

УДК 241

ГРНТИ 02.71

**ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ КАК КОНЦЕПТ «НОВОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ»  
ЦЕННОСТНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

***Владимир Юрьевич Инговатов***

*доктор филос. наук, профессор,  
заведующий кафедрой «Философия и социология»,  
Алтайский государственный технический  
университет им. И. И. Ползунова, г. Барнаул  
Ingvlad@mail.ru*

**POST-SECULARISM AS CONCEPT OF «NEW INTERPRETATION»  
OF VALUABLE LIFE OF THE PERSON**

***Ingovatov Vladimir***

*Doctor of Philosophy, Professor,  
Head of the Department of Philosophy and Sociology,  
Altai State Technical University,  
Barnaul*

**АННОТАЦИЯ**

В статье проводится анализ процессов секуляризации христианского мировоззрения. Дается интерпретация ценностного бытия человека. Исследуются структуры жизненного мира современного человека, связанные с новой постсекулярной ситуацией. Утверждается, что постсекуляризм не тождественен новой религиозности. Это есть ситуация симулирования религиозного начала, основанного на отрицании абсолютного. Также показывается проблематика духовных поисков современной России.

## ABSTRACT

In article the analysis of processes of laicisation of Christian outlook is carried out. Interpretation of valuable life of the person is given. The structures of the vital world of the modern person connected with a new post-secular situation are investigated. It is claimed that post-secularism is not identical to new religiousness. It is a situation of feigning the religious beginning based on denial of absolute. Also the perspective of spiritual search of modern Russia is shown.

**Ключевые слова:** общество; религия; секуляризация; постсекулярная культура; модерн; постмодерн; глобализм; эсхатология; ценности

**Keywords:** society; religion; laicization; post-secular culture; modernist style; postmodern; globalism; eschatology; values

Геополитические и экономические вызовы, обращенные к России в последние полтора-два десятилетия, привели к серьезным переменам в ценностном самочувствии постсоветского общества. Они также затронули весьма чувствительную сферу духовных ориентиров современного российского человека, чьи смысложизненные принципы в значительной мере определяются, с одной стороны, наследием уже завершившейся эпохи «красного проекта», а, с другой – укладываются в нарратив «строительства новой буржуазной России». Но, оказалось, эклектическое смешение представлений о социальной справедливости и личном успехе, государственно-патерналистской опеке и частной инициативе, социальных обязательствах и народной воле весьма сложно сопрягаются. Вместе с тем, наше современное общество при формально декларируемой ориентации на консервативные ценности скорее архаично, чем связано с традицией. Ибо традиция предполагает живое переживание прошлого, архаика же видит лишь его символическое значение. Отсюда во многом проистекает желание в угоду политической конъюнктуре заместить символической картиной минувшего бытие духа в настоящем. Однако подобная симуляция бытия означает наличие кризиса между народным переживанием присутствия в истории и его виртуальным обликом, зачастую формируемым как упрощенные пропагандистские клише. Здесь уже господствует новая

мифология, задача которой – создание социального пространства вне абсолютного начала и, следовательно, отрицающая сакрализацию бытия.

В этом смысле, вполне уместно рассматривать СССР как проект модерна, а возникшую на его обломках современную Россию – как отрицание этого проекта. При этом не могут не поражать резкие разрывы, происходящие в самосознании нашего общества. В течение одного столетия сначала был совершен онтологический отказ от фундаментальных ценностных императивов, в основу которых были положены постулаты христианской (православной) цивилизации, и которые оказались утраченными или деформированными до неузнаваемости в эпоху модерна. Затем произошел новый разлом в сознании уже советского общества, который привел к возрождению нигилистического радикализма, но уже в отношении советского проекта.

Во всяком случае, мы вполне можем исходить из того факта, что современное российское общество есть отрицание модерна [5] и оно возникло в результате связанных между собой процессов распада советской идентичности и «нового обмирщения». В последнем случае речь идет об отказе от особого – квазирелигиозного – переживания коммунистической идеи в советском обществе. Этот отказ совершился как онтологическое отрицание иррациональных ожиданий «конца истории» для буржуазного типа общества и грядущего наступления эры коммунизма. Вообще у нас значение коммунизма для судьбы русской культуры сейчас часто оценивают поверхностно, отдавая дань политологически окрашенным реминисценциям. Хотя уже у Н. А. Бердяева – как известно, начинавшего свою мыслительную деятельность в качестве марксиста – мы найдем точные оценки этого явления: «Только в России могла произойти коммунистическая революция. Русский коммунизм должен представляться людям Запада коммунизмом азиатским. И вряд ли такого рода коммунистическая революция возможна в странах Западной Европы, там, конечно, все будет по иному... Я склонен думать, что даже активное участие евреев в русском коммунизме очень характерно для России и для русского народа. Русский мессианизм родствен еврейскому мессианизму» [2]. Коммунизм

в России, в этом смысле, переживался как религиозный проект, имеющий свою эсхатологическую перспективу. Например, известный в русской философии спор начала XX столетия между «богоискателями» и «богостроителями» не был только соревнованием интеллектуальных проектов. Он также был отражением поиска и выстраивания более глубоких онтологий, рожденных секуляризацией новоевропейского сознания.

