



УДК 17.035.3

DOI 10.18413/2075-4566-2019-44-1-159-165

**«БЕЗРАЗЛИЧИЕ К ИСТИНЕ» КАК «ЭТИЧЕСКИЙ КОД»
ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ****«INDIFFERENCE TO THE TRUTH» AS «ETHICAL CODE»
OF POST-SECULAR CULTURE****Г.Я. Куликов
G.Y. Kulikov**Московский православный институт святого Иоанна Богослова,
Россия, 127030, Москва, пер. Чернышевского, 11АMoscow Orthodox Institute St. John the Evangelist,
11A Chernyshevsky Per., Moscow, 127030, Russia

E-mail: grigoriykulikov54@gmail.com

Аннотация

В статье рассматривается феномен «постсекулярного» в контексте кризисных явлений в области современной духовной культуры. Отмечается неполнота наиболее распространенной трактовки этого феномена, связанной с идеей «возвращения религии». Показывается, что религиозное, равно как и безрелигиозное состояние современного человека довольно сложное с экзистенциальной точки зрения явление. В качестве концепта для более адекватного анализа современных духовных процессов культуры берется система воззрений Й. Хейзинги и его идея «безразличия к истине» как наиболее точный показатель упадка культуры.

Abstract

The article deals with the phenomenon of “post-secular» in the context of crisis phenomena in the field of modern spiritual culture. It is noted incompleteness of the most common interpretation of this phenomenon associated with the idea of «the return of religion». It is shown that the religious, as well as the irreligious state of modern man is quite complex from an existential point of view phenomenon. As a concept for a more adequate analysis of contemporary spiritual culture processes, the system of views of J. Heizinga is taken, and above all, his idea of «indifference to the truth» as the most accurate indicator of the decline of culture.

Ключевые слова: постсекулярное общество, атеизм и теизм, наука и религия, вера и экзистенция, истина, упадок культуры.

Keywords: post-secular society, atheism and theism, science and religion, faith and existence, truth, the decline of culture.

Современные культурные процессы характеризуются чрезвычайным многообразием своих проявлений. Многоголосие культурных практик, включающих в себя различные пространственно-временные, национальные, религиозные, политические и прочие компоненты, порождает хаос и неопределенность, которые становятся своеобразной «нормой» существующего положения дел. В такой ситуации «неопределимого хронотопа» едва ли представляется возможным найти какой-то один «семантический узел», в котором были бы сконцентрированы главные смыслы культурного бытия.

Это создает определенные исследовательские сложности как в плане описания (*типологизация культуры*), так и в плане ее осмысления (*герменевтика культуры*). К тому же традиционная функция философии как транслятора культурных смыслов перемести-



лась в медийный контекст. При всех различных трактовках философии ее свойство быть носителем высших трансцендентных смыслов, воплощаемых в социокультурную действительность, способствующих тем самым формированию определенной типики культуры, было неизменно. Известный исследователь А.Я. Флиер пишет по этому поводу следующее: «Основными каналами социальной трансляции культурных смыслов стали массовая культура и СМИ (все больше сближающееся по своим социальным чертам с массовой культурой, особенно на телевидении). Высокое искусство, как и философия, остались предметом интереса в основном гуманитарной интеллигенции ("людей книги"). До какой степени уместно сегодня говорить об искусстве и философии как социальных трансляторах культурных смыслов – не ясно» [Флиер, 2017, с. 14].

В целом такая характеристика современной культуры, из которой фактически устранены философия как способ познания мира и высокое искусство как предмет эстетического формирования человека, уже является показателем *духовного кризиса культуры*, его высшим проявлением, о котором в течении последних двух столетий говорили многие выдающиеся западные и отечественные мыслители. Вот, например, что писал в 1935 году Й. Хейзинга в своем трактате «В тени завтрашнего дня», который имеет весьма красноречивый подзаголовок «Диагноз духовного недуга нашей эпохи»: «Повсюду царит сомнение в прочности общественного устройства, внутри которого мы живем, неясный страх перед ближайшим будущим, ощущение упадка культуры и грозящей человечеству гибели. ... Мы воочию видим, как шатается все то, что казалось прежде незыблемым и священным: истина и человечность, право и разум» [Хейзинга, 1992, с. 245].

