между трансцендентностью и псевдотрансцендентностью, на наш взгляд, и является сущностью феномена постсекулярности.

Протестантская богословская мысль середины прошлого века предприняла ряд попыток «приспособить» христианство к реалиям современности. Дитрих Бонхеффер выдвинул идею переросшего религию совершеннолетнего мира, который более не нуждается в опекуне ни в лице Церкви, ни, по сути, в лице Бога.

Томас Альтицер положил начало «теологии смерти Бога», которая и вовсе делает христианство безрелигиозным, сугубо личностным восприятием Христа только в мире и не интересующееся Им вне мира и без мира. Но, главное, вне религиозной традиции, ибо религия приобретает свою наиболее гнетущую форму именно христианской традиции.

Подобные идеи оказываются удивительно созвучны представителям более традиционных религиозных конфессий и теологических толков, которые, стремясь «осовременить» религию, на самом деле отказываются от ее

традиционных оснований и десакрализируют само представление о Трансцендентном, всерьез рассуждая, например, о гендере Бога.

Наконец, появление откровенно пародийных псевдорелигиозных конструктов и их частичное признание современным обществом, окончательно открывает перспективу предельной профанации Трансцендентного в силу потери интереса к Его (Трансцендентного) поиску, причиной чему, во многом послужили попытки именно конфессиональной мысли решить проблему «смерти Бога» через обмирщение веры, которое, в первую очередь, означает отказ от Традиции и Бога как непостижимого Абсолюта.

Подобное отрицание Традиции и вместе с ней Трансцендентного, на самом деле, говорит не о преодолении «барьеров» религиозности, а напротив, о строительстве новой замкнутости. В случае, когда подобное стремление рождается внутри религиозной традиции можно говорить не только о начале «смерти» этой традиции, которая перерождается в антитрадицию, но и бесперспективности «безрелигиозной веры» и «атеистического христианства», в целом.

«Новое Просвещение» вполне нашло свое воплощение в движении «Нового атеизма»: осуществлен возврат к уже апробированным схемам отрицания Бога и религии, как таковых, а также права последней играть сколь-нибудь значительную роль в социокультурных, а тем более социально-экономических или политических процессах. «Новые атеисты» стремятся к тотальной элиминации религии из общественной жизни, чем продолжают политику секуляризма.

Новизна состоит в использовании сетевых технологий достижения популярности, приемов самопиара и черного пиара, которые применяются как в медийном пространстве, так и на страницах их работ. Достижение искомой известности, пусть даже скандальной, не подкрепленной действительными достижениями, решает вопрос отсутствия серьезной аргументации в дискуссии. Сам факт известности придает им видимость правоты. Таковы новые законы сетевой коммуникации, которые все больше погружают нас в хаос

аксиологической девальвации, которому, по сути, может противостоять именно религия, как средоточие ценностных смыслов и источник многих социокультурных табу. Для цивилизации Запада – это все-таки христианство. Именно поэтому оно и стало главной мишенью «нового атеизма», возникшего, казалось бы, как реакция на исламский фундаментализм.

Христианство для цивилизации Запада является средоточием ценностных смыслов и одним из главных источников разного рода «табу». При этом, отсутствие или вытеснение подобных ценностных ориентиров приводит к культурной дезориентации человека и человечества: в мире, где все относительно и почти все можно, очень трудно определиться с фундаментальным представлением о том, что есть «хорошо», а что «плохо».



## ГЛАВА III. ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ: ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ И ПРОГНОСТИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ

### 3.1. Радикальная ортодоксия как «Новое Просвещение»

Постсекулярность как «Новое Просвещение» зачастую использует христианскую риторику для реализации секулярного реванша, десакрализации Традиции и профанации священного. При этом, вполне возможно согласиться со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом, который отмечает, что таковые идеи постсекулярного мира не обладают убедительностью религиозной Истины [76, с. 6].

Истины, прежде всего, в ее святоотеческом толковании, к которому необходимо вернуться, но таким образом, чтобы оно было актуализировано в практическом ключе действенной реализации процесса десекуляризации. В XX столетии о подобном возврате говорили не единожды. Еще в 1922 году протоиерей Георгий Флоровский заговорил о необходимости, исходя из опыта Церкви «...искать вдохновенного указания для решения тех вопросов, которые перед нашим сознанием ставит текущая жизнь» [148, с. 161-162]. В 1967 году он уточняет, что неопатристический синтез «...должен быть патристическим, верным духу и созерцанию Отцов (...) Вместе с тем он должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами» [33, с. 155]. Впрочем, широкой поддержки идеи протоиерея Георгия Флоровского не получили. Кроме того, он выступал не конкретно против секулярных процессов, а призывал решать проблемы современности, в целом, опираясь на опыт святых отцов.

В этой связи более важным для настоящего исследования видится движение радикальной ортодоксии, возникшее в Западной Европе как реакция на кризис Запада и ориентированного на него мира, вызванный, по мнению основателя движения Джона Милбанка, отказом от религии, Церкви и откровения о Боге. Что неминуемо ведет к нигилизму и появлению пост-человека [103, с. 19].

Возникшее в 1990 году движение получило новую жизнь именно в начале XXI столетия, когда постсекулярное как вновь прочитанное секулярное усилило свой реваншизм, практически во всех сферах человеческого бытия, не исключая и религиозную. Не случаен и возросший интерес к радикальной ортодоксии, в том числе и в отечественной науке, появляются диссертационные исследования и монографии, специализированные выпуски научных периодических изданий, переводы работ самого Милбанка и его единомышленников [15; 41; 48; 86; 113; 170; 179-183].

Основатели движения подробно объясняют столь броское название – «радикальная ортодоксия». Радикальность предполагает, прежде всего, кардинальное преодоление проблемы соотношения веры и знания в пользу первой. Милбанк с единомышленниками предлагает вернуться к прочтению данной проблемы святым Августином Блаженным, который с одной стороны утверждал, что вера предшествует пониманию, а с другой стороны подчеркивал, что «вера ищет, разумение находит (...) если не уверуете, не уразумеете» [1, с. 344].

Кроме того, заявленная радикальность предполагает сознательное переосмысление традиции, что вкупе с первым ее прочтением является серьезным вызовом современному миру, что лишь усугубляет радикальную составляющую уже с точки зрения внешней оценки сути движения.

Что касается концепта «ортодоксия», то под ним понимается тот самый возврат к святым отцам периода единого христианства, который следует актуализировать в контексте секулярного вызова современности. Причем не просто актуализировать, а реабилитировать богословие, которое в современном постсекулярном мире оказывается за скобками научного дискурса и не может оказать того решающего влияния, которое должно оказывать [237, р. 1-3]. При этом сами основатели отмечают, что радикальная ортодоксия вовсе не однородное движение – это скорее консорциум единомышленников, которые, исповедуя некие единые принципы, вольны развивать их по-своему [247, р. 106].

Радикальная ортодоксия, как было уже отмечено выше, исходит из того, что секулярность рождается в лоне Церкви, в ее неспособности быть собственно Церковью. Пространство светского было изобретено самим богословием [103, с. 74, 82]. Именно поэтому столь необходимо вернуться ко времени «чистого» христианства, после чего вернуть теологии ее ведущую роль.

Можно согласиться с Д. А. Щипковым, указывающим, что радикальная ортодоксия стремится к максимальной христианизации всех сфер человеческой деятельности [182, с. 13]. Сам Милбанк обосновывает такую необходимость как единственную возможность спасти Западный мир. По его мысли «человек – это неисправимо религиозное существо», а потому, цивилизация приходит в упадок, когда отвергает наиболее важные нарративы и метафизические послышки. А поскольку весь мир так или иначе включен или подчинен западному модерну, то он деградирует целиком [103, с. 18].

В этом смысле следует отметить некую, отчасти традиционную для англосаксонского мира, мессианскую ориентированность. Безусловно, радикальная ортодоксия далека от британо-израилизма; очевидно, что Милбанк сотоварищи критикует современный западный мир, но при этом он считает, что именно Запад является своеобразным краеугольным камнем человеческой цивилизации в целом. Мир остается в рамках западной траектории развития, а потому и остановить «Новое Просвещение» также надлежит, прежде всего, Западу, поскольку его теология породила цивилизационно инородное секулярное, он же должен вновь вернуться к подлинной теологии, которая должна противопоставить светским социальным наукам свою собственную более правдоподобную их генеалогию [103, с. 17, 22].

Милбанк особо выделяет поворот XII века, когда с рождением Позднего Средневековья изобретается светское, что привело к приостановке христианской истории, актуализации антично «добродетели», превращению Церкви в анти-Церковь, которой становится и государство, и появлению нигилизма как нормы постсекулярной реальности современности. И спастись от этого можно лишь сообща, как мир иного града, для чего необходимо вновь обратиться к

трансцендентному, чему так препятствует современное «Новое Просвещение» [103, с. 679-681].

Исходя из этого, одним из главных концептов движения является «партиципация» (участие в бесконечном конечном), который тесно связан с понятием «трансцендентных опосредований». Первое заимствовано у Платона в его раннехристианской интерпретации, прежде всего. Суть этого прочтения в том, что все в этом мире существует не само по себе, но как выражение сущности Бога, что в условиях секулярно современности делает невозможными даже абсурдным вынесение Творца «за скобки», равно как и элиминирование Церкви и религии из общественной сферы в сугубо частную. Отход от концепции партиципации, который идеологи движения обнаруживают со времен Дунса Скота ими резко критикуется, так как это привело к явлению нигилизма, предполагающего прочтение «ничто» как «нечто» [211, р. 3-43].

И именно поэтому постсекулярность есть не преодоление секулярности, но ее продолжение, а потому, требует излечение – радикальной христианизации всех сфер жизни общества, включая научный дискурс, на основе учения о партиципации, которая позволит теологии расширяться, практически, до бесконечности, вместив в себя все знание, как таковое [235, р/ 263-277].

Трансцендентное же опосредование, как верно заметил Д. А. Щипков, есть практическое следствие из концепции партиципации – попытка трансцендентной интерпретации современных теологии, философии, культуры, общества и политики [182, с. 75-76].

Впрочем, идеи радикальной ортодоксии вызывают ряд вопросов и даже сомнений. Во-первых, это их безапелляционная претензия на истину. Критикуя, подчас вполне справедливо, современное богословие, не говоря уже о постмодерне и «модернити», в целом, они заявляют о рождении «новой теологии», которая, на самом деле есть теология старая и подлинная, аутентичная, если угодно. Но серьезной опоры на святоотеческое наследие у идеологов движения нет – скорее интерпретация избранных ими же авторов и их

интерпретация, что рождает плюралистичность прочтений, а отсюда свойственный так ими критикуемому постмодернизму релятивизм.

И прежде всего, здесь вновь можно согласиться с В. А. Щипковым [180, с. 186-187], этот релятивизм проявляется в двойственном понимании того, с чем борются радикальные ортодоксы в первую голову – секуляризма. Действительно, исходя из концепции партиципации, секулярное видится Милбанку и его единомышленникам как, по сути, нечто искусственное, умозрительное, которое из латентных форм утвердилось до экстремальных, превратившись в квазибогословие, если не сказать квазирелигию современности [103, с. 68-74, 126]. В связи с этим возникает вопрос: секуляризм – это нечто «еретическое», возникшее в недрах католической теологии XII столетия или нечто самостоятельное, претендующее, хотя и латентно, на некую квазитрансцендентность, а, быть может, и без префикса «квази».

Релятивизм в понимании истоков секулярного, логики его развития и трансформации в условиях постсекулярной современности делают самого Милбанка постмодернистом, который отказывается это признавать, ссылаясь на то, что лишь использует методы постмодерна для борьбы с ним. В. А. Щипков также указывает на язык Милбанка как маркер постмодернистской идентичности [180, с. 188-192].

Вторым настораживающим фактором является уже отмеченная выше абсолютизация радикальными ортодоксами роли Запада как в мировых процессах, в целом, таки и деле новой христианизации цивилизации, к которой призывают идеологи движения. При этом, у Милбанка и здесь есть противоречие. С одной стороны, он стремится защитить Запад от глобализма. С другой стороны, он предлагает, обратившись к Аристотелю, установить на западе же «власть немногих» – настоящую аристократию, – формированием которой и должна заняться Церковь, исповедующая «подлинное» христианство [234, р. 2].

В условиях цивилизационных процессов современности подобная монополизация власти будет лишь способствовать глобализации, с одной

стороны, и усилит культурное противостояние в мире, с другой стороны. Радикальная ортодоксия не просто игнорирует идею Освальда Шпенглера о гибели Западного мира, которую он прогнозировал в обозримом будущем [175], но и не оценивает реалии современности.

