



В. А. ЩИПКОВ

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА



Василий Щипков

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ)
МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»

КАФЕДРА МЕЖДУНАРОДНОЙ ЖУРНАЛИСТИКИ

В. А. ЩИПКОВ

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

МОНОГРАФИЯ

*Рекомендовано к изданию
редакционно-издательским советом МГИМО МИД России*

Москва
Издательство «МГИМО-Университет»
2024

УДК 27+2-65+2-9+1011+303

ББК 71.0+86.2+86.37+86.7

Щ86

Рецензенты:

профессор кафедры философии имени А. Ф. Шишкина МГИМО МИД России
доктор философских наук, профессор В. С. Глаголев,

заведующий кафедрой политической теории МГИМО МИД России
доктор философских наук, профессор Т. А. Алексеева,

заведующий кафедрой истории русской философии МГУ имени М. В. Ломоносова
доктор философских наук, профессор М. А. Маслин,

профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
доктор философских наук, профессор В. Н. Катасонов

Щипков, Василий Александрович.

Щ86 Генеалогия секулярного дискурса : монография / В.А. Щипков ; Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, Кафедра международной журналистики. — Москва : МГИМО-Университет, 2024. — 755 с.

ISBN 978-5-9228-2809-3

Монография посвящена причинам возникновения и развития секулярных идей в истории западной христианской мысли, которые привели к появлению светской культуры современности и оказали значительное воздействие на процессы в мире. Секулярная мысль раскрывается в книге как форма искажённого христианства; она по своему существу не выходит за границы христианской теологии, но динамично искажает её. Формы этих искажений принимают в истории различный вид: от раннехристианских ересей до более поздних философских концепций. В исследовании, охватывающем период с первых веков от Рождества Христова до наших дней, сравнивается воздействие секулярных идей на западнохристианскую мысль в Европе и православную мысль в России. Проведённый анализ позволяет смоделировать дальнейший вектор развития современных культурных процессов, заглянув за границы постмодернистской философии.

Для специалистов в области философии культуры, политической философии, богословия.

УДК 27+2-65+2-9+1011+303

ББК 71.0+86.2+86.37+86.7

ISBN 978-5-9228-2809-3

© МГИМО МИД России, 2024

© Щипков В.А., 2024

ПРЕДИСЛОВИЕ

Цель этой книги — сделать ещё один шаг на пути лишения секулярного языка монопольного права выполнять нормирующую и объективирующую функцию в культуре. Настоящее исследование показывает, как секулярный образ мышления возник в контексте западнохристианской теологии, почему он фундаментально отличается от христианства и борется с ним, сохраняя при этом с ним связь. Представленная книга последовательно разворачивает культурологическую и богословскую панораму этого процесса в исторической ретроспективе, показывая логику развития западной культуры и демонстрируя сущностные отличия от неё культуры православной России.

Секулярное мировоззрение является ядром современного глобального мироустройства, западоцентричного мирового порядка, основанного на формах капиталистического и либерального принуждения в культуре, экономике и политике.

Эта мировая система была основана на комплексе гетеродоксальных идей первого тысячелетия после Р.Х., приобрела постоянные черты в европейском Средневековье, укрепилась в эпоху Возрождения, достигла своего идеологического расцвета в конце XIX века, а институционального — во второй половине XX века. Доходя до пиков развития, эта система испытывала сбои, разрушая ради собственного выживания традиционные институты, подвергая страданиям страны и народы. Теперь она находится на поздней, «постмодернистской» стадии своего развития, признаки её угасания проявляются уже более столетия.

На этом этапе образующая глобалистскую систему культура, занимаясь агрессивным самоутверждением, замыкается в себе, перемалывая в бесконечную вторичность актуальные концепты и образы, сокращает их количество и энергию, окончательно теряет содержательный вектор своего развития. Это состояние культуры ощущается людьми как отсутствие воодушевления и надежды.

Мы не знаем сроков и времён и поэтому с трудом можем предположить, когда стагнация этого культурного процесса достигнет финала. Можно лишь с уверенностью констатировать, что его завершение неизбежно. Культурологи подмечают, что сломы эпох издавна сопровождались несколькими признаками: пандемиями, природными катаклизмами, войнами и голодом. Все эти образы из прошлого на наших глазах снова превратились в явь.

Обречённость постмодернизма и завязанного на него западоцентричного мироустройства ещё не снимает интригу. Вопрос не в том, когда произойдёт окончательный закат «позднего модерна», а в том, где после этого события пролягут линии будущего ценностного и идеологического соперничества. Продолжающиеся в наши дни битвы в идеологическом пространстве и на полях военных действий формируют эти новые границы.

Осмысление секулярной идеи является краеугольным камнем указанного процесса. Именно секулярная мысль является главным методологическим основанием, на котором стоит здание западоцентричной современности. Она образовала методологические рамки для всех действующих институтов, обслуживающих культуру современности: государство-нация, рынок, социальность, научное знание, индивидуальность, право, даже религия — все подобные фундаментальные концепты остаются секулярно идеологизированными и воспроизводят секулярные принципы мышления, даже если используются в различных критических, антимодернистских подходах. Следует подчеркнуть, что «религия» как социологический концепт тоже является сущностно концептом секулярным, поэтому «возвращение религии» в общественное пространство в конце XX века не делает общество менее светским. Кроме того, операторы радикального и многовекторного натиска постмодернизма на здание глобальной современности оставляют нетронутым накопленный секулярный опыт, который они хотят применять

и в дальнейшем. Суть этого опыта в строительстве христианского универсализма без христианства и без Христа.

Важно лишить секулярную модель культуры системообразующей функции, чтобы предотвратить назревшие системные культурные проблемы и угрозы, среди которых следующие:

- отсутствие в секулярной культуре адекватного языка, способного охарактеризовать состояние современности, секулярный язык обнаружил катастрофическую слабость своих объяснительных и предсказательных способностей;
- секулярная культура, создававшаяся как универсальная, приобрела ярко выраженные черты партийности, действует как культура меньшинства, несмотря на глобальный охват институтов и территорий;
- «освободительный» (либеральный) пафос секулярной семантики, призванный выполнять объединительную функцию, на текущем этапе развития обнаружил свои глубокие нигилистические, оградительные и репрессивные черты;
- в этом контексте светский принцип устройства общества создаёт несправедливую ситуацию: человеку разрешено признавать разные религиозные состояния и практики, придерживаться верований или отрицать их, но запрещено легально отрицать нормативность и верховенство светской познавательной установки в устройстве общественных институтов и моделях поведения;
- опасность движения секулярной идеологии по нигилистическому пути усилена тем, что в результате глобализации секулярная культура укоренилась в значительной части существующих в мире институтов эпохи модерна, национальных и глобальных (политических, экономических, социальных, научных), поэтому деструктивные тенденции в секулярной идеологии неизбежно ведут к негативно-эсхатологическим тенденциям в мировом масштабе.

Таким образом, подготовка этой монографии воодушевлена желанием противостоять нигилистическим тенденциям секулярной модели культуры. В то же время представленное исследование в дальнейшем не использует обличительную риторику: оно не критикует недостатки

секулярного образа мыслей, а раскрывает его происхождение и неординарное внутреннее устройство, показывая, что секулярная мысль вторична по отношению к христианству, не обладает подлинной универсальностью и не имеет собственного источника развития. На этом исследовательском пути создаётся картина идейной и культурной истории западного мира, показывается её внутренняя логика и демонстрируется, чем она по существу отличается от исторического пути России.

С начала XXI столетия многие авторы, признавая историческую исчерпанность секулярной модели культуры, стали разрабатывать варианты её реформирования. Так появились «постсекулярные» модели. В завершающих разделах книги показано, что большинство существующих «постсекулярных» подходов оказываются не столь радикальны и предлагают изменения преимущественного временного и внешнего характера, занимаясь лингвистическими экспериментами над симптоматикой, а не пересмотром эпистемологических рамок секулярной культуры. Многие создатели этих моделей хотят подморозить скорость кризиса в надежде на возвращение прежнего порядка вещей после стабилизации общемировой и неблагоприятной для западного человека общественно-политической и эмоциональной обстановки, забывая, что сама эта обстановка является порождением секулярной культуры и таким образом является проблемой сугубо внутренней для западного мира. Мы привыкли, что бенефициары новоевропейской культуры Просвещения и модерна методологически поддерживают революционное развитие и высвобождение социальной энергии через отрицание ценностей, норм морали и христианских духовных целеполаганий, однако теперь они становятся наиболее реакционной мировой силой, которая отстаивает эту эпистемологическую установку и свои полномочия с оружием в руках.

Автор этих строк присоединяется к стремлению тех исследователей, кто разрабатывает пути аварийного выхода из этих эпистемологических координат секулярного модерна, для того чтобы иметь возможность вовремя эвакуироваться и спасти во время чрезвычайной ситуации.

Представленный в книге подход опирается на отечественную эпистемологическую традицию, которая, во-первых, в своей основе не различает богословский и философский уровни проблемы (даже когда

на словах использует средства секулярной философии), во-вторых, опирается на собственное чувство универсализма, фундаментально не зависящее от идейных построений глобалистского проекта, в-третьих, имеет периферийный опыт, позволяющий видеть глобалистские и секулярные проблемы культуры как внешние и чуждые, различать их контуры в текущем историческом процессе.

Исследование показывает, как секулярная идея и производный от неё дискурс выглядят в наши дни и какой культурно-исторический и духовный процесс на протяжении двух тысяч лет их формировал. Генеалогия секулярного дискурса становится инструментом объяснения внутренней динамики секулярной культуры и судьбы секулярного человека, а также помогает увидеть разные траектории выхода из секулярной зависимости для западного христианства, а также для православия и русской культуры.

В заключении книги собраны выводы к каждой главе, что делает его детальным и кратким рефератом всего труда.

Благодарю всех людей, поддержка которых сопровождала работу над этим исследованием: родителей Александра и Любовь, брата Николая, коллег Егора, Олесю, Евгения, о. Валентина.

ВВЕДЕНИЕ

Во второй половине XX века идеи модерна испытали кризис, вступили в «позднюю» стадию развития. В это время начался процесс постмодернистского переосмысления культурой модерна самой себя, сопровождавшийся её попытками выйти за свои границы, изжить свои родовые недостатки радикально нигилистическими методами и с опорой на философию языка. Борьба с традицией уступила место борьбе с иерархией, поскольку иерархия стала подозреваться в поддержке идей расизма, тоталитаризма, колониализма и прочих крайностей культуры модерна, ставших помехами для модернизации и глобализации. Стремительно меняя облик мира, этот поворот имел одинаково серьёзные последствия как для общественных процессов, так и для современного социально-гуманитарного знания в целом. С одной стороны, социально-гуманитарное знание, взяв на вооружение во второй половине XX века постмодернистские механизмы, стало более подвижным, расширило границы допустимых высказываний. С другой стороны, не мог произойти полный отказ от познавательных принципов и структур культуры модерна, так как других не было. Это означало, что чем смелее были попытки выйти за границы культуры модерна, тем слабее становились объяснительные способности у высказываний, основанных на «современных» эпистемологиях. Это вело к одновременному росту интенсивности, неопределённости и конфликтной напряжённости в различных сферах высказывания, в различных дискурсах — о культуре, политике, социальных процессах, экономике, — нормализация которых становилась всё более

сложной задачей с познавательной и методологической точек зрения. Турбулентное состояние достигло фундаментальных основ культуры модерна: они уже не могли претендовать на безоговорочную нормативную аксиологичность, но и не могли быть отброшены как отжившие свой век, поскольку даже незначительный их пересмотр означал фундаментальные и порой непредсказуемые последствия для общественных процессов во многих регионах мирах.

Среди этих основ особое место занимает категория «секулярное», с которой исторически связан не только ряд общественных процессов, но и определённый характер мышления человека в Новое время. Саму западную историю после Возрождения принято связывать с появлением и развитием светской (секулярной) мысли: светской философии и науки, светской политики, светской культуры. Долгое время была популярна концепция линейной секуляризации, согласно которой модернизация неминуемо ведёт любое общество к состоянию, в котором религия становится несущественным фактором или вовсе исчезает. Однако модернизация и глобализация не сделали мир менее религиозным, наоборот, значение религиозного фактора в конце XX — начале XXI века только усилилось. Миграция, развитие средств массовой коммуникации, демографические изменения, исчезновение социалистического блока, активизация культурной и социальной роли традиционных религий в ряде стран, а также культурные причины привели к нарастанию этнорелигиозных противоречий, рождению исламизма как религиозно-политического феномена, развитию новых теологических интерпретаций социально-политических процессов («политической теологии»), усиливающемуся запросу на научную и публицистическую критику секуляристских подходов и влиятельной секулярной культуры в самих западных странах¹, в целом к усложнению форм участия религиозных институтов в жизни общества. Выраженным религиозным измерением по-прежнему обладают многие культурные, политические и даже военные конфликты. Ряд крупнейших западных держав стал разрабатывать особые механизмы

¹ Например: Dreher R. The Benedict option: a strategy for Christians in a post-Christian nation. New York : Sentinel, 2017. 272 p.; Dreher R. Live Not by Lies: A Manual for Christian Dissidents. New York : Sentinel, 2020. 256 p.