Хейзинга дает развернутый анализ духовного состояния культуры, который в полной мере проявит себя немного позже, в эпоху, которую принято называть «постсекулярной». Это понятие очень настойчиво входит в обиход, становится своего рода мегапонятием, на глобальном уровне описывающим реалии современной жизни и культуры и при этом, не имеющего строго очерченных границ и более-менее однозначного понимания. Исследователи данного феномена отмечают следующее: «Всякий раз в разговоре о постсекулярном мы прежде всего сталкиваемся с целым спектром значений, описывающих этот термин. Понятий о содержании и наполненности "постсекулярного" очень много, и подчас они или совсем не соприкасаются, описывая разнородные ситуации, или прямо противоречат друг другу» [Сафронов, 2015, с. 139].

В нашу задачу не входит анализ данного понятия, различных его смыслов и значений, представленных в парадигмах Ю. Хабермаса, П. Бергера, Д. Уистлера и других. Отметим лишь те трактовки, которые способствуют прояснению «ситуации постсекулярного», в которой происходит не столько возвращение религии, сколько имеет место окончательное *забвение истины*. В этом смысле мы разделяем точку зрения Д.А. Узланера, согласно которой «постсекулярное – это не отвержение секулярного, это скорее продолжение критической работы над онтологией нас самих, которая на определенном этапе своего развития по тем или иным причинам оказалась выстроена вокруг секулярных дихотомий и имманентной рамки» [Узланер, 2001, с. 31].

Как правило «постсекулярное» трактуется в буквальном смысле как преодоление идей секуляризма об отмирании религии и соответственно претензий на построение безрелигиозного общества [Taylor, 2007, p. 157]. Современный исследователь отмечает: «Во второй половине XX в. в связи с кризисом классических моделей секуляризации всё чаще в социологической и религиоведческой литературе стал возникать термин "постсекулярный". Этот кризис был связан в частности с тем, что хотя в XX веке процессы секуляризации приобрели глобальный характер, однако секуляризму не удалось окончательно выдвинуть религию на обочину социальной жизни. К середине XX века выяснилось, что религия не отмерла и сохранила определенное влияние на социальную жизнь. Главный прогноз эпохи Просвещения, суть которого в том, что с ростом влияния науки и распространением образования религия будет отмирать, не оправдался» [Цыплаков, 2015, с. 8].



Этот распространенный взгляд, конечно, правомерен, однако, мы полагаем, здесь упускается нечто существенное. А именно – тот духовный контекст, в котором произошло «возвращение религии». Это не механический одномоментный акт, но сложный многомерный процесс. Об этом говорят современные исследователи. Так, А.Э. Тициан пишет, что «в существующем виде концепция десекуляризации (равно как и любые другие концепции, предполагающие возрождение/выживание религии в современности) представляет собой гипотезу *ad hoc*, сформулированную в рамках вполне определенного, незримо присутствующего во всех работах сторонников концепций десекуляризации/постсекулярного общества неверного представления о секуляризации» [Тициан, 2016, с. 116].

Р. О. Сафронов полагает, что «...выстраивая подход в противовес теории секуляризации, апологеты постсекулярного также пытаются оперировать абстрактными понятиями: "религия", "общественный дискурс", "возвращение религии", "рост религиозности" и т.д., не имея ни определения, ни хотя бы четкого описания каждого термина. То же самое касается термина "верующий". В рамках постсекулярного подхода это понятие имеет чрезвычайно абстрактное, идеализированное значение, которое по большому счету пришло из средневековых трактатов, а кроме того, внимание снова целиком и полностью приковано к фигуре верующего, а не агностика и атеиста» [Сафронов, 2015, с. 10-141].