Советский проект, как наследие модерна, создавался через воплощение идеалов европейского Просвещения. Философские идеи Канта и Гегеля, а затем и Маркса не могут быть правильно поняты вне контекста просветительских идей XVIII столетия. Собственно и сам марксизм есть в своей глубинной основе гуманистическая мечта о свободе и равенстве человека [1]. Совсем неслучайно возникло даже желание разделять философские взгляды «молодого Маркса» и реальный опыт воплощения в жизни марксистской теории. Практика коммунистического строительства оказалась достаточно далека от предполагаемых расчетов по освобождению от экономической и социальной эксплуатации человека труда. Поэтому крушение СССР породило другую иллюзию о возможном встраивании его наследников в общий цивилизационный проект с Западом. Это была новая метафизическая надежда и она символизировала не только разрыв с прошлой эпохой, но возможность замещения одной иррациональной модели бытия на другую. Но эта надежда также укладывалась в общий глобалистский замысел модерна, хотя уже и не отражала свершившегося переворота в тотальной секуляризации западного мира. Заместить в рамках модернистского сознания сакрализованный образ коммунизма на столь же священный образ общества потребления оказалось совершенно невозможно.

Конечно, опыт расщепления аутентичного коммунистического сознания в позднем СССР и постсоветской России не является чем-то необычным. Историческая память народа сохранила смысл раскольнического движения как стремление к новому религиозному откровению. Движение старообрядчества, безусловно, есть воплощение эсхатологических чувств народной массы. В

современной России, как не странно это звучит, но таким «откровением» выступили специфические идеалы общества потребления, с их идеологемами постмодерна. Коммунизм – как квазирелигия – подвергся диалектическому отрицанию посредством постмодернистского деконструирования реальности. Безусловно, в этом несложно разглядеть специфический символизм замещения советской традиции новой онтологией присутствия в истории. При этом смыслы такого присутствия актуализируются в терминах десакрализованного бытия.

Параллель между разрушением советского мировидения и обмирщением православия, разумеется, носит условный характер и сама может быть истолкована в терминах символизма. Также, справедливости ради, следует сказать, что секулярные процессы в современной России не являются чем-то экстраординарным. И дело даже не в том, что их истоки можно увидеть ещё в расколе XVII века, начавшемся при патриархе Никоне. Секуляризация православия вообще не есть чисто русская особенность, делающая судьбу России непохожей на остальной христианский мир.

В западном обществе вполне объяснимой выглядит нынешняя ситуация осознанного принятия современной аксиологических ориентаций на постхристианские нормы и идеалы человеческого общежития [3]. Ибо глубинный метафизический смысл программы, объявленной ещё во времена Реформации и Просвещения и ставящей задачу глобальной окцидентализации человечества, объективно может исходить только из секулярной установки на универсализацию ценностей. Причем подлинными ценностями в такой программе решительно объявляются императивы западной культуры, уже отказавшейся от христианских принципов понимания святости в бытии человека и общества. Тем самым, постмодернистская неолиберальная идеология, господствующая в нынешнем информационном обществе, открыто возвещает не только о наступлении эпохи окончательной вестернизации всего мира, но и невольно демонстрирует культурофобию и отказ от собственной истории. Острота переживания неприятия иного, чем собственное представление, мировидения (в том числе и – христианское) со стороны неолиберальной

идеологемы в истории человеческая цивилизации, конечно, не нова. Однако её степень достаточно показательна как пример дихотомического отношения к ценностям и идеалам христианской культуры, которые оказались в ситуации транзита от модерна – к постмодерну.