по более глубокому и системному использованию религиозного фактора в глобальной политике².

Невозможность ни полностью принять, ни полностью отвергнуть прежние представления о «секуляризации» породила в начале XXI века дискуссию о перспективах «постсекулярной» методологии и даже «постсекулярном» состоянии культуры. Само появление этой академической дискуссии, которая значительно ускорилась после терактов 11 сентября 2001 года и на сегодняшний день отражена уже в сотнях исследований, является выраженным подтверждением того, что категория «секулярное» является одной из ключевых для понимания текущего состояния культуры поздней современности. Даже незначительный пересмотр или уточнение этой базовой категории, выполняющей в том числе функцию легитимации, конвенционализации социально-гуманитарного научного знания, может вести к существенным культурным изменениям, влияет на все сферы мысли и, как следствие, на современные политические, социальные, экономические и культурные институты. Текущий уровень стоящих перед социально-гуманитарными науками проблем и задач нуждается в осмыслении происхождения и значения категории «секулярное», от которого зависит развитие и научной методологии в гуманитарном знании, и широкого спектра социальных процессов в XXI веке.

В книге раскрывается генеалогия секулярного дискурса — то есть панорама происхождения, внутреннего устройства и развития секулярного образа мысли и образа культуры. Основной гипотезой исследования является тезис о том, что общественно-научные концепции, подходы и теории, возникшие вокруг понятий «секулярное», «секулярность», «секуляризм», «секуляризация», несмотря на все различия и противоречия друг с другом, с точки зрения философско-культурологической генеалогии являются частью одного дискурса, происхождение которого связано с особыми философско-культурологическими интерпретациями христианства. Секулярный дискурс внутренне диалектичен, сторонами этой диалектики выступают ортодоксия и гетеродоксия, в связи с чем историческое развитие различных секулярных

² Щипков В. А. Политические и институциональные подходы к продвижению международной религиозной свободы в системе внешней политики США в 1998–2020 гг. / В. А. Щипков // Вестник МГИМО-Университета. 2022. Т. 15. № 5. С. 150–181.

культурных форм не выводит культуру полностью за рамки религиозного дискурса. Любые формы «постсекулярных» подходов, сохраняющих эксплицитно или имплицитно элементы этой диалектичности, воспроизводят секулярный дискурс, даже если выступают против базовых секулярных методологических принципов.

В процессе воссоздания картины развития секулярного дискурса предстоит проанализировать этимологию «секулярных» понятий, выявить наиболее важные признаки секулярного дискурса в западных общественных науках и теологии XX–XXI веков, реконструировать восприятие секулярной идеи в русской религиозной философии XIX–XX веков, изобразить процесс развития культурных форм («означающих») секулярных идей с эпохи раннего христианства и до настоящего времени, особо подчеркнуть различие этого процесса на Западе и в России, сформулировать внутреннюю идею («означаемое») секулярного дискурса, показать, как, в каком направлении развиваются «постсекулярные» концепции, поставить вопрос о перспективах эпистемологии вне границ секулярной парадигмы и социальной теории.

Исследование философско-культурологических оснований генеалогии секулярного дискурса в постсекулярном контексте связано в том числе с продолжающимися дискуссиями о постнеклассической картине мира и о конвенциональных основаниях современного общественно-научного, светского знания. Подобный анализ происхождения «светского» типа мышления в рамках «светской» же науки изначально подразумевает постановку онтологическо-эпистемологических вопросов и методологических задач. Независимо от гипотезы и позиции исследователя, это вынуждает его рефреном задаваться вопросом (как явно, так и имплицитно) о нормативных границах и конвенциональности научного социально-гуманитарного знания, внутри которого он находится сам, а также соотносить используемые им научные методики и процедуры с «научными картинами мира», в том числе со светским научным мышлением как таковым.

Эти общие условия определяют следующие методологические основания исследования.

Во-первых, для осмысления элементов модерна в эпоху современности или поздней современности необходим критический инструментарий (включая самокритику), позволяющий хотя бы частично отделить

субъект от объекта исследования, создав между ними дистанцию (при этом свойства этой дистанции также нуждаются в осмыслении и не становятся единственным условием объективности). Для решения этой задачи в настоящем исследовании используется комплекс существующих «генеалогических», постмодернистских подходов. Такой ракурс предлагает исследовать секулярную проблематику в категориях «дискурса»: будучи изначально критическими, постмодернистские подходы имеют опыт эксплицирования современных дискурсов с демонстрацией их структуры и границ (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Лакани и оказавший на них частичное влияние «генеалогический» подход Ф. Ницше). Именно на фоне развития постмодернистских направлений мысли стало возможным рассматривать секулярный дискурс как частный предмет общественных наук. Кроме того, в непосредственной близости от постмодернистского (дискурсивного) подхода находятся критическая теория (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе), французский структурализм (Ф. де Соссюр, К. Леви-Стросс, Р. Барт) и постструктурализм и связанное с ними направление *cultural studies* (Э. Томпсон, Дж. Савилл, С. Холл, Р. Хоггарт).

При этом следует особо отметить, что постмодернистские и связанные с ними инструменты имеют серьёзные ограничения: они с трудом объясняют происхождение, связь между собой и логику развития рассматриваемых оснований эпохи модерна вне критических сюжетов, так как подобные деконструирующие инструменты изначально не были предназначены для построения целостных эпистемологий (а развивались как инструменты внутренней, во многом изолированной самокритики позднего модерна). То есть подобная критика одной целостной теории не гарантирует автоматическое формирование другой целостной теории. В связи с этим в настоящем исследовании постмодернистские и связанные с ними инструменты (в том числе дискурс-анализ) используются как вспомогательные. Среди отечественных философов, придерживавшихся похожего подхода (учитывание постмодернистских схем в исследовании, выходящем за рамки постмодернистской философии), можно назвать, например, А. С. Панарина (МГУ, 1940–2003)³.

³ См., например, эти и другие труды указанного автора: Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М. : Эдиториал УРСС,

Понятие «генеалогия» в настоящем исследовании используется в значении историко-философской методики с элементами деконструкции и дискурс-анализа, изучающей происхождение, развитие и модуляции секулярных принципов в истории. При этом «генеалогия» здесь не включается полностью в контекст постмодернистских подходов и используется также в более широком значении: выявление происхождения и развития системы связей конкретных идей.

Во-вторых, использование критических подходов неизбежно влечёт усиление междисциплинарности, так как границы и рамки дисциплинарности также являются неотъемлемой частью научных картин и дискурсов и поэтому также могут становиться объектом критики. Поиск первоисточка одного из эпистемологических оснований современного научного знания («светского» основания) методологически заставляет обращать внимание на «географию» внутренних (дисциплинарных) и внешних (конвенциональных) границ этого знания. В таком исследовании неизбежен междисциплинарный подход на пересечении философии, культурологии, истории, социологии, политологии и теологии.

В-третьих, главное и общее методологическое основание исследования составляет философско-культурологический подход в его преимущественно российском понимании (имеет отличия от *cultural studies*⁴), который стал оформляться в позднесоветскую эпоху и продолжает развиваться в настоящее время. Для него в целом характерна склонность к синтезу, нежели чем к заужению предмета, склонность к индукции (тяга к обобщению), а не к дедукции, а также характерен культурспецифический ракурс, особое внимание к ценностному уровню проблем, погружённость в историческую динамику, стремление преодолевать дискретные разрывы на теле культуры как качественно едином пространстве для гуманитарных наук, религии, искусства. Культурспецифический подход означает рассмотрение социальных

1999. 272 с.; Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М. : ИФ РАН, 2005. 188 с.; Панарин А. С. Искушение глобализмом. М. : Эксмо, 2003. 416 с.; Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М. : Алгоритм, 2002. 496 с.

⁴ Cultural studies более прочно связаны с социологическими методами исследования, а также, как правило, имеют более тесную связь с текущей политической повесткой. Эти исследования, стирая границы между социальными и культурными явлениями, изначально более склонны рассматривать культурное как производное от социального, а не наоборот.

явлений как производных от культурных, то есть социальное бытие порождается культурой, а не наоборот.

Таким образом, с учётом указанных общих условий исследования и более частных методологических оснований (подходов, теорий, концепций и конкретных методик) в исследовании обосновывается и используется авторская методология генеалогии секулярного дискурса, обладающая следующими характеристиками: а) критический и дискурсивный подход (рассматривающий «секулярное» как самостоятельный предмет и как составляющее секулярного дискурса), б) междисциплинарность и системность (секулярный дискурс рассматривается как системное явление, приобретающее разные функции в разных контекстах и обстоятельствах), в) культурологичность и культурспецифичность (секулярный дискурс рассматривается как элемент культуры, функционирующей в неразрывной связи с философией, наукой, религией и теологией, а социальные проявления секулярных идей являются следствием и проекцией особых культурных и теологических причин).

СЕКУЛЯРНЫЙ ДИСКУРС КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Глава 1

Этимология понятия «секулярное»

Исследования, посвящённые проблеме «секулярного», традиционно предваряются этимологией этого слова: латинское *saeculum* может в разных ситуациях переводиться как «век», «мир сей», «время», «поколение», что-то неугодное Богу, а образованное от этого слова прилагательное «секулярный» стало применяться для обозначения разнообразных исторических явлений и процессов в Католической Церкви и западном христианстве (например, для определения переданной церковной собственности государству, для обозначения духовенства, служащего не в монастырях), а также в названии ряда поздних социологических концепций. Само это слово попало в латынь из этрусского языка, где оно означало период в истории общества, «век», в течение которого полностью сменяется одно поколение людей (никого не остаётся в живых от этого поколения). Значительное влияние на коннотацию этого понятия оказал приход христианства. Слово *saeculum* в латинских версиях Библии (Вульгаты) чаще всего использовалось для перевода греческого слова αἰώνος — «век» — в двух значениях¹. Первое значение передавало смысл фразы «во веки веков» на латыни — *in saecula saeculorum*², что было переводом древнегреческого εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, которая в свою очередь была переводом древнееврейских и арамейских выражений из Танаха, означавших «навечно», «в вечности и навсегда», «в вечности и за её пределами». Близкое к этому значение имеют также библейские фразы «во век» и «во веки» — τοῦ αἰῶνος и τὸν αἰῶνα, которые на латинский переводились как *in saeculum*

¹ Всего в книгах Библии эти выражения, взятые вместе, встречаются около двухсот раз.

² Гал. 1:5.

и *in saecula*³. Оба этих выражения — *in saeculum* / *in saecula* и *in saecula saeculorum* — имеют схожий смысл, они означают полноту времён, включающую как земные времена, так и те времена, которые наступят после истории, то есть вечность, божественную вневременность.

Второе значение, в котором слова с этим корнем употребляются в Вульгате, — «мир сей», земной мир, история мира, конечное время, после или выше которого существует надысторическая и вневременная вечность мира горнего. Например, в цитате из Евангелия по Матфею «Так будет при кончине *века*: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных» (Мф. 13:49) под «веком» понимается конечная земная история и земной мир. В Вульгате это переведено как *Sic erit in consummatione saeculi...* В цитате из Послания к Евреям «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и *веки* сотворил» (Евр. 1:1–1:2), согласно основным толкованиям, указывается на предвечность Сына (второго лица Троицы), то есть на Его существование до времени, то есть время здесь — преходящая и несовершенная категории. В Вульгате это переводится как *...per quem fecit et saecula*. В Третьей книге Ездры, в дошедшем латинском переводе с древнегреческого (тот в свою очередь был сделан с древнееврейского), излагаются пророчества о конце исторических времён и многократно употребляются слова с корнем *saecul* — *saeculum* («век сей»)⁴, *finis enim huius saeculi...* («конец сего века»)⁵ — в значении временного земного мира, который противопоставляется миру горнему, «приносящему плод бессмертия»⁶. В этом значении — как имеющая конец мирская история — *saeculum* употребляется в Вульгате близко по значению к слову «мир» (лат. *mundus*, др.-греч. κόσμος): если в первом случае акцент делается на временной ограниченности мира, то во втором — на пространственной.