К тому же, несколько преждевременно говорить о том, что атеистическое миропонимание полностью исчезло: «...хотя некоторые люди в начале XXI века говорят: "Бог вернулся!"» – на самом деле ситуация куда сложнее и богаче, нежели это простое утверждение. Хотя многим верующим людям хочется думать, что атеизм отступает, это совсем не так, особенно в развитых странах» [Уотсон, 2017, с. 38]. В этом контексте немаловажными являются те результаты, к которым пришел видный французский философ А. Кожев в своей работе «Атеизм», по сути дела, феноменологически описав теистическое и атеистическое мировоззрения. Это описание расширяет границы данных феноменов, раскрывая в них тонкие грани и нюансы, показывающие невозможность их однозначной трактовки. Возможны как «религиозный атеизм», так и «атеистическая религия», и поэтому одномерные бинарные оппозиции, которые работают в пространстве обыденного сознания, оказываются не точными.

Выводы, к которым приходит Кожев, чрезвычайно важны для того, чтобы избежать поверхностных оценок относительно природы постсекулярного. Так, один из важнейших тезисов феноменологического описания теистического и атеистического мировоззрения звучит так: «спор теизма и атеизма не совпадает со "спором" религиозности со светскостью» [Кожев, 2006, с. 171]. В действительности, отмечает Кожев, именно так и происходит: светский атеист обычно спорит с религиозным теистом. Однако здесь возможна совершенно иная ситуация: религиозный атеист, например, буддист, может спорить со светским теистом. И этот спор может иметь как внутррелигиозный, так и чисто светский характер.

Это придает данным рассуждениям не абстрактный характер, но конкретный, поскольку в поле зрения попадают живые люди. Кожев пишет: «...фактически существуют и спорят не теизм и атеизм, а теисты и атеисты как живые люди». И, соответственно, проблема понимания этих мировоззрений из абстрактное-спекулятивной трансформируется в конкретно-экзистенциальную. «Одним словом, – заключает Кожев, – чтобы вполне понять, что такое теизм и атеизм, надо понять живого теиста или атеиста и прежде всего себя самого (как теиста или атеиста)» [там же, с. 172]. Собственно говоря, речь здесь идет об экзистенциальном мирочувствии, которое в некотором роде является первичным по отношению к религиозному самоопределению личности.

В нашем понимании *постсекулярное* в определенном смысле является близким к *постмодернистскому состоянию* рассеяния, неопределенности, нигилизации (в том числе религиозных) ценностей, проявляющееся в релятивизации аксиологических принципов. В тоже время, некоторые авторы усматривают позитивную роль постмодернизма, когда утверждают, что «без очистительной работы постмодернизма было бы невозможным и



формирование постсекулярной культуры» [Кныш, 2015, с. 8]. Действительно, постмодернизм подверг существенной ревизии (деконструкции) многие положения, которые исходили из традиционной априорной убежденности в истинности существующего положения вещей, основанных на рационалистической доктрине. Постмодернизм, как показал Ж.-Ф. Лиотар, зафиксировал «кризис детерминизма» и его способы легитимации [Лиотар, 1998, с. 130].

Принимая во внимание правомерность данного тезиса об «очистительной работе» постмодернизма в подготовке истинной религиозности, избавившейся от квази-религиозных форм, которыми пропитана современная массовая культура, необходимо все же отметить, что само появление постмодернистского стиля мировосприятия уже явилось показателем кризисных явлений в духовной области. Может ли диагноз стать средством – вопрос открытый.

В некотором смысле в постсекулярную эпоху происходит стирание различий между, выражаясь языком А. Кожева, теистическим и атеистическим мировоззрениями, поскольку они охвачены более глубоким общим недугом, проявившемся в равнодушии к истине и истинному бытию. Здесь заявляет себя проблема соотношения *веры и экзистенции*, которая, как мы полагаем, не явилась еще предметом серьезного исследования в постсекулярной культуре, также как еще не стала предметом серьезной философско-теологической рефлексии проблема соотношения религиозности и нравственности. Идеи К. Ясперса и М. Бубера на этот счет еще требуют своего осмысления.

В этом контексте большую значимость приобретают наблюдения и оценки Й. Хейзинги, которые носят во многом прогностический характер. Философ последовательно исследует все проявления культурного упадка, которые выражаются в таких явлениях как «всеобщее ослабление способности суждения», «снижение критической потребности», «профанация науки», «отказ от идеала познания», «культура жизни», «упадок моральных норм», «суеверие», «утрата стиля и иррационализм» и т.д.

