

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.13>

Куликов Григорий Яковлевич

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИСТОКИ СЕКУЛЯРИЗМА В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

В статье предлагается типология секуляризма за счет включения экзистенциального измерения. Для этого предпринимается анализ, в ходе которого уславливается родство между такими феноменами, как "антропологическая катастрофа", "смерть Бога", "экзистенциальная пустота". Это дает возможность увидеть в секуляризме не только торжество рационалистической картины мира, а постсекулярную эпоху трактовать как "закат секулярности", но и раскрывает новые горизонты миропонимания современного человека.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2018/1/13.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2018. № 1(87) С. 57-60. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2018/1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.4

Дата поступления рукописи: 26.02.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.13>

В статье предлагается типология секуляризма за счет включения экзистенциального измерения. Для этого предпринимается анализ, в ходе которого уславливается родство между такими феноменами, как «антропологическая катастрофа», «смерть Бога», «экзистенциальная пустота». Это дает возможность увидеть в секуляризме не только торжество рационалистической картины мира, а постсекулярную эпоху трактовать как «закат секулярности», но и раскрывает новые горизонты миропонимания современного человека.

Ключевые слова и фразы: секуляризм; рационализм; духовный кризис; антропологическая катастрофа; экзистенциальная пустота; «смерть Бога»; постсекулярная эпоха; этический релятивизм.

Куликов Григорий Яковлевич

Московский православный институт святого Иоанна Богослова

grigoriykulikov54@gmail.com

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИСТОКИ СЕКУЛЯРИЗМА В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

Современное состояние мировоззренческой неопределенности, в которой находится общество, заставляет вновь ставить вопрос об аксиологических основаниях человеческого бытия и культуры. Возможно, только сегодня становится в полной мере понятен смысл во многом пророческих слов М. К. Мамардашвили об «антропологической катастрофе», сказанных им в 80-е годы XX столетия. Суть этого события, происходящего с самим человеком, в том, что «нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни» [9, с. 107]. Философ говорит о том, что среди очевидных угроз XX века именно антропологическая остается «скрытой от глаз». Забегая несколько вперед, можно сказать, что таковой она остается и сегодня.

Описывая ситуацию «неопределенности» современного человека, Мамардашвили обращается к творчеству Ф. Кафки и Р. Музиля. Именно эти писатели дали почувствовать поступь надвигающейся катастрофы, связанной с забвением подлинности человеческого бытия. Эта сумеречная и абсурдная, похожая на сон жизнь, в которой все ценности равны и в которой личное убеждение больше не имеет никакой нравственной силы, сегодня становится не литературной метафорой, а самой реальностью. Философским коррелятом того, о чем говорили эти писатели, могут быть слова К. Ясперса, сказанные им в 1935 году в лекции «Разум и экзистенция»: «Ибо в действительности человека западной культуры неприметно произошло нечто чудовищное: распад всех авторитетов, радикальное разочарование горделивого доверия к разуму, разложение всех связей, которое, казалось бы, делает отныне возможным все, абсолютно все» [18, с. 11]. По сути дела, Ясперс говорит уже об «антропологической катастрофе», связывая ее с падением экзистенциального измерения, внешним выражением чего явилось «разочарование горделивого доверия к разуму».

Более чем через тридцать лет после слов М. К. Мамардашвили современный известный исследователь М. М. Шибяева как бы иллюстрирует феномен «антропологической катастрофы» различными проявлениями «этического релятивизма» в ценностно-смысловом пространстве сегодняшней российской культуры, такими, как откровенный имморализм, отсутствие нравственных исканий, упразднение исконно русской стыдливости и т.д. Раскрывая истоки этого состояния, исследователь отмечает: «По мере углубления в XX-XXI вв. водораздела между сакральным и профанным в современном мире все более наглядным становится укоренение этического релятивизма, отвергающего традицию абсолютизации нравственных норм, ценностей и образцов в соотношении с идеалом святости» [17, с. 21]. Это указывает на *религиозный контекст*, в котором вероятнее всего искать причины *этического релятивизма и антропологической катастрофы*.

Углубившийся «водораздел» между сакральным и профанным характерен для эпохи, которую принято называть секулярной. Однако, на наш взгляд, было бы неправомерно этический релятивизм связывать исключительно с процессами секуляризма, а духовное оздоровление общества – с религиозным возрождением, характерным для постсекулярной эпохи. Именно в постсекулярной культуре возникли невиданные ранее проблемы морального плана. Как справедливо отмечает Т. П. Минченко, для современного «общества потребления» в целом «характерен тотальный кризис и идеи секуляризма, и идеи религиозности» [11, с. 51].