Современная Западная Европа, на миссию которой, в первую очередь, так уповаает британец Милбанк глубоко дехристианизирована, что делает идею возрождения теологии как метадискурса утопией. Призывая сосредоточить власть в руках немногих, Милбанк игнорирует тот факт, что современный Евросоюз, также претендующий на роль единого центра силы в регионе на уровне нормативно-правовых актов, вытесняет христианство из правового и даже культурного поля, отдавая предпочтение мультикультурализму, политкорректности и правам, и свободам человека как новой абсолютной ценности [8].

С другой стороны, Милбанк совершенно не учитывает роль Православного Востока и, прежде всего, России. Постулируя, что секуляризация, модерн и постмодерн как его продолжение охватили весь мир, радикальная ортодоксия совершенно не готова воспринять опыт Православия и его Традицию. Транслирую идею возвращения к святоотеческому наследию, Милбанк и его соратники замыкаются лишь на западное христианство, полностью игнорируя опыт куда менее секуляризованного христианского Востока.

Более того, сторонники движения прямо пишут о неспособности восточного христианства справиться с миссией преодоления секуляризации в силу неуниверсальности Православного вероучения [216, р.12]. В этом смысле, радикальная ортодоксия представляет себя как некоего христианского внеконфессионального посредника, способного решить поставленные задачи. По сути, прикрываясь риторикой возврата к подлинному христианству, движение Милбанка исповедует обыкновенный экуменизм, проявляя в этом, согласимся с В. А. Щипковым, явно секулярный подход [181, с. 174].

Безусловно, подобная элиминация объяснима с точки зрения попытки установления власти немногих для решения насущных проблем, но она совершенно непонятна с точки зрения реалистичности данного решения.

Призыв к пантеологичности следует скорее рассматривать не как нечто «радикальное», а как явно «провокационное». Идея участия Церкви в становлении власти немногих, на наш взгляд, лишь способствует дальнейшей профанации сакрального. Отказываясь от негативного опыта католической церкви и протестантских деноминаций Позднего Средневековья и Нового времени, радикальная ортодоксия пытается, по сути, сделать из Церкви политического игрока, что способствует не ее очищению и возрождению, а дальнейшему обмирщению и, как следствие, деградации.

Можно вполне согласиться с Дэвидом Хартом, подчеркивающим, что христианская культура никогда не породила никакого движения ко спасению посредством политических действий. Поэтому, если такой проект возникает, то для его реализации его акторов необходимо максимально вырвать из христианского контекста, чем катализировать секуляризационный процесс. Он же предупреждает от опасности гиперболизации значения абстрактных идей и богословского волюнтаризма [162, с. 301-304].

В этой связи думается уместным видеть радикальную ортодоксию как явление «Нового Просвещения», как еще один вектор развития постсекулярности как варианта нелинейного развития секуляризационного процесса. Действительно, громкие, «радикальные» заявления привлекают многие умы и будоражат сознание думающей части христианского (и не только) мира.

Но что получается: идеи очищения Церкви, возврата к подлинному христианству, актуализации представлений о Трансцендентном как реальности, так и остаются идеями. В какой-то момент становится очевидным, что Церковь самостоятельно реализовать их не может. Ей для достижения искомого пантеологизма как основы спасения нужен некий посредник, который либо инициирует экуменический процесс, способствуя релятивизации Истины, а

значит, ее профанации, что никак нельзя считать десекуляризацией, скорее, наоборот.

Либо же решение поставленных целей и задач допустимо политическими методами, через создание политического центра власти немногих. Но тогда возникает вопрос о неотмирности Церкви, которая приносится в жертву абсолютной идее, что также является профанацией, а значит не может быть десекуляризационным проектом.

Иными словами, радикальные ортодоксы – вольно или невольно – являются силой, способствующей развитию постсекулярности как видоизмененного секуляризма, а не его преодолению. За идеями возвращения к «чистому христианству» лежит, фактически очередная попытка инициировать становление Царства Божьего на земле. При всей критике подобной идеей сама радикальная ортодоксия, по сути, скатывается по предлагаемым методам реализации своих идей именно к этому, по сути, атеистическому сценарию.

На наш взгляд, на лицо дополнение или альтернатива «безрелигиозной вере» – «вера в идею восстановления веры». А это тоже подмена Истины. Ведь для реализации подобной веры в полной мере, радикальным ортодоксам необходимо отождествить свою теологию с Трансцендентным, то есть обожествить самих себя (в этом можно согласиться с В. А. Щипковым, придерживающимся аналогичного мнения) [181, с. 180]. Иными словами, речь идет об очередной форме человекобожия, что есть подлинный атеизм, какой бы риторикой он не прикрывался. Подобная близорукость идеологов движения в этом вопросе является лишним свидетельством того, что процесс культурной дезориентации человечества не просто возможен, но развивается полным ходом, оставаясь при этом частично или полностью не осознаваемым, не обнаруженным, не отрефлексированным.

### **3.2. Постсекулярность: между традицией и антитрадицией**

Радикальная ортодоксия предлагает Церкви содействовать становлению новой политической аристократии как залогом реализации основных идей



движения. При этом игнорируется фактор неотмирности Церкви. Уместно процитировать священника Даниила Сысоева, не так давно застреленного в Москве: «Власть не способна построить рай на земле, но может помешать аду» [139, с. 17]. И речь здесь идет не о некоем процерковного политического центра силы, который, возможно, и видится сторонникам подобных идей как действенная контрсекуляризация, хотя на деле, как было показано выше, это есть латентная секуляризация, а об определенной симфоничности власти и Церкви. Причем совершенно не обязательно эту симфоничность декларировать и официально к ней стремиться, достаточно, когда власть само по себе осуществляет некоторые действия по ее фактическому достижению.

В условиях современности подобные интенции наблюдаются лишь в Православном мире, от которого столь категорично отмежевалась радикальная ортодоксия, прежде всего, в России. Характерно, прежде всего, понимание важности сакрального не только для конституирования самой государственности, но и для консолидации общества. Не случайно в последние годы звучат слова о «духовных скрепах», дефицит которых мешает развитию страны, а помогает исторически доказанная способность россиян передавать традиционные ценности из поколения в поколение. О важности Традиции Президент России В. В. Путин заявляет еще в 2012 году [116].

Идея преемственности Традиции был конкретизирована в 2021 году в одной из поправок к Основному Закону РФ. Статья 67.1 Конституции России содержит во втором пункте упоминание о предках, передавших нам «идеалы и веру в Бога», которые рассматриваются в одном ряду с «преемственностью в развитии Российского государства» [82]. Сам факт включение понятия о Трансцендентном, пусть и конфессионально недетерминированном, есть факт признания Его реальности.

Наконец, в 2022 году секретарь Совета безопасности России Н. П. Патрушев заявил, что именно наши духовно-нравственные ценности позволяют нам сохранить личность, общество и государство. Тут же он противопоставляет

Традицию европейскому либерализму и неолиберализму, отмечая, что при такой аксиологии «у Европы и европейской цивилизации нет будущего» [111].

Об онтологической противоположности западного индивидуализма и присущей России православной соборности, которую сейчас, в условиях острого кризиса, так стремится актуализовать государство, и которая реально присутствует в обществе, говорят не только российские власти. Известный американский политолог С. Хантингтон пророчески заметил: «Западный демократ вполне мог вести интеллектуальный спор с советским марксистом. Но это будет немыслимо с русским традиционалистом. И если русские, перестав быть марксистами, не примут либеральную демократию и начнут вести себя как россияне, а не западные люди, отношения между Россией и Западом опять могут стать отдалёнными и враждебными» [157, с. 46].

По сути, следует пойти дальше Хантингтона. Ведь говоря о постсекулярности, следует поставить вопрос о том, каков будет вектор развития после завершения эпохи неперекрытого секуляризма. На наш взгляд, если реализуется интенция на восстановление и имманентную включенность в Традицию, которая имеет своей основой представление и живое ощущение реальности Трансцендентного, Его универсальности и личной ему сопричастности, то тогда речь идет о действительном преодолении секулярного не как результата борьбы с ним, а как смены парадигмы и актуализации сакрального как альтернативы профанному.

А вот манифестация десекуляризации, активная контрсекулярная деятельность по сути своей является скорее элементом постмодерна, нежели реальным поворотом к Традиции, ибо борьба с секулярным требует применения аналогичных методов и приемов (как это происходит у радикальной ортодоксии, например), что приводит к прямо противоположным заявленным результатам и, по сути, является элементом того «Нового Просвещения», которое втягивает в орбиту своего влияния все большее число наших современников, особенно представителей цивилизации Запада.

Необходимо отметить, что в Православии основным носителем Традиции является именно Церковь, которая способствует ее (Традиции) передаче от поколения к поколению, причем, в неискаженном виде. Осознанное хранение и передача Традиции и очевидное присутствие Трансцендентного в жизни Церкви не позволяют ей мимикрировать в условиях меняющейся современности, подстраиваться под те, или иные нормы и ценности изменчивого и противоречивого мира и оставаться «столпом и утверждением» Истины в веках. Иными словами, не подчиняться секулярным процессам без какого-то специального сопротивления. Церкви достаточно просто оставаться неизменной в своей основе, которая есть неизменна a priori.

Именно поэтому на протяжении тысячелетия именно Православная Церковь подвергалась наибольшим гонениям, которые достигли своего апофеоза в прошлом столетии, и которые, принимая бархатные, но от этого не менее жесткие формы, имеют место быть в нынешнем веке. И в этом смысле, слова Хантингтона суть не просто прогноз или диагноз, это еще и вызов Традиции, вызов Церкви, так как они вполне могут читаться и как призыв к действию.

В современном мире фейков и симулякров методы борьбы с Традицией соответствующие. Необходимо создать зону неопределенности, постараться создать множество маленьких истин, которые затмят собой единственную Истину. И это достигается не только и не столько возникновением пародийных квазирелигий, о которых было сказано выше. Прежде всего создаются дублирующие Истину структуры, что девальвирует само понятие истины, поскольку она становится неочевидной, раз есть еще одна: почти такая же, но другая. Примером может служить, например, ситуация на Украине и создание там параллельной церковной структуры – Православной Церкви Украины. Даже аббревиатура похожа: ПЦУ и УПЦ. Казалось бы, простая перестановка букв. Но за этой перестановкой стоит раскол, потеря целостности мировосприятия, а значит, и угроза потери Традиции.

Примечательно, что раскол был инициирован внутри Вселенского Православия, сугубо из-за ориентации Константинопольского Патриархата и

некоторых других Поместных Церквей на политико-экономические, а не духовные интересы. И здесь мы уже наблюдаем более глубокий раскол – между профанным и сакральным, мирским и неотмирным. Иными словами, сама Православная Церковь во всей своей полноте являет два способа вхождения в постсекулярную действительность: как хранитель Традиции, ориентирующийся на Живого и Трансцендентного Бога, присутствующего в нашей жизни, и как проводника «Нового Просвещения», которое согласно на признание факта существования Церкви, но лишь в ее десакрализованном формате. А что может больше профанировать Церковь, как противоречие между решениями ее иерархов (да и членов Церкви, в целом) и Истиной, которую она проповедует.

На наш взгляд, события с установление на Украине раскольнической ПЦУ связаны не столько с политическими интересами США, к которым столь чутко прислушивается Константинополь (это лишь первый, верхний уровень), сколько с общей интенцией дискредитации Православия как такового (это уровень глубинный), что отвечает как политике неолиберализма и глобализма, так и общему курсу цивилизации Запада не только на «Новое Просвещение», но и на «новый атеизм», ведь за действиями Константинополя стоят «чуждые Православию экклезиологические представления» [61].

Подобное пренебрежение Традицией рождается не само по себе. Забвению Традиции учат. Не случайно особое внимание к системе образования, которую в странах Запада, да, до последнего времени, и в России пытаются сделать не просто светской, но именно секулярной – антирелигиозной, антитрадиционной. И если ранее это достигалось через отделение Церкви и государства, запреты, запугивания и репрессии, то сегодня помимо уже упомянутых инструментов могут быть использованы «мирные» забалтывание проблемы, формализация подходов организации передачи Традиции от поколения к поколению, дискредитация традиционной аксиологии и попытка ее замещения новыми более привлекательными ориентирами бытия.

Можно вспомнить слова американского политолога японского происхождения Фрэнсиса Фукуямы: «Современное образование (...)

освобождает людей от приверженности традиции и авторитету... Иными словами, современное образование стимулирует определенные тенденции к релятивизму, то есть учению, в котором все горизонты и системы ценностей относительно, связаны со своим местом и временем, и никакие слова не суть истина, но отражают предубеждения или интересы тех, кто их произносит.