Обмирщение (секуляризация) есть форма духовного и социального высвобождения общества и человека от религии и церковных институтов [6]. Она также манифестирует онтологический нигилизм, то есть ценностную установку, в которой реализуется отказ новоевропейского человека от признания существования абсолютного бытия вне и независимо от единичного «Я». Человек утрачивает потребность в обращении к Богу – он сам жаждет занять Его место. Именно поэтому лаицизированное сознание не готово к постановке вопроса об источнике зла в бытии мира, поскольку не видит в его феномене никакого онтологического противоречия [3]. В лучшем случае зло для секулярного человека отождествляется с неустроенностью общественной и индивидуальной жизни или с плохой социализацией индивида и его недостаточным воспитанием. Однако философия гуманизма заблуждалась не в том, что утверждала высшую ценность человека и его творческий потенциал. Ошибка была в убеждении, что человек есть только земное, природное существо, которое способно к самостоятельному духовному бытию вне абсолютного начала. Позже Ф. Ницше провозгласит «смерть Бога» [4], что будет символизировать утрату Его власти над сущим. Но эта утрата также есть отказ от наполнения человеческой жизни высшим (то есть – подлинным, «сверхъестественным», ноуменальным) смыслом. Сам феномен нигилизма отражает историческую коллизию, столь характерную для ценностных ориентаций новоевропейского человека и которая фиксирует развенчание власти «христианского Бога» над истолкованием содержания норм, принципов, идеалов, ценностей и добродетелей. В таком понимании нигилизм ведет к последней и окончательной потере смысла существования личности и общества. Нигилизм выступает, таким образом, в качестве истории сущего – медленной, но неотвратимо наступающей тотальной переоценки метафизических (а, значит, и

аксиологических) основ существования всей европейской цивилизации. Христианство признает веру не только в Бога, но и в человека. Нигилизм Ф. Ницше утверждает веру не в Бога и не в человека, а в «сверхчеловека». Такая вера есть отрицание всего человеческого, но в этом отрицании видна огромная религиозная жажда по Абсолютному.

Процесс секуляризации бытия есть одна из центральных тем культурного самосознания европейского человека. Сам феномен наступления в Европе эпохи Ренессанса на рубеже XIII-XIV веков есть свидетельство о метафизическом отказе от христианской традиции со стороны нарождающегося антропоцентрического мировоззрения Нового времени. В России подобные секулярные процессы позже и несколько в иной форме начнутся во второй половине XVII века, а наиболее мощный импульс получают в ходе прозападных реформ Петра I. Поэтому трудно подыскать ещё одну такую тему, которая бы вызывала самые разнообразные оценки и, в то же время, объединяла общей исторической нитью западное и восточное христианство. Обмирщение бытия новоевропейского человека, в этом смысле, есть единая судьба нашей христианской культуры и наших христианских ценностей.

Трудно оспорить также, что цивилизационное устройство Запада достигло – по крайней мере, за последние два столетия – небывалой ещё в истории человечества экономической и технической мощи. Но, вместе с тем, эта цивилизация демонстрирует и почти полное угасание эсхатологических чувствований, всегда свойственных развитому христианскому сознанию. Современные наследники католического и протестантского мировоззрений серьёзно опасаются, что мессианское ожидание, устремленность к грядущему миру противоречат социально-политической стабильности буржуазного общества и могут расшатать его устои. В России также сложные и разноплановые процессы трансформации общества и его институтов прямо затронули сферу духа.

Среди различных оценок свершившихся и ещё происходящих перемен отметим получившую широкое распространение теорию, согласно которой

секуляризм эпохи модерна сменяется на постсекуляризм уже другой эпохи – постмодерна. Не случайно Ю. Хабермас – один из последних современных сторонников разведения религиозного и светского в философии – замечает, что постсекулярное общество может сформироваться только там, где уже состоялись процессы секуляризации всех сфер бытия [9]. Если обмирщение как тотальный проект не завершено, не могут появиться и условия и для его преодоления. В этом смысле, постсекулярный мир возможен как конец глобалистского проекта, возникшего при разрушении биполярного и модернистского противостояния коммунистического и капиталистического типов общества.

Постсекуляризм не есть «новый секуляризм» – это скорее специфический симулякр, претендующий на имитацию религиозного начала. Когда Ф. Ницше провозгласил, что «Бог умер» – он лишь открыл «ящик Пандоры» в виде символического отрицания существующих и всем привычных картин мира. Именно со «смертью Бога» приходит и смерть абсолютных истин бытия [4]. Сакральное переживание человеком своего присутствия в мире отныне не более чем одна из возможных его интерпретаций. Постсекулярное – это не отказ от секулярного, а продолжение критической работы над онтологией человеческого присутствия, которая на определенном этапе своего развития по тем или иным причинам стала выстраиваться вокруг постулатов о десакрализованном бытии [7]. Когда возникает проблема постсекулярного оценивания состояния человеческого бытия, то это означает не перескакивание на некие «новые» религиозные позиции, а лишь о трансформации секулярного и о поисках его границ. Согласятся ли с подобной постановкой проблемы, например, представители радикальной ортодоксии? Этот вопрос интересен, среди прочего, тем, что в постмодернистской реальности невозможен призыв к отвержению секулярного – в лучшем случае только к переосмыслению его на основе иного онтологического фундамента.