Эти по сути эсхатологические опасения и настроения, которые были свойственны многим мыслителям, в том числе К. Ясперсу, Х. Ортеге-и-Гассету, О. Шпегнлеру, А. Швейцеру, Р. Гвардини, Э. Фромму и т.д. Особенность анализа Хейзинги в том, что он говорит о *глубоком кризисном состоянии науки*, являющегося «признаком деградации в интеллектуальной сфере». Здесь очевиден парадокс: с одной стороны, имеет место неслыханное увеличение всякого рода знаний и сведений, что является характеристикой информационного общества, а с другой, отмечается снижение критической потребности и отказ от идеала познания.

Кризис науки является не только эпистемологическим кризисом рациональных оснований научного знания. В большей мере, это показатель кризиса в духовной ситуации времени, в котором не мудрость и истина являются главными ценностями, но информированность, социальная компетентность и т.д. Проблема соотношения *мудрости и знания*, которая была поставлена еще Гераклитом в его известной сентенции о том, что «многознание уму не научает», сегодня получает новую форму своего развития. Это, к сожалению, переходит и в религиозную сферу, в которой вера подменяется знанием, духовный поиск – готовыми рецептами «духовности».

Хейзинга так характеризует это состояние духовного упадка культуры: «Непереверенные знания тормозят работу мысли, преграждают дорогу мудрости. Многознание превращается в маломудрие» [Хейзинга, 1992, с. 279]. Это приводит к упрощенному пониманию истины, а в конечном счете, отказу от нее в пользу аксиологического релятивизма: «Следствие этого редуцированного, относительного понятия истины было известное духовное и моральное нивелирование идей, снятие всех различий между ними в градации и ценности» [там же, 290]. В конечном счете, подводя итог анализа общей духовной ситуации эпохи, Хейзинга заключает: «Самое досадное – это заметное повсюду безразличие к истине» [там же, 353].



В современном контексте *отказ от истины* приобретает уже более радикальные формы выражения, проявляясь в форме третирования истины, обвинения в тоталитаризме тех, кто к ней стремится. Исследователь Н.Н. Ростова отмечает, что «повседневность диктует нам примат принципа толерантности, квалифицируя всякое утверждение о единственности истины как фашизм» [Ростова, 2017, с. 13]. Это очень точный диагноз нынешнего состояния духовной культуры, находящейся в «постсекулярной» фазе. Иными словами, одним из главных показателей духовного кризиса современности является *забвение истины*, которая некогда представляла искомое науки, религии и философии, являясь фундаментом для духовного синтеза культуры.

В этом контексте современную постсекулярную эпоху можно характеризовать как время наиболее радикального *расхождения истины и бытия*, знания и понимания, которое проявляется, прежде всего, в факте расхождения науки и религии, невозможности для них найти общую смысловую, идейную, бытийную основы. Сегодня научная и религиозная картины мира снова находятся в оппозиции, хотя основания для этого иные нежели те, которые были в Новое время, когда формировались механистические представления о мире и человеке, в которых не было места трансцендентному.

На первый взгляд, сегодня как будто существует продуктивный диалог науки и религии, взаимное сближение их позиций. Распространенным является апелляция богословия к научным доказательствам бытия Бога, как и выводы некоторых ученых-естественников, подтверждающих правоту библейской идеи творения. Креационизм с научной и религиозной точек зрения – это большая отдельная тема, которую необходимо специально исследовать. Мы полагаем, что внешнему диалогу науки и религии противостоит внутренняя метафизическая конфронтация, связанная с тем, что главным сегодня является *вопрос об истине*, а не вопрос о том, чьи аргументы более убедительны. Сама истина дискредитирована, и в такой ситуации вопрос о доказательствах бытия или небытия Бога, которую могут дать наука или религия, не имеет особого смысла.