В римском праве в эпоху Юстиниана использовалось понятие *saecularis* / κοσμικός в значении «подданный», «мирянин»,

³ Исх. 21:6, Дан. 3:65. Также в латинском языке для перевода этой греческой фразы использовались *in aeternum* (Быт. 3:22), *in sempiternum* (Втор. 28:46), *in perpetuum* (Исх. 19:9) и другие выражения.

⁴ 3 Езд. 5:44, 5:49, 6:55, 6:59 и в др.

⁵ 3 Езд. 6:9.

⁶ 3 Езд. 7:13.

не принадлежащий к Церкви как к корпорации, то есть не занимающий никаких церковных должностей или духовных статусов (но не подразумевавшее никакого особого «светского» / «секулярного» социального статуса, не делившее социум на «светскую» и «религиозную» сферы). Также иногда в близком к этому значению в Новеллах Юстиниана использовались понятия *laikos*, *idiotēs*⁷.

Подобное обращение к этимологии и демонстрация многозначности слова «секулярный» исполняет роль поэтического введения, которое не может быть напрямую использовано в научном аппарате настоящего исследования. Ни одно из значений латинского *saeculum* не используется в общественных науках непосредственно, но только в конкретных философских и теологических концепциях, в которых оно приобретает новые многослойные коннотации и существует чаще всего в отрыве от своих первоначальных словарных значений. Поэтому этимология слова «секулярное» не может служить полноценной отправной точкой для первого этапа исследования существующих секулярных концепций. Таким отправным пунктом может служить актуальный для нас дискурс о секулярном XX и XXI веков, в котором используется несколько понятий с «секулярным» корнем.

Социологи пользуются понятием «секуляризация», под которым понимают разного рода процессы изменения положения религии в обществе. Эти изменения трактуются в зависимости от конкретного социологического подхода: например, как дифференциация религиозной сферы в обществе, институционализация отличий религии от других областей жизни, уменьшение её влияния на другие сферы, приватизация религии (уход религии в частную сферу), уменьшение активности участия людей в религиозных действиях, угасание религиозной веры или вовсе полная элиминация религии из общества. Как мы увидим далее, спор социологов о секулярном разворачивается главным образом вокруг трактовок понятия «секуляризация», разные определения которого могут сочетаться друг с другом или, наоборот, разделяться, критиковаться или полностью отрицаться в зависимости от сформулированного подхода к секуляризации.

⁷ Щипков В. А. О категории «секулярное» в Новеллах Юстиниана (на примере перевода понятий *laikos*, *idiotēs*, *kosmikos*) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 1. С. 70–86.

Также используется понятие «секуляризм» — реже в социологии, чаще в политологии и в публицистике: зачастую в значении политически мотивированного учения (идеологии), которое продвигает секуляризацию в одной из её трактовок. Понятие «секуляризм» объединяет социальные практики и намерения, связанные с секуляризацией, и обладает более выраженным политическим звучанием. По этой причине его чаще применяют именно критики теорий секуляризации, чтобы подчеркнуть программный и политический характер секуляризации и показать, что теории секуляризации одновременно являются идеологическими доктринами. Хотя и эта коннотация слова «секуляризм» непостоянна: во многих англоязычных исследованиях понятие *secularism* обладает нейтральной социологической коннотацией, близкой к понятию «секуляризация» (особенно для тех англоязычных авторов, которые подразумевают, что светские принципы общества являются безусловным историческим достижением)⁸.

Ещё одно понятие — «секулярность». Оно звучит нейтрально, связано с меньшим количеством устоявшихся теорий, отсылает одновременно к культурологическому и социологическому взгляду, может трактоваться как некое состояние культуры и общества, как форма, институционально или символически разделяющая религиозные и нерелигиозные области и практики в обществе, а также как абстрактная секулярная идея. «Секулярность» может как противопоставляться «религии», так и не противопоставляться. С одной стороны, это позволяет использовать это слово в разнообразных ситуациях и конструкциях в том значении, которое требуется исследователю в данный момент. С другой стороны, эти нейтральность и открытость понятия «секулярность» ведут к размытию предмета исследования: непонятно, подразумевается ли некий исторический процесс, состояние культуры или идеология.

Часто используется и прилагательное «секулярный», с помощью которого могут быть охарактеризованы общество и сообщества, социальные отношения, институты, исторические периоды. Оно может

⁸ По одной из версий, автором первоначального термина «секуляризм» как обозначения формы организации общественно-политического порядка без опоры на религиозные институты был лидер рабочего движения в Англии в 1851 году Джордж Якоб Холиок (Hurd E. S. *The Politics of Secularism in International Relations*).

образовываться от любого существительного с этим корнем — «секуляризации», «секуляризма», «секулярности». Поэтому значение слова «секулярный» будет зависеть от значения существительного, от которого то произошло. В отдельных случаях используется прилагательное «секуляристский», образованное от «секуляризма» в значении идеологии.

Кроме этого, в русскоязычной научной (в том числе юридической) литературе часто используется понятие «светское», которое в большинстве случаев тождественно по значению понятию «секулярное», является его эквивалентом.

Для объяснения некоторых аспектов секуляризации также используются понятия из церковно-богословского языка, которые употреблялись ещё отцами Церкви в раннем христианстве: «мирской» (от рус. «мир» — связанный с земным, тварным миром, конечной жизнью, в отличие от жизни духовной и вечной, это понятие в свою очередь использовалось для перевода др.-греч. κόσμος⁹), «профанный» (этимологически происходит от латинского *profanus* и означает «лишённый святости», «мирской», находящийся «вне храма»).

В дискуссиях также распространено французское понятие *laïque*¹⁰, которое означает «не принадлежащий к священству, мирской, мирянский». Это понятие с антиклерикальными коннотациями впервые встречается уже в текстах XVII–XVIII веков, а «лаицизм» как доктрина и юридическое понятие возникает только в конце XIX века. В актуальных исследованиях «лаицизм» означает европейско-католическую модель секуляризации, при которой Церковь помещается в частичную изоляцию от общества, отделяется от государства и системы образования; при этом религиозная символика убирается из публичного пространства. От этого понятия произошёл турецкий термин *laiklik* (принципы секуляризации в Турции) и родились такие неологизмы, как *catholaïcité* (светскость по-католически), *muslaïcité* (светскость по-мусульмански) и аналогичные¹¹.

Э. ван дер Звееде (Университет Неймегена им. Радбода, Нидерланды) провёл исследование научного употребления однокоренных

⁹ Употребляется, например, в Мф. 16:26, 1 Ин. 2:15.

¹⁰ От лат. *laicus* — не принадлежащий к священству, в свою очередь от греч. λαός — народный.

¹¹ Звееде Э., ван дер. Указ. соч. С. 81.

понятий со словом «секулярный» и предложил следующую схему: исходное нейтральное понятие — «секулярный». Прибавление к его корню аффиксов или частей корня меняет его смысл: «-ность» (-ity) означает качество (секулярность, *secularity*), «-изация» (-ization) означает процесс (секуляризация, *secularization*), «-изм» (-ism) означает «осмысление» явления (секуляризм, *secularism*). При этом ван дер Звеерде предлагает разделить каждое понятие дополнительно на два — нейтральное и оценочное. В итоге он предлагает понимать отдельно «секулярность» как качество чего-либо (безоценочно, например, культуры) и как определённый принцип (целенаправленное продвижение в обществе определённых секулярных идей). «Секуляризация» предстаёт у него и как нейтральный процесс (происходящий сам собой), и как направленная политика (по продвижению секулярных идей в обществе). «Секуляризм» он предлагает понимать как осмысление, позитивную оценку (секуляризм как нейтральная констатация принадлежности к секулярной культуре, секулярному обществу), и как идеологию, пропагандистскую программу (секуляризм как политическая идеология). В связи с этим такие понятия, как «несекулярный», «десекуляризация», «антисекуляризм», он также предлагает понимать в двух аналогичных значениях. Этот подход он использует как базовый и классифицирует с его помощью способы употребления терминов с корнем «секуляр» у известных авторов (Г. Люббе, Х. Казанова, Ч. Тейлор, Б. Тёрнер, Д. Эрвьё-Леже и др.). Ван дер Звеерде указывает, что в практике научных исследований эти понятия могут не разграничиваться или употребляются ещё в других значениях¹².

При этом, какой бы формальный подход ни использовать и как бы ни разграничивать понятия «секуляризм», «секуляризация», «секулярность», «секулярное», полностью разделить эти понятия невозможно. Прямо или косвенно это признают даже те авторы, кто старается придерживаться строгой социологической методологии и не смешивать социологические концепции с идеологическими, политическими или богословскими¹³. Все понятия с этим корнем имеют точки семантического и дискурсивного пересечения между собой.

¹² Там же.

¹³ См., например, *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS "Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities"*.

Кроме того, сохраняется косвенная связь этих понятий с их историческими, этимологическими значениями, с упоминания которых начался настоящий раздел. Поэтому указанные научные понятия в семантическом поле языка (как русского, так и европейских) до сих пор имеют антонимическую парность (в том числе имплицитную) с такими понятиями, как «религиозный», «священный», «церковный», «духовный». Эта связь имеет культурно-историческое объяснение и сохраняется, даже если исследователь формально её отрицает, утверждая, например, что секуляризация в его модели не противопоставляется религиозному и священному. Это противопоставление имплицитно сохраняется даже у американских протестантских авторов, для которых секуляризация исторически несёт положительную коннотацию (они понимают её как растворение церковной жизни в светском мире, а не как европейцы — антиклерикализм¹⁴), по крайней мере именно историческая память об этой антонимической парности секулярное / религиозное побуждает их снова и снова её отрицать. Так происходит по причине того, что сам язык неотделим от традиции и культурной памяти. Это важно учитывать, так как каждая новая трактовка секулярного (секуляризации, секуляризма, секулярности) будет прямо или косвенно, но обязательно влиять на понимание «религии», «церкви», «священного».

Одно из объяснений возникновению этой антонимической парности (секулярное — религиозное) дал немецкий философ и социолог Г. Люббе. Он показал, что это понятие уже в начале европейского XIX века имело две коннотации. Во-первых, каноническую, нейтральную (отражённую в *Codex iuris canonici*) — переход католических церковных служащих из монастырей и орденов на службу в «светские» приходы, которые находились в миру (отсюда католическое понятие «секулярное духовенство»). Во-вторых, историко-политическую — насильственная экспроприация земель, имущества, полномочий у Католической Церкви без её одобрения, «освобождение» (эмансипация) от религии (чему способствовала вестфальская политическая система). По мысли Люббе, это понятие стали активно популяризировать именно сторонники максимального ослабления (Католической) церкви, которые мыслили секулярное как антоним религии, христианства,

¹⁴ Так как у протестантов нет церкви и клира в дореформаторском смысле.

Церкви. Поэтому вторая коннотация стала со временем более распространённой. Только позже это понятие восприняли философы, которые стали проблематизировать и усложнять это понятие, показывая, что секулярное не всегда является антонимом религиозного.

Люббе подчёркивал, что «секуляризация» как философско-культурологическая (и, как следствие, социологическая) проблема возникла в европейской науке и общественно-политическом дискурсе в XIX веке как побочный продукт осмысления различий между христианской и новой, современной (секулярной) западноевропейской культурой, но сама эта проблема долгое время не становилась самостоятельным предметом¹⁵. То есть философская проблематика секулярного / секуляризации появилась раньше, чем она была сформулирована в качестве самостоятельного научного предмета с использованием рассматриваемых понятий. Именно поэтому понятие «секулярное» / «секуляризация» в XIX веке не использовалось философами, но только редкими авторами и общественными деятелями. Это говорит о том, что современный предмет секулярной проблематики отнюдь не сводится к этимологии и истории понятия «секулярное».

Для выбора методологии исследования, затрагивающего проблематику секулярных явлений и процессов, необходимо держать в поле зрения как подходы, заужающие эти «секулярные» понятия до конкретных, узкоспециальных терминов, так и подходы, расширяющие их до масштаба общекультурных, мировоззренческих понятий, имплицитно входящих в основание современного научного и общественного дискурсов.