Этот кризис уже давно и в философии, и в религиоведении трактуют в терминах «смерти Бога», используя известное выражение Ф. Ницше. Насколько он связан с секуляризацией, предстоит еще выяснить. Но то, что сама религиозность находится в кризисе по независимым от секуляризации причинам, сегодня очевидно.

Современный польский философ Я. Красицкий пишет, что «актуальность диагноза, поставленного Ницше, имеет мало общего как с религиозной ситуацией в современной Европе, так и с тем, что многие жители этого светского континента по-прежнему считают себя “верующими”» [6, с. 196]. Это взывает к вопросу о переосмыслении феномена *секулярного*, которое по большей мере воспринимается сегодня достаточно одномерно.

Представляется возможным выделить два главных типа секуляризма, которые более всего употребляются в современном гуманитарном контексте. Это *классический* и *идеологический* секуляризм (в иной терминологии «секуляристский фундаментализм»). Классический секуляризм связан с процессами распространения рационализма и постепенного ослабления роли церкви в жизни государства и общества, но не на полном исключении религии из сферы культуры. Второй, наоборот, полностью исключает религиозный фактор из жизни, полагая, что время религии ушло безвозвратно в прошлое.

Появление признаков секулярного мироощущения относится к концу XVIII в. В этот период, по мнению В. А. Бачинина, начал все более явственно обозначаться близящийся исторический конец традиционного общества, совпавший «с процессом становления нормативно-ценностных структур гражданского общества, с надвигающейся сменой типов доминирующей нормативности, с отступлением исторических форм традиционной религиозности под напором секуляристских тенденций» [2, с. 22]. Именно в этот период складывается широкое и узкое понимание секуляризма. Первое (политико-культурное) основывается на ценности свободы совести, которая не позволяет государству в исключительном порядке поддерживать определенную часть населения, давая равенство граждан в правах, независимо от их религиозной принадлежности. Второе (антиклерикальное) утверждает принцип свободы вероисповедания и приводит к разделению государства и конфессий [16, с. 182].

Идеологический секуляризм не обладает той толерантностью по отношению к религии, которая свойственна классическому типу, и стремится в форме секуляристского фундаментализма, по словам исследователя А. И. Кырлежева, «полностью “зачистить” общественное и культурное пространство от любого присутствия религиозного, загоняя его не только в социальное гетто, но и в индивидуальное подсознание – как что-то бесконечно нерациональное...» [8, с. 162-163]. Однако это не удается, и поэтому делает вывод исследователь: «Главная беда идеологического секуляризма заключается в том, что – вопреки теориям секуляризации – религия не умерла и в XXI веке. И более того: в новом, глобальном контексте религия обнаружила не только внутреннюю жизненную силу, но и готовность, а также способность выходить в общественное пространство из того “хосписа”, в который была насильно помещена секуляризмом» [Там же, с. 163].

Здесь достаточно схематично, но совершенно справедливо описан процесс «заката секуляризма», происшедший в предыдущем столетии. Очевидно, что радикальный секулярный проект по «изгнанию Бога» (название книги исследователя Н. Н. Ростовской [13]) не был реализован, поскольку, как говорит Н. Аббаньяно, у человека есть «потребность в Боге», которая оказывается сильнее любых рациональных теорий. Философ пишет: «Несмотря на кризис, который с повторяющейся цикличностью охватывает мораль и так называемые традиционные ценности, в современной культуре существует столь же постоянно возобновляющийся интерес к проблеме Бога» [1, с. 243]. И эта потребность оказалась настолько сильной, что она смогла пережить не только критику просвещения, но и иронию постмодерна. И, как отмечают современные исследователи, «реальность свидетельствует о подъеме религиозной активности именно в ситуации постмодерна» [10, с. 126].