Учение, которое утверждает, что нет привилегированных точек зрения, очень точно подходит к желанию демократического человека верить, что его образ жизни не хуже и не лучше других... Последний человек в конце истории знает, что незачем рисковать жизнью ради какой-то великой цели, поскольку считает историю полной бесполезных битв, где люди дрались друг с другом, решая, следует ли быть христианином или мусульманином, протестантом или католиком...» [151].

Данное рассуждение вполне коррелирует анализируемому выше Гуманистическому манифесту. В известной степени, это квинтэссенция секулярных смыслов, гуманизма и неолиберализма: зачем традиция и идеалы? Есть индивидуальный интерес «здесь и сейчас»: он первенствует, все остальное, как минимум, вторично, а то и не нужно (или даже опасно). Ведь отрицание Традиции ведет к созданию антитрадиции, отказ от духовности ведет к созданию квазидуховности, отказ от Трансцендентного ведет к появлению Homo Deus. И компромисс здесь невозможен – либо так, либо иначе. В этом смысле, постсекулярность можно рассматривать как своеобразную точку бифуркации, эпоху, когда принимается глобальное, тотальное решение – куда идти. Возвращаться к традиции, основанной на признании и принятии решающего присутствия Трансцендентного в жизни мира и человека или выстраивать новый мир с новым человеком в нем, где нет места ни традиционному, ни трансцендентному.

Такое решение носит цивилизационный характер и не может быть принято «демократическим голосованием». Оно должно быть имманентно усвоено, онтологически выстрадано и экзистенциально усвоено. В известном смысле, то или иное решение определяет объявленный в конце XX С. Хантингтоном

«конфликт цивилизаций». При этом, конечно, определенным катализирующим фактором в осуществлении выбора являются политические элиты. Безусловно, это не решающий фактор и не определяющий, но значимый. Святитель Сербский Николай (Велимирович) в свое время утверждал, что: «Если бы пять тысяч человек – членов различных европейских министерств и парламентов – искренне обратились ко Христу, это бы спасло Европу» [107, с. 253].

Современный мировой кризис, связанный с событиями на Украине чаще всего, определяют как цивилизационный в плане попытки демонтажа однополярной мир-системы и возврата к многополярной модели. Однако следует согласиться с А. Г. Дугиным, что конфликт глубже и тотальнее. Он считает, что мир находится в «точке Хантингтона», то есть настало время реального конфликта цивилизаций, в основе которых лежит именно традиционно-религиозная идентификация [157, с. 33-49].

Развивая мысль американского политолога, А. Г. Дугин указывает, что «Проводя специальную военную операцию, мы утверждаем себя не как страну, а как вот эту русскую православную цивилизацию. И её пытается не допустить глобализм». Именно осознание себя цивилизацией, а это возможно лишь в силу усвоения традиционной системы ценностей, позволило России преодолеть искушение комфорта (в духе приведенной выше цитаты Фукуямы) и дать пусть и вынужденный, но ответ, на вызовы Запада, что и произошло 22 февраля 2022 года. И именно поэтому Запад воспринимает действия России как войну против глобального мирового порядка. В этой связи автор считает ошибкой Президента России, что он долгое время хотел «хотел сочетать несочетаемое: суверенитет России, которому он всегда искренне был предан, и западные либеральные, глобалистские ценности» [4]. Но поскольку цивилизация – это дух, то и компромисса, как было сказано выше, быть не может. Повторимся, в этом мы солидарны с Дугиным. Для того, чтобы выстоять в цивилизационном конфликте, необходима консолидация общества, соборность, если угодно, а это то, что предлагает нам наша Традиция, Церковь, понимаемая как единое Тело Христово.

Таким образом, постсекулярность не просто точка бифуркации, не просто историческая эпоха и возможность принятия исторического решения, но еще и время актуализации необходимости принятия такого решения, катализируемая наступлением эпохи конфликта цивилизаций, предсказанной Хантингтоном в конце прошлого века.

Необходимо отметить, что подобный конфликт цивилизаций имеет еще и внутреннее измерение, когда линии разлома проходят и внутри общества благодаря тому, что часть социума, в силу глобализационных процессов, оказывается носителем чужого культурного кода. В этом случае данные люди являются противниками традиции, отрицают цивилизационную аксиологию большинства и по сути выступают как «пятая колонна». Причем, их оппозиционность часто практически ничем не мотивирована, именно в силу их цивилизационной инаковости, что не ощущается ими самими и окружающими в состоянии стабильности и комфорта, но резко обостряется при начале процессов, так или иначе связанных с цивилизационными столкновениями.

Подобные процессы протекают в современной России, в условиях начавшегося процесса защиты своей цивилизационной уникальности. Сегодня можно наблюдать не просто несогласие части культурной, научной, экономической элиты с действиями власти, но их настоящий исход, хотя явных поводов к этому не давалось. Происходит естественное стремление носителей чужого кода добраться до «своих», так как в стране, которую они формально именуют «Родиной» им некомфортно – возникает ощущение чуждости всего, что их окружает. Это рождает неприятие, а невозможность изменить ситуацию вызывает различные негативные ощущения и потребность их излить, но на территории цивилизационно близкой им и чуждой традиционным ценностям России. Пресс-секретарь Президента России назвал данный эмиграционный процесс «очищением», а сам глава государства подчеркнул, что они не здесь, не с Россией [26].

Таким образом, постсекулярность является еще и временем обостренной цивилизационной идентификации и самоидентификации по принципу «свой» –

«чужой», которая осуществляется не только по границам цивилизаций, но и внутри них самих, среди носителей различных культурных кодов внутри одного социума.

В этом контексте любопытна позиция А. Г. Дугина, который заявляет о феномене «шестой колонны», опасность которой обострилась именно в условиях начавшегося конфликта цивилизаций. Философ подразумевает под таковой «либералов и западников, которые занимают в государстве высокое положение – в иерархии, правительстве, экономике» [5]. Это явление вполне укладываются в логику постсекулярности как «нового Просвещения»: шестая колонна пытается принять вид «своих», соответствовать традиционному культурно-историческому, нравственному и духовному кода, но на деле лишь внешне мимикрирует, оставаясь онтологически чуждой той Традиции, которая конституирует Российскую государственность.

Впрочем, необходимо добавить, что носителями чуждого культурного кода могут быть не только представители элит, но и рядовые граждане. Особенно явно это можно проследить на просторах интернета, особенно в блогосфере. Конечно, с одной стороны это объясняется сетевыми войнами, проплаченным контентом и т.п. Но с другой стороны, совершенно очевидно, что результатом деятельности элит, принадлежащих к пятой-шестой колоннам, стало возможным соответствующее воспитание части российского социума, воспитания в духе формулу Ф. Фукуямы, приведенной выше. Здесь мы можем говорить о привнесённом чужеродном культурном коде, который не был выбран, но был усвоен.

В этом контексте видится возможным говорить о постсекулярности не только как о моменте выбора, но и о моменте актуализации вопроса о собственной культурной идентификации. Ведь при возникновении ощущения собственной чужеродности собственной же Традиции возникает вопрос: почему так? Верно ли это? И в зависимости от ответа на этот вопрос человек уже сознательно либо соглашается с инородностью собственного культурного кода



окружающей среде, либо задумывается о необходимости его смены через поворот к Традиции.

### **3.3. Постсекулярность: тотальная необходимость выбора**

Трагедия 2001 года стала отправной точкой для переосмысления реальности и рождения как концепта «постсекулярность», так и нового взгляда на мир. Как справедливо замечает Стефано Каприо «на смену великой надежде на новую эру мира и справедливости приходит страх перед крахом всей западной цивилизации, секуляризированной христианской цивилизации» [72]. Оптимистический «конец истории» в духе Фрэнсиса Фукуямы доказал свою несостоятельность. Актуальным стало столкновение цивилизаций, предсказанное Сэмюэлем Хантингтоном, а еще раньше Освальдом Шпенглером. Но при этом, начиная с Юргена Хабермаса, первые теоретики постсекуляризма, так или иначе видели сущность данного феномена в возвращении религии в общественную жизнь и ее актуализацию в жизни частной.

Данное возвращение воспринималось по-разному: как десекуляризация, как контрсекуляризация, но, в целом, как нечто, что демонтирует секуляризационные конструкты, заменив их либо на «возврат в Средневековье», либо на нечто новое, но основанное на Традиции – своеобразный неопатристический синтез, которого чаял еще в середине прошлого века протоиерей Георгий Флоровский. Характер этого «возвращения» также мыслился по-разному. Ведь, если процессуально секулярное выражается в секуляризации – обмирщении общества и (или) самой религиозной институции, проявляющемся в утрате религией своей былой социальной значимости, с одной стороны, и восприятию такого ее (религии) положения как должного, с другой; и этот процесс нельзя считать нейтральным, так он содержательно противопоставлен религиозной аксиоматике а priori, то возможен «мирный» возврат религией некогда утраченных позиций?

В поисках ответа на этот вопрос рождаются два крайних взгляда – «новый атеизм» и «радикальная ортодоксия». Первые пытаются всячески не дать

религиозному вновь стать общественным, а потому прилагают массу усилий к дискредитации Церкви, религии, самой веры в возможность Трансцендентного. Вторые, напротив, считают, что спасение цивилизации Запада, прежде всего, в его новой христианизации, в распространении теологии на все научное знание и иные сферы жизни и деятельности человека. Причем и те, и другие, не прочь привлечь на свою сторону политическую власть, что их парадоксальным образом сближает. Впрочем, их весьма роднит и устойчивое стремление гарантированно сокрушить своих оппонентов.

Возвращаясь к Юргену Хабермасу, введшему в научный оборот сам термин «постсекулярное», необходимо вспомнить, что он, по сути, цивилизационно ограничивает область применения «странами Запада: Европа, Канада, Австралия, Новая Зеландия, где религиозные связи между людьми ослаблялись на протяжении длительного времени, но особенно резко — в послевоенный период» [155]. Он не включает в этот список США, где религиозность, в принципе, высока. И совершенно не затрагивает Россию. Игнорирование Православия и нашей страны, равно как и всего Православного Востока характерно и для радикальной ортодоксии. Сам этот факт еще раз подтверждает факт активизации цивилизационного противостояния: носители западного культурного кода просто игнорируют альтернативный им мир.

Но вернемся к прочтению постсекулярного: простое ли это «возвращение религии», вновь приходящей на смену секулярному. И ушло ли это секулярное насовсем? Уже упомянутый «новый атеизм» однозначно показывает, что нет. В этой связи известный отечественный исследователь проблемы А. И. Кырлежев отмечает, что постсекулярное идет не вопреки, а параллельно секулярному [88]. Иными словами, секулярное никуда не ушло, просто появилось еще нечто новое — постсекулярное. Таким образом, и Хабермас, и Кырлежев, равно как и их единомышленники, лишают постсекулярное тотальности.

На наш взгляд, это далеко не так. Во-первых, можно согласиться с А. Н. Данненбергом, заметившим, что «секуляризация в своем традиционном понимании несколько не приостановилась, особенно в Европе» [43]. В этой

связи появляются даже мысли о том, что постсекулярное – это иллюзия, мечта о том, чего нет и, возможно, не будет, но которую пытаются воплотить или хотя бы приблизить единичные представители социума [83]. Впрочем, это традиционно гуманистический (читай, секулярный) взгляд, и мы с ним никак не можем согласиться. Как нельзя однозначно признать и вывод Данненберга, считающего, что «Постсекулярное» предлагается в контексте возрождения христианства на основе его «обновления» [43]. Подобное понимание феномена лишает его всякой тотальности.

Безусловно, попытки обновления и модернизации Церкви, старания придать ей «современный» вид не только обречены на провал, но и являются проявлением постмодерна с его релятивизмом, а, как мы уже писали выше, любая попытка обнаружения альтернативной «истины» размывает Истину, что способствует дальнейшему развитию секулярных процессов. И в этом смысле вполне уместно рассматривать постсекулярное как некое «Новое Просвещение», которое, с одной стороны должно, избегая крайностей, нащупать путь диалога между всеми участниками основных процессов современности, а, с другой стороны, в силу своей нерелигиозной религиозности, предельного релятивизма, девальвирует возрождающее сакральное, порождая либо его трансформацию из традиционной религиозности в нечто экуменическое, либо появление нечто нового, по сути своей, псевдотрансцендентного, что, на самом деле, будет окончательной победой секулярного [94].