Также необходимо отметить, что современное отношение религии и науки в контексте теоретического дискурса часто носит не столько характер конфликта и непримиримой вражды, сколько отношения автономности и нейтральности. Это довольно распространенная точка зрения, достаточно полно выраженная в следующих словах профессора И.Д. Неважжай: «Я придерживаюсь позиции, согласно которой богословие не может посягать на автономию науки и настаивать на приведении научных теорий в полное соответствие с устоявшимися богословскими доктринами. Одновременно следует избегать такого научно-богословского синтеза, при котором все истины веры приводятся в соответствие с последними данными науки. Для обоснования такой позиции я хочу привести аргументы о том, что научный и религиозный дискурсы существуют в непересекающихся предметных областях так, что они не конфликтуют, не дополняют друг друга, а являются совершенно автономными и нейтральными по отношению друг к другу и друг в друге не нуждаются. Очевидно, что такая позиция не является мировоззренчески нейтральной. Это позиция ученого, который не видит «изнутри» науки точек соприкосновения с религией. Но эта точка зрения не навязывает религии свои представления о ней. В свою очередь, религия также имеет право на определенную оценку науки, на выражение определенного отношения к науке. Но это не затрагивает саму науку и ни к чему ее не обязывает. Осмыслить автономность науки и религии помогает философия, вернее, философский подход к осмыслению феноменов науки и религии и их сравнению по определенным критериям» [Неважжай, 2017, с. 141].

Данное междисциплинарное различие областей философии и теологии, безусловно, является важным. На это необходимо обращать самое пристальное внимание, особенно сегодня, когда происходит внедрение теологии в пространство гуманитарной науки. Здесь не все однозначно, далеко не все проблемы решены. Но с нашей точки зрения духовное состояние общества и культуры в постсекулярную эпоху представляется наиболее важным, поскольку вопрос о взаимоотношении философии и теологии – это все-таки теоретический вопрос, а во-



прос о забвении истины в повседневности – это вопрос практический, так как он непосредственно отражается на трансформации образа жизни современного человека.

В этом контексте большой интерес представляет книга «Эпоха пустоты», автор которой П. Уотсон – известный английский писатель, историк, систематизатор религиозно-философской мысли, в том числе и русской. В своей книге с примечательным подзаголовком «Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло» он собрал уникальный по объему и содержанию мыслительный фонд современной европейской интеллектуальной культуры двух последних столетий. Вот, что он пишет: «...множество людей – быть может, самых добрых и законопослушных граждан – не видят в смерти бога ровно никакой проблемы. Мысль, что бог мертв, не наполняет их ни тревогой, ни трепетом. ... Они просто живут – день за днем, месяц за месяцем: как-то сводят концы с концами, радуются жизни, когда есть чему порадоваться, а метафизических проблем, которыми так озабочены их ближние, вовсе не замечают. Они не ждут, что человечеству когда-нибудь удастся разрешить "великие вопросы", и не тратят времени на прояснение их для себя. В сущности, это самые далекие от религии люди – и, быть может, самые счастливые» [Уотсон, 2017, с. 692].

Собственно говоря, это констатация того факта, что истина, которая трансцендентна по своей природе, перестала играть какую бы то ни было значимую роль в жизни людей. Центр бытийной тяжести сместился: если в прежние теоцентрические эпохи в центре мироздания был человек в своей духовной ипостаси, то в постсекулярную эпоху таковым становится человек в пространстве повседневности, где главными являются не духовные, а материальные (экономические) потребности. Такой человек смотрит на спор между религией и атеизмом как на забавное зрелище, которыми переполнена современная медийная, то есть массовая культура, в принципе, безразличная к высшим духовным потребностям человека. Об этой метафизической индифферентности прямо говорит П. Уотсон, анализируя идею В. Дильтея о том, что в каждом человеке живет «метафизический импульс». «Но из этого не следует, – пишет он, – что *каждого* человека волнуют те проблемы, которые так сильно мучили Достоевского и Ницше. Эти вещи *действительно* волнуют – и волнуют глубоко – многих людей, но не всех» (*курсив авт.*) [Уотсон, 2017, с. 52].

Это значит, что духовные и метафизические потребности не являются универсальными, присущими каждому человеку, но выступают в виде частного интереса. Так ли это, и что за этим стоит?

