

## РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Л.А. АНДРЕЕВА

## Европа: секулярный или постсекулярный мир?

В статье обсуждаются возникновение, смысловое содержание и эволюция теории секуляризации и концепта “постсекулярного” мира. Определяются поле их применимости, соотношение секулярности и постсекулярности, соотносённость этих понятий с фактом существования религии. Их адекватность верифицируется при помощи социологических исследований.

**Ключевые слова:** секуляризация, постсекулярный мир, религия, индивид, утопия.

The paper discusses the origin, evolution, and the semantic content of the theory of secularization and the concept of “post-secular” world. Defined field of applicability, the ratio of post-secular and secularity, the correlation of these concepts with the existence of religion. Their value is verified by means of sociological research.

**Keywords:** secularization, post-secular world, religion, individual, utopia.

К настоящему времени существуют две ключевые концепции, описывающие пути развития *западного* мира, в которых важную роль играет религия: это теория секуляризации и концепт “постсекулярного” мира.

### Теория секуляризации

Историко-философский и культурологический термин “секуляризация” (франц. *secularisation*, от позднелат. *saecularis* – мирской, светский) – продукт западной мысли XIX в. Сам термин “секуляризация” употреблялся прежде лишь в историко-правовом контексте для описания процессов перехода лица или объекта из духовного состояния в светское. М. Вебер в работе “Протестантская этика и дух капитализма” [Вебер, 2006] ввел понятие “секуляризация” в значении “расколдовывание мира”, его десакрализация, что, на мой взгляд, не случайно, поскольку секуляризация имеет одной из предпосылок Реформацию – эпоху, когда была высказана идея отделения религиозной жизни от светской.

”Расколдовывание мира” в западном мире в последней трети XIX в. – одна из важнейших стратегий интеллектуального осмысления в естественных и социальных науках. В этом контексте термин “секуляризация” стал употребляться как

основополагающая понятийная категория в понимании развития западного общества<sup>1</sup>. Существуют два основных подхода к объяснению секуляризации. У истоков первого подхода стоят французские просветители. П. Бейль высказал гипотезу о возможности существования секулярного общества. Пытаясь обосновать независимость морали от религии, он поставил вопрос: абсолютно ли необходима религия для сохранения общества? Считая религиозный фанатизм причиной политических преследований, Бейль полагал, что из атеистических семейств могло бы образоваться многочисленное общество с принципами, достаточными для сохранения устойчивости и мира. Позднее концепции О. Конта, К. Маркса, Б. Рассела, Ф. Ницше, Э. Фромма объясняли секуляризацию как естественный процесс старения или умирания религии, как следствие необратимого развития человеческого духа *от мифа к логосу*.

Можно выделить основную доминанту этого подхода к секуляризации: *мир становится доступным для понимания человеческим разумом, область сверхъестественного в восприятии человека стремительно уменьшается*. Поскольку мир может быть объяснен разумом, все большее число людей утрачивает интерес к религии как к сфере сверхъестественного, что ведет к ее упадку. Х. Кокс в “Мирском граде” заметил, что «секуляризация происходит тогда, когда человек отворачивается от запредельных миров и обращается к *этому* миру и *этому* времени (*saeculum* – “этот век”)). Она соотносится с эпохой, которую Д. Бонхёффер<sup>2</sup> в 1944 г. назвал “совершеннолетием человека”... Секуляризация не интересуется всерьез борьбой с религией. Она просто теснит религиозную веру, выбивая у нее почву из-под ног, и идет дальше. Секуляризация релятивировала религиозные картины мира и тем самым обезоружила веру. Религия была приватизирована. Ее стали воспринимать как частное дело, точку зрения отдельных людей или групп. Секуляризация добилась того, чего не удавалось достичь огнем и железом: она убедила верующих в том, что они *могут* заблуждаться, и доказала самым благочестивым из них, что есть вещи поважнее, чем смерть за веру. Боги традиционных религий продолжают жить как частные фетиши или как покровители ограниченных по составу групп, но они не играют существенной роли в публичной жизни светского метрополиса» [Кокс, 1995, с. 20].