Ведь появление возможности трансформации секулярного в постсекулярное в смысле отрицания трансцендентного превращается в признание псевдотрансцендентного. В этом смысле «Новое Просвещение» по-прежнему стремится элиминировать традиционную религиозность, создавая принципиально новую духовность, продуктом которой вполне может стать как *Homo Deus* («человек обожествленный»), так и иные формы альтернативной духовности. Актуализация возможности выбора и сам выбор между *Homo religiosus* и *Homo Deus*, между трансцендентностью и

псевдотрансцендентностью, на наш взгляд, и является сущностью феномена постсекулярности [94].

При этом ориентация на псевдотрансцендентность имеет место быть, прежде всего, в недрах религиозного, что можно считать как результатом секуляризации и профанации сакрального, так и продолжением данного процесса. Достаточно вспомнить теологию «смерти Бога», которая и вовсе делает христианство безрелигиозным, сугубо личностным восприятием Христа только в мире и не интересующееся Им вне мира и без мира. Но, главное, вне религиозной традиции, ибо религия приобретает свою наиболее гнетущую форму именно христианской традиции [96].

Впрочем, появляются не-Традиционные квазирелигиозные феномены. Появление откровенно пародийных псевдорелигиозных конструкций и их частичное признание современным обществом, окончательно открывает перспективу предельной профанации Трансцендентного в силу потери интереса к Его (Трансцендентного) поиску, причиной чему, во многом послужили попытки именно конфессиональной мысли решить проблему «смерти Бога» через обмирщение веры, которое, в первую очередь, означает отказ от Традиции и Бога как непостижимого Абсолюта. Подобное отрицание Традиции и вместе с ней Трансцендентного, на самом деле, говорит не о преодолении «барьеров» религиозности, а напротив, о строительстве новой замкнутости. В случае, когда подобное стремление рождается внутри религиозной традиции можно говорить не только о начале «смерти» этой традиции, которая перерождается в антитрадицию, но и бесперспективности «безрелигиозной веры» и «атеистического христианства», в целом [96].

С другой стороны, возвращаясь к проблеме выбора, как уже было отмечено выше, постсекулярность можно рассматривать как своеобразную точку бифуркации, эпоху, когда принимается глобальное, тотальное решение – куда идти. Возвращаться к традиции, основанной на признании и принятии решающего присутствия Трансцендентного в жизни мира и человека или выстраивать новый мир с новым человеком в нем, где нет места ни

традиционному, ни трансцендентному. При этом постсекуляризм еще и время актуализации необходимости принятия данного выбора, катализируемая наступлением эпохи конфликта цивилизаций, имеющих как внутренне, так и внешнее измерение [13, с. 67].

Таким образом, мы можем рассматривать постсекуляризм как тотальную возможность выбора между анти-Традицией и Традицией, фактически будущем человечества, которое может идти по пути возрождения *Homo Religiosus* либо созидания *Homo Deus*. С другой стороны, постсекуляризм это время, эпоха предельной актуализации не только возможности данного выбора, но и его необходимости, что объясняется все более явно проявляющимся конфликтом цивилизаций. Не случайно и сам концепт возник в 2001 году, своеобразной точкой отсчета эскалации данного конфликта. Наконец постсекуляризм – это процесс мимикрирования секулярного, его противостояния возможному возвращению религии. Это своеобразное «Новое Просвещение», которое реализуется и в секулярном, и в религиозном бытии, но неизменно нацелено на главное: профанация и дискредитация священного, с целью элиминации Церкви, Традиции, Трансцендентного из общественной жизни, даже путем создания псевдотрадиции и изобретения псевдотрансцендентного.

Цивилизация Запада сегодня идет именно по пути «нового Просвещения», что неминуемо ведет ее к краху. Об этом говорил Шпенглер, от этого предостерегал Хантингтон, на это намекал Хабермас. События последнего десятилетия лишь подтверждают данные переживания и прогнозы. При этом существует православный мир, который, все более синонимизируется миру Русскому (исторической Руси в прочтении Святейшего Патриарха Кирилла – это особая цивилизация, к которой принадлежат русские, украинцы и белорусы; это и духовное, и культурное, и ценностное измерение человеческой личности) [131], который выбирает именно Традицию, зиждимую на прочных духовно-нравственных основаниях, невозможных без онтологического и, одновременно, имманентного принятия и чувствования Трансцендентного.

Возможность выбора и его насущность неизбежно обуславливают столкновение цивилизаций, которое, помимо уже имеющихся сущностных различий, порождающих антагонизм, усиливается разностью сделанного выбора. Поэтому постсекуляризм – это еще и эсхатологическо-мессианское измерение: возможное начало конца одних цивилизаций и возрождения других.

### ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ III

Радикальная ортодоксия – вольно или невольно – является силой, способствующей развитию постсекулярности как видоизмененного секуляризма, а не его преодолению. За идеями возвращения к «чистому христианству» лежит, фактически очередная попытка инициировать становление Царства Божьего на земле. При всей критике подобной идеей сама радикальная ортодоксия, по сути, скатывается по предлагаемым методам реализации своих идей именно к этому, по сути атеистическому сценарию.

На наш взгляд, на лицо дополнение или альтернатива «безрелигиозной вере» – «вера в идею восстановления веры». А это тоже подмена Истины. Ведь для реализации подобной веры в полной мере, радикальным ортодоксам необходимо отождествить свою теологию с Трансцендентным, то есть обожествить самих. Иными словами, речь идет об очередной форме человекобожия, что есть подлинный атеизм, какой бы риторикой он не прикрывался. И близорукость идеологов движения в этом вопросе является лишним свидетельством того, насколько укоренено «Новое Просвещение» в сознании современного человечества, прежде всего, Западного мира.

Постсекулярность является еще и временем обостренной цивилизационной идентификации и самоидентификации по принципу «свой» – «чужой», которая осуществляется не только по границам цивилизаций, но и внутри них самих, среди носителей различных культурных кодов внутри одного социума. необходимо добавить, что носителями чуждого цивилизационного кода могут быть не только представители элит, но и рядовые граждане. Особенно явно это можно проследить на просторах интернета, особенно в блогосфере. Конечно, с одной стороны это объясняется сетевыми войнами, проплаченным контентом и т.п. Но с другой стороны, совершенно очевидно, что результатом деятельности элит, принадлежащих к пятой-шестой колоннам, стало возможным соответствующее воспитание части российского социума, воспитания в духе формулу Ф. Фукуямы, приведенной выше. Здесь мы можем говорить о

привнесенном чужеродном культурном коде, который не был выбран, но был усвоен.

В этом контексте видится возможным говорить о постсекулярности не только как о моменте выбора, но и о моменте актуализации вопроса о собственной культурной идентификации. Ведь при возникновении ощущения собственной чужеродности собственной же Традиции возникает вопрос: почему так? Верно ли это? И в зависимости от ответа на этот вопрос человек уже сознательно либо соглашается с инородностью собственного культурного кода окружающей среде, либо задумывается о необходимости его смены через поворот к Традиции.

Мы можем рассматривать постсекуляризм как тотальную возможность выбора между анти-Традицией и Традицией, фактически будущем человечества, которое может идти по пути возрождения *Nomo Religiosus* либо созидания *Nomo Deus*. С другой стороны, постсекуляризм это время, эпоха предельной актуализации не только возможности данного выбора, но и его необходимости, что объясняется все более явно проявляющимся конфликтом цивилизаций. Наконец постсекуляризм – это процесс мимикрирования секулярного, его противостояния возможному возвращению религии. Это своеобразное «Новое Просвещение», которое реализуется и в секулярном, и в религиозном бытии, но неизменно нацелено на главное: профанация и дискредитация священного, с целью элиминации Церкви, Традиции, Трансцендентного из общественной жизни, даже путем создания псевдотрадиции и изобретения псевдотрансцендентного.

Возможность выбора и его насущность неизбежно обуславливают столкновение цивилизаций, которое, помимо уже имеющих сущностных различий, порождаящих антагонизм, усиливается разностью сделанного выбора. Поэтому постсекуляризм – это еще и эсхатологическо-мессианское измерение: возможное начало конца одних цивилизаций и возрождения других.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трагедия 2001 года стала отправной точкой для переосмысления реальности и рождения как концепта «постсекулярность», так и нового взгляда на мир. Начиная с Юргена Хабермаса, введшим данный термин в научный оборот, первые теоретики постсекуляризма, так или иначе видели сущность данного феномена в возвращении религии в общественную жизнь и ее актуализацию в жизни частной.

В связи с этим возникает сущностная потребность осмысления: является ли секуляризм, и секуляризация чем-то отжившим свой век или имеет свою реализацию в условиях современности. Ответ на этот вопрос требует, как уточнения терминов «секулярное», «секуляризация», «секуляризм», так и актуализации истоков этих явлений, их динамики и анализа их современного состояния.

Изучение феномена секулярного приводит нас к выводу о нетождественности его светскому. Если светское последовательно нейтрально религиозному, то секулярное имеет как минимум полемический, а, чаще всего, антагонистический пафос.

Процессуально секулярное выражается в секуляризации – обмирщении общества и (или) самой религиозной институции, проявляющемся в утрате религией своей былой социальной значимости, с одной стороны, и восприятии такого ее (религии) положения как должного, с другой. Этот процесс нельзя считать нейтральным, так он содержательно противопоставлен религиозной аксиоматике а ргіогі.

Секуляризационные процессы зарождаются в эпоху Средневековья, во многом обусловленные вызовом исламского прочтения античной философии и необходимостью дать ответ на этот вызов. Схоластическая философия и западно-христианское богословие не смогли адекватно справиться с аверроистским кризисом: появляются концепции множественной истины,

попытки вывести разум человека за скобки Божественного Промышления о мире.

Реформация, возникшая как попытка очистить Католическую церковь от явных заблуждений, очень во многом опиралась именно на рациональность человека, суверенность его свободы, личную связь с Богом вне всяких посредников, разумея под таковыми и саму Церковь, что по факту стало еще большим отступлением от истинного христианства.

В этих явлениях проявляется стремление автономизировать, выделить человека в этом мире и в отношениях с Богом, но еще не отделить его от Него. Особенно это проявилось в вопросах собственности – как раз-таки в мирских, секулярных вопросах: борясь против папского диктата и стяжательства, реформаторы не забывали об отторжении церковной собственности в свою пользу. Собственно, именно этот церковно-конфискационный процесс и получил тогда наименование секуляризации.

Ренессанс продолжил и усилил данную тенденцию: обособление быстро превратилось в отделение от Бога. Возрождение античной традиции естественным образом было не соответствующим с традицией христианской. И хотя гуманисты, в большинстве своем, не отрицали Бога, они уже поставили в центр всего и сделали центром всего человека. Бог оказался как бы «за скобками». В этом можно усмотреть новый процесс «бегства от Бога», который стал основным содержанием секуляризационного процесса.

Вполне естественно, что Тот, от Кого бегут быстро вызывает неприязнь и желание борьбы с Ним. Этим оказалось наполнено Просвещение. В большинстве своем просветители в той или иной форме были теистами, но их идеи очень быстро радикализировались. Революционная стихия, порожденная Просвещением, сметала на своем пути все, что относилось к христианской традиции. Менялись не только политические и экономические установления. Секуляризация окончательно принимает форму борьбы не просто с Церковью, но религией, как феноменом, верой, как явлением жизни, Богом, как таковым.

Одновременно с этим можно говорить не только о процессе секуляризации, но и об управлении этим процессом, которое связано с феноменом секуляризма, под которым мы понимаем систему мировоззрения, идеологию и политику, направленную на его утверждение, пропаганду и борьбу с несогласными.

Главная идея секуляризма состоит в отрицании религиозного и сакрального как объективного, положительного и перспективного; восприятии религии как досадного атавизма, требующего немедленного удаления с последующим забвением.

Для секуляризма характерно фактическое обожествление человеческой рациональности как высшей ценности и универсальной движущей силы, способной претендовать на Истину. Появившись как гуманистический просвещенческий продукт, секуляризм быстро укоренился в западноевропейском сознании, превратившись в квазирелигию, претендующую, как и любая религия не только на истинность, но и на универсальность. Реализуя последнюю интенцию, секуляризм оказался сопричастен глобализационным процессам.

Возвращаясь к прочтению постсекулярного как феномена культуры, необходимо задаться вопросом: простое ли это «возвращение религии», вновь приходящей на смену секулярному, только ли противостояние ему? Современный научный дискурс предельно плюралистичен в ответе на этот вопрос.

Первое прочтение постсекулярного – это отказ от секулярного, сопровождающийся возрождением религиозного, вхождение религии в сферу активных общественных отношений, осмысление ошибочности секуляризации и начало работы над ее ошибками. В этом смысле уместно понятие десекуляризация.