Постсекулярное восприятие секулярного есть способ построения модели бытия, в которой реализуется деконструированное представление о реальности. Находясь на этой методологической позиции, человек вопрошает: как именно

складывается секулярная эпистема и можно ли расширить её границы? Но он неизбежно оказывается на пути элиминации аксиологических основ жизни, если не может заключить компромисс между отрицанием и одновременном сохранением и воспроизводством ценностных императивов. В противном случае ему остается лишь согласиться с Ф. Ницше, что «человек есть нечто, что должно быть преодолено». Но «преодоление человека» свидетельствует о саморазложении всякого нигилизма. Ибо основной онтологический факт Богочеловеческого единства у Ф. Ницше замещается натурализацией сверхчеловека и превращением его в существо новой биологической природы. А как совершенно верно отмечал по этому поводу С. Л. Франк, подобный аморалистический гуманизм, в конечном счете, приводит Ф. Ницше (и вопреки его первоначальному замыслу) не к утверждению нового типа просветленного человека, а к настоящему бестиализму – своеобразному поклонению бесчеловечному богу. Он так прямо и пишет, что «у Ницше мечта о человекобоге реализуется в угашении духовной человеческой личности в человеке-звере» [8]. Следовательно, европейский процесс секуляризации не сумел решить задачу полного окончательного отказа от легитимации обезбоженного бытия человека и сама нуждается в помощи «новой» религиозной духовности. Секулярная рациональность, отвергая – с одной стороны – христианскую традицию, с другой – порождает эпистемологическую формулу почитания сверхчеловека как нового откровения о Боге.

Однако в постсекулярном мире нельзя уповать на представление, что нечто может быть священным. Раз нет никакого единого всеобъемлющего принципа, то это означает, что религия, философия, наука есть всего лишь варианты интерпретации, и у них нет эксклюзивного права на абсолютную истину. Доверие знанию как отражению подлинного бытия становится подорванным. Концепт релятивации секулярного разума также ведет к развенчанию его дихотомий, а, значит, и стиранию эпистемологических границ, которые были сформулированы в рамках классической рациональности модерна [10]. Вместе с тем, такой постмодернистский взгляд на человеческую реальность исходит из

установки, что философия, пытаясь понять смысл и цель бытия человека, не в состоянии этого сделать, поскольку нет никаких тайных или скрытых смыслов и целей бытия. С этой точки зрения нет и никакого человека (субъекта), равного самому себе – это не более чем иллюзия классической эпистемологии. Точно также не существует одной единственной и признанной формы постсекулярного мышления. Конкретная формализация этого мышления зависит от того толкования секулярного, которого придерживается исследователь, а также от его личных мировоззренческих и гносеологических установок.

Таким образом, постсекулярная ситуация означает не просто отказ от христианского восприятия мира и человека. Она также свидетельствует и об отказе от эсхатологического ожидания преобразования бытия. Уже нет возможности для обожения человека, поскольку нет и веры в его подлинное существование. Но эта ситуация фактически свидетельствует о капитуляции перед секуляризмом и символизирует новые ожидания для утверждения христианской вести о грядущем.

### Список литературы

1. Барулин В. С. Основы социально-философской антропологии. М.: Академкнига, 2002. 455 с.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955. М.: Наука, 1990. 224 с.
3. Инговатов В. Ю. Обмирщенный человек: опыт эсхатологической антропологии. Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2003. 147 с.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого. М.: интербук, 1990. 301 с.
5. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. 544 с.
6. Радугин А. А., Радугина А. О. Постсекуляризм – духовное основание эпохи постмодерна / А. А. Радугин, А. О. Радугина // Вестник Воронежского университета. 2017. № 1. С. 156-164.

7. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию. URL: [http://www.logosjournal.ru/arch/28/art\\_201.pdf](http://www.logosjournal.ru/arch/28/art_201.pdf) (дата обращения: 18.10.2018).
8. Франк С. Л. Реальность и человек М.: Республика, 1997. 448 с.
9. Хабермас Ю. Постсекулярное» общество – что это? / Ю. Хабермас // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). С. 3-15.
10. Цыплаков Д. А. Российская постсекулярность: специфика изучения // Российский гуманитарный журнал. 2017. Том 6. №3. С. 242-250.