

DOI: 10.15643/libartrus-2017.3.4

## Российская постсекулярность: специфика изучения

© Д. А. Цыплаков

*Новосибирский государственный университет  
Россия, 630090 г. Новосибирск, улица Пирогова, 2.*

*Email: tsypl@ngs.ru*

*Современное российское общество возникло в результате процессов секуляризации. Во второй половине XX века в связи с кризисом классических моделей секуляризации все чаще в социологической и религиоведческой литературе стал возникать термин «постсекулярный». В статье анализируются структуры жизненного мира наших современников, связанных с новой постсекулярной ситуацией. Религия (в том числе в традиционных церковных формах) вновь вошла в структуру жизненного мира российского социума. Учет этого необходим при описании российской постсекулярности в религиоведческих, социологических и исторических исследованиях. Несмотря на этот факт, в настоящее время постсекулярность во многом означает, что российское общество не является ни атеистическим, ни религиозным. Определяющим фактором высокой роли церкви в отечественной десекуляризации последних десятилетий стала не только сохранившаяся социальная субъектность, но и близость православного вероучения, культовой практики и жизни к народной культуре.*

**Ключевые слова:** *религия, секуляризация, постсекулярное общество.*

В социологии религии во второй половине XX века происходит пересмотр классических моделей секуляризации. В связи с этим все чаще в социологической и религиоведческой литературе стал возникать термин «постсекулярный». Термин отталкивается от понимания секуляризации как «процесса обмирщения, возникновения светского общества» [7, с. 157]. Этот пересмотр был связан в частности с тем, что хотя в XX веке процессы секуляризации приобрели глобальный характер, однако секуляризму не удалось окончательно элиминировать религию из жизни социума.

Социальное пространство, в котором мы существуем, по словам видного теоретика социологии секуляризации Ч. Тейлора, есть пространство «имманентной рамки». Имманентная рамка (immanent frame) – термин Тейлора, введенный им для того, чтобы описать существование секулярного индивидуума в секулярном социальном пространстве [17, р. 543]. Термин описывает состояние, когда референции к религиозному практически выведены за рамки публичного пространства. Но в обществе постоянно возникают попытки преодолеть эти рамочные ограничения. Так, в настоящее время многим философам (например, Ю. Хабермасу) стало ясно, что религия способна адаптироваться к новой секулярной ситуации. Как писал Хабермас: «Утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума» [6, с. 2]. Именно поэтому немецкий философ использовал понятие «постсекулярное общество». Введение этого термина, на наш взгляд, означает констатацию следующего факта: как сторонникам секуляризма, так и традиционным религиям предстоит адаптироваться к новой ситуации взаимного сосуществования в длительной исторической перспективе. Кроме того, введение в социальный дискурс понятия «постсекулярный» может означать

также и переосмысление теоретических концепций секуляризации, как это делает, например, Х. Казанова [12].

Сам термин «постсекулярный» может пониматься в разных значениях. Джеймс Бекфорд группирует различные понимания постсекулярности в шесть основных кластеров [9]. Первую группу по его классификации составляют те, кто не принимает или сомневается в адекватности самого понятия «секулярности». Так, Дж. Хадден рассматривает «секуляризацию» как идеологический концепт, который зачастую выдает желаемое за действительное. Факты же социальной жизни (например, рост пожертвований религиозным организациям) далеко не всегда свидетельствуют в пользу этого концепта [14]. Британский социолог Д. Мартин указывает в частности, что христианские темы и образы продолжают быть значимыми для современного общества [15]. Таким образом, «постсекулярный» для этого направления означает «пост-секуляристский», т.е. обозначает реальное общество, которое можно увидеть ученому, снявшему секуляристские очки.

Противоположную группу составляют те, для кого «постсекулярность» является стадией процесса секуляризации, его логическим продолжением. Так, Джон Капуто считает, что постсекулярность – это продукт эпохи Просвещения, постсекулярный мир означает мир, переживший процесс модернизации [11]. Постсекулярность, таким образом, означает с этой точки зрения определенную зрелость общества, прошедшего эпоху модерна. С точки зрения этих авторов светскость общества оценивается как положительная характеристика, а религиозные течения и организации должны приспособиться к существованию в обществе, которому они, в сущности, уже не нужны.