Второе прочтение постсекуляризма как контрсекуляризации. Это процесс десекуляризации, усиленный реваншистскими настроениями возрождающейся религиозности. Для такого постсекуляризма важна не «работа над ошибками»,

но полный демонтаж всего секулярного, что порождает естественную напряженность на всех уровнях: внутри человека, внутри социума, между религиозным и секулярным, внутри цивилизационного пространства (в трактовке С. Хантингтона) и между цивилизациями. Контрсекуляризация не ориентирована на диалог и потенциально опасна своим фундаменталистским продолжением.

Третий взгляд: постсекуляризм есть естественное, из себя порожденное продолжение и (или) развитие секуляризма. Некое «новое Просвещение», которое, с одной стороны должно, избегая крайностей, нащупать путь диалога между всеми участниками основных процессов современности, а, с другой стороны, в силу своей нерелигиозной религиозности, предельного релятивизма, девальвирует возрождающее сакральное, порождая либо его трансформацию из традиционной религиозности в нечто экуменическое, либо появление нечто нового, по сути своей, псевдотрансцендентного, что, на самом деле, будет окончательной победой секулярного.

При этом следует отметить, что первые два прочтения роднит отношение к сакральному как имманентно присущему человеку, который является своеобразным *Homo religiosus* («человеком религиозным»). В этом смысле можно вполне согласиться с Чарльзом Тейлором: религиозное никогда не покидало человечество. Поэтому, на наш взгляд, религиозное возрождение есть лишь степень открытости проявления этой религиозности в социуме, включенности церковных институций в социальные процессы современности. Зачастую подобная включенность носит резко оппозиционный секулярным процессам характер, что порождает явление контрсекуляризации.

Однако постсекулярность не ограничивается, на наш взгляд, лишь простым «всплеском» влияния религии на мировые процессы. И десекуляризация, и контрсекуляризация есть лишь ее внешние проявления. Чрезвычайно важным и требующим особого культурологического осмысления, является появление возможности трансформации секулярного в постсекулярное

в том смысле, что отрицание трансцендентного превращается в признание псевдотрансцендентного.

В этом смысле «Новое Просвещение» по-прежнему стремится элиминировать традиционную религиозность, создавая принципиально новую духовность, продуктом которой вполне может стать как *Homo Deus* («человек обожествленный»), так и иные формы альтернативной духовности.

Актуализация возможности выбора и сам выбор между *Homo religiosus* и *Homo Deus*, между трансцендентностью и псевдотрансцендентностью, на наш взгляд, и является сущностью постсекулярности как феномена современной культуры.

Протестантская богословская мысль середины прошлого века предприняла ряд попыток «приспособить» христианство к реалиям современности. Дитрих Бонхеффер выдвинул идею переросшего религию совершеннолетнего мира, который более не нуждается в опекуне ни в лице Церкви, ни, по сути, в лице Бога.

Томас Альтицер положил начало «теологии смерти Бога», которая и вовсе делает христианство безрелигиозным, сугубо личностным восприятием Христа только в мире и не интересующееся Им вне мира и без мира. Но, главное, вне религиозной традиции, ибо религия приобретает свою наиболее гнетущую форму именно христианской традиции.

Подобные идеи оказываются удивительно созвучны представителям более традиционных религиозных конфессий и теологических толков, которые, стремясь «осовременить» религию, на самом деле отказываются от ее традиционных оснований и десакрализуют само представление о Трансцендентном, всерьез рассуждая, например, о гендере Бога.

Наконец, появление откровенно пародийных псевдорелигиозных конструктов и их частичное признание современным обществом, окончательно открывает перспективу предельной профанации Трансцендентного в силу потери интереса к Его (Трансцендентного) поиску, причиной чему, во многом послужили попытки именно конфессиональной мысли решить проблему

«смерти Бога» через обмирщение веры, которое, в первую очередь, означает отказ от Традиции и Бога как непостижимого Абсолюта.

Подобное отрицание Традиции и вместе с ней Трансцендентного, на самом деле, говорит не о преодолении «барьеров» религиозности, а напротив, о строительстве новой замкнутости. В случае, когда подобное стремление рождается внутри религиозной традиции можно говорить не только о начале «смерти» этой традиции, которая перерождается в антитрадицию, но и бесперспективности «безрелигиозной веры» и «атеистического христианства», в целом.

«Новое Просвещение» вполне нашло свое воплощение в движении «Нового атеизма»: осуществлен возврат к уже апробированным схемам отрицания Бога и религии, как таковых, а также права последней играть сколь-нибудь значительную роль в социокультурных, а тем более социально-экономических или политических процессах. «Новые атеисты» стремятся к тотальной элиминации религии из общественной жизни, чем продолжают политику секуляризма.

Новизна состоит в использовании сетевых технологий достижения популярности, приемов самопиара и черного пиара, которые применяются как в медийном пространстве, так и на страницах их работ. Достижение искомой известности, пусть даже скандальной, не подкрепленной действительными достижениями, решает вопрос отсутствия серьезной аргументации в дискуссии. Сам факт известности придает им видимость правоты. Таковы новые законы сетевой коммуникации, которые все больше погружают нас в хаос аксиологической девальвации, которому, по сути, может противостоять именно религия, как средоточие ценностных смыслов и источник многих социокультурных табу. Для цивилизации Запада – это все-таки христианство. Именно поэтому оно и стало главной мишенью «нового атеизма», возникшего, казалось бы, как реакция на исламский фундаментализм.

Казалось бы, постсекулярное, понимаемое как десекуляризация или даже контрсекуляризация имеет место быть в современном мире. Примером может

служить появившееся в 1990 году движение радикальной ортодоксии, выдвинувшее идеи очищения Церкви, возврата к подлинному христианству, актуализации представлений о Трансцендентном как реальности, а также о придании теологии подлинного метадискурса. Однако за всей заявленной радикальностью и лишь видимой ортодоксальностью (призыв обратиться к отцам Церкви и актуализировать их опыт применительно к современности на деле обернулся лишь к использованию очень ограниченной и тщательно отобранной самими идеологами движения части святоотеческого наследия) скрывается невозможность реализации заявленных идей силами одной лишь Церкви. Такой вывод, на который наталкивают труды радикальных ортодоксов, по сути, лишь ее (Церковь) дискредитирует.

Для достижения искомого пантеологизма как основы спасения нужен некий посредник, который либо инициирует экуменический процесс, способствуя релятивизации Истины, а значит, ее профанации, что никак нельзя считать десекуляризацией, скорее, наоборот. Другой способ решения поставленных целей и задач допустим сугубо политическими методами, через создание единого центра власти немногих. Но тогда возникает вопрос о неотмирности Церкви, которая приносится в жертву абсолютной идее, что также является профанацией, а значит не может быть десекуляризационным проектом.

Иными словами, радикальные ортодоксы – вольно или невольно – являются силой, способствующей развитию постсекулярности как видоизмененного секуляризма, а не его преодолению. За идеями возвращения к «чистому христианству» лежит, фактически очередная попытка инициировать становление Царства Божьего на земле. При всей критике подобной идеей сама радикальная ортодоксия, по сути, скатывается по предлагаемым методам реализации своих идей именно к этому, по сути, атеистическому сценарию.

На наш взгляд, на лицо дополнение или альтернатива «безрелигиозной вере» – «вера в идею восстановления веры». А это тоже подмена Истины. Ведь для реализации подобной веры в полной мере, радикальным ортодоксам необходимо отождествить свою теологию с Трансцендентным, то есть

обожествить самих себя. Иными словами, речь идет об очередной форме человекобожия, что есть подлинный атеизм, какой бы риторикой он не прикрывался. И близорукость идеологов движения в этом вопросе является лишним свидетельством того, насколько укоренено «Новое Просвещение» в сознании современного человечества, прежде всего, Западного мира.

Об онтологической противоположности западного индивидуализма и присущей России православной соборности, которую сейчас, в условиях острого кризиса, так стремится актуализовать государство, и которая реально присутствует в обществе, говорят, как в самой России, так и за рубежом, замечательная в этом смысле позиция С. Хантингтона.

По сути, следует пойти дальше Хантингтона. Ведь говоря о постсекулярности, следует поставить вопрос о том, каков будет вектор развития после завершения эпохи неперекрытого секуляризма. На наш взгляд, если реализуется интенция на восстановление и имманентную включенность в Традицию, которая имеет своей основой представление и живое ощущение реальности Трансцендентного, Его универсальности и личной ему сопричастности, то тогда речь идет о действительном преодолении секулярного не как результата борьбы с ним, а как смены парадигмы и актуализации сакрального как альтернативы профанному.

В современном мире фейков и симулякров методы борьбы с Традицией соответствующие. Прежде всего создаются дублирующие Истину структуры, что девальвирует само понятие истины, поскольку она становится неочевидной, раз есть еще одна: почти такая же, но другая. Примером может служить, например, ситуация на Украине и создание там параллельной церковной структуры – Православной Церкви Украины. Даже аббревиатура похожа: ПЦУ и УПЦ.

Отрицание Традиции ведет к созданию антитрадиции, отказ от духовности ведет к созданию квазидуховности, отказ от Трансцендентного ведет к появлению Номо Deus. И компромисс здесь невозможен – либо так, либо иначе. В этом смысле, постсекулярность можно рассматривать как своеобразную точку



бифуркации, эпоху, когда принимается глобальное, тотальное решение – куда идти. Возвращаться к традиции, основанной на признании и принятии решающего присутствия Трансцендентного в жизни мира и человека или выстраивать новый мир с новым человеком в нем, где нет места ни традиционному, ни трансцендентному. Такое решение носит цивилизационный характер и не может быть принято «демократическим голосованием». Оно должно быть имманентно усвоено, онтологически выстрадано и экзистенциально усвоено.

В данном контексте можно рассматривать постсекулярность не просто как точку бифуркации, не просто как историческую эпоху и возможность принятия исторического решения, но еще и как время актуализации необходимости принятия такого решения, катализируемое наступлением эпохи конфликта цивилизаций, предсказанной Хантингтоном в конце прошлого века. Необходимо отметить, что подобный конфликт цивилизаций имеет еще и внутреннее измерение, когда линии разлома проходят и внутри общества, благодаря тому что часть социума, в силу глобализационных процессов, оказывается носителем чужого культурного кода.

Радикальная ортодоксия – вольно или невольно – является силой, способствующей развитию постсекулярности как видоизмененного секуляризма, а не его преодолению. За идеями возвращения к «чистому христианству» лежит, фактически очередная попытка инициировать становление Царства Божьего на земле. При всей критике подобной идеей сама радикальная ортодоксия, по сути, скатывается по предлагаемым методам реализации своих идей именно к этому, по сути, атеистическому сценарию.

На наш взгляд, на лицо дополнение или альтернатива «безрелигиозной вере» – «вера в идею восстановления веры». А это тоже подмена Истины. Ведь для реализации подобной веры в полной мере, радикальным ортодоксам необходимо отождествить свою теологию с Трансцендентным, то есть обожествить самих. Иными словами, речь идет об очередной форме человекобожия, что есть подлинный атеизм, какой бы риторикой он не

прикрывался. И близорукость идеологов движения в этом вопросе является лишним свидетельством того, насколько укоренено «Новое Просвещение» в сознании современного человечества, прежде всего, Западного мира.

Таким образом, постсекулярность является еще и временем обостренной цивилизационной идентификации и самоидентификации по принципу «свой» – «чужой», которая осуществляется не только по границам цивилизаций, но и внутри них самих, среди носителей различных культурных кодов внутри одного социума. Особенно явно это можно проследить на просторах интернета, особенно в блогосфере. Конечно, с одной стороны это объясняется сетевыми войнами, проплаченным контентом и т.п. Но с другой стороны, совершенно очевидно, что результатом деятельности элит, принадлежащих к пятой-шестой колоннам, стало возможным соответствующее воспитание части российского социума, воспитания в духе формулу Ф. Фукуямы, приведенной выше. Здесь мы можем говорить о привнесённом чужеродном культурном коде, который не был выбран, но был усвоен.

В этом контексте видится возможным говорить о постсекулярности не только как о моменте выбора, но и о моменте актуализации вопроса о собственной культурной и цивилизационной идентификации. Ведь при возникновении ощущения собственной чужеродности собственной же Традиции возникает вопрос: почему так? Верно ли это? И в зависимости от ответа на этот вопрос человек уже сознательно либо соглашается с инородностью собственного цивилизационного кода окружающей среде, либо задумывается о необходимости его смены через поворот к Традиции.