Пожалуй, это один из важнейших вопросов современности, ее духовно-нравственного состояния. В любом случае налицо существенные антропологические трансформации образа человека, который был укоренен в традициях греко-римской и христианской культуры. Современного человека в принципе не волнуют ни духовные, ни метафизические, ни научные проблемы. В этом смысле вопрос о споре теизма и атеизма отодвигается на второй план, уступая место главной этической проблеме современности, обозначенной Й. Хейзингой как «безразличие к истине».

Список литературы

References

1. Кныш Е.В. 2015. Понятие постсекулярной культуры: к вопросу о правомерности использования категории // Человек в мире культуры. № 4. С. 3-11.
Knysh E.V. 2015. Ponjatie postsekul'arnoj kul'tury: k voprosu o pravomernosti ispol'zovanija kategorii [The concept of post-secular culture: the question of the legality of the use of categories] // Che-lovek v mire kul'tury. № 4. S. 3-11.
2. Кожев А. 2006. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 512 с.
Kozhev A. 2006. Ateizm i drugie raboty [Atheism and other works]. M.: Praksis, 512 s.
3. Лиотар Ж.-Ф. 1998. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 160 с.



Liotar Zh.-F. 1998. Sostojanie postmoderna [Postmodern state]. M.: Institut jeksperimental'noj sociologii; SPb.: Aletejja, 160 s.

4. Неважжай И.Д. 2017. Об автономности научного и богословского дискурсов // Эпистемология и философия науки. Т. 53. № 3. С. 140–151.

Nevazhzhaj I.D. 2017. Ob avtonomnosti nauchnogo i bogoslovskogo diskursov [On the autonomy of scientific and theological discourses] // Jepistemologija i filosofija nauki. T. 53. № 3. S. 140–151.

5. Ростова Н.Н. 2017. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 432 с.

Rostova N.N. 2017. Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka [Exile of God. The problem of the sacred in human philosophy]. M.: Prospekt, 432 s.

6. Сафронов Р.О. 2015. Секуляризация, постсекулярное и «идеальные верующие» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Т. 2. № 3. С. 131-142.

Safronov R.O. 2015. Sekuljarizacija, postsekuljarnoe i «ideal'nye verujushhie» [Secularization, post-secular and "ideal believers"] // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. T. 2. № 3. S. 131-142.

7. Тициан А.Э. 2016. Концепция десекуляризации в социологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. № 4. С. 105-118.

Tician A. Je. 2016. Konceptija desekuljarizacii v sociologii religii [The concept of desecularization in the sociology of religion] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7: Filosofija. № 4. S. 105-118.

8. Узланер Д.А. 2011. Введение в постсекулярную философию // Логос. № 3 (82) С. 3-33.

Uzlaner D.A. 2011. Vvedenie v postsekuljarnuju filosofiju [Introduction to Postsecular Philosophy] // Logos. № 3 (82) P. 3-33.

9. Уотсон П. 2017. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло. М.: Эксмо, 784 с.

Uotson P. 2017. Jepoha pustoty. Kak ljudi nachali zhit' bez Boga, chem zamenili religiju i chto iz vsego jetogo vyshlo [The era of emptiness. How people began to live without God, what replaced religion and what came of it all]. M.: Jeksmo, 784 s.

10. Флиер А.Я. 2017. Исследования культуры как инструмент познания общества // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. № 4(78). С. 10-16.

Flier A. Ja. 2017. Issledovanija kul'tury kak instrument poznaniya obshhestva [Culture studies as a tool of social knowledge] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. № 4(78). S. 10-16.

11. Хейзинга Й. 1992. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 464 с.

Hejzinga J. 1992. Homo ludens. V teni zavtrashnego dnja [Homo ludens. In the shadow of tomorrow]. M.: Progress, 464 p.

12. Цыплаков Д.А. 2015. Постсекулярное общество в России и современное образование // Гуманизация образования. № 3. С. 8-14.

Syplakov D.A. 2015. Postsekuljarnoe obshhestvo v Rossii i sovremennoe obrazovanie [Postsecular society in Russia and modern education] // Gumanizacija obrazovanija. № 3. S. 8-14.

13. Taylor Ch. 2007. A Secular Age. Harvard University Press,– 874 p.