Третья группа, выделенная Бекфордом, относится к тем авторам, которые сами являлись творцами художественных произведений или анализировали их. Как утверждает, например, Маклур (McLure), романы Дона Делилло, Тони Моррисона, Элис Уокер, Томаса Пинчона, фильмы Квентина Тарантино позволяют проследить поворот от секулярно-мыслящих героев к религиозным. Хагган, в свою очередь, считает, что в некоторых современных романах стерты противоречия между верой и разумом, наукой и религией, например, в «Жизни Пи» Я. Мартеля или «Белых зубах» Зэди Смит. Эти концепции фактически сближают понятие постсекулярного и постмодерна, что, несомненно, описывает ситуацию с такими новыми религиозными течениями, как движение «new age», но мало релевантно ситуации с традиционными религиями в современном обществе.

Четвертый кластер касается осмысления явлений религиозного возрождения в публичной сфере. Речь идет о том, что религиозная мотивация вновь применяется в публичной сфере, а религиозные организации участвуют в социальной благотворительности под патронатом социальных государств. Существует даже специальный термин «FBO (Faith-Based Organization)» – «организация, основанная на вере» – обозначающий чаще всего благотворительную организацию, чей устав и чья деятельность осуществляется в рамках определенной религиозной конфессии. Участие таких организаций в государственных проектах социальной помощи редко подвергается критике даже со стороны атеистов, т.к. высокая эффективность их очевидна. Они зачастую занимаются такими областями социальной работы, которые малопривлекательны для бизнеса и нерелигиозных волонтерских организаций. Кроме того, армейская служба капелланов неизбежно будет пересекать границы, установленные секуляризмом для религии. Таким образом, религия по-прежнему имеет возможность проникнуть в пуб-

личную сферу, в т.ч. через новые возможности, предоставляемые новыми политическими течениями (например, неолиберализмом) или вызовами в области международных военных конфликтов, как утверждает Бекфорд [9, р. 8]. Постсекулярность в этом смысле отражает фиаско секулярности, т.е. свидетельствует о принципиальной неполноте секулярного общества, которое будет нуждаться в поддержке религии для нормального функционирования социальных институтов. Как констатирует Б. Тернер, демонстрируя исходную посылку концепций данного кластера, «религия играет важную роль в публичном пространстве и во многих обществах либеральная модель секуляризации, предполагающая разделение церкви и государства, больше не работает» [4, с. 45]. Отсюда и возникает необходимость введения понятия «постсекулярного».

Пятая совокупность теории постсекулярности может быть очерчена вокруг высказываний Юргена Хабермаса, который, как уже отмечалось выше, с начала нулевых годов XXI века регулярно использует термин «постсекулярный». В его рассуждениях этот термин не означает признания философом гносеологической или аксиологической значимости религии. Он исходит из факта «жизнестойкости религии»: «первым признаком жизнестойкости религии является тот факт, что ортодоксальные или, по крайней мере, консервативные группы, действующие в рамках традиционных религиозных организаций и церквей, везде на подъеме» [6, с. 2]. Исходя из этого, он проявил готовность к межкультурному диалогу с представителями религиозных конфессий [3, с. 112]. Более того, он напомнил современной секулярной интеллигенции, что если они всерьез разделяют либеральные ценности, то традиционные религиозные сообщества не могут быть вытесняемы из публичной сферы. Он указывал, что «независимо от своего „количественного веса“, религиозные сообщества, безусловно, вправе претендовать на полноценное участие в общественной жизни» [6, с. 2]. Но он же указал, что сфера государственных решений по-прежнему должна быть нейтральна к религии. Таким образом, «постсекулярный» для Хабермаса имеет смысл в контексте установления «постсекулярного баланса» в мультикультурном обществе. Этот баланс, как считает мыслитель, может быть достигнут на базе «мировоззренческой нейтральности государственной власти» [3, с. 75]. Таким образом, нормативная ценность понятия «постсекулярного общества» для Хабермаса определяется социальным консенсусом групп с различными ценностными установками. По мнению философа, просвещенческий секуляризм в этом случае также не может претендовать на доминирование в сфере государственной политики. Таким образом, можно констатировать, что данное понимание постсекулярности носит логически отрицательный характер «отсутствия в государственной сфере доминирующего ценностного дискурса, как секулярного, так и религиозного». Это означает, что те явления, которые Хабермас очерчивает обсуждаемым термином, носят характер неустойчивого баланса и являются продуктом определенного исторического развития. А потому сам термин применим не ко всем современным обществам, но только к европейским и к тому же пережившим секуляризацию европейского типа. Сам философ ограничивает круг этих обществ весьма небольшим количеством стран, относя термин «постсекулярный» 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» [6, с. 2]. Это продуцирует и основную слабость такого понимания постсекулярности, т. к. непонятно, можно ли относить этот термин к азиатским странам, России или странам Восточной Европы.