С одной стороны, существующее разнообразие «секулярных» понятий и терминов и их многозначность побуждают авторов сводить предмет исследования к двум типам: либо к частной концепции (нередко при этом называемой «теорией»), объясняющей отдельные социальные закономерности, связанные с религиозной жизнью людей в конкретном обществе, либо к максимально широкой концепции, которая говорит о секуляризации или секуляризме в масштабах всей человеческой истории или всего мира как универсальной закономерности или идеологического учения об этой закономерности. Такое формальное заужение в любую из сторон вынудит исследователя

¹⁵ Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 34.

отсортировать множество концепций и теорий «секулярного» / «секуляризации» / «секуляризма» на те, которые могут быть использованы в конкретном исследовании, и те, которые не могут использоваться, потому что относятся к другому типу. Это формализует подход и делает его более научнообразным, но не делает его более устойчивым к критике, а также сковывает свободу исследователя. Чрезмерная «математическая» строгость подхода нередко сокращает его жизненный цикл, что демонстрирует в XX веке судьба позитивизма, уступившего более гибкому и широкому веберизму.

С другой стороны, как в общественных науках, так и в культуре в целом до сих пор сохраняется общее семантическое и контекстуальное поле, которое объединяет эти многозначные и разрозненные «секулярные» понятия. Мы его называем дискурсом. Взгляд на секулярную проблематику через её дискурс помогает рассматривать узкие секулярные концепции как части единого смыслового пространства. Это позволяет придерживаться умеренно расширительного подхода, опираться на общие основания, знаменатели, с помощью которых можно анализировать, сопоставлять, обобщать существующие частные концепции, теории и дискурсы о секулярном и постсекулярном. Артикуляция этих общих оснований, их философско-культурологический анализ и генеалогия являются задачами настоящего исследования.

Поэтому предмет настоящего исследования рассматривает появление и перспективы постсекулярного дискурса в современных философско-культурологических, общественно-научных и теологических исследованиях, приступить к изучению которого возможно только через рассмотрение секулярного дискурса, его истории и значения. Для решения задач исследования мы используем все приведённые выше понятия, но при этом в качестве базового утверждаем понятие «секулярный дискурс», которое означает как дискуссию, речь о секулярном в разные периоды истории и в разных областях культуры и знания, так и определённую надъязыковую структуру, порождающую определённую семантику и ценности в речи и в культуре (дискурс-практики). Также используется понятие «секулярное» в качестве существительного, означающего общее дискурсивное семантическое основание всех соответствующих однокоренных понятий, используемых в философии и общественных науках.

Глава 2

Обоснование дискурс-подхода в философско-культурологическом исследовании секулярной проблематики

Появление проблемы «дискурса» и разговоры о различных «дискурсивных» методах («дискурс»-методах) в XX веке были связаны с общим вектором развития в этот период научного знания. Пользуясь терминологией В. С. Стёпина, можно сказать, что проблема «дискурса» активизировалась именно в тот момент, когда «классическая» научная рациональность, основанная на механистической картине мира (а в социологии — на позитивизме), сменилась в начале XX века на «неклассическую», а после Второй мировой войны — на «постнеклассическую»¹⁶. Этот переход характеризовался усложнением картины мира для исследователей, развитием представлений о наблюдаемых социальных и природных процессах как о саморегулируемых и саморазвивающихся, важности для понимания этих систем не только характеристик субъекта, но и надсубъектных факторов, которые субъектом подчас не осознаются, но которые влияют не только на результаты исследований, но и на сами исследуемые объекты. В связи с этим Стёпин пришёл к выводу о том, что одним из ключевых характеристик «постнеклассического» этапа научного знания является аксиологическая, философско-мировоззренческая нагруженность научного факта, невозможность из познания убрать ценностную проблематику (как для социально-гуманитарного знания, так и для естественных и математических наук). В связи с этим постнеклассическая наука даже находит переключки

¹⁶ «Классическая» наука: мир — механическая система, универсальность и единство объективности, истинности, научной методологии, научная методологическая сетка; пространство и время — универсальны. «Неклассическая» наука: мир — сложная саморегулирующаяся система, «автомат»; стирается разница между вещью и процессом; существование разных научных «языков», онтологий, методологий; разные системы отсчёта координат; время и пространство для разных систем отличаются, растёт важность роли субъекта познания, отмечается социокультурная детерминированность сознания познающего субъекта, влияющая на результаты исследования. «Постнеклассическая» наука: мир — сложная саморазвивающаяся система, которая способна к усложнению, изменению правил и типов саморегуляции через фазовые переходы; целесообразность развития; наука становится «человекоразмерной»; действия человека меняют характер мира, характер законов; пропадает разделение на искусственное и естественное, меняются идеалы и нормы; обязательное включение в познание аксиологии; стираются границы «автономии» научного знания.

с ценностями традиционалистских культур, что было невозможным для классического и неклассического подходов, которые рождались и действовали в рамках техногенной культуры европейского модерна. В «традиционалистских культурах» природа — организм, но не механизм, а нравственность определяет истину, но не наоборот¹⁷.

Социальные науки первыми, по мысли Стёпина, столкнулись с «постнеклассическим» вызовом, поскольку социальные системы изначально плохо описывались категориями механистической картины мира. На наш взгляд, именно стремление вырваться из языка механистической «классики» и «автономии» языка «научного» знания предопределило развитие в том числе социально-лингвистических подходов в этот период, которые перестали следовать за академической философией, а сами стали локомотивом философского знания.

Вопросы, не решаемые в рамках классических и неклассических подходов, вызвали к жизни проблемы надсубъектных, надязыковых и надречевых структур, регламентирующих правила или направления, по которым взаимодействуют субъекты и объекты, но которые сами не являются ни субъектами, ни объектами. Это оказало значительное влияние на весь облик философии и научных поисков в XX веке. Одним из следствий этого стал поиск новых категорий и понятий, способных описать эту новую сложность. Одним из них стало понятие «дискурс», которое сначала использовалось преимущественно в лингвистике и социолингвистике, а затем, после французского постмодернизма (который придал огромный импульс использованию этого понятия, но не являлся его первоисточником), приобрело междисциплинарный характер, сохранив многозначность (как и положено постнеклассическому явлению), и широко распространилось во всех сферах актуального философского и социально-гуманитарного знания.

Анализ истории понятия «дискурс» является особой и масштабной научной задачей, которая выходит за рамки этой книги. Здесь же

¹⁷ Стёпин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–18; Стёпин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.; Стёпин В. С. Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 37–43; Стёпин В. С. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 408 с.; Беседа В. Г. Буданова с В. С. Стёпиным об идеалах научного познания и постнеклассической науке. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6zDRfu12hH4> (дата обращения: 01.09.2022).

следует отметить некоторые черты этого процесса. Во-первых, возникшая проблема «дискурса» в XX веке не имеет прямой связи с рационалистическим «дискурсивным мышлением» Нового времени (которое было антонимом мышления интуитивного, не вербализованного логически) (Н. Н. Мурзин)¹⁸. Во-вторых, понятие «дискурс» становится особенно востребованным в момент постановки перед наукой постнеклассических проблем. В-третьих, понятие «дискурс» и генетически, и исторически неотделимо от языкознания, в своём развитии никогда от него не отрывалось. Подчёркнутая междисциплинарность «дискурса» лишь демонстрирует возросшую роль лингвистики в философии и общественных науках в XX веке. Наконец, несмотря на поистине широчайшую распространённость этого понятия в современных исследованиях, до сих пор отсутствует общая теория дискурса (и, как следствие, общая история дискурса): фактически на сегодняшний день «дискурс» является гибким инструментом (конструируемым преимущественно из языковедческих средств), позволяющим проводить междисциплинарные исследования, не имея какого-то единого надмеждисциплинарного подхода.

Учитывая существование многих (нескольких десятков) определений «дискурса», разумным представляется подход, согласно которому нет «правильного» и «неправильного» определения «дискурса» (Г. Б. Гутнер). Все способы употребления этого понятия (или понятий) представляют единую родственную сеть¹⁹, каждый элемент которой используется для объяснения разных механизмов из разных областей человеческой жизни (языковых, социальных, культурных, мыслительных и т. п.).

Понятие «дискурс» развивалось в XX веке по двум путям. Первый путь — литературоведческий, в его рамках понятие «дискурс», перенимая подходы структурной лингвистики (З. Харрис, Ц. Тодоров), часто отождествлялось с «текстом» (его структурой и поэтикой). В этом

¹⁸ «Дискурсивный» подход — это, согласно Н. Н. Мурзину, обозначение рационалистического подхода в новоевропейской философии, который строился на последовательной логике и противопоставлялся интуиции (Неретина С. С. Апории дискурса / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; С. С. Неретина, А. П. Огурцов, Н. Н. Мурзин, К. А. Павлов-Пинус. М. : ИФ РАН, 2017. С. 72, 119).

¹⁹ Блюхер Ф. Н. Дискурс-анализ и дискурсивные практики / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф. Н. Блюхер, С. Л. Гурко, А. А. Гусева, Г. Б. Гутнер. М. : ИФ РАН, 2016. С. 35.

случае «дискурсы» (то есть тексты) изучались чаще литературоведчески²⁰.

Второй путь — более масштабный; он начинался с работ Ф. де Соссюра, который отделял *langue* («язык») как неактуализированную, невыраженную систему (чистый синтаксис, номинальная семантика) от *discours* («речь») как актуального и уникального «высказывания». Приверженцы этого пути понимали «дискурс» содержательно, как особую область и систему смыслов, возникающую в процессе коммуникации (речи) в том числе на вне-, над-, экстралингвистическом уровне, то есть выходящем за границы формальных синтаксиса и семантики. Этот путь сделал понятие «дискурс» междисциплинарным и широко востребованным: это слово стало использоваться в аналитической и других направлениях философии, новых направлениях лингвистики (социальной, антропологической, культурной и проч.), филологии, постструктуралистских исследованиях, семиотике, *cultural studies* и в других направлениях социально-гуманитарной мысли²¹.

На становление этого второго пути влияли «неклассические» направления мысли: например, неогумбольдтианство, которое изучало влияние языка на формирование мышления, на конструирование образа мира. Влияние также оказало развитие неклассических логик. Например, паранепротиворечивая логика (противоречие внутри теории не разрушает её) предложила дискурсивную логику (один из первых — С. Яськовский), согласно которой разговор двух субъектов подразумевает третий уровень, не осознаваемый каждой из сторон (одни и те же понятия могут по-разному пониматься говорящими, создают противоречия, но не являются противоречиями сами по себе)²².

Позже этот путь прочно переплёлс с путями постмодернистской философии (первоначально французской²³), которая опиралась на инструменты философии языка для достижения своих научных и соци-

²⁰ Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. М. : ИФ РАН, 2014. С. 14.

²¹ Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ (Серия «Дискурсология»). Екатеринбург : Изд. дом «Дискурс-Пи», 2006. 177 с.

²² Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. М. : ИФ РАН, 2014. С. 9.

²³ Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М. : ОАО ИГ «Прогресс», 1999. 416 с.

ально-политических целей. Например, постмодернистская философия объединяла языковое пространство с социальным для продвижения антииерархической и антиколониальной повестки (борьба с насилием, расизмом, властными структурами и т. п.). Одним из известных популяризаторов такого подхода к «дискурсу» является М. Фуко. Фуко использовал дискурс-подход для критического анализа исторических процессов, характерных для эпохи модерна. Во многих случаях «дискурс» у Фуко напоминал понятие «идеология». Фуко изучал дискурсы «археологически» (выявление дискурсов) и «генеалогически» (воссоздание путей развития, выстраивание взаимосвязей дискурсов)²⁴. Школа М. Пешё (испытала влияние Л. Альтюссера, М. Фуко) определила дискурс как условия, в которых воспроизводится идеология, формируется определённый идеологический смысл. В этом подходе дискурс-анализ — не лингвистическая дисциплина, а интерпретирующая, которая выявляет самостоятельно действующие механизмы, порождающие идеологию, действующую через субъекты, но не осознаваемую ими²⁵. В схожем направлении двигался Р. Барт, который понимал дискурс как вторичную по отношению к естественному языку, выходящую за его границы семиотическую систему («транслингвистика»: дискурс состоит из знаков, предложений, текстов и высказываний, но не сводится к ним, превышает их), а позже систему аффективных переживаний, которые возникают у реципиента во время знакомства с различными «означающими». По Р. Барту, дискурс — это язык в его расширительном, социально-политическом понимании, где естественный язык (высказываний, текстов) совмещён с языком второго уровня (идеологией, мифами, иерархическими структурами, любыми имплицитными установками, но также аффектами реципиента), который выполняет социополитические функции, регламентирует социальные процессы и управляет ими.