Поскольку религиозная вера – не отвлеченная философская концепция, а важная, долгое время остававшаяся центральной составная часть цивилизации и культуры, высшая ценность, опора государственных и общественных институтов, фундамент картины мира, то торжество секуляризации необходимо сопровождается существенными изменениями в цивилизации. “Бог мертв; предстоит новая эра человеческого творчества и совершенства”, – этот тезис стал фундаментальным постулатом постмодернистской философии и генетически восходит к Ницше, или, может быть, даже к еще более раннему источнику, Л. Фейербаху.

”Бог мертв. И мы убили его” [Ницше, 1997, с. 447] – этот постулат Ницше выдвинул в книге 1882 г. “Веселая наука”. Но может ли это событие стать предпосылкой краха не только старого мировоззрения, но и самого миропорядка, самого человека? Нет. Это путь в новые измерения, к новым ценностям, к подлинному величию человека. Философ рассказал притчу о безумце, который выбежал на площадь, беспрестанно крича: “Где Бог? Я хочу сказать Вам это! Мы его убили – вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краски со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь?

<sup>1</sup> Рассмотрение теорий и проблем секуляризации наиболее детально представлено в сборнике [Säkularisierung... 1997] и монографии [Tschannen, 1992], дающих детальный анализ практически всех существующих западных социологических и философских концепций секуляризации.

<sup>2</sup> Д. Бонхёффер (1906–1945) – немецкий лютеранский пастор, теолог, участник антинацистского заговора.

Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь?.. Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами – кто смое с нас эту кровь?.. Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его?” [Ницше, 1997, с. 446–447].

Именно релятивизацию религиозной картины мира, господство посюсторонних ценностей, секуляризацию Ницше так драматически называл “смертью Бога” в истории цивилизации Запада. Это представление прививалось медленно, входило в глубочайшее противоречие с устоявшейся картиной мира, ломало представление о пропорциях мироздания. Один из значительнейших философов XX в. М. Хайдеггер охарактеризовал ницшевскую фразу “Бог умер” как “страшную”. Фраза эта, отмечал Хайдеггер, означает гораздо худшее, чем “если бы кто-то, отрекаясь от Бога и подло ненавидя Его, говорил – Бога нет”. Еще можно как-то представить себе, что Бог сам по себе ушел от нас, из “своего живого наличного присутствия”. “Но вот что Бог убит, притом людьми, – вот что невысказано”. И тем не менее, по Хайдеггеру, именно это и делали люди в Европе в течение трех с половиной последних веков. “Небосвод стерт” европейским рациональным субъектом, для которого весь мир стал лишь предметом представления и активистских притязаний; человек и его *ego cogito* (я мыслю) везде находили только себя, и “все это ради собственной удостоверяющейся уверенности” в полном господстве над миром. Хайдеггер, безусловно, прав, антропоцентрическое сознание, мышление поставило Человека на место Бога, именно это и пророчествовал Ницше. Еще Г.Гегель предсказывал, что «Человек постисторический... не является более Человеком в собственном смысле слова: это “бог” (правда, бог смертный)» (цит. по [Кожев, 1998, с. 76]).

*Замечу, что речь идет о секуляризации на уровне сознания, то есть в рефлексивной части человеческой ментальности.* Сознательный разум в отличие от подсознания содержит воспоминания, текущий опыт и мысли, которые непосредственно доступны для понимания.