Критика концепта «постсекулярности» Хабермаса, представленная Бекфордом, может быть дополнена критикой Б. Трейнора. Он говорит о том, что процедурный подход Хабермаса «неадекватен задаче оправдания либерального государства (секулярного или постсекулярного), и он не понимает, насколько серьезные последствия для нейтрального «секулярного» либерального государства имеет утрата метафизических/религиозных оснований» [5, с. 185]. Тем не менее подход Хабермаса значим уже серьезностью введения понятия «постсекулярности».

Шестая группа представлений о постсекулярности озаглавлена Бекфордом известной цитатой Шекспира «чума на оба ваши дома», что отражает подход к проблеме, отрицающий как установки секуляризма, так и энтузиазм «радикальной ортодоксии». Один из наиболее влиятельных представителей этого направления Ингольф Далферт понимает постсекулярность подобно гегелевскому «снятию» проблемы секулярного и религиозного: «Пост-секулярные общества не являются ни религиозными, ни секулярными... Они ни за, ни против религии(й), а просто-напросто не придают особого значения этим материям, поскольку они не имеют отношения к тому, как (эти общества) осознают сами себя и (эти материи) ничего не привносят в процесс их (обществ) самоопределения» [13, р. 15]. Отличие позиции Далферта от Хабермаса весьма радикально, ведь в его постсекулярном обществе ни экономика, ни право, ни иные социальные подсистемы больше не базируются на каком-либо отношении к религии. Сторонники Далферта активно критикуют «радикальную ортодоксию» Д. Милбанка за попытку, сыграв на крахе секулярного, вернуться к пресекулярному дискурсу августирианской и томистской мысли. Сами они предпочитают остаться посередине, не впадая ни в материализм, ни в фидеизм [16, р. 204]. Следует отметить, что этот подход, скорее, выдает желаемое за действительное в плане мировоззренческой нейтральности современных постсекулярных обществ. Следует, на наш взгляд, согласиться с мыслью П. Бергера о том, что игнорирование религии в современной интеллектуальной элите граничит с фундаментализмом: «Очень важно понимать, что существуют секуляристы, которые ведут себя так же, как религиозные фундаменталисты: и те, и другие не желают подвергать сомнению собственные представления, они воинственны, агрессивны, презирают тех, кто от них отличается» [1, с. 19]. Тем более это игнорирование представляется неосновательным на фоне процессов, которые некоторые исследователи определяют как «десекуляризацию».

В целом следует заметить, что данные кластеры концепций понимания постсекулярности страдают общим латентным «европоцентризмом», так как исходят из реалий Европы и Северной Америки. Эти кластеры описывают процессы, приведшие средневековое общество преимущественно Западной Европы к нынешнему состоянию «постсекулярности». Однако, например, США показывают в этом отношении существенные отличия. Поэтому невозможно применить те же схемы к описанию отечественных реалий без существенной корректировки.

Таким образом, если прикладывать к российскому обществу понятие «постсекулярного», то необходимо уточнить содержание этого термина применительно к его отечественной специфике и применительно к специфике Православной церкви.

Следует отметить, что процесс секуляризации, вызревший и проявившийся в исторически западноевропейских условиях, привел к формированию дифференцированного современного секулярного общества, где религии, вытесняемой в частную жизнь, отводится место одной из изолированных подсистем в целом имманентного социума. Но богословская мысль и православная публицистика, отражающая состояние церковного самосознания, не укладываются в имманентную схему. Церковь видит себя эсхатологическим социумом, вызревающим в

рамках исторического общества. Таким образом, перспективы существования церкви в современном обществе видятся в рамках постсекулярных концепций, свободных от жестких секуляристских установок.

Хотя сам по себе процесс секуляризации вызревал в рамках западноевропейской христианской традиции, но крайние формы советской секуляризации были инородны национальным традициям и носили взрывной, революционный характер.

Первая задача советской секуляризации заключалась в вытеснении религии в частную сферу, т.е. лишение церкви официального положения, изъятие у всех организационных структур церкви государственных и муниципальных функций, наделение приходов и монастырей статусом добровольных объединений. Так, в 20-е гг. приходы облагались налогом как частные предприятия. Религия объявлялась личным делом граждан. Это соответствовало западноевропейским тенденциям секуляризации: В начале XX века отделение религий от государства произошло в ряде европейских стран: во Франции, где с 1905 г. официально прекратил действие конкордат 1801 г., заключенный между папой Пием VII и Наполеоном I Бонапартом; аналогичные законы прекратили свое действие в Португалии с 1911 г., в Германии – с 1919 г., в Швейцарии (в Женевском кантоне) – с 1907 г. Вместе с тем отделенные от государства церкви наделялись статусом религиозных объединений на правовой основе. Они получали статус «частного» юридического лица, право собственности и свободу религиозных церемоний и религиозной проповеди. Собственно, так и происходило обособление религии как социального института и формирование религии как определенной сферы жизненного мира секуляризованных индустриальных социумов.

Декрет об «Отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918 г.) означал на практике:

- лишение церкви юридического статуса. Это влекло за собою невозможность для приходов иметь счета в банках, отсутствие возможности заключать хозяйственные договоры;
- юридическое лишение собственности. Собственность храмов, церквей и монастырей национализировалась, что открывало возможность для перехода ее иным владельцам. Там, где это было возможно, для новой власти эта собственность изымалась;
- лишение церкви обязанности и права вести записи актов гражданского состояния;
- лишение церкви права вести образовательную деятельность в любых учебных заведениях (в т.ч. постепенно были ликвидированы и духовные учебные заведения). Все образовательные документы, выданные священно-церковнослужителями и церковными организациями после декабря 1917 г., объявлялись недействительными.

Вместе с тем сразу же прослеживалась вторая задача советской секуляризации (уже не буржуазная, а марксистская, о которой было сказано выше), задача, состоявшая в полной ликвидации церкви как социального явления. Весной 1918 г. был создан восьмой ликвидационный отдел Народного комиссариата юстиции для осуществления декретов Совета Народных Комиссаров по отделению церкви от государства. То есть предполагалось полностью уничтожить экономическую базу для функционирования приходов и церковных учреждений, параллельно усилив антирелигиозную пропаганду, что в сочетании с репрессиями должно было привести к исчезновению церкви как социального субъекта в России.

Таким образом, для реализации второй задачи – идейной секуляризации и трансформации мировоззрения – был взят курс на силовую секуляризацию, предполагавшую уничтоже-



ние церкви и построение атеистического общества. В соответствии с этим курсом в газете «Известия ЦК РКП(б)» №33 от 1921 г. появляется партийная директива ЦК РКП(б), запрещающая членам партии принадлежность к церкви. Таким образом, религия в советском обществе переставала быть частным делом, а постепенно с ходом секуляризации становилась репрессируемой девиацией. При этом если даже мировоззрение членов партии с таким трудом подвергалось идейной секуляризации, то в массах этот процесс проходил очень трудно. Встречаются данные переписи 1937 г., во время которой верующими себя назвали 2/3 сельского и 1/3 городского населения СССР. То есть в год 20-летия советской власти большая часть населения страны все еще оставалась верующей. Поэтому в социальной практике была сделана ставка на уничтожение наиболее убежденных носителей церковного сознания: архиереев, духовенства и наиболее активных верующих.

Очевидно, что репрессивный характер советской секуляризации был связан не со случайными ошибками или «перегибами», но носил сознательный спланированный характер. Задачей репрессий было уничтожение активных носителей несекулярного (религиозного) мировоззрения для формирования секулярного общества, в котором горизонтальная и вертикальная мировоззренческие трансценденции в жизненном мире будут замещены атеистическими конструктами.

Горизонтальная трансценденция (движение истории к эсхатологии Царства Божиего) была эффективно заменена в мировоззрении советских людей идеалом коммунистического будущего. Построение реального коммунистического общества встретилось с объективными трудностями: де факто коммунизм превратился в трансцендентальный идеал, удаляющийся по мере приближения к нему реального советского общества. Это позволило заместить в сознании масс горизонтальную трансценденцию утопически трансцендентальной.

Вертикальная трансценденция (религиозное поклонение Богу) не имела адекватного замещения в коммунистической идеологии. В процессе революции она была разрушена в сознании масс, наиболее стойкие носители веры уничтожались или подвергались маргинализации географической (ссылка, изоляция) или социальной (невозможность получить качественное образование, невозможность карьерного роста). Это приводило к массовой утрате веры молодежью и старшим поколением, вера в Бога рассматривалась как старорежимный пережиток. Но вертикальная трансценденция в мировоззрении народа требовала соответствующей замены.

На наш взгляд, вертикальная трансценденция в сознании советских людей была заменена культом личности. Понятие «культ личности», примененное Н. С. Хрущевым на XX съезде КПСС по отношению к Сталину, отражает глубинную сущность трансформации советской идеологии, в которой со второй половины 20-х гг. XX века явственно появляется вертикальная трансцендентальная составляющая квази-религиозного типа. Необходимость этой вертикальной составляющей и ее культовый характер показывает тот факт, что культ личности Ленина, при его меньшей интенсивности, намного пережил более интенсивный культ личности Сталина.

Путь создания квази-религиозного вертикального культа неизбежно вытекал из особенностей советской секуляризации, идейную часть которой невозможно было реализовать без репрессий и принуждения. Одновременно с мировоззренческой «площадкой», расчищенной революционной секуляризацией, возникало поклонение «трансцендентальным вождям» (практически недоступным «небожителям», наделенным только положительными качествами), поклонение которым обеспечивало легитимацию новой политической иерархии.

Идейная секуляризация была окончательно реализована посредством построения успешной и эффективной советской идеологии, внедрение которой начиналось с дошкольного и школьного воспитания и образования, продолжалось на ступени средне-специального и высшего образования и поддерживалось советской печатью, литературой и искусством. В результате возникло рафинированное атеистическое мировидение, обладающее признаками квазиполноты через горизонтальную трансцендентальность «светлого коммунистического будущего» и вертикальную трансцендентальность культа вождей. Культ вождей достиг своей высшей точки в культе Ленина 60–80-х гг. XX века.

Но идейная секуляризация не смогла трансформировать фундирующую структуру мировоззрения, нуждавшегося в «трансценденциях» для фиксации жизненного мира субъектов. Вслед за этим с разрушением репрессивного аппарата и с крахом советской идеологии возникли мировоззренческие предпосылки для процессов десекуляризации в постсоветском обществе.

Описывая специфику десекуляризации в России, которая началась в конце 80-х гг. XX века и продолжается до сих пор, следует учесть, что общество в СССР периода «развитого социализма» стало фактически нерелигиозным. Однако «успехи» секуляризации на микроуровне оказались самыми неустойчивыми по причине потребности в фундирующих элементах мировоззрения, конфигурация которых оказалась тесно связанной с советским коммунистическим мифом в целом. В результате прекращения социального давления на традиционные религии произошел существенный рост религиозности на микроуровне в 90-е гг. XX века. Советский секуляризм так и не стал жизнеспособной идеологией в постсоветском обществе. В настоящее время секуляризм во многом проявляет себя как атеизм и антиклерикализм и становится объектом изучения.

Поскольку пути секуляризации в России и европейских странах существенно различались, то результат оказался во многом различен. В сформировавшемся обществе Европы и США секуляризация не была радикальной: религия превратилась в приватный социальный институт с компенсаторной функцией. Ряд теологов и социологов религии утверждают, что без религии невозможно представить современное западное общество. Напротив, в России религия осталась во многом формально гипер-приватизированной, с одновременным стремлением к проникновению в публичную сферу, где ее присутствие все более заметно.

Причиной этого является потребность в фундировании жизненного мира в постсоветском обществе в условиях отсутствия секулярной идеологии, равноценной по охвату и глубине советской идеологии.

Процессы десекуляризации стали заметными в России с 1988 г. с празднования тысячелетия крещения Руси. Это не означало роста конфессионального влияния, но означало коренные перемены в типе поздней советской секуляризации, окончательно утратившей «ликвидационный» характер. В появлении новых приходов и молитвенных зданий можно указать на явные признаки начавшейся тогда десекуляризации.

Происходил рост личной веры на индивидуальном уровне. Это является одним из вторых важных аспектов десекуляризации, ведь именно изъятие трансцендентного из мировоззрения является одним из важных параметров секуляризации. П. Бергер указывал на запретность трансцендентного как настораживающей черты секуляризации [10, р. 13]. В свою очередь В. Карпов подчеркивает общность разных теоретических установок в понимании основного мотива десекуляризации: потребности в «человеческих поисках трансцендентности» [2,

с. 156]. Эта потребность в трансцендентном фундировании мировоззрения, на наш взгляд, стала одной из главных движущих сил религиозного возрождения 90-х гг. XX века в России. А. Шишков в статье «Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России» отмечает две особенности российской десекуляризации: возвращение религии в публичную сферу и восстановление приватной сферы [8]. Остановка репрессивной политики в отношении религиозных поисков граждан в обществе еще не гарантирует восстановления традиционных религий и их влияния в публичной сфере.

Почему именно православие стало лидером российской десекуляризации? Когда в постсоветской России после 1991 г. начался масштабный процесс юридической десекуляризации – процесс возвращения религиозных зданий и сооружений – Русская Православная Церковь уже обладала социальными структурами, кадровыми ресурсами для осуществления этой десекуляризации, которая чаще всего означала восстановление храмов из руинированного состояния в условиях жесткой ограниченности финансовых и иных ресурсов.

Определяющим фактором высокой роли православия в отечественной десекуляризации последних десятилетий стала не только сохранившаяся социальная субъектность церкви, но и близость православного вероучения, культовой практики и жизни к народной культуре. Православие вновь вошло в структуру жизненного мира российского социума. Учет этого фактора необходим при описании российской постсекулярности в религиозно-социологических и исторических исследованиях. Несмотря на этот факт, в настоящее время постсекулярность во многом означает модель, выделенную выше в шестом кластере Бекфорда, российское общество не является ни атеистическим, ни религиозным.

### Заключение

На наш взгляд, термин «постсекулярный» в отношении современной российской ситуации должен означать, прежде всего, некоторую ситуацию выбора, «точку бифуркации» при переходе к новой модели общества. Второй аспект, который необходимо будет рассматривать при использовании этого термина применительно к России, это постатеистическая ситуация, когда плавный секуляризационный процесс был прерван взрывной секуляризацией после 1917 г. Третий аспект – восстановление православия, как основы для российского традиционализма, де-факто произошедший в России в период с 1990 г. по настоящее время. Учет этих трех аспектов позволит построить модель взаимодействия процессов секуляризации и десекуляризации в российском обществе в современной постсекулярной ситуации.

В качестве рекомендаций, вытекающих из описания современной ситуации, можно представить следующие две. Во-первых, законодательное признание расширения роли традиционных конфессий в современном российском обществе привело бы правовую систему в соответствие с постсекулярной конфигурацией социума. Во-вторых, необходимо продолжение диалога религий со светским обществом в соответствующих современным реалиям формах.

### Литература

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. №2. С. 8–20.
2. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. №2. С. 114–164.
3. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Хабермас Ю. *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.



4. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. **2012**. №2. С. 21–51.
5. Трейнон Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. **2012**. №2. С. 178–213.
6. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? // *Российская философская газета*. **2008**. №4(18). С. 1–2.
7. Цыплаков Д. А., Цыплакова С. М. Секуляризационные процессы в духовно-музыкальной культуре России XVIII в. // *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: Философия Социология Право*. **2011**. №2(97). С. 157–161.
8. Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. **2012**. №2. С. 169–180.
9. Beckford J. SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // *Journal for the Scientific Study of Religion*. **2012**. Vol. 51. Iss. 1. Pp. 1–19.
10. Berger P. The Desecularization Of The World: A Global Overview // *The Desecularisation Of The World: Resurgent Religion and World Politics*. **1999**. URL: <http://academic.shu.edu/orientalia/mirees/berger-desecularization.pdf>.
11. Caputo J. *On Religion*. London: Routledge, **2001**. Pp. 60–61.
12. Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // *The Hedgehog Review*. **2006**. Vol. 8. No. 1–2. Pp. 7–22.
13. Dalferth I. U. Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular // *Journal of the American Academy of Religion*. **2010**. Vol. 78. Iss. 2. Pp. 317–345.
14. Hadden J. Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. **1987**. Vol. 65. No. 3. Pp. 587–611.
15. Martin D. *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Routledge & Kegan Paul, **1969**.
16. Smidt A. After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion. edited by Anthony Paul Smith and Daniel Whistler. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, **2010**. 409 pp. // *Speculations I*. July 2010.
17. Taylor C. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, **2007**.