Одна из наиболее популярных методологий использования «дискурса» в актуальных социально-гуманитарных исследованиях принадлежала нидерландскому учёному Т. ван Дейку. У него прагматический

²⁴ Арутюнова Н. Д. Дискурс // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/sociology/text/1958366> (дата обращения: 01.09.2022).

²⁵ Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. М. : ИФ РАН, 2014. С. 27–31.

подход: ему было интересно изучать многообразные элементы дискурса в качестве декораций, в которых выражается доминирующая идеология (ван Дейк начинал свои исследования с обнаружения и разоблачения «дискурса расизма» в западной прессе)²⁶. Этот подход во многом напоминает деконструкцию Ж. Деррида (борьбу с иерархией, доминированием, «логоцентризмом»), а также борьбу с иерархиями М. Фуко.

Параллельно с философией и социальными науками интерес к такому пониманию «дискурса» проявляла и сама лингвистика (подарившая это слово философии), в которой во второй половине XX века развивались как лингвосоциополитические, так и лингвосоциокультурные инструменты, с помощью которых анализировались современные процессы и любые исторические эпохи на предмет выявления имплицитных структур «речи» (текстов, высказываний, фактов как коммуникативных событий), имеющих определённое идеологическое, мировоззренческое или ценностное значение, определяющее процесс коммуникации как составляющую часть социальных и культурных процессов.

Среди исследований актуального научного состояния и использования категории «дискурс» следует отметить школу А. П. Огурцова, который руководил изучением и развитием «дискурс-анализа» в Институте философии РАН. Им, его учениками и единомышленниками в 2014–2017 годах были изданы три исследования под эгидой ИФ РАН: «Методология науки и дискурс-анализ»²⁷, «Дискурс-анализ и дискурсивные практики»²⁸, «Апории дискурса»²⁹ (авторами сборников стали А. П. Огурцов, С. С. Неретина, Ф. Н. Блюхер, С. Л. Гурко, А. А. Гусева, Г. Б. Гутнер, С. С. Хоружий, О. А. Донских, В. М. Розин, Т. А. Шиян, К. А. Павлов-Пинус, Н. Н. Мурзин). В эти исследования вошёл как исторический анализ развития «дискурса» и «дискурс-анализа», так и обзор актуального состояния исследований «дискурса» и «дискурс-анализа», а также новые подходы к его интерпретациям

²⁶ Dijk van T. Ideology: A Multidisciplinary Approach. London : Sage, 1998. 365 p.; Dijk van T. Discourse and Power. New York : Palgrave Macmillan, 320 p.

²⁷ Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. М. : ИФ РАН, 2014. 285 с.

²⁸ Блюхер Ф. Н. Указ. соч.

²⁹ Неретина С. С. Апории дискурса.

и использованию. Кроме того, в этих исследованиях показана динамика «разбегания» и сближения многих подходов к «дискурсу».

Разные определения «дискурса» у названных авторов позволяют обнаружить нечто общее — стремление схватить надфразовый, надязыковой уровень речи. По наблюдению Ф. Н. Блюхера, дискурс — «слово для обозначения не поддающейся последовательному теоретизированию части рассуждения»³⁰. Оно определяется исследователем в зависимости от решаемых задач, от того, что требуется исследователю: воспринимать ли этот дискурсивный уровень как скрытую эпистемологию, некую программу развития мысли и рассуждений, идеологию или мировоззрение, логику, механизм понимания, специфический социальный (например, «партийный») механизм. Поскольку «дискурс» не просто стремится выйти за границы речи и языка, но выявить некое «надфразовое целое», то «дискурс-анализ» — это исследование выражения мысли в языке и в речевых практиках, исследование, которое ориентировано на постижение целостной структуры тех или иных речевых высказываний или текста (А. П. Огурцов)³¹.

Таким образом, «дискурс» затрагивает уровень надязыкового уровня языка — как естественного, так и, например, «языка» философии. То есть можно говорить о дискурсе как о «несводимом остатке» по отношению к языку³², как о том, что находится между мыслью и речью³³. Дискурс включает устную и письменную речь (включая письменные источники), коммуникацию между говорящим и слушающим, процесс коммуникации и результат коммуникации и демонстрирует неотделимость языка от всех прочих сфер культуры.

«Дискурс» отвечает на вопрос «как?» (как функционирует надфразовый уровень, который невидимо присутствует в тексте, социокультурном, информационном, политическом пространствах и проч., как дискурс может существовать и быть описан с помощью механизмов, например метафоры, мифа, идеологии³⁴) и на вопрос «что?» (что именно находится на этом уровне: ментальность, мировоззрения,

³⁰ Блюхер Ф. Н. Указ. соч. С. 5.

³¹ Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. М. : ИФ РАН, 2014. С. 3.

³² Блюхер Ф. Н. Указ. соч. С. 7.

³³ Там же. С. 75.

³⁴ Там же. С. 9.

идеологии, мифы, смыслы, концепты, которые проявляются в актах коммуникации, а не в понятиях).

Применение дискурс-подходов в философско-культурологическом исследовании подразумевает, что дискурс одновременно несёт в себе процессуальность (воспроизводимый процесс, способность к развитию) и структурность (выражает структуру мысли), надфразовый (внелингвистический, экстралингвистический) уровень единства текста и любого процесса коммуникации, сочетание привязки и ко времени, и к содержанию, то есть исторического (диахронического) и аисторического (не зависящего от конкретной эпохи) подхода, а также имеет дискурсивные границы, включает одновременно и объект / предмет речи (о чём говорится) и субъект высказывания (кто говорит).

В связи с этим «секулярный дискурс» означает не только дискурс о секулярном, но и определённое надъязыковое поле, транслирующее определённые правила и смыслы коммуникации в языке и культуре, определённые познавательные и логические подходы, в конечном счёте воспроизводящие секулярный тип культуры.

Дискурс представляет собой определённое «скрытое» высказывание, которое, следуя фукианству, можно заподозрить в идеологичности или в скрытой форме власти, имплицитно навязывающей определённое представление о норме. Однако настоящее исследование преследует не просто критическую, а объяснительную цель — рассмотреть секулярный дискурс как порождающий специфические принципы «означивания», как способ производства дискурсивных правил, от которых зависят «объяснение» и «понимание».

«Дискурс» как сущность, находящаяся на пересечении языка и не-языка (языка надъязыкового уровня), ускользает от фиксации в речи и тексте, но сам порождает и речь, и текст, поэтому любое исследование дискурса — это незаканчивающийся процесс его преследования, и само это преследование порождает или отражает какой-либо дискурс. Тем не менее создание несовершенных статичных картин, фиксаций дискурса в виде текстов необходимо для развития научного знания.

«Генеалогия» дискурса как анализ взаимосвязей дискурсивных элементов формулирует связанность пространства дискурса, выделяет его особенности, а также объясняет культурные, социальные

и познавательные практики сегодняшнего дня, которые исторически были связаны с этим дискурсом.

Научная генеалогия дискурса является не «объективным» исследованием (так как дискурсивный «объект» исследования ускользает, зависит от субъекта исследования), а означает столкновение определённого «научного» дискурса (который не является априорно нормативным и требует определения) с дискурсом изучаемым, секулярным. В качестве «научного» дискурса в настоящем исследовании понимается социологический дискурс XX столетия после работ М. Вебера и связанный с новоевропейской историей рационального познания. Именно этим объясняется и полуретроспективная структура настоящего исследования: сначала изучается история секулярного дискурса на протяжении XX века и только затем элементы этого дискурса генеалогически ищутся в истории западной и российской культур I и II тысячелетий после Рождества Христова.

Глава 3

Воспроизведение секулярного дискурса в общественных науках XX века на основе веберовского диалектического рационализма³⁵

Основные черты секулярной эпистемологии М. Вебера

На каких бы ценностных и методологических позициях ни стоял исследователь в наши дни, его анализ исторического происхождения секулярного дискурса не может начаться с отдалённого от XX–XXI веков времени. Анализ происхождения и истории секулярного дискурса без первоначального учёта его актуального состояния создаст ситуацию, когда исследователь будет заниматься конструктивистской практикой, но не будет говорить об истоках секулярного дискурса в действительности, не будет иметь предмета изучения. Конкретная секулярная проблематика существует в конкретном дискурсе (науки,

³⁵ Подробности смотрите в публикации: Щипков В. А. Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук // Полис. Политические исследования. 2021. № 1. С. 142–156.

экспертизы, политики), но не существует в неконкретной абстракции. Конкретные же дискурсивные формы секулярной проблематики существуют в нашем языке и самой культуре, поэтому они могут фиксироваться и служить отправным пунктом. Без признания этого исследователь будет приписывать секулярной проблематике несуществующие черты или будет вынужден говорить о самом слове «секулярный» и множестве однокоренных производных, не имея исходных оснований для их сопоставления, для формулирования их общих дискурсивных оснований. Некоторые попытки создать общие теории секуляризации этим и отличались, что делало их уязвимыми для критики и недолговечными. По этой причине генеалогию секулярного не следует начинать сразу с её древнего истока, так как у исследователя ещё нет оптики для того, чтобы этот исток обнаружить и найти исток именно секулярного дискурса, а не другого культурного явления. В рамках научно формализованного познания этот инструмент создаётся последовательно — от известного к неизвестному, от существующего и артикулированного дискурса к предшествовавшим и не артикулированным дискурсам. Исходным пунктом и данностью является не сама секулярность, но дискурс о ней и тот язык, на котором мы о ней говорим.

Отправной точкой изучения секулярного дискурса мы предлагаем назначить момент институционализации и появления языка современной социологической науки — труды М. Вебера. Мы начинаем с Вебера не только потому, что он один из наиболее влиятельных европейских философов³⁶, но по той причине, что современная социальная наука во многом продолжает мыслить на языке, который был им предложен, а научным сообществом признан конвенциональным. Как говорил один из исследователей Вебера, веберовскую теорию критикуют, но «вся полемика о роли религии в процессе модернизации по-прежнему определяется его новаторскими исследованиями»³⁷. Поэтому философско-культурологическое исследование значения категории «секулярного» не может обойти веберовский подход, который построил на секулярном дискурсе определённый эпистемологический механизм,

³⁶ Смотрите комментарии о современном значении М. Вебера у одного из его основных переводчиков и издателей в России Л. Г. Ионина: «Это абсолютная классика». URL: <https://iq.hse.ru/news/401674782.html?fbclid=IwAR2fGKCAAdZrLIWty8omYlrlqeaETUAdslZFdkzZOGYN8-MRVdTs8rLQzusi> (дата обращения: 01.09.2022).

³⁷ Лав Дж. Восток Макса Вебера // Неприкосновенный запас. № 5. 2011.

прочно закрепивший секулярный дискурс в культуре всего XX века. Вебер основывался на трудах предшественников и был далеко не первым, кто поднимал проблему «секулярного»³⁸, однако именно он стал автором той готовой научной оптики (пусть не полностью оригинальной и новой), через которую современный исследователь смотрит на культурные процессы непосредственно.

Веберовский подход до сих пор определяет допустимые границы научного исследования культуры в секулярных, общественнонаучных науках. Основной интерес в рамках настоящего исследования представляет не сама теория секуляризации Вебера, элементы и проявления которой уже состоялись в европейской культуре до него, но сформулированная им секулярная эпистемология гуманитарных наук — наук о культуре, общественных наук, — которая стала конвенциональной. В рамки этой эпистемологии попал секулярный дискурс и находится там вплоть до сегодняшнего дня, формируя мышление о религии и культуре. Труды Вебера работают на политическое основание общественной науки как западоцентричного института. Это объясняет Вебер, почему не устаревает, несмотря на разнообразную критику в своей адрес: он ещё нужен этой системе.

Генеральная линия веберовского подхода заключалась в том, чтобы сформулировать единую эпистемологию в масштабах всего социально-гуманитарного знания, включающего вопросы общества, человека, религии, политики, истории, то есть создать науку о культуре — именно так Вебер определял «социологию». Вероятно, тактика Вебера была в том, чтобы эту целостную эпистемологию на начальном этапе не оформлять в единую систему³⁹. Оформление замкнутой и жёсткой схемы, регламентированного свода правил мешало бы социологии развиваться на начальном этапе. Это был бы путь заужения социологии до отдельной академической дисциплины (к чему приближались, например, Конт и Дюркгейм). Вебер же понимал социологию шире — как общественные науки в целом, как область всего гуманитарного знания, всех сфер культуры. Поэтому Вебер больше

³⁸ Предшествовавшие авторы, пытавшиеся осмыслить секулярный дискурс и повлиявшие на М. Вебера, в том числе К. Маркс, будут рассмотрены в Главе 3.