Французский антрополог, историк, социальный философ М. де Серто в книге “Изобретение повседневности” рассматривал исчерпание религиозной веры в Европе в XX в. как органическую часть более общего процесса глубинной трансформации субъекта, его сознания и дискурса. Под верой он понимал не объект веры (догму, программу), а высокую степень инвестирования субъекта в суждение, акт высказывания и признание его истинным – иначе говоря, модальность утверждения, а не его содержание. Серто отмечал: «...в течение долгого времени считалось, что запасы веры бесконечны... Считалось, что казавшийся неисчерпаемым остаток можно перенести на другие объекты и цели, подобно тому, как падающая вода перенаправляется и используется для выработки энергии. Люди старались “захватить” эту силу, перемещая ее с одного места на другое: от так называемых языческих обществ, в которых она обитала, ее направляли к христианству, которое она должна была поддерживать; затем от церквей она перешла к монархической политике, а еще позже – от традиционалистской религиозности к институтам Республики, национальному образованию или разным формам социализма... Источник этот был столь богат, что, используя его, люди забыли о необходимости его анализировать. Суть военных кампаний и крестовых походов состояла в “перемещении” энергии веры в подходящие места и на подходящие (для веры) объекты. Постепенно вера загрязнялась, как воздух или вода. Эта движущая энергия, всегда сопротивляющаяся, но допускавшая манипулирование собой, начинает иссыхать. В то же время люди постепенно начинают замечать, что не имеют понятия о том, чем она является...» [Серто, 2013, с. 297–298].

Наиболее точно, на мой взгляд, сущность секуляризации выразил один из виднейших современных социологов П.Бергер: “Под секуляризацией мы понимаем процесс освобождения определенных сфер общества и культуры от господства религиозных институтов и символов. Если речь идет об институтах и обществах, относящихся к новейшей истории Запада, то здесь, конечно, секуляризация проявляется в утрате

христианской церковью сфер, прежде находившихся под ее контролем или влиянием: в отделении церкви от государства, в экспроприации церковных землевладений, в освобождении системы образования из-под власти церковных авторитетов. Но если мы говорим о культуре и символах, то под секуляризацией понимается нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она оказывает влияние на всю совокупность культурной жизни и идей. Ее можно наблюдать по снижению роли религиозной тематики в искусстве, философии, литературе и, что самое важное, – по развитию науки как автономного, чисто секулярного взгляда на мир. Более того, в данном случае мы имеем в виду, что у процесса секуляризации есть и субъективная сторона. Как существует секуляризация общества и культуры, так же существует секуляризация сознания. Проще говоря, это означает, что современный Запад порождает все больше индивидов, которые в своем отношении к миру и к самим себе не пользуются религиозными интерпретациями” [Berger, 1969, p. 106–107].

К 1990-м гг. устанавливается консенсус относительно понимания секуляризации. Основным значением понятия становится *процесс утраты религией своей социальной значимости*. Согласно определению оксфордского религиоведа Б. Уилсона секуляризация – процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и религиозные институты теряют свое общественное значение. Иными словами, речь никоим образом не идет об исчезновении религии как таковой, но лишь о том, что функционирование общества, прошедшего через секуляризацию, более никак от религии не зависит. Одновременно религия и религиозные институты вполне могут оставаться значимыми явлениями для того или иного индивида или групп индивидов: “Для отдельных индивидов или групп религия, конечно, может оставаться мощным, – а возможно даже и самым мощным – фактором в их жизни. Но это не распространяется на всю совокупность людей в западном обществе вне зависимости от того, ходят ли они в церковь или нет” [Узланер, 2008, с. 68]. Однако именно с начала 1990-х гг., когда усилиями П. Бергера, Т. Лукмана, Р. Робертсона, Т. О’ди сформировалась признанная научным сообществом теория секуляризации, сама секуляризация как явление постепенно перестала рассматриваться в качестве основной парадигмы развития современного западного мира, а теория секуляризации постепенно начала трактоваться как маргинальная по отношению к смысловому концепту “постсекулярного мира”.

### **Смысловой концепт “постсекулярного общества”**

Истоки мыслительного конструкта, получившего название “постсекулярного общества”, надо выводить из теоретических размышлений Г. Парсонса, позднего П. Бергера, Р. Белла, а также религиозных философов, утверждающих, что секуляризация ведет не к умиранию религии, а к видоизменению ее социальных и культурных функций (эволюционный подход); религия уходит из общества в область индивидуального, персонального бытия человека, институциональная религиозность замещается личностной. Наиболее видные теоретики этого направления – канадский философ Ч. Тайлор [Taylor, 2007] и крупнейший немецкий философ и социолог Ю. Хабермас [Хабермас, 2003; Habermas, 2002]. Собственно автором термина “постсекулярное общество” был Хабермас, который четко указывал, что «этот небесспорный термин может быть применен только к высокоразвитым обществам Европы или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, где религиозные связи между людьми ослабли на протяжении длительного времени, но особенно резко в послевоенный период... при этом религиозное поведение и религиозные убеждения населения этих государств не изменились за последние годы до такой степени, чтобы можно было назвать эти общества “постсекулярными”» [Хабермас, 2008].