Конечно, это один из удивительных парадоксов современности, свидетельствующий, по крайней мере, об утопичности концепта секуляризма, основанного на рациональных построениях. Очевидно, что «мир постсекулярности возникает как новое пространство, в котором уже не действуют прежние правила модерна, имеющие своим истоком картезианский рационализм» [12, с. 4]. Вопреки этим построениям, предполагающим механистический взгляд на бездушную вселенную, которая подвластна лишь естественным наукам, мироздание не одномерно и не бездуховно. И религия возникает не как результат человеческого невежества, которое устраняется по мере роста научного знания, но как запрос на высшее понимание мира. Дж. Сакс говорит по этому поводу следующее: «Религия выживает, потому что она отвечает на три вопроса, которые каждый думающий человек задаёт себе: кто я? Почему я здесь? Как я должен жить? Мы будем всегда задавать эти три вопроса, потому что *homo sapiens*, человек разумный, есть животное, ищущее смысл, и религия всегда была самым большим наследием смыслов нашего существования и жизни. Вы можете увидеть в науке, технологии, либеральном демократическом государстве и рыночной экономике высшие достижения нашего времени, но ни одно из них не даст вам ответов на эти три вопроса, которые люди неизбежно задают себе и о себе» [14, с. 22].

Поиск смысла, таким образом, представляет собой базовую духовную потребность, которая может получить максимально полное удовлетворение в религии. Религия дает интегративное понимание смысла всего мироздания, который частично представлен и в науке, и в искусстве, и в философии. Однако здесь можно заметить еще больший парадокс, нежели парадокс выживания религии в постмодернистской культуре. Он связан с тем, что возрождение религиозности прямо пропорционально падению нравственности и усилению экзистенциальных кризисов личности. Современные исследователи актуальные вопросы, связанные с духовностью, формулируют так: «Современный человек в большей мере ищет потерянный *экзистенциальный смысл*, а не *религиозную веру*. И вопрос в том, обретает ли он экзистенциальный смысл, обретая веру?» [4, с. 13].

Этот вопрос о *соотношении веры и экзистенции* помогает понять многие негативные процессы, происходящие в постсекулярной культуре, в которой теоретически и практически проиграл секуляризм. Но к осязательному духовному и нравственному подъему это не привело. Здесь нужно вновь вспомнить М. К. Мамардашвили с его идеей «антропологической катастрофы» и увидеть, что современный человек, живущий в «эпоху пустоты», все более подвергается деструктивным воздействиям тех темных и хаотических сил, которые идут со дна утраченного им смысла. Это заставляет говорить об еще одной мало исследованной разновидности секуляризма, на которую мы хотели бы обратить внимание.

Это секуляризм, вызванный не просвещенческой (в сущности рационалистической) критикой религии, но секуляризм, образовавшийся на месте духовной пустоты, связанной с известным концептом «смерти Бога». В этом контексте можно говорить об *экзистенциальном секуляризме* как показателе духовной ситуации эпохи. Или, по крайней мере, о той разновидности секуляризма, который имеет экзистенциальные истоки. Верификацией данного типа секуляризма является не только появление экзистенциализма как философского направления, но и экзистенциальной психологии и психиатрии, которые диагностировали сильнейшую духовную патологию современного человека. Рациональные доказательства бытия Бога и бессмертия души не в состоянии вылечить душу от глубинной тревоги, вызванной ощущением пустоты и отсутствием смысла. Здесь речь идет о чем-то более важном, лежащем за пределами логической аргументации.

Для раскрытия сущности экзистенциального секуляризма необходимо погрузиться в сам исток возникновения этого феномена, то есть в мироощущение тех философов XIX века, которые угадали и почувствовали ситуацию наступления духовного кризиса. Это, прежде всего, Ф. Ницше и С. Кьеркегор, в религиозно-философских исканиях которых был обозначен невиданный ранее кризис человека и существующей религиозной картины мира. А также необходимо проанализировать осмысление этой ситуации в проекции XX века у авторов, которые наиболее чутко реагировали на состояние духовного и экзистенциального опустошения современного человека. Здесь много имен выдающихся философов, психологов, теологов, среди которых такие, как Й. Хейзинга, П. Тиллих, К. Ясперс, Э. Фромм, В. Франкл, А. Швейцер, Р. Гвардини, М. Бубер, М. Хайдеггер, Ж. Бодрийяр, Ю. Кристева и т.д.

М. Бубер в своей работе «Затмение Бога», пожалуй, наиболее точно выразил общее экзистенциальное мироощущение, связав его с философскими открытиями Ницше. Он пишет: «Высказывание Ницше, что Бог мертв, что мы убили его, в патетической форме обобщает конечное положение, свойственное нашей эпохе». Это положение выражается в следующих словах: «пустота бытийственного горизонта» [3, с. 352]. Здесь ключевое слово «пустота», которое описывает метафизическое состояние времени «после смерти Бога» и которое употребляется многими авторами. Здесь можно отметить такие знаковые тексты, как «Эра пустоты» Жилия Липовецки (1983) и «Эпоха пустоты» Питера Уотсона (2014).