³⁹ Ясперс: «[У Вебера] социология ещё не стала специальной наукой» (Вебер М. Избранное. Образ общества / пер. с нем. М. : Юрист, 1994. С. 556).

занимался теоретизированием конкретных историко-культурных и общественно-политических проблем и уделял меньше внимания изложению своей теоретико-философской базы, разработке абстрактных, универсальных принципов научного познания и совсем не занимался искусственной институционализацией свода правил общественных наук⁴⁰.

Вместо этого Вебер создавал эпистемологию гуманитарных наук как практику. Поэтому исследователи методологии Вебера вынуждены реконструировать её из его конкретных исследований культуры, религии, экономики и политики. Этим Вебер (осознанно или нет) обезопасил предложенную эпистемологию от лёгкой критики и заложил в неё более длительный жизненный цикл, чем у позитивистов. Сложно последовательно критиковать то, что не изложено в форме последовательной теории. Подавляющее большинство его работ посвящено исследованию конкретных, субъективных черт культурных процессов, которые создавали не абстрактную схему, а живой дискурс и стиль. Копирование этого стиля последователями быстро привело к утверждению многих черт его метода в качестве нормативных в современных общественных науках.

Отсутствие жёсткой внешней формы позволяло сделать веберовский подход максимально открытым для любой сферы гуманитарного знания. Он создал способ придавать высказываниям о любых проявлениях культуры научный статус, избегать необходимости переписывать понятия и явления многообразных культурных сфер на естественно-научный язык (под воздействием которого нередко теряется первоначальный смысл этих понятий и явлений). Эта открытость «науки о культуре» Вебера (как бы мы сказали сегодня, — её платформенный и сетевой характер) позволила совершить масштабную экспансию ноевропейской науки во все области культуры.

По этой причине подход Вебера фрагментарен и плохо систематизирован по внешней форме, но при этом обладает сильнейшей тягой к синтезу. Именно такой подход позволил Веберу изложить

⁴⁰ Существует мнение, что Вебер просто не успел этого сделать в связи с преждевременной кончиной от пандемии «испанки». Однако сам стиль его научной работы — обобщающий, стремящийся охватить необъятное — даёт нам повод предположить, что сведение принципов социологии в конкретный формальный вид (неизбежно зауженный и примитивизированный) могло никогда не произойти в его творчестве.

целостную гуманитарную эпистемологию, создать «синтез» знания о культуре, который оказался востребованным в наступающий век развития социальных и политических технологий.

Эти особенности веберовского подхода примечали как его современники (например, К. Ясперс⁴¹), так и сегодняшние исследователи⁴². При этом фрагментарность веберовской философской и эпистемологической системы никогда не удерживала исследователей от занятий её реконструкцией⁴³. Востребованным это остаётся и в текущей исторической ситуации, когда вновь поднимаются вопросы о принципах научности общественных наук.

Секулярная эпистемология Вебера создавалась в два этапа: сначала через субъективистский разрыв с метафизикой и естествознанием (под влиянием неокантианства), затем — через утверждение диалектического рационализма (под влиянием некоторых идей Гегеля).

Базовый принцип веберовского подхода — не затрагивать метафизику. Философию с её неизбежными намёками на метафизику Вебер

⁴¹ Об этом метафорически говорил Ясперс: «Макс Вебер – сторонник фрагментарности, но в ней он исходит из сознания тотальности и из абсолютного, которое не может быть выражено иным способом» (Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 559). «[Труды Вебера] не случайное нагромождение различных исследований, все они группируются вокруг одного центра социологии, которая должна была получить систематическое изложение в его последнем труде» (Там же. С. 554). «В своём демоническом, беспокойном движении этот человек не искал системы или дела в завершенности, которая ввела бы его в тесные рамки, обманула бы, ослепила бы его. Но всё единичное, за что он брался, так пламенело, что могло показаться прямым излучением скрытого за ним абсолютного» (Там же. С. 560). «Но этот синтез — нечто невероятное, преисполненное противоречий: казалось, нигде содержание его работы не составляло абсолютного, и тем не менее он брался за каждый предмет, если вообще за него брался, с таким пафосом, будто это — абсолютное. Он мог показаться законченным релятивистом — и всё-таки был человеком, обладавшим в наше время самой глубокой верой. Ибо эта вера выдерживала релятивизацию всего, что становилось для нас предметом и тем самым есть только единичное» (Там же. С. 560).

⁴² «Трудов, специально посвящённых теоретическим проблемам рационализации, у М. Вебера нет, поэтому концепцию в целом приходится реконструировать по разрозненному, хотя и весьма обширному, вторичному материалу» (Зарубина Н. Н. Теория рационализации Макса Вебера как методология понимания современных социокультурных процессов // Социологические исследования. 2020. № 6. С. 5).

⁴³ Отсутствие жёстко согласованной схемы, смешение теоретического и практического материала в сочинениях Вебера привело к тому, что исследователи Вебера делятся на два условных лагеря. Первый критикует Вебера за противоречия, слишком многозначное использование понятия «рациональность» (например, исследователь Р. Брубейкер (R. Brubaker). Второй лагерь, наоборот, видит у Вебера целостную и непротиворечивую эпистемологию, например, В. Шлюхтер, издатель полного собрания сочинений Вебера (Шлюхтер В. Действие, порядок и культура: основные черты веберовской исследовательской программы // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 2. С. 22–50).

заменяет на светскую «социологию» (понимаемую как знание о культуре). Из философских областей знания он признавал лишь логику⁴⁴, то есть фактически отрицал философию как поиск априорных истин и смысла бытия⁴⁵. «Социология» становится новыми рамками для изучения предметов, которые до этого были характерны только для философии, — происхождение экономических и социально-политических процессов, человеческое сознание, смысл истории и культуры.

Отделение социологии от метафизики требовало нового механизма определения «объективности» знания. Развивая кантианский подход⁴⁶, Вебер вводит субъективное в область научного и объявляет его источником объективного. Этот субъективизм Вебер обосновывал принципом историзма⁴⁷, теорией социального действия⁴⁸ и концепцией понимающей социологии⁴⁹. Он подчёркивал, что не существует чисто «объективного» научного познания культуры: законы ценны в точных естественных науках⁵⁰, а погоня за открытием «законов» об-

⁴⁴ По воспоминаниям К. Ясперса, Вебер считал, что «логическое в философии... должно быть единственной задачей философии» (Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 558–559).

⁴⁵ Ясперс: «Для него [Вебера] философия исчерпывалась логикой, в качестве же системы она была ему чужда. С сократической иронией он обычно говорил: “В этом я ничего не понимаю”. Или совершенно спокойно заявлял, что это — совершенно “другие” проблемы, которыми он не занимается, что он пользуется логическими понятиями только в данном, совершенно определённом значении для анализа данной конкретной реальности. Последний смысл бытия ему, как он обычно утверждал, неизвестен» (Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 558–559).

⁴⁶ По Канту, объект познаётся по законам субъекта, а законы познания находятся в рас-судке, а не в природе; любые естественные законы являются продуктом сознания познающего.

⁴⁷ В известном споре о методологии социальных наук (Methodenstreit, 1880–1890 гг.) Вебер (выступая против австрийской школы индивидуализма) был на стороне немецкой школы историзма, согласно которой социальные действия и модель общества определяются особенностями историко-культурных процессов, субъективными и психологическими факторами, присущими конкретной культуре и эпохе.

⁴⁸ Теория социального действия (предшественница современной теории коммуникативного действия Хабермаса) устанавливала, что все социальные институты (государство, церковь, предприятия и проч.) — продукты действия индивидов и групп в конкретных культурных обстоятельствах. Для понимания устройства общества важно изучать эти процессы коммуникации с учётом субъективных смыслов и целей, которые участники придают своим действиям. Classical sociological theory / ed. by Craig J. Calhoun and others. Malden, Massachusetts : Blackwell, 2002. 440 p.

⁴⁹ Поскольку у Вебера первична субъективная мотивация социальных процессов, важной становится интерпретация, без которой невозможно понять логику социального действия людей и развития общества. Отсюда концепция «понижающей социологии», которая призвана выявить смысл социального действия, который вкладывает в него сам субъект.

⁵⁰ Вебер не переносил принцип субъективизма на естественные и точные науки, ограничиваясь лишь областью гуманитарного знания. Естествознание в те годы достигало очевидных успехов, и борьба с ним не входила в задачи Вебера.

щества только уводит исследователя от понимания реально происходящих процессов.

По Веберу, все социальные «законы» — это лишь некоторые причинно-следственные связи, которые для исследователя выглядят в данный момент наиболее правдоподобными и учитывают большое количество конкретных исторических событий. Соответственно, все прочие события, не подпадающие под действие «закона», раньше рассматривались учёными как «случайные», «не важные», как объекты простого, ненаучного любопытства⁵¹. То же самое происходит и в случае перенесения в гуманитарную сферу законов из точных наук⁵². В результате этого постоянная погоня за новыми «законами» мешает выстраивать картину конкретной реальности, понимать происходящие политические, экономические и прочие культурные процессы, их взаимосвязь, причины и воздействие на ход истории. Поэтому приведение социальной реальности к «законам» не имеет смысла: даже в случае «экономических законов» речь должна идти не о законах в естественнонаучном смысле, а о причинно-следственных связях, «объективной возможности» и конкретной культурной ситуации (сегодня бы сказали, — дискурсе), в рамках которой происходит наблюдаемый процесс.

Для Вебера формулирование «законов» в общественных науках может быть полезно исследователю, но их знание будет означать не знание социальной реальности, а лишь один из способов её интерпретации, «понимания»⁵³.

Опора на этот субъективизм объясняет, почему Вебер концентрировался не на абстрактном «обществе» (как Дюркгейм), а на его составляющих, структурных субъективных частях, стремясь при этом создать единую методологию для всей гуманитарной науки. Для Вебера онтология — придаток этики, понимаемой в прикладном, неметафизическом смысле, — как действия и поведение людей, которые можно

⁵¹ Weber M. Definition of Sociology: [сайт]. 1897. URL: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/weber.htm> (дата обращения: 01.09.2022).

⁵² «Потому что даже познание точных положений нашего теоретического знания (например, точных наук или математики)... является лишь продуктом культуры». Weber M. Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1904. 19 (1). S. 22–87.

⁵³ Weber M. Definition of Sociology [Source: Max Weber, Sociological Writings. Edited by Wolf Heydebrand, published in 1994 by Continuum]. URL: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/weber.htm> (дата обращения: 01.09.2022).

описать с помощью «идеальных типов»⁵⁴; абстрактное знание объективных принципов и законов в области гуманитарных наук — не существенно; объективно — только знание субъективной действительности. По этой причине для Вебера «социология» (общественные науки) «есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие... объяснить его процесс и воздействие»⁵⁵, то есть искать реальные этические и поведенческие механизмы, не пытаясь найти общие и универсальные законы абстрактного «общества». Этим объясняется и стиль научной работы Вебера, который пытался синтезировать гуманитарные науки, но концентрировался на деталях, избегал формальной законченности, внешней целостности своей эпистемологии.

Именно признание первичности субъективной этики и базовых моделей поведения («идеальных типов») над онтологией открывало общественным наукам возможность развиваться быстро и экспансивно: бесконечно расширять предмет исследования, включать в него любые субъективные мировоззрения и сферы культуры (историю, общество, религию, психологию, политику), искать и изучать их общие закономерности, но при этом не двигаться в сторону философской метафизики. Субъективные причины становятся единственно важными для объективного объяснения и предсказания общественных процессов, а вся культурная реальность становится имманентной. Это станет одной из основ современных общественных наук.

Установление субъективного выше объективного ставит познание в прямую зависимость от культурных предпосылок самого исследователя и его объекта изучения. Соответственно, все культурные и религиозные особенности общества (которые до этого новоевропейской наукой выносились за рамки своей сферы и объявлялись мешающими рациональному и объективному познанию универсальных законов общества) были возвращены Вебером в науку — стали «объектом»

⁵⁴ «Идеальными типами» (нем. *Idealtypus*) Вебер заменяет «законы» в общественных науках. Это условные мыслительные конструкции, которые помогают упростить и понять конкретные культурные процессы, но которые не являются онтологическими: «идеальный» не имеет отношения к платоновскому идеализму, означает лишь «мыслительный», «условный». Например, Вебер выделяет несколько идеальных типов социального действия: традиционное, аффективное, ценностно рациональное, целерациональное.