Мы можем рассматривать постсекуляризм как тотальную возможность выбора между анти-Традицией и Традицией, фактически будущем человечества, которое может идти по пути возрождения *Homo Religiosus* либо созидания *Homo Deus*. С другой стороны, постсекуляризм это время, эпоха предельной актуализации не только возможности данного выбора, но и его необходимости, что объясняется все более явно проявляющимся конфликтом цивилизаций. Наконец постсекуляризм – это процесс мимикрирования секулярного, его

противостояния возможному возвращению религии. Это своеобразное «Новое Просвещение», которое реализуется и в секулярном, и в религиозном бытии, но неизменно нацелено на главное: профанация и дискредитация священного, с целью элиминации Церкви, Традиции, Трансцендентного из общественной жизни, даже путем создания псевдотрадиции и изобретения псевдотрансцендентного.

Цивилизация Запада сегодня идет именно по пути «нового Просвещения», что неминуемо ведет ее к краху. Об этом говорил О. Шпенглер, от этого предостерегал С. Хантингтон, на это намекал Ю. Хабермас. События последнего десятилетия лишь подтверждают данные переживания и прогнозы. При этом существует православный мир, который, все более синонимизируется миру Русскому (исторической Руси в прочтении Святейшего Патриарха Кирилла – это особая цивилизация, к которой принадлежат русские, украинцы и белорусы; это и духовное, и культурное, и ценностное измерение человеческой личности), который выбирает именно Традицию, зиждимую на прочных духовно-нравственных основаниях, невозможных без онтологического и, одновременно, имманентного принятия и чувствования Трансцендентного.

Возможность выбора и его насущность неизбежно обуславливают столкновение цивилизаций, которое, помимо уже имеющих сущностных различий, порождающих антагонизм, усиливается разностью сделанного выбора. Поэтому постсекуляризм не просто явление современной культуры, но и сама современность, а также некое эсхатологическо-мессианское измерение: возможное начало конца одних цивилизаций и возрождения других.

**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

1. Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. – Краснодар: Глагол, 2004. – 416 с.
2. Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и незыблемость секулярного Модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №1(30). – С. 83-110.
3. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 310 с.
4. Александр Дугин: От ошибки Путина до «Точки Хантингтона» // Изборский клуб: сайт. – URL: <https://izborsk-club.ru/22607> (дата обращения: 01.05.2022 г.).
5. Александр Дугин: шестая колонна во власти не сопоставима с русским будущим // Изборский клуб: сайт. – URL: <https://izborsk-club.ru/21721> (дата обращения 01.05.2022 г.).
6. Альтицер Т. Россия и апокалипсис // Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 170-207.
7. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2010. – 224 с.
8. Андреева Л.А., Смирнов М.Ю., Щербаков В.П. Процесс дехристианизации в Европейском Союзе // Современная Европа. – 2018. – № 5(84). – С. 120-130.
9. Анисов А. М. Современная логика. – М.: ИФ РАН, 2002. – 273 с.
10. Апполонов А. В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология // Иоанн Дунс Скот. Трактат о Первоначале. – М.: Издательство Францисканцев, 2001. С. V-XXXVI.
11. Апполонов А.В. Латинский аверроизм XIII века. – М.: ИФ РАН, 2004. – 215 с.
12. Ацель А. Почему наука не отрицает существование Бога? – М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2015. – 256 с.

13. Балагуров О.А. Преодоление вызовов секулярного глобализма с опорой на святоотеческое наследие в контексте конфликта цивилизаций: дис. ... канд. культурологии. – Шуя, 2013. – 145 с.
14. Барт К. Послание к римлянам. – М: ББИ, 2005. – 580 с.
15. Белжеларский Е.А. Истоки и смысл имманентистского дискурса контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. – № 1. – С. 194–203.
16. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – № 2(30). – С. 8-20.
17. Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. – М.: Феникс, ХДС-пресс, 1991. – 81 с.
18. Бердяев Н.А. Смысл и назначение истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
19. Биbihин В.В. Новый ренессанс. – М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998. – 496 с.
20. Биbihин В.В. Ранний Хайдеггер о Дунсе Скоте // Биbihин В.В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008.
21. Бинцаровский Д. Радикальная ортодоксия//Реформаторский взгляд: сайт. – URL: [https://www.reformed.org.ua/2/938/Bintsarovskiyi#\\_ftnref7](https://www.reformed.org.ua/2/938/Bintsarovskiyi#_ftnref7) (дата обращения: 15.07.2021 г.).
22. Бирюлина Т.В. Проблема религиозности в секулярном мире//Известия Иркутского государственного университета. – Серия: Политология. Религиоведение. – 2011. – №2. – С. 192-199.
23. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. – 344 с.
24. Бурдьё П. Разложение религиозного // Центр гуманитарных технологий: информационно-аналитический портал. 12.07.2009. – URL: [//gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2009/2611](http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2009/2611) (дата обращения: 15.11.2021 г.).
25. Бьюкенен П. Смерть Запада. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 444 с.

26. В Кремле пояснили, как российское общество очистится от «пятой колонны» // AmurInfo: сайт. – URL: <https://www.amur.info/news/2022/03/20/202056> (дата обращения: 01.05.2022 г.).
27. Ватикан объявил Христа первым микроблогером // Lenta.ru. 25.09.2013. – URL: <https://lenta.ru/news/2013/09/25/thefirsttotweet> (дата обращения: 15.11. 2021 г.).
28. Ватикан предлагает индульгенции за подписку на Twitter Папы Римского // РБК. 17.07.2013. – URL: <https://www.rbc.ru/society/17/07/2013/57040c749a794761c0cdfcd2> (дата обращения: 15.11.2021 г.).
29. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма//Вебер М. избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
30. Витгенштейн Л. О достоверности//Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. – М.: АСТ, Астрель, 2010. – С. 127-245.
31. Гаврилов Е.О. Игровая религиозность как репрезентация современных тенденций социального развития // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2015. – № 2 (62). – С. 193-198.
32. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127-163.
33. Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ [под ред. Э. Блейн]. – М.: Прогресс - Культура, 1995. – 354 с.
34. Глобальные вызовы. Религия и секуляризм в современном мире // Всемирный русский народный собор: сайт. – URL: [https://www.vrns.ru/news/globalnye-vyzovy-religiya-i-sekulyarizm-v-sovremennom-mire//?sphrase\\_id=8977](https://www.vrns.ru/news/globalnye-vyzovy-religiya-i-sekulyarizm-v-sovremennom-mire//?sphrase_id=8977) (дата обращения: 27.07.2021 г.).
35. Госсекретарь Ватикана: когда ради идеологии пытаются изгнать Бога из общества, начинают поклоняться идолам//Katolik.ru: сайт. – URL: <http://www.katolik.ru/mir/122974-gossekreter-vatikana-kogda-radi-ideologii-pytayutsya-izgnat-boga-iz-obshchestva-nachinayut-poklonyatsya-idolam.html> (дата обращения: 18.08.2021 г.).

36. Гуманистический манифест-2000. Призыв к новому планетарному гуманизму // Российское гуманистическое общество: сайт. – URL: <http://www.humanism.ru/manifest2000.html> (дата обращения: 29.07.2021 г.).
37. Гумбольдт В. О пределах государственной деятельности. – М.: Социум, Три квадрата, 2003. – 200 с.
38. Гура В.А. Феномен секуляризации в европейской истории: дис. ... докт. филос. наук. – СПб., 2000. – 304 с.
39. Гурьева К.А. Женщина и религия в современной западной культуре: дис. ... канд. философ. наук. – СПб, 2016. – 191 с.
40. Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера// Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: ББИ, 2006. – С. 7-23.
41. Давыдов О.Б. Via remoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 3 (33). – С. 361–381.
42. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. – 816 с.
43. Данненберг А.Н. Тупики «постсекулярного». Новейшие философско-теологические концепции как выражение кризиса западного христианства // Богослов.ру: сайт. – URL: <https://web.archive.org/web/20130820042715/http://www.bogoslov.ru/text/3430693.html> (дата обращения: 03.05.2022 г.).
44. Декларация секулярного гуманизма // Российское гуманистическое общество: сайт. – URL: <http://www.humanism.ru/documents/75-declaration.html> (дата обращения: 29.07.2021 г.).
45. Декрет о миссионерской деятельности церкви // Католическая информационная служба: сайт. – URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/index.htm> (дата обращения: 18.08.2021 г.).

46. Демидов Г.В. Религиозное образование в постсекулярном обществе: дис. ... канд. филос. наук. – Пятигорск, 2018. – 155 с.
47. Денисенко А. Интеллектуальные корни секуляризации пост-реформационной Европы // Богословские размышления. – 2017. – № 17. – С. 180-185.
48. Денисенко А. Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // Богословские размышления: Спец. выпуск «Церковь и миссия». – 2012. – С. 48–63.
49. Денисенко А. Теология «смерти Бога» и совершеннолетие мира: Ницше, Бонхёффер и радикальный протестантизм XX ст. // Богословские размышления: Спецвыпуск «Реформация 500», 2015. – С. 148-157.
50. Деннет Д. Разум от начала до конца. – М.: Бомбора, 2021. – 528 с.
51. Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. – М., Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. – 414 с.
52. Докинз Р. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008. – 405 с.
53. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XX Всемирном русском соборе // Русская Православная Церковь: сайт. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4656175.html> (дата обращения: 27 07. 2021 г.).
54. Долгих Владимир, прот. Вольтер – безбожник все-таки или нет? // Православная жизнь: сайт. –URL: <https://pravlife.org/ru/content/volter-bezbozhnik-vse-taki-ili-net> (дата обращения: 23.07.2021 г.).
55. Душенко К.В. «Раздавите гадину!»: две жизни вольтеровского лозунга // Шаги/Steps. – 2020. – Т. 6. – № 3. – С. 199-207.
56. Дьяконов И.М. Пути истории. – М.: Восточная литература, 1994. – 384 с.
57. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. – Киев: Христианское братство «Путь к истине», 1992. – С.5-48.
58. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Культурная революция, Республика, 2010. – 678 с.
59. Журавский А.В. Религиозная традиция в условиях секуляризма // Континент. – 2004. – №120. –URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/religioznaya-tradicziya-v-usloviyah-krizisa-sekulyarizma.html> (дата обращения: 13.09.2021 г.).



60. Забаев И.В. Turner B. S. Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. XXVII, 344 p. // Вестник ПСТГУ. – Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2012. – №43 (5). – С. 122-127.
61. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с незаконным вторжением Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви 14 сентября 2018 г. // Русская Православная Церковь: сайт. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5268282.html> (дата обращения: 01.05.2022 г.).
62. Зверде Э. ван дер. Осмысливая «секулярность» // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – №2(30). – С. 69-113.
63. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1996. – 560 с.
64. Зыбковец В.Ф. Дорелигиозная эпоха: (К истории формирования общественного сознания). – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 248 с.
65. Иларион (Алфеев), епископ. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма // Церковь и время. – 2004. – №27. – С. 26-40.
66. Иларион (Алфеев), митрополит. Православие и секуляризм // Русская Православная Церковь: сайт. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1173779.html> (дата обращения: 27.07.2021 г.).
67. Иларион (Алфеев), митрополит. Радикальный секуляризм опасен так же, как религиозный экстремизм // Правмир: сайт. – URL: <https://www.pravmir.ru/mitropolit-ilarion-alfeev-radikalnyj-sekulyarizm-opasen-tak-zhe-kak-religioznyj-ekstremizm/> (дата обращения: 27.07.2021 г.).
68. Иларион (Троицкий), свщмч. Христианства нет без Церкви // Иларион (Троицкий), свщмч. Христианства нет без Церкви: Сб. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – С. 25-78.
69. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – №4. – С. 143-174.
70. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

71. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение // Образовательная политика. – 2012. – 2012. – №3 (59). – С. 116-120.
72. Каприо С. Эсхатологическая перспектива: постсекуляризм как конец света // Мир в Боге: сайт. – URL: <http://www.mirvboge.ru/2015/12/esxatologicheskaya-perspektiva-postsekulyarizm-kak-koniec-sveta/> (дата обращения: 03.05.2022 г.).
73. Кардинал Кох выделил четвертый тип христианства // Katolik.ru: сайт. – URL: <http://www.katolik.ru/mir/119688-kardinal-kokh-vydelil-chetvertyj-tip-khristianstva.html> (дата обращения: 18.08.2021 г.).
74. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – №2(30). – С. 114-164.
75. Католическая энциклопедия / под ред. В. Л. Задворного. – М.: Изд-во Францисканцев, 2011.– Т. IV: Р-Ф. – 982 с.
76. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Диалог с историей. – М.: Абрис, 2019. – 256 с.
77. Кнехтгес М. Положение церкви в постсекулярном обществе//Начало. – 2003-2004. – № 13. – URL: <https://slovo-bogoslova.ru/nachalo/polozhenie-v-cerkvi-v-postsekulyarnom-o/> (дата обращения: 13.09.2021 г.).
78. Кныш Е.В. Христианские практики соборности в постсекулярной культуре: дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2018. – 162 с.
79. Козлов Максим, прот., Огицкий Д.П. Западное христианство: взгляд с Востока. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 608 с.
80. Койн Д. Вера против фактов: Почему наука и религия несовместимы. – М.: Альпина Диджитал, 2015. – 222 с.
81. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М.: «Восточная литература» РАН, 1995. – 263 с.
82. Конституция Российской Федерации // Консультант Плюс: сайт. – URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_28399/95c44edbe33a9a2c1d5b4030c70b6e046060b0e8/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/95c44edbe33a9a2c1d5b4030c70b6e046060b0e8/) (дата обращения: 30.04.2022 г.).
83. Костылев П.Н. Постсекулярный мир: критическое осмысление // Гуманистические организации России: сайт. – URL:

<http://peacesave.ru/index.php/component/content/article?id=21:kostylev-p-n-postsekulyarnyj-mir-kriticheskoe-osmyslenie> (дата обращения: 03.05.2022 г.).