Хабермас понимал под “постсекулярным обществом” положение, при котором общество на данный момент приемлет факт дальнейшего существования религиозных общин в постоянно секуляризирующейся среде и приспосабливается к нему. Этот измененный вариант теории секуляризации не столько затрагивает ее суть, сколько

касается *прогнозов* относительно будущей роли религии [Хабермас, 2008]. К тому же само понятие “постсекулярного общества” у Хабермаса расплывчато, нечетко. Не дано теоретических описаний модели общественного устройства “постсекулярного общества”. Приставка “пост” предполагает преодоление секулярного, но между тем, Хабермас понимает “постсекулярное” как *продолжение секулярного мира*. Если теория секуляризации четко дала определение секулярному индивиду как индивиду, ориентирующемуся в сознательной части деятельности на разум, рациональность, то кто такой “постсекулярный” индивид и какими признаками сознания он обладает, Хабермас умалчивает. Эту лакуну в концепте “постсекулярного общества” попытались заполнить английские католические теологи Дж. Милбэнк и М. Кинг.

Милбэнк – основатель так называемой “новой ортодоксии”. Его основным трудом можно считать книгу “Теология и социальная теория”. В ней он провозглашает, что возвращение новой религиозной эры совершается уже *в мировом масштабе*. Таким образом, проясняется и затуманенный смысл “постсекулярного человека” – это человек религиозный [Milbank, 1990]. Кинг в своей книге “Постсекуляризм: открытый вызов экстремизму” не так прямолинеен, для него понятие “постсекулярного” не обозначает новой эры религиозной гегемонии, а символизирует приход нового века, способного примирить веру и разум, науку и религию. Он выстраивает теорию мышления нового постсекулярного человека, причем отправной точкой его размышлений служат события 11 сентября 2001 г., которые он рассматривает как конфликт двух экстремистских сил – светских и религиозных. Преодолеть конфликт он предлагает, встав на “третий” или “постсекулярный путь”, который понимается как новая эра духовности, примирение между мирами разума и веры [King, 2009].

Таким образом, можно констатировать, что первоначальный хабермасовский конструкт “постсекулярного общества” как описания некоторых девиаций в рамках теории секуляризации за последние годы наполнился новым содержанием, а именно – утверждением о росте роли религии как культурного мейнстрима не только в современном западном обществе, но и в мировом масштабе. Для современного типа религиозности, по словам адептов теории “постсекулярного общества”, характерна не привязанность к религиозным институтам, как было в традиционном обществе, а доминирование религиозной веры как таковой: вера резко индивидуализируется, каждый индивид создает свой так называемый персональный религиозный конструктор.

Стоит заметить, что один из основоположников “постсекуляризма”, критик либеральных идей, католик Тайлор, рассматривающий модернизацию как болезнь, в своей работе “Секулярная эпоха” предлагает понимать секулярность не как снижение религиозности, а как некую особую матрицу нашего восприятия самих себя. Это означает отказ от верификации смыслового конструкта “постсекулярного мира” как объективного процесса научного познания и переход на чистый субъективизм, который, разумеется, никто не может ни подтвердить, ни опровергнуть [Taylor, 2007]. На мой взгляд, связано это с тем, что смысловой конструкт “постсекулярного общества” не связан с объективной реальностью, а есть некое умозрительное конструирование желаемого, то есть утопия.

## **Социологические исследования и верификация теоретических построений**

До недавнего времени не было возможности верифицировать различные теоретические построения о смене ценностных парадигм на масштабных данных социологических исследований. Я буду проводить верификацию гипотезы о смене ценностной парадигмы с секулярной на постсекулярную на примере Европы, поскольку смысловой конструкт “постсекулярного общества” Хабермаса утверждает, что произошла смена ценностных парадигм, прежде всего в “старой” Европе. Оговорюсь, что под ценностями я понимаю “устойчивые представления о том, что определенный тип поведения или целевое состояние предпочтительны по сравнению с противоположным” [Rocheach,

1973, p. 5]. Именно уровень религиозности европейцев будет служить верификатором теоретических построений о смене ценностных парадигм в Европе, поскольку процесс секуляризации характеризуется именно снижением уровня религиозности.

К масштабным социологическим проектам, которые позволяют определить уровень европейской религиозности, можно отнести глобальный международный социологический проект “Мировые ценности” (World Values Survey – WVS). В его рамках проводятся опросы жителей стран мира при помощи анкеты, включающей более 300 вопросов, касающихся различных сторон жизни человека и общества. Первый раунд исследования состоялся в 1984 г., и в нем участвовали в основном западные страны. На данный момент проведено еще четыре раунда опросов (1991, 1995, 2001, 2009 гг.), и состав стран-участниц заметно расширился. Один из главных компонентов во всех волнах исследования – уровень религиозности. Я буду пользоваться для верификации волной 2009 г., в рамках которой был проведен сбор данных по ценностным ориентациям населения более чем в 80 странах мира. Исследование проводилось по репрезентативной выборке (в некоторых случаях по стратифицированной выборке) для каждой из стран-участниц методом стандартизированного интервью. На основании этих данных я сделаю вывод о состоянии современной европейской религиозности. Сразу оговорюсь, что под европейской религиозностью я буду понимать христианскую религиозность. Безусловно, миграция мусульман становится одним из факторов, влияющих на общеевропейскую религиозность. Однако на данный момент численность исповедующих ислам по отношению к коренному населению все еще сравнительно мала.

При характеристике религиозности следует исходить из того, что под религиозностью понимается социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков). Характер религиозности можно определить как качественную и количественную особенность, специфику черт религиозности индивида, группы, населения. Религиозность фиксируется с помощью критериев (индикаторов). В качестве критериев выступают: признаки сознания, поведения, включенности в религиозные отношения.

Общий признак религиозного сознания – религиозная вера. Она включает знание и принятие в качестве истинных определенных религиозных идей, понятий, представлений, догматов и уверенность в существовании гипостазированных существ. Степень собственно религиозности можно определить прежде всего верой в религиозные догматы как фундамент религиозного мировоззрения, воплощающий трансцендентные ценности бытия. Религиозное сознание определяет религиозное поведение как совокупность взаимосвязанных действий индивида или группы, реализующих религиозные предписания. Ведущие критерии культовой стороны религиозного поведения – частота посещения богослужений, молитва, соблюдение религиозных предписаний, празднование религиозных праздников.

По данным опроса 2009 г., европейцев отличает низкий уровень религиозности. Бог важен в жизни 59% респондентов, из них очень важен для 25% (в остальных обследованных странах мира 80% и 57%, соответственно). Важно проследить корреляцию между личной верой в Бога и важностью религии как социального института. Ведь теоретики “постсекулярного мира” утверждают, что для “постсекулярного” индивида характерна не привязанность к религиозным институтам, а вера как таковая. Каждый индивид создает свой “персональный религиозный конструктор”, следовательно, между двумя этими показателями должен быть серьезный разрыв. Однако данные социологического опроса свидетельствуют о другом, а именно – об отсутствии осязательного разрыва между личной верой и важностью религии как социального института. Религия важна для 53% европейцев, из них для 24% очень важна (в остальных обследованных странах религия важна в среднем для 77%, из них очень важна для 56% респондентов) [Системный... 2010, с. 399–400]. Можно сделать вывод, что религиозные европейцы придерживаются консервативной модели, когда личная вера в сверхъестественную сущность и религиозный институт практически неразделимы.

Степень религиозности европейцев определяется и верой в религиозные догматы как фундамент религиозного мировоззрения. Вера в существование ада – один из таких догматов. Всего 36% опрошенных европейцев верят в его существование (в остальных неевропейских обследованных странах – в среднем 66% респондентов) [Системный... 2010, с. 399–400]. Такой низкий уровень поддержки религиозных догматов свидетельствует о доминировании в сознании европейцев нерелигиозной картины мира.

По результатам опроса, большинство европейцев сообразуют свои поступки, опираясь на посюсторонние ценности. Опрос 2009 г. свидетельствует о почти тотальном принятии европейцами ценностных установок, резко отвергаемых Церковью: только 38% респондентов считают, что женщина должна иметь детей (в остальных обследованных странах 70%); 44% европейцев оправдывают гомосексуализм, из них он всегда оправдан по мнению 22% (в остальных обследованных странах – в среднем 13% и 5%, соответственно); не оправдывают аборт только 44%, не оправдывают ни в каком случае 26% (в остальных обследованных странах 70% и 53%, соответственно); развод оправдывают 52% европейцев, в остальных обследованных странах 31% [Системный... 2010, с. 399–400]. Таким образом, европейское общество ориентировано на посюсторонние ценности.

Именно релятивизация религиозной картины мира, господство посюсторонних ценностей, о которых сказано выше, и составляют ядро секуляризации. То есть статистические данные подтверждают теорию секуляризации. В человеческой повседневности в Европе произошло замещение вертикального измерения (человек – Бог) на горизонтальное измерение (человек – человек). Вечность утратила для человека абсолютную ценность и уступила место временности. Временность в религиозном мировоззрении оценивается как не истинная и не окончательная реальность; для христианства временность – следствие греха, отсюда под вечностью понимается преодоление состояния временности. Вечность – другое-иное время имеет в религиозной картине мировидения абсолютную ценность, а все остальное в мире ценно и реально лишь посредством связи с ним [Введение... 2001, с. 427–428]. Предвечный “Град Небесный” уже не первообраз для “Града Земного” – пространство земное вытеснило из повседневности священное пространство. М. Элиаде в работе “Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторения” писал: “Окружающий нас мир, где ощущается присутствие и труд человека, – горы, на которые он взбирается, области, заселенные и возделанные им, судходные реки, построенные города, святилища, – имеет внеземные архетипы... существующие на более высоком космическом уровне” [Элиаде, 1987, с. 36].

Ведущий критерий культурной стороны религиозного поведения – частота посещения богослужений. 35% опрошенных европейцев посещают религиозную службу хотя бы один раз в месяц и чаще, 34% – только по религиозным праздникам, 31% никогда (в остальных обследованных странах 51%, 33% и 18%, соответственно) [Системный... 2010, с. 399–400]. По существу, религия стала “культурой”, культовые действия приобрели характер “культурных”, актуализирующихся в исключительные моменты жизни, многие светские праздники и мероприятия заменили церковные ритуалы. Повседневную жизнь человека регламентирует посюсторонняя череда событий, подчиненная одной цели: самореализации человека в его временном бытии.

Сами же культовые здания, предназначение которых быть зримым присутствием Бога, часто используются по двойному назначению – религиозно-культурному или религиозно-коммерческому, а в последнее время пустующие христианские храмы стали передаваться иным конфессиям. Например, в Германии с 2000 по 2013 г. закрыто более 400 католических и более 100 протестантских храмов. С 1990 г., по данным Евангелической церкви Германии, по меньшей мере 277 протестантских церквей были проданы или снесены. Еще 700 католических церквей запланированы к закрытию в течение ближайших нескольких лет [Soern].

Один из важных критериев внекультурного религиозного поведения человека – желание воспитывать в своих детях религиозность. Всего 24% европейцев заявили,

что в детях нужно воспитывать религиозность (в остальных обследованных странах – в среднем 47%). Таким образом, большая часть европейского населения не считает нужным передать последующим поколениям знание о религии и свой личный религиозный опыт, если таковой имеется. Это означает еще и то, что следующее поколение, не имеющее с детства связи с религиозной общиной, повзрослев, вряд ли захочет стать членом какой-либо церковной общины, что создаст еще большую по масштабам проблему привлечения новых членов и сохранения численности общины.