⁵⁵ Вебер М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX — начала XX века. М., 1996. С. 455.

изучения, то есть «объективными». Это делает веберовский подход культурспецифичным, исходящим из того, что для обществ разных типов действуют разные способы объяснения реальности — несходные социальные «законы», многообразные «идеальные типы». После Вебера это открыло двери в науку колоссальному объёму исторического и культурологического материала из этнографии, религиоведения, культурной психологии, теологии и прочих областей, которые стали востребованными для понимания и прогнозирования конкретных социальных, экономических и политических процессов. На эти культурологические данные стали смотреть серьёзно, их заново стали собирать и интерпретировать (веберовская «понимающая социология»). Не случайно в это же время в науке происходила и реабилитация «мифа», когда исследователи стали рассматривать «миф» как объективную феноменологическую или семиотическую единицу, а не как «вымысел».

Здесь возникает один из важных моментов веберовской эпистемологии, который поможет понять его внутреннюю логику и основу. Субъективистский и культурспецифический взгляд Вебера на общественные науки частично действует против внешней формы просвещенческой догматичности, но укрепляет её смысл. Вебер ломает её фундаментальный принцип — перенос естественнонаучных методов на область гуманитарного знания. Вебер заходит дальше натуралистских подходов, которые отрицали сверхопытную реальность, но проповедовали абсолютную универсальность законов природы, которые они распространяли и на сферу культуры. Признание априорности общественных законов и материи означало бы для Вебера необходимость ставить онтологические и метафизические вопросы. Вебер оставлял за естественными науками право только на философию приоритета материи над духом, эмпирического над метафизическим, тогда как в общественно-гуманитарных науках он предлагал исходить из того, что идеи и их проявления в культуре первичны по отношению к любым природным явлениям и законам.

Однако сами идеи он понимал как субъективные аффективные или целенаправленные интенции, феномены, условные мыслительные единицы, которые принципиально возможны потому, что человек является рациональным существом, а не из-за существования и действия метафизики.

Более того, он фактически отрицал противоречие между трансцендентным и имманентным, ноуменальным и феноменальным, не только отрицая платоновский объективный идеализм, но отчасти пытаясь преодолеть и кантовский трансцендентальный идеализм (превалирование субъективизма): вся антиномическая проблематика была для Вебера лишь ещё одним субъективным состоянием культуры, которое можно «объективно» изучать с позиций общественных наук, изучать не как реальность и процесс поиска предельной истины, а как простой исторический факт, который необходим для понимания конкретных социальных процессов. По Веберу, степень «истинности» любых изучаемых материальных и духовных фактов здесь не только не важна, но не имеет никакого значения: все явления истории и культуры одинаково номинальны и субъективны, говорить про их истинность не имеет никакого смысла, поскольку они становятся объектами науки и получают своё существование только в структуре «понимания» конкретных социальных процессов и исторических связей⁵⁶.

В результате подход Вебера выступает одновременно против любых крайних форм натурализма, позитивизма и материализма и методологически отрывает общественные науки от естественных⁵⁷, сделав при этом общественные науки вдвойне антиметафизическими.

Веберовский подход был одним из тех, что впоследствии будет способствовать появлению структурализма и конструктивизма. Структурализма — потому что Вебер отрицал онтологию, лишал идеи онтологического статуса и строил объяснение социальных процессов на субъективной мотивации, процессе целеполагания и коммуникации, то есть отдавал приоритет причинам и их взаимодействию, «каузальным» структурам. Конструктивизма — потому что Вебер фактически исходил из того, что нормативность происходит из субъективности, следовательно, субъективное является исходной, самой важной точкой в познании: если продолжить эту логику, то познающий субъект — единственный источник «объективного» мира, что является основным принципом философии конструктивизма. Однако и структурализм,

⁵⁶ Поэтому существующее наследие истории и культуры для Вебера — это конечный сегмент бессмысленного и «бесконечного потока», «несущегося в вечность», сегмент, который существует, потому что люди придают ему значение (Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 379, 383, 314).

⁵⁷ Современная западная философия : словарь. М. : ТОН — Остожье, 1998. С. 67.

и тем более конструктивизм, несмотря на свою прикладную пользу, имеют выраженные познавательные пределы. Если важны только связи, а не их источники, если познание — это всегда конструирование нового, а не открытие чего-то заложенного в бытии (онтологического или идеального), то однажды окажется, что у науки нет опоры, нет способов легитимировать статус некоего знания как «научного» (сиречь «истинного»), в результате чего наука эпохи модерна перестанет существовать как самостоятельный институт.

Вебер, учитывая это, не ушёл в радикальный субъективизм и положил в основу своего метода одно априорно объективное, онтологическое основание, которое поэтому стало одновременно и краеугольным камнем его подхода, и его наиболее противоречивой частью: рациональность⁵⁸.

Диалектический рационализм в секулярной эпистемологии М. Вебера

Категория рационального — ключевая и наиболее часто используемая в работах М. Вебера⁵⁹, при этом он нигде не даёт ей однозначного определения и не указывает на точный момент и источник её возникновения в истории, более того, даже настаивает на его сложности и «многосторонности»⁶⁰. Рациональность у Вебера чаще всего означает практику постановки целей (телеологичность), форму практического поведения, под воздействием которой формируется вся человеческая культура, включая религиозные системы. Однако в ходе изложения своей концепции рационального, опираясь главным образом на религиозоведческие и теологические сведения, Вебер одновременно исходит из того, что рациональность формирует религиозную и культурную историю человечества, а последние, даже принимая иррациональные

⁵⁸ «Некоторые из исследователей Вебера утверждают, что все его труды – не более чем попытка объяснить, что же такое рациональность». У Фридриха Тенбрука: «... Вся совокупность работ Вебера, включая его методологию, обязана своим существованием вопросу: что есть рациональность?» (Ойттинен В. Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 202).

⁵⁹ «При рассмотрении всех форм человеческого поведения М. Вебер делает предметом анализа именно их отношение к рациональности, которая превращается, таким образом, в исходную точку исследования» (Зарубина Н. Н. Теория рационализации Макса Вебера... С. 5).

⁶⁰ Вебер М. Избранные произведения. С. 113.

формы, — формируют рациональность. Также сложность возникает в понимании интерпретаций Вебером степеней рациональности человека и общества — от «иррациональных» традиций и эмоциональных аффектов до «рациональных» ценностей и целей, так как он погружает саму эту шкалу в рациональный контекст, что ведёт к тому, что «иррациональные» аффекты и традиции тоже являются в определённом смысле «рациональными». Более того, сочетание разных степеней иррационального и рационального на каждом конкретном этапе истории культуры и с учётом разных религиозных специфик каждого конкретного случая ведёт к крайней многозначности рационального у Вебера, на что указывают исследователи⁶¹.

Основа понимания рациональности и методологии Вебера в том, что он делал базовое различие двух рациональностей — «формальной» и «материальной». Формальная рациональность является чистой логикой и математикой, отвечает на вопрос, «как» достичь некую цель, и не зависит от исторического и теологического контекста в любые времена. Материальная рациональность — субъективная, полностью зависима от исторического, религиозно-этического, культурологического контекстов, отвечает на вопрос, «что» это за цели, «что» хочет человек от них получить; то есть областью действия материальной рациональности являются все сферы материальной и духовной культуры, все религии, сама этика (система ценностей и образцов поведения)⁶².

⁶¹ Например, В. Ойттинен со ссылкой на Р. Брубейкера отмечает, что «из веберовской характеристики современного капитализма и абстрактного протестантизма можно набрать не меньше шестнадцать отчётливых определений “рационального” и столько же отбраковать» (Ойттинен В. Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 203), а Н. Н. Зарубина выделяет у Вебера как минимум четыре типа рационализации (Зарубина Н. Н. Теория рационализации Макса Вебера... С. 5–6).

⁶² Вебер: «Формальная рациональность хозяйства определяется мерой технически для него возможного и действительно применяемого им расчёта. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определённой группы людей жизненными благами осуществляется путём экономически ориентированного социального действия с точки зрения определённых... ценностных постулатов...». Цит. по: Вебер М. Избранные произведения. С. 23–24. Также см. у Ойттинена: «...Основное проведённое Вебером различие — между “формальной” и “материальной” рациональностью — остаётся относительной константой его работы, своего рода красной нитью в лабиринте различных интерпретаций рациональности. В общем, эти “отчётливые и намеренно антиэтические формы рациональности” могут быть различены согласно следующему критерию: формальная рациональность, по Веберу, означает количественную калькуляцию или расчёт, в то время как материальная рациональность управляет поведением, ориентируя его на некие ценности или материальные цели.

Поэтому то, что просвещенческая философия называла «иррациональными» религиозными предрассудками, Вебер чётко обозначал как «материальную» рациональность. Понятие «иррациональное» он лишил прежнего оценочного оттенка: у Вебера «иррациональность» — категория не мистическая и эмоциональная, а вполне практическая. Её можно сравнить с делением на ноль, невозможностью произвести расчёт; иррациональность возникает тогда, когда материальная рациональность ставит цели, которые не могут быть логически и операционно обеспечены формальной рациональностью. В этом смысле иррациональность Вебера не антоним рациональности, а один из её переходных модусов, одно из многих проявлений рационального⁶³.

Все социальные действия Вебер разделял по степени рациональности: это действия, вызванные «традицией» (неосознаваемыми привычками), аффектами (неконтролируемыми эмоциями), ценностями (осознаваемыми, но не выбираемыми свободно) и целями (вполне осознаваемыми и свободно выбираемыми). Однако Вебер подразумевал, что действия людей и групп никогда не встречаются в этих чистых формах, а имеют смешанный вид — то есть всегда являются в большей или меньшей степени рациональными. Это означает, что все социальные действия и весь социальный опыт находятся внутри сферы рационального и могут быть осмыслены только исходя из неё. Превалирование одной из степеней формирует собственный тип общественного порядка⁶⁴.

В связи с этим Вебер считал, что изучать рациональность можно в любой области жизни от религии до политики, что везде действуют общие рациональные принципы, потому что рациональность связана

Если говорить ещё более кратко, формальная рациональность занимается тем, как достичь тех или иных целей, а материальная определяет, что это за цели. Пьетро Росси говорит об этом так: «Материальная рациональность вовсе не однозначна; можно сказать, что существует столько форм материальной рациональности, сколько есть целей, преследуемых религиозным сообществом, или, в общем, социальной группой любого типа. Формальная рациональность, наоборот, всегда одинакова, идентична себе: она отсылает к области расчётов и калькуляций, относящейся к действию, к обдумыванию средств для достижения цели и к тому, что средства и цель должны быть связаны, сродни друг другу»». Ойттинен В. Общие типы рациональности и контррациональные философии культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 203.

⁶³ По словам Вебера, «любая «иррациональность» является таковой не по своей сути, а лишь определённой «рациональной» точки зрения» (Вебер М. Избранные произведения. С. 113).

⁶⁴ Если социальные отношения строятся на целерациональных принципах — возникает «легальный», основанный на законах (демократических) порядок. В других случаях порядок строится на ценностях, обычаях и даже эмоциях. Но все эти типы действия и порядков в своей степени рациональны.

с практическим поведением людей, а этика (ценностные образцы поведения) основывается не на мистике, а на рациональном осмыслении человеком своих целей⁶⁵. Однако особое значение Вебер придавал исторической роли религии — как той древней сфере, где раньше всего стала формироваться рациональность, а значит, мышление светского типа и секулярная наука. История рациональности для Вебера — это история религий и секуляризации.

Вебер был склонен считать, что религиозные системы формировались на основе непосредственного опыта. Они как основывались на рациональном начале, так и способствовали его развитию. Ключевая позиция Вебера — религиозные объяснения мира являются «рациональными по своему замыслу»⁶⁶, они с самого начала стремились придать несовершенному миру смысл. Системы религиозных верований и религиозные этики часто имеют противоречия и нестыковки, но при этом выстраиваются как целостные, последовательные системы, то есть на основе *ratio*, рационального подхода, как механизм движения к конкретной цели⁶⁷. Сами цели могут быть субъективными, но движение к ним подчинено рациональной логике. Поскольку религиозные системы имеют это рациональное зерно, то и формы практического поведения людей, исторически основанные на религиозных этиках, становятся «последовательными».