Именно о пустоте, «образовавшейся на месте религиозного излучения», говорит Роман Гвардини, связывая это с тем, что христианская вера потеряла общепризнанную истинность [5, с. 287]. Не только теология, но и литература очень чутко реагирует на эту ситуацию, как бы вбирая в себя опыт «смерти Бога». Ю. Кристева в «Силах ужаса» пишет: «Современный мир, лишенный иллюзий, под открытым небом разрывается между *скукой* и... *отвращением* и *режимом смехом*» [7, с. 168]. В качестве показательной фигуры, в которой это воплотилось в наибольшей степени, Кристева берет писателя Ф. Селина, объясняя свою позицию тем, что эти единственно возможные сегодня письмо и стиль заняли «то место, которое осталось пустым после затмения Бога, Проекта, Веры» [Там же, с. 223].

Очевидно, что в такой ситуации рационально-теологический дискурс, показывающий и доказывающий несостоятельность исключительно секулярной картины мира и возникающего в ее контексте концептуализированного атеизма, оказывается неспособным заполнить ту пустоту, которая образовалась на месте «умершего Бога». Секуляризм как радикальный проект модерна показал свою недееспособность перед традиционной религиозностью. Однако в «эпоху пустоты» и секуляризм, и традиционная религиозность обнаруживают свое бессилие перед экзистенциальной угрозой, которая не связана с логическими аргументами, но имеет свой исток в тех потаенных (и поэтому темных) глубинах человеческого духа, о которых говорили Достоевский, Ницше, Кьеркегор, Ясперс, Хайдеггер и т.д. И здесь намечается новый разворот в сторону прояснения *экзистенциальных истоков секуляризма*, что не было осуществлено в полной мере во время «борьбы с секуляризмом» как исключительно рационалистическим учением, провозгласившим безрелигиозность как антропологическую норму.

В этом контексте примечателен анализ пустоты, который предпринимает известный швейцарский филолог и историк идей Жан Старобинский в книге «Чернила меланхолии». Исследователь усматривает глубинную связь между *меланхолией* и *пустотой*, вернее ощущением пустоты, которая для меланхолика «сужается хуже самой тесной темницы». Вот как он весьма образно описывает это: «В предельной тиши, на последнем дыхании меланхолия бормочет: “Все – пустота! Все – тлен!”». Мир обескровлен, смерть коснулась его, он несется в ничто. Все, что было у нас, утрачено. Все, чего мы чаяли, так и не свершилось. Пространство обезлюдело. Повсюду простирается ничего не родящая пустыня. И если носится над нею некий дух, то это лишь дух скорбных замет, черное облако бесплодия, что не озарится никаким *fiat lux*. Все, что было в нашем сознании, где оно теперь? Осталась лишь пара теней. Да еще, быть может, остатки тех границ, что делали сознание вместилищем, хранилищем, – теперь они будто поломанные стены разрушенного города» [15, с. 523].

Представляется, что это наиболее точное и адекватное описание тех, по своей сути экзистенциальных переживаний, которые возникают в результате «смерти Бога» и которые так или иначе свидетельствуют о появлении секулярного мироощущения, уже не связанного с просвещенческой критикой религии. Анализируя воззрения Бодлера, Монтеня, Руссо, Валери, Гете, Старобинский подводит к двум «версиям пустоты», которые, так или иначе, генетически связаны с ситуацией «смерти Бога». Первая – это переживание пустоты в ожидании Бога; другая – это пустота сердца, которую заполняет воображение, создавая химер. «Наше умеренное воображение, в зависимости от того, какой путь выбирает – отрицания или утверждения, – делает Бога поочередно то Великой Пустотой, то Великим Зодчим» [Там же, с. 527].

В любом случае место трансцендентного, которое никогда не было пустотой и воображением, занимает воображение – позитивное или негативное, но воображение. Трансцендентное теряет субстанциональность,

и, соответственно, религиозная функция вытесняется в область представлений. Это говорит о неспособности к трансценденции современного человека, что является знаком духовного кризиса. М. Бубер выразил это предельно емко: «Помрачение небесного света, затмение Бога – вот действительная особенность того часа мировой истории, в котором мы живем. ... ныне мы испытываем лишь недостаток того состояния духа, которое сделало бы возможным “появление вновь Бога и богов”, новое шествие возвышенных образов» [3, с. 354].