\* \* \*

Так были ли поспешными и ошибочными выводы, которые делались на основе теории секуляризации? Проведенная верификация на основании социологических данных глобального международного социологического проекта “Мировые ценности” (World Values Survey – WVS; волна 2009 г.) подтверждает все основные выводы классической теории секуляризации применительно к “старой” Европе и опровергает как научно несостоятельный концепт “постсекулярного общества”. Можно согласиться с мнением А. Данненберга, что «употребление термина “постсекулярное” возможно лишь в его хабермасовской трактовке, так как именно в ней он наполняется реальным содержанием. “Постсекулярное”, как преодоление настоящего секулярного, попытка ухода от дискриминации религиозных меньшинств и поиск межрелигиозного диалога, а также диалога на уровне светское–духовное. Но никак не возрождение христианства на постмодернистской основе» [Данненберг].

Как особо важный момент, стоит подчеркнуть и несостоятельность антропологического измерения постсекуляризма, исходящего из дихотомии Религиозного Человека и Секулярного Человека, которые взаимодействуют в мире постмодерна, поскольку человек представляет собой неразрывное единство своего сознания и сферы бессознательного. Феномен секуляризации – это феномен секуляризации сознания и, соответственно, секуляризации общественных институтов. В XX в. коммунизм и фашизм были двумя квазирелигиозными системами, само существование которых свидетельствует о том, что переход на рационально-логическую систему мышления не ведет к уничтожению “архаических” пластов коллективного бессознательного, которые продолжают существовать и в критические моменты (социальный распад, массовый психоз, насилие, голод), прорываются через достаточно тонкий ментальный слой, созданный последующими эпохами.

В этом контексте уместно вспомнить, что феномен возврата к прошлому был отмечен А. Тойнби, который назвал его архаизмом и включил в свою циклическую схему развития цивилизации, хотя отношение автора “Постижения истории” к этому феномену весьма критическое. Можно согласиться с В. Хачатурян, что “более важным шагом в переосмыслении психической жизни человека и культуры явились концепции К.-Г. Юнга, благодаря которым было признано, что архаика – в виде архетипов (коллективного бессознательного) продолжает существовать, по крайней мере, в латентной форме, в глубинных структурах психики современного человека, неся и созидательную (терапевтическую, культуuroобразующую), и разрушительную силу. Таким образом, в научном дискурсе архаика из далекого прошлого переместилась в план реального настоящего, став актуальной при рассмотрении культуры и психической деятельности отдельной личности” [Хачатурян, 2006, с. 228]. Можно сделать вывод, что из-за наличия в подсознании религиозных архетипов мы не можем говорить о Секулярном Человеке как антагонисте Религиозного Человека.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Введение в общее религиоведение. М., 2001.  
Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.  
Данненберг А.Н. Тупики “постсекулярного”. Новейшие философско-теологические концепции как выражение кризиса западного христианства (<http://www.bogoslov.ru/text/3430693.html>).

- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. СПб., 1998.
- Кокс Х.* Мирской град. М., 1995.
- Ницше Ф.* Веселая наука // Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость. Минск, 1997.
- Серто М. де.* Изобретение повседневности. СПб., 2013.
- Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. М., 2010.
- Узланер Д.А.* Секуляризация как социологическое понятие (По исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. 2008. № 8.
- Хабермас Ю.* Постсекулярное общество – что это? // Российская философская газета. 2008. № 4.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003.
- Хачатурян В.М.* Диалог с архаикой // Цивилизации. Вып. 7. М., 2006.
- Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Berger P.* The Social Reality of Religion. London, 1969.
- Habermas J.* Glauben und Wissen. Frankfurt am Main, 2002.
- King M.* Postsecularism: the Hidden Challenge to Extremism. Cambridge, 2009.
- Milbank J.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford–Cambridge, 1990.
- Rocheach M.* The Nature of Human Values. New York, 1973.
- Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen, 1997.
- Soern K.* German Church Becomes Mosque (<http://www.gatestoneinstitute.org/3585/german-church-becomes-mosque>).
- Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, 2007.
- Tschannen O.* Les théories de la sécularisation. Genève–Paris, 1992.

© Л. Андреева, 2014