84. Краснов М.А. Государство светское или секулярное?//Нескучный сад: сайт. – URL: <http://www.nsad.ru/articles/gosudarstvo-svetskoe-ili-sekulyarnoe> (дата обращения: 12.07.2021 г.).

85. Краусс Л. Вселенная из ничего. Почему не нужен Бог, чтобы из пустоты создать Вселенную. – М.: АСТ, 2016. – 238 с.

86. Кырлежев А.И. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // Логос: Философско-литературный журнал. – 2008. – № 4 (67). – С. 28–32.

87. Кырлежев А.И. Постсекулярная эпоха // Континент. – 2004. – № 120. – URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html> (дата обращения: 13.09.2021 г.).

88. Кырлежев А.И. Секуляризация и постсекулярное общество // Богослов.ру: сайт. – URL: <https://bogoslov.ru/article/1314267> (дата обращения: 03.05.2022 г.).

89. Кырлежев А.И. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Государство религия, Церковь в России и за рубежом. – 2013. – 1(52). – С. 161-174.

90. Лактанций. Божественные установления. Книги I-VII. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 512 с.

91. Лега В.П. Фома Аквинский: Можно ли совместить учение Церкви с философией Аристотеля?//Православие.ру: сайт. – URL: <https://pravoslavie.ru/94109.html> (дата обращения: 22.07.2021 г.).

92. Лепешкин Д.Г. Постсекулярная современность: между *Homo religiosus* и *Homo deus* // Шуйская сессия студентов, аспирантов, педагогов, молодых ученых: материалы XIV Международной научной конференции. – Иваново: Изд-во ШФ Ивановский государственный университет, 2021. – С. 237-238.

93. Лепешкин Д.Г. — Представления о секуляризме в современной конфессиональной теологии // Философская мысль. – 2021. – № 9. – С. 45-53 [электронный ресурс]. – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=36359](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36359) (дата обращения: 03.05.2022 г.)

94. Лепешкин Д.Г. На пути к «Новому Просвещению»: представления о постсекулярном в современном научном дискурсе // *Философская мысль*. – 2022. – №1. – С.13-24 [электронный ресурс]. – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=36500](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36500) (дата обращения: 03.05.2022 г.).
95. Лепешкин Д.Г. Осмысление секуляризма как псевдорелигиозности в секулярном и церковном исследовательском дискурсе // *Социосфера*. – 2021. – №3. – С. 9-11.
96. Лепешкин Д.Г. Попытки преодоления «смерти Бога» «безрелигиозным христианством»: идея обмирщения Трансцендентного как основа создания новой антитрадиции // *Философская мысль*. – 2022. – № 3. – С. 20-28 [электронный ресурс]. – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=36913](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36913) (дата обращения: 03.05.2022 г.).
97. Лепешкин Д.Г. Явление секуляризации и западное христианство: к вопросу о генетической связи // *Вызовы современности и стратегии развития общества в условиях новой реальности: материалы IV Международной научно-практической конференции*. – М.: ООО «ИРОК», 2021. – С. 160-163.
98. Лефевр М., архиеп. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. – СПб.: «Владимир Даль», 2007. – 348 с.
99. Луис Б. Ислам и Запад. – М.: ББИ, 2003. – 317 с.
100. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений: в 50 тт. – Т. 1. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 414-429.
101. Мелье Ж. Завещание. – М.: ОГИЗ ГАИЗ, 1937. – XXVIII, 735 с.
102. Милбанк Дж. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. – 2013. – № 3. С. 210–284.
103. Милбанк, Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. – М.: Теоэстетика, 2022. – 736 с.

104. Минченко Т.П. Проблема свободы совести в эпоху постсекуляриности: Истоки и перспективы: дис. ... канд. культурологии. – Томск, 2011. – 243 с.
105. Минченко Т.П. Кризис идей секуляризма и религиозности в постсекулярном обществе // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 368. – С. 51-53.
106. Наумов С., Слонов Н. От атеистического государства – к светскому[Электронный ресурс] // Фонд исторической перспективы: сайт. URL: [http://www.perspektivy.info/rus/gos/ot\\_ateisticheskogo\\_gosudarstva--k\\_svetskomu\\_2010-03-23.htm](http://www.perspektivy.info/rus/gos/ot_ateisticheskogo_gosudarstva--k_svetskomu_2010-03-23.htm) (дата обращения: 26.04.2013).
107. Николай Сербский (Велимирович), святитель. Духовное возрождение Европы. – М.: Паломник, 2006. – 448 с.
108. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения: в 2 тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1996. – С. 491-719.
109. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: в 2 тт. – Т.2. – М.: Мысль, 1996. – С. 5-237.
110. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XVI. 4//Русская Православная Церковь: сайт. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 12.07.2021 г.).
111. Патрушев: Запад создал империю лжи, предполагающую уничтожение России // Российская газета: сайт. – URL: <https://rg.ru/2022/04/26/patrushev-zapad-sozdal-imperiiu-lzhi-predpolagaiushchuiu-unichtozhenie-rossii.html> (дата обращения: 30.04.2022 г.).
112. Пелин А.А. Феномен секуляризации и секуляризма в православном и католическом дискурсе начала XXI века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2018. – Том 19. – Выпуск 3. – С. 153-166.
113. Переславцев М.И. Влияние теологических понятий позднего средневековья на становление секулярной мысли в интерпретации Джона Милбанка // Южный Полюс: Исследования по истории современной западной философии. – 2018. – Т. 4. – № 5. – С. 118–127.

114. Пецци П. Ненависть мира // Katolik.ru: сайт. – URL: <http://www.katolik.ru/rossiya/120689-vserossijskij-katolicheskij-kongress-ad-gentes-nachalsya-v-sankt-peterbuge.html> (дата обращения: 18.08.2021 г.).
115. Пецци П. Нужна ли Церковь современному обществу // Katolik.ru: сайт. – URL: <https://www.katolik.ru/rossiya/112569-pavel-petstsi-nuzhna-li-tserkov-sovremenному-obshchestvu.html> (дата обращения: 18.08.2021 г.).
116. Послание Президента Федеральному Собранию 12 декабря 2012 года // Президент России: сайт. – URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/17118> (дата обращения 30.04.2022 г.).
117. Прокопьев А.Ю. Германия в эпоху религиозного раскола. 1555-1648. – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 483 с.
118. Пугачев В.В. Концептуальные основы политико-правового учения Абу-л-А‘ла Маудуди: критический анализ. Дис. ... канд. юр. наук. – СПб, 2019. – 271 с.
119. Радугин А.А., Радугина О.А. Постсекуляризм – духовное основание эпохи постмодерна // Вестник ВГУ. – Серия: Философия. – 2017. – №1. – С. 156-164.
120. Радугин А.А., Радугина О.А. Постсекуляризм как мировоззренческая матрица общества постмодерна//Омский научный вестник. – 2014. – 3(129). – С. 85-88.
121. Радугина О.А. Трансформации в мировоззренческой сфере в истории российского общества от секуляризма к постсекуляризму // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2-2. – URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=23078> (дата обращения: 27.07.2021).
122. Рак В. Д. К истории четверостишия, приписанного Пушкину // Временник Пушкинской комиссии, 1973 / АН СССР. ОЛЯ. Пушкин. комис. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1975. – С. 107-117.
123. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 164 с.

124. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства// Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: ББИ, 2006. – С. 77-107.
125. Ревякина Н.В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV – первой половины XV вв. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. Гос. Ун-та, 1975. – 173 с.
126. Русская Пастафарианская Церковь Макаронного Пастриархата: сайт. – URL: <https://www.rpcmp.ru/> (дата обращения: 15.11.2021 г.).
127. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2 тт. – Т. 1. – М.: Педагогика, 1981. – 656 с.
128. Сакс Дж. Границы секуляризма // Вопросы философии. – 2013. – №4. – С. 20-27.
129. Сакс Дж. Достоинство различия: как избежать столкновения цивилизаций. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2008. – 329 с.
130. Сапронов П.А. Отзыв на доклад доктора Кнехтгеса// Начало. – 2003-2004. – № 13. – URL: <https://slovo-bogoslova.ru/nachalo/otzyvy-na-doklad-doktora-knekhtgesa/> (дата обращения: 13.09.2021 г.).
131. Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир – особая цивилизация, которую необходимо сберечь // Русская Православная Церковь: сайт. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html> (дата обращения: 03.05.2022 г.).
132. Серегина А.Ю., Чупрасов А.В. Вестфальский мир//Православная энциклопедия: сайт. – URL: <https://www.pravenc.ru/text/158270.html> (дата обращения: 23.07.2021 г.).
133. Скальфи Р. Краткая история Католической Церкви. – НПКЦ «Духовная библиотека», 2018. – 220 с.
134. Слепцова В.В. «Новый атеизм» как феномен современного западного свободомыслия: дис. ... канд. философ. наук. – М, 2016. – 123 с.
135. Слепцова В.В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия // Вестник МГУ. – Серия 7: Философия. – 2015. – №1. – С. 107-118.

136. Слепцова В.В. Теологическая критика «нового атеизма» // Вестник ПСТГУ. – Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 3. – 112-125.
137. Смирнов Д.В. Иоанн Дунс Скот//Православная энциклопедия: сайт. –URL: <https://www.pravenc.ru/text/471161.html> (дата обращения: 15.07.2021 г.).
138. Суковатая В.А. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности // Общественные науки и современность. – 2002. – №4. – С. 183-192.
139. Сысоев Даниил, священник. Гражданин неба. – М.: Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2011. – 240 с.
140. Тейлор Ч. Секулярный век. – М.: ББИ, 2017 xiv + 967 с.
141. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. – М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. – 318 с.
142. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 669 с.
143. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 557 с.
144. Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию//Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 3-32.
145. Узланер Д.А. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов)//Социологические исследования. – 2008. – №8. – С. 62-67.
146. Уколова В.И. «Последний римлянин» Боэций. – М.: Наука, 1987. – 160 с.
147. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. – М.: Наука, 1976. – 128 с.
148. Флоровский Георгий, прот. О патриотизме праведном и греховном // Из прошлого русской мысли. – М.: «Аграф», 1998. – С. 132-165.
149. Фома Аквинский. Сумма теологии. – Часть II. I. – Киев: Эльга, Ника-Центр, 2006. – 576 с.
150. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. – СПб.: А-сад, 1994.



151. Фукуяма Ф. Конец истории и Последний человек // Фридрих Ницше: сайт. – URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/fukuama/> (дата обращения: 01.05.2022 г.).
152. Фурман Д. Е, Каарияйнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века (Доклады Института Европы РАН). – №173. – М.: ИЕ РАН, «Огни ТД», 2006. – 92 с.
153. Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы. – М.: Весь Мир, 2002. – С. 115-132.
154. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: ББИ, 2006. – С. 39-76.
155. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Часть 1 // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18). – Апрель.
156. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – М.: Новости, 1992. – 304 с.
157. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – №1. – С. 33-48.
158. Харари Ю.Н. 21 урок для XXI века. – М.: Синдбад, 2019. – 416 с.
159. Харари Ю.Н. Sapiens. Краткая история человечества. – М.: Синдбад, 2017. – 512 с.
160. Харари Ю.Н. Homo Deus. Краткая история будущего. – М.: Синдбад, 2018. – 496 с.
161. Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума. – М.: ЭКСМО, 2011. – 496 с.
162. Харт Д. Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики. – М.: Никая, 2021. – 336 с.
163. Харт Д.Б. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. – М.: ББИ, 2010. – xviii+ 673 с.
164. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Наука, 1988. – 540 с.

165. Хитченз К. Бог не любовь. Как религия все отравляет. – М.: АНФ, 2011. – 365 с.
166. Хитченс К., Докинз Р., Харрис С., Деннет Д., Фрай С. Четыре всадника. Эпохальная дискуссия, с которой началась революция атеистов. – М.: ЭКСМО, 2020. – 176 с.
167. Хомяков А.С. О старом и новом: статьи и очерки. – М.: Современник, 1988. – 461 с.
168. Хоружий С.С. Постсекуляризм и антропология // Человек.Ru. – 2012. – №8. – С. 15-34.
169. Хоружий С.С. Постсекуляризм и ситуация человека // Институт синергийной антропологии: сайт. – URL: [https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor\\_postec\\_i\\_sit\\_chel.pdf](https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf) (дата обращения: 24.07.2021 г.).
170. Хромцова М.Ю. Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка // Acta Eruditorum. – 2016. – № 20. – С. 22–28.
171. Худиев С.Л. Новые атеисты. Кто они, и за что нам их благодарить? // Фома: сайт. – URL: <https://foma.ru/novyie-ateisty.html> (дата обращения: 29.12.2021 г.).
172. Шейх Сайф аль-Асри. Что такое секуляризм // Даруль-Фикр: исламский образовательный портал. – URL: <https://darulfikr.ru/articles/manhadzh/chto-takoe-sekuljarizm/> (дата обращения: 20.08.2021 г.).
173. Шейх Юсуф Кардави. Ислам и секуляризм // Ислам.plus: сайт. – URL: <https://www.islam.plus/ru/islam-i-sekularizm> (дата обращения: 20.08.2021 г.).
174. Шмеман А, прот. Богослужение в секулярный век // Шмеман А. Собрание статей, 1947-1983. – М.: Русский путь, 2011. – С. 72-84.
175. Шпенглер О. Закат Западного мира; Очерки мифологии мировой истории. Полное издание в одном томе / Пер. с нем. – М.: «Издательство Альфа-Книга», 2010. – 1085 с.
176. Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей //

- Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №1 (30). – С. 57-82.
177. Штекль К. К определению «постсекулярного» // Человек. – 2012. – №8. – С. 51-67.
178. Щипков А.В. Религиозность и кризис идеологии секуляризма // Ум+: сайт. – URL: <https://um.plus/2016/07/19/religioznost-i-krizis-ideologii-sekulyarizma/> (дата обращения: 27.07.2021 г.).
179. Щипков В.А. Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014) // Тетради по консерватизму. – 2019 – №. 3 – С. 197-214.
180. Щипков В.А. Нерадикальная «Радикальная ортодоксия»: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Лж. Милбанка) // Тетради по консерватизму. – 2019 – №. 3 – С. 184-196.
181. Щипков В.А. Православие и «Радикальная Ортодоксия»: понимание «посредничества и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. – 2019 – №. 3 – С. 171-183.
182. Щипков Д. А. «Радикальная Ортодоксия»: критический анализ. – М.: Русская экспертная школа, 2020. – 256 с.
183. Щипков Д. А. «Радикальная Ортодоксия»: критический анализ: дис. ... канд. филос. наук. – СПб: СПбГУ, 2004. – 221 с.
184. Щипкова Т. А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. – 2004. – N 2. – С. 80-93.
185. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: прогресс, 1987. – 312 с.
186. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
187. Эпштейн М.Н. Переписка с Томасом Альтицером об атеизме и постатеизме // Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – С. 385-400.
188. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М.: АСТ, 2013. – 285 с.;

189. Abel O. Laïcité, sécularité, urbanité// OlivierAbel.fr: сайт – URL: <https://olivierabel.fr/supplement/laicite-secularite-urbanite.php> (дата обращения: 12.07.2021 г.).
190. Allen A. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal//Constellations. – 2003. – Vol. 10. – No 2. – P. 180-198.
191. Alpert R., Milgram G. Women in the Reconstructionist Rabbinate // Religions Institutions and Women's Leaderships: New Roles inside the Mainstream, 1996. – P. 291-310.
192. Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. – Indianapolis; N.Y.; Kansas City: The Bobbs-Merrill Company, Inc., a Subsidiary of Howard W. Sams & Co., Inc, 1966. – 203 p.
193. Aronson R. Living without God: New Direction for Atheists, Agnostics, Secularists and the Undecided. – Berkley, CA: Counterpoint, 2008. – 254 p.
194. Asad T. Formations of the secular.– Stanford: Stanford University Press, 2003. – P. 16.
195. Baggini J. The New Atheist Movement is destructive // Fri tanke: сайт. – URL: <https://fritanke.no/english/the-new-atheist-movement-is-destructive/19.8484> (дата обращения: 29.12.2021 г.).
196. Bell D. The cultural contradictions of capitalism. – New York: Basic Books, 1976. – 328 p.
197. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. – Washington: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. – P. 1-18.
198. Bilgin P. Civilisation, dialogue, security: the challenge of postsecularism and the limits of civilizational dialogue // Review of International Studies. – 2012. – Vol. 38– № 5. – P. 1099-1115.
199. Bingham J. Welby hails new beginning for Church as women bishops becomes law // The Telegraph. – URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/religion/11235664/>

[Church-of-England-approves-historic-change-in-law-to-allow-women-bishops.html](#)

(дата обращения: 15.11.2021 г.).

200. Blond Ph. Introduction: Theology before philosophy Post-secular philosophy: Between philosophy and theology. – London: Routledge, 1998. – xiii, 376 p.
201. Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age. – Cambridge: MIT Press, 1986. – xxxi, 677 p.
202. Brill A. Judaism in Culture: Beyond the Bifurcation of Torah and Mada // The Edah Journal. – 2004. – № 4.1. – P. 26.
203. Bronk A. Secular, Secularization, and Secularism// Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics. – 2012. – 107 (2). – P. 578-583.
204. Camilleri J. Postsecularist discourse in an ‘age of transition’ // Review of International Studies. – 2012. – Vol. 38 – №5. – P. 1079-1097.
205. Caputo J. On Religion. – L., N. Y.: Routledge, 2001. – 147 p.
206. Caputo J. On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo // After the Death of God. – N. Y.: Columbia University Press, 2007. – P. 114-160.
207. Casanova J. Public Religions in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 330 p.
208. Casanova J. The Secular and Secularisms // Social research. – 2009. – Vol. 76. – № 4. – P. 1049-1066.
209. Chaves M. Secularization as declining religious authority // Social Forces. – 1994. – Vol. 72. – P. 749-774.
210. Clark S. Richard Dawkins: The God Delusion or the Dawkins Delusion? // Foundations. 2007. – Vol. 57. – P. 37-42.
211. Cunningham C. Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology. – London: Routledge, 2002. – 336 p.
212. Daly M. Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation. – Boston: Beacon Press, 1985. – xxxiv, 225 p.
213. Depoortere F. The Death of God: An Investigation into the History of the Western Concept of God. – London: T. &T. Clark Ltd., 2008. – 224 p.

214. Dobbelaere K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept // *Current sociology*. – 1981. – V. 29. – P. 10-24.
215. Dupré L. *Passage to Modernity: an Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. – New Haven: Yale University Press, 1993. – x, 300 p.
216. *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word* / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. – Farnham: Ashgate, 2008. – 279 p.
217. Fox J., Sandler Sh. *Bringing Religion into International Relations*. – New York: Palgrave Macmillan, 2004. – 212 p.
218. Gogarten F. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. – Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1958. – 229 p.
219. Green G. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion // *The Journal of Religion* – 1995. – Vol. 75. – No. 4. – P. 473-486.
220. Habermas J. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* / Ed. by E. Mendieta. – Cambridge, MA: MIT Press, 2002. – 176 p.
221. Haught J. *God and the New Atheism*. – Louisville; Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008. – xvi, 124 p.
222. Hendrickson D. C. The West's Economic War Against Russia Is Imperiling the World // *The National interest*: сайт. – URL: <https://nationalinterest.org/feature/west's-economic-war-against-russia-imperiling-world-202185> (дата обращения: 05.05.2022 г.).
223. Holyoake G. J. *English secularism: a confession of belief*. – Chicago: The open court publishing company, 1896.
224. Kaufman W. New Atheism and Its Critics // *Philosophy Compass*. – 2009. – Vol. 14. – E 12560 [электронный ресурс] – URL: <https://r.jordan.im/download/religion/kaufman2018.pdf> (дата обращения: 28.12.2021 г.).
225. Kenny A. Secularism and secularization // *Studies*. – Dublin, 1997. Vol. 86, No 344. – P. 315-323.

226. Kern S. Europe: Anti-Christian Attacks Reach All-Time High in 2019 // Gatestone Institute. – URL: <https://www.gatestoneinstitute.org/15366/europe-anti-christian-attacks> (дата обращения: 27.07.2021 г.).
227. Luckmann T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. – New York; London, Macmillan Publ., 1967. – 128 p.
228. Manning Ph. My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority by Philip Rieff // American Journal of Sociology. – 2008. – Vol. 113. – Iss. 4. – P. 1228-1229.
229. Markus R. A. Christianity and the Secular. – Notre Dame University Press, 2006. – 112 p.
230. Martin D. A general theory of secularization. – New York: Harper @ Row, 1978. – ix, 353 p.
231. Mavelli L. Postsecular resistance, the body, and the 2011 Egyptian Revolution // Review of International Studies. – 2012. – Vol. 38. – №5. – P. 1057-1078.
232. McGrath A. E., McGrath J. C. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and The Denial of The Divine. – Downer Grove: IVP Books, 2007. – 118 p.
233. Mehta H. Aggressive vs. Friendly Atheism: Misleading Labels Get Us Nowhere // Atheist Revolution: сайт. – URL: <https://www.atheistrev.com/2009/12/aggressive-vs-friendly-atheism.html> (дата обращения: 29.12.2021 г.).
234. Milbank J. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. – Oxford, West Sussex, MA: Wiley-Blackwell, 2014. – 288 p.
235. Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason. – Blackwell Publishing, 2006. – xxxii, 448 p.
236. Milbank J., Pickstock C. Truth in Aquinas. – London-New York: Routledge, 2001. – xiv, 144 p.
237. Milbank J., Pickstock C., Ward G. Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // Radical orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. – London: Routledge, 1999. – P. 1-20.

238. Molendijk A.L., Beaumont J., Groningen C. J. Preface // Exploring the Postsecular: the religious, the political and the urban ((International studies in religion and society; v. 13). – Leiden, Boston: Brill, 2010. – P. IX-XII.
239. Moor A. What the New Atheists miss about the meaning of God // The Statesman [электронный ресурс] – URL: <https://www.newstatesman.com/politics/religion/2021/03/what-new-atheists-miss-about-meaning-god> (дата обращения: 28.12.2021 г.).
240. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. – Cambridge University Press, 2004. – 392 p.
241. Pabst A. The secularism of post-secularity: Religion, realism, and the revival of grand theory in IR // Review of International Studies. – 2012. – Vol. 38. – №5. – P. 995-1017.
242. Pigliucci M. New Atheism and the Scientific Turn in the Atheism Movement // Midwest Studies in Philosophy. –Vol. XXXVII. – P. 142-153.
243. Rieff Ph. My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority. – Charlottesville: University of Virginia Press, 2006. – 234 p.
244. SavelyevMozg: YouTube-канал. – URL: <https://www.youtube.com/channel/UCNasr6y1R1BjMzeirjKDWVw> (дата обращения: 29.12.2021 г.).
245. Shiner L. The concept of secularization in empirical research // Journal for the scientific study of religion. – 1967. – Vol. 6. – P. 207-220.
246. Tamimi A. The Origins of Arab Secularism // Islam and Secularism in the Middle East. – London: Hurst & Company, 2002. – P. 13-28.
247. Ward G. Radical Orthodoxy and/as cultural politics // Radical orthodoxy? A Catholic enquiry. Ed. by Laurence Paul Hemming. – Aldershot: Ashgate, 2000. – P. 97-111.
248. Welby calls for Church to join the sexual “revolution” // The Telegraph: website. – URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/religion/10163249/Welby-calls-for-Church-to-join-the-sexual-revolution.html> (дата обращения: 29.07.2021).



249. Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment. – L.: Watts, 1966. – xix, 252 p.
250. Wolf G. The Church of the Non-Believers // Wired [электронный ресурс]: URL: <https://www.wired.com/2006/11/atheism/> (дата обращения: 28.12.2021 г.).
251. Zabel H. Säkularisation, Säkularisierung // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. – Bd. 5 / Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.). Stuttgart: Klett-Cotta, 2004. – P. 809-829.