Поступила в редакцию 17.05.2017 г.

После доработки – 09.06.2017 г.

DOI: 10.15643/libartrus-2017.3.4

## The Russian post-secular situation: specific features

© D. A. Tsyplakov

Novosibirsk State University  
2 Pirogov Street, 630090 Novosibirsk, Russia.

Email: tsypl@ngs.ru

In the article, an analysis of the structure of the Russian life-world in a new post-secular situation is given. The author proposes description of religious structures in the life-world of Russian citizens. Religion again became part of the life-world of the society in Russia. Despite this fact, current post-secular situation generally means that Russian society is neither atheistic nor religious. The work is intended to describe the stages of ideological aspects of the process of secularization in Russia, which led to the formation of post-secular society. To achieve this goal, several tasks were pulled out in the article solving the following problems: explication of the stages of secularization process, designation of the key features of Peter the Great phase of secularization, marking the parameters of Soviet secular society. Then the analysis of the reasons for the desecularization outbreak was given. In the paper, several conclusions were made: ideological secularization was at least actualized with the successful and effective expansion of Soviet ideology. The ideological infiltration began from the pre-school and school educational levels. This infiltration continued on the secondary and high level of education and was supported by the Soviet mass media, literature, and art. It was shown that the results of Soviet secularization at the micro-sociological level were unstable due to the lack of substantiated elements of the world-view for the Soviet ideology. The term “post-secular” in relation to the contemporary Russian situation should mean the choice of a certain situation, a “bifurcation point” in the transition to a new model of society. Post-atheistic Russia can be characterized by a situation where a smooth cultural process was interrupted by an explosive secularization after 1917. Current Russian traditionalism is based on the restoration of Orthodox culture.

**Keywords:** secularization, religious structures, life-world, Russia, post-secular society.

Published in Russian. Do not hesitate to contact us at [edit@libartrus.com](mailto:edit@libartrus.com) if you need translation of the article.

Please, cite the article: Tsyplakov D. A. The Russian post-secular situation: specific features // *Liberal Arts in Russia*. 2017. Vol. 6. No. 3. Pp. 242–252.

### References

1. Berger P. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2012. No. 2. Pp. 8–20.
2. Karpov V. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2012. No. 2. Pp. 114–164.
3. Rattsinger I. (Benedikt XVI), Khabermas Yu. *Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii [Dialectics of secularization. On reason and religion]*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyana, 2006.
4. Terner B. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2012. No. 2. Pp. 21–51.
5. Treinor B. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2012. No. 2. Pp. 178–213.
6. Khabermas Yu. *Rossiiskaya filosofskaya gazeta*. 2008. No. 4(18). Pp. 1–2.
7. Tsyplakov D. A., Tsyplakova S. M. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser.: Filologiya Sotsiologiya Pravo*. 2011. No. 2(97). Pp. 157–161.
8. Shishkov A. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2012. No. 2. Pp. 169–180.
9. Beckford J. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2012. Vol. 51. Iss. 1. Pp. 1–19.
10. Berger P. *The Desecularisation Of The World: Resurgent Religion and World Politics*. 1999. URL: <http://academic.shu.edu/orientalia/mirees/berger-desecularization.pdf>.
11. Caputo J. *On Religion*. London: Routledge, 2001. Pp. 60–61.

12. Casanova J. *The Hedgehog Review*. **2006**. Vol. 8. No. 1–2. Pp. 7–22.
13. Dalferth I. U. *Journal of the American Academy of Religion*. **2010**. Vol. 78. Iss. 2. Pp. 317–345.
14. Hadden J. *Social Forces*. **1987**. Vol. 65. No. 3. Pp. 587–611.
15. Martin D. *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Routledge & Kegan Paul, **1969**.
16. Smidt A. *Speculations I*. July 2010.
17. Taylor C. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, **2007**.

*Received 17.05.2017.*

*Revised 09.06.2017.*