Представляется, что этот «недостаток духа», о котором говорит М. Бубер, и является главной антропологической, а не теологической проблемой сегодня. Очевидно, что основные постулаты секулярной идеологии о том, что рост научного знания автоматически приводит к освобождению человечества от «религиозных предрассудков» и выводит его на путь гуманизма и прогресса, оказались несостоятельными. Сегодня как раз наблюдается обратное: скорее научная картина мира терпит крах, нравственное состояние мира не прогрессирует, но очевидно регрессирует, а религиозное сознание переживает ренессанс. Именно здесь и возникает новая «болевая точка», которая проходит по линии соотношения веры и экзистенции, религиозности и нравственности.

Таким образом, можно заключить, что «антропологическая катастрофа», «смерть Бога» и экзистенциальная секуляризация оказываются генетически родственными явлениями. «Смерть Бога» в этом смысле – это не столько теологическая, сколько антропологическая проблема, проблема, в которой на первый план выходит этико-психологический аспект. Вопрос о «духовном возрождении» приобретает в этом контексте форму «духовного возрождения человека». Выявление экзистенциальных основ секулярной рациональности и постсекулярной безнравственности, возможно, расширит границы современных исканий в области философской и духовной антропологии.

В целом прояснение экзистенциальных истоков секуляризации будет способствовать, с нашей точки зрения, самопрояснению человеческого бытия, тех антропологических основ, вне которых «постсекулярный реванш» окажется неспособным справиться со все более проявляющейся «антропологической катастрофой» современного мира.

Список источников

1. Аббаньяно Н. Воспоминания философа. СПб.: Алетей, 2000. 309 с.
2. Бачинин В. А. Теология, социология и антропология литературы (Вокруг Достоевского). Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. 400 с.
3. Бубер М. Затмение Бога // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 341-421.
4. Варава В. В. Философия, религия, культура в поисках экзистенциального смысла: современный контекст // Язык христианской традиции и современная культура. Иоанновские научные чтения: сборник. М.: Летний сад, 2017. С. 9-20.
5. Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека. М.: Высшая школа, 1993. С. 240-297.
6. Красицкий Я. Разум и Другой: опыты по русской и европейской мысли. СПб.: РХГА, 2015. 264 с.
7. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетей, 2013. 256 с.
8. Кырлежев А. И. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 161-174.
9. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 107-122.
10. Матецкая А. В. Постмодерн и религия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12 (86): в 5-ти ч. Ч. 3. С. 125-128.
11. Минченко Т. П. Кризис идей секуляризма и религиозности в постсекулярном обществе // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 368. С. 51-53.
12. Минченко Т. П. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы: дисс. ... д. филос. н. Томск, 2011. 243 с.
13. Ростова Н. Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
14. Сакс Дж. Границы секуляризма // Вопросы философии. 2013. № 4. С. 20-27.
15. Старобинский Ж. Чернила меланхолии. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 616 с.
16. Шестопалов М. А. Секуляризм: понятие и причины его появления на примере французской истории // Современная гуманитарная наука: проблемы и перспективы развития: материалы международной научной конференции (г. Покров, 16 июня 2015 г.). Рязань: Концепция, 2015. С. 182-185.
17. Шибяева М. М. Этический релятивизм как «камень преткновения» в ценностно-смысловом пространстве современной культуры // Язык христианской традиции и современная культура. Иоанновские научные чтения: сборник. М.: Летний сад, 2017. С. 20-28.
18. Ясперс К. Разум и экзистенция. М.: Канон+, 2013. 336 с.

EXISTENTIAL SOURCES OF SECULARISM IN THE CONTEXT OF WESTERN EUROPEAN PHILOSOPHY AND CULTURE

Kulikov Grigorii Yakovlevich

*St. John the Theologian's Moscow Orthodox Institute
grigoriykulikov54@gmail.com*

The article proposes a typology of secularism by including the existential dimension. For this, an analysis is made, in the course of which the relationship between such phenomena as “anthropological catastrophe”, the “death of God”, “existential emptiness” is established. The study not only makes it possible to see the triumph of the rationalistic picture of the world in secularism, and to interpret the post-secular era as the “decline of secularism”, but reveals new horizons of the worldview of a modern man.

Key words and phrases: secularism; rationalism; spiritual crisis; anthropological catastrophe; existential void; “death of God”; post-secular era; ethical relativism.