Вебер прослеживал логику развития рациональности в сфере религиозной истории человечества от магии до политеизма. Отсчёт становления рациональности он начинал с магически мотивированных действий, которые уже на этом этапе имели «относительно рациональный характер» и подчинялись правилам повседневного рационального поведения⁶⁸. Со временем магические типы поведения, по мнению Вебера, сложились в образ жизни, дали начало аскезе и мистике⁶⁹.

⁶⁵ «...Религиозные объяснения мира и религиозные этики тяготеют к последовательности... во всех этих системах в той или иной степени — и часто очень сильно — ощущается воздействие “ratio”...» (перевод — В. Щ.) (Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. М. : Юрист, 1994. С. 8).

⁶⁶ Вебер М. Избранные произведения. С. 308.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. С. 82.

⁶⁹ «Мы утверждали, что те виды поведения, которые, будучи оформлены в методический образ жизни, образовали зародыш как аскетизма, так и мистики, выросли из магических

Далее, по Веберу, в магии появилась вера в сверхчувственные силы, с которыми люди начали взаимодействовать через особые предметы и ритуалы, вследствие этого приобретшие абстрактное значение, что привело к формированию религиозно-мифологического мышления, которое стало регламентировать все сферы жизни общества⁷⁰. Под воздействием рационализации происходило дальнейшее структурирование религий: Боги приобрели антропоморфные черты, произошла дифференциация их ролей, сформировался пантеон как иерархическая система во главе с одним из богов⁷¹. Признание божественного порядка первичным источником всех земных порядков и права, по Веберу, вело к тому, что нарушение земных правил влечёт недовольство богов: таким образом, по мысли Вебера, формировалась религиозная этика, которая стала сосуществовать параллельно с магическими предписаниями⁷². Дальнейшее развитие религии, по Веберу, двигалось

представлений» — из статьи Вебера «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» (Вебер М. Избранные произведения. С. 311).

⁷⁰ С развитием магии и приписыванием предметам или людям особых сил («харизмы») начинается процесс абстрагирования религиозного сознания: возникает вера в духов как неких сущностей, определяющих действие харизмы, а затем — вера в душу как «некую отличную от тела сущность, присутствующую рядом с природным объектом или внутри него». Эти сверхчувственные силы способны вмешиваться в судьбы людей, и «упорядочение отношений... [этих сверхъестественных сил] к людям составляет теперь сферу религиозного действия». Вещи и события в магических ритуалах приобретают знаково-символический смысл, начинают что-то означать — колдовство превращается в символическое, знаковое воздействие, и «все виды человеческой деятельности вливаются в заколдованный круг магического символизма». Это ведёт к тому, что возникает традиционность, неизменность «священного», что тормозит нововведения в символике, происходит стереотипизация религиозных представлений о жизни и хозяйстве. Так, по Веберу, формируется религиозно-мифологическое мышление, которое участвовало во всех сферах жизни человека, регламентировало все правила поведения и было сакральным правом, которое впоследствии стало источником рационального юридического мышления (Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. II: Общности. С. 84–91).

⁷¹ «Возникает постоянное посвящённое одному и тому же богу действие, т. е. культ», начинает возводиться пантеон, происходят процессы антропоморфизации и разграничения юрисдикций богов, которые «содержали важную тенденцию ко всё большей рационализации как характера культа, так и самого понятия бога»: «в зависимости от преобладающего экономического значения отдельных событий тот или другой бог мог достичь первенства в пантеоне богов». «Ratio требует первенства универсальных богов, и каждое последовательное создание пантеона в какой-то степени следует систематическим и рациональным принципам, поскольку оно всегда испытывает влияние либо рационализма профессионального жречества, либо стремления к упорядочению со стороны мирян» (Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. II: Общности. С. 89–97).

⁷² Понимание того, что «естественный порядок и обычно связываемые с ним социальные отношения, прежде всего правовые, не выше богов, а созданы ими», предполагает, что бог защищает своё создание. Это даёт импульс развитию религиозной этики и прибавляет к изначальным

в сторону строгого монотеизма, который становился «официальной религией» (например, в иудаизме, христианстве и исламе), при этом политеизм всегда продолжал существовать параллельно⁷³, а во многих странах, где были сильные позиции у жречества, оставался главенствующим. Вебер иногда сравнивал монотеизм с «официальной», государственной религией, а многобожие — с религией магической, повседневной, «народной».

В политеизме человек, зная точные магические формулы и средства, мог подчинить волю бога и получить от него желаемый результат. В монотеизме бог является намного могущественнее человека, и получить от него желаемое можно только через просьбу, а не магические средства принуждения. Вебер при этом не делал принципиального различия между магией и религией, которое существует в ортодоксальном христианском богословии. Для него по своей внутренней природе и примитивное, механическое колдовство, и призывающая к нравственному совершенствованию монотеистическая религия — суть одно, они одинаково «рациональны» по своему мотиву. Квинтэссенцию этого мотива Вебер выразил в формуле *Do ut des* — «Даю, чтобы ты дал», «главный принцип, мотивирующий повседневную и массовую религиозность всех времён и народов и свойственный всем религиям вообще»⁷⁴. Таким образом, именно принцип экономического обмена Вебер считал единственным принципом любой религии и любого социального явления, а рынок — «архетипом любого рационального социального действия»⁷⁵.

способам воздействия на сверхчувствительные силы ещё один — *«следование религиозному закону как особенное средство завоевания благосклонности бога»*. В результате возникает представление о том, что нарушение угодных богу норм повлечёт его этическое недовольство. Так из магических предписаний формируется религиозная этика, которая постепенно систематизируется. «Теперь нарушение божественной воли — этический грех, отягчающий совесть, независимо от прямых последствий поступка» (Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. С. 108–113).

⁷³ «В процессе продвижения к монотеизму мир духов и демонов нигде не был полностью уничтожен, и на практике всё зависело и зависит от того, кто сильнее вмешивается в интересы индивида в повседневности — теоретически “высший” бог или “низшие” духи и демоны. Если влияние вторых сильнее, то повседневная религиозность преимущественно определяется отношением к ним, совершенно независимо от официального представления о боге и от рационализированной религии» (Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. С. 96).

⁷⁴ Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. С. 101.

⁷⁵ Там же. С. 370.

В дальнейших рассуждениях Вебера формальная и материальная рациональность с развитием монотеизма и христианской теологии отделились друг от друга (хотя обе рациональности существовали и до этого, не будучи отчётливо различимыми): теология поощряла формальное и абстрактное, оторванное от жизни логическое мышление, а христианское учение о спасении перенацеливало жизнь человека с мирских, посясторонних, «экономических» благ на потусторонние ценности.

Переломной точкой, после которой начала формироваться иррациональная религиозность, по схеме Вебера, становится момент, когда человек начал соотносить своё поведение с волей Бога-Личности: не просто выполнять предписания или совершать дела и обряды, которые должны непосредственно приносить желаемые результаты в настоящей жизни или вести к получению обещанных благ в загробном мире, но бояться совершить «этический грех» — «нарушение божественной воли», поступок, который вызовет «этическое недовольство Бога». Поскольку совершение этического греха может навлечь наказание со стороны Бога, человек в своих действиях начинает учитывать божественную волю. Именно эта ориентация на волю Бога, которая никак не подвластна человеку, является, по Веберу, иррациональной⁷⁶, так как эта ориентация задаёт такие условия, которые выходят за возможности логики (формальной рациональности) человека. Наиболее отчётливо Вебер видел её в авраамических религиях, особенно в христианстве, где Бог имеет абсолютно надмирное положение, является всемогущим и вездесущим и при этом является личностью⁷⁷.

Фактически у Вебера рациональность становится невозможной, если действует свободная божественная воля, существует Бог-Личность. Когда человек пытается угодить Божественной воле, которую он никогда не может знать до конца, он начинает соотносить свои действия с тем фактором, который ему неподвластен⁷⁸, — это

⁷⁶ Там же. С. 112–113.

⁷⁷ Там же. С. 180.

⁷⁸ «...От рационального желания обеспечить себя делами, удобными богу... осуществляется переход к пониманию греха как проявления единой антибожественной силы, под чью власть подпадает человек, и добра как единого образа святости, который диктует соответствующее поведение, а также надежды на спасение, состоящей в иррациональной убеждённости в том, что можешь достичь состояния, когда ты добр» (Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. С. 113).

означает действовать иррационально в веберовском смысле. Вебер прямо говорил, что в религиозном сознании «безличное всегда тяготеет к объективно-рациональному»⁷⁹, следовательно, появление концепции личного Бога и связанной с ней концепции этического греха (не одномоментное, а растянутое в истории пророческих религий⁸⁰) является началом и причиной появления разрыва между формальной и материальной рациональностью в истории. Отстранённая рациональность стала сталкиваться с иррациональностью в религиозном и бытовом поведении человека, то есть с недостижимыми, неэкономическими целями, которые ставила «материальная» рациональность⁸¹. С этого момента начинается ускоренное компенсационное развитие формальной рациональности, которая однажды привела к состоянию модерна — процессу «расколдовывания» и секуляризации. Вебер не говорил прямо, но из его положений вытекает, что эти две части рациональности не могут стать единым целым, пока «материальная» рациональность использует категорию свободного Бога-Личности, ставящую перед «формальной» рациональностью логически нерешаемые вопросы.

Таким образом, по Веберу, религия стала развивать рациональность, когда пыталась придать смысл бессмысленному мирскому существованию, оправдать существование мира и задумку о нём. Религиозные, богословские системы постепенно усложнялись в поиске объяснения смысла мира, вплоть до постановки проблем теодицеи и непознаваемости божественной воли, тем самым последовательно развивали абстрактную, формальную рациональность, что вело к логическому упорядочиванию культуры. Но чем больше нерешаемых вопросов появлялось в религии, тем меньше ответов могла дать логическая, формальная рациональность, которая при этом

⁷⁹ Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. С. 90.

⁸⁰ Там же. С. 114–124.

⁸¹ «[С одной стороны, происходит] всё более глубокая рациональная систематизация понятия бога и мышления о возможном отношении человека к божественному, с другой — происходит характерное отступление исконного практического, расчётливого рационализма. Параллельно рационализации мышления смысл религиозного поведения всё меньше ищется в чисто внешних преимуществах экономической повседневности, цель религиозного поведения соответственно «иррационализируется», пока наконец внемирские, т. е. прежде всего внеэкономические, цели не становятся его характерной чертой» (Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. С. 101).

всё быстрее развивалась из-за бесконечного и бесплодного поиска этих ответов. В итоге, по Веберу, это привело в Новое время к отрыву формальной рациональности от рациональности материальной («субъективной», религиозной)⁸²: появилась светская наука, которой для развития уже не нужно было опираться на теологию и отвечать на вопросы о «смысле» жизни, которые ставила религия, а достаточно было оспаривать лишь пункт о личной божественной воле⁸³ — оспаривать его во всех возможных областях знания. Веберовское «расколдовывание» мира можно интерпретировать именно так: обязательным элементом в познании любых сфер культуры становится процесс последовательного и постоянного оспаривания существования личной божественной воли. Процесс развития светской науки, которая уже не искала «смысла» человеческой истории, привёл к эпохе модерна⁸⁴

⁸² «... чем систематичнее становилось размышление о “смысле” мира, чем рациональнее был самый этот мир в своей внешней организации, чем сублимированное было осознанное переживание его иррационального содержания, тем более удалялось от мира, от упорядоченности жизни специфическое содержание религиозности» (Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 36).

⁸³ «Однако в том случае, если рациональное эмпирическое исследование последовательно расколдовывало мир и превращало его в основанный на причинности механизм, оно со всей остротой противостояло этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически осмысленно ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своём понимании мира из проблемы “смысла”» (Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 31).

⁸⁴ Именно такое понимание модерна у Вебера видит Ойттинен — как эпохи, в которой произошёл переход от материальной к формальной рациональности в познании: «Настоящий модерн начинается с перехода от материальной рациональности к формальной, будучи тем самым временем, когда формальная рациональность делается доминирующей культурной модальностью — иными словами, когда стремление к богатству, которое с точки зрения материальной рациональности было лишь инструментом, служащим более высоким жизненным ценностям, становится чем-то автономным и пропитывает собой всю культуру <...> «Модерн, с другой стороны, вообще не основывается на материальной рациональности, он — выражение более или менее повсеместной гегемонии формальной рациональности. Отсюда следует, что философская культура, которая начала оформляться на Западе (в Западной Европе) с семнадцатого столетия, качественно отличается от всех прочих форм философских культур — включая до-модерные традиции самого Запада (греческую и византийскую философию, средневековую схоластику). И соответственно, воздействие философии модерна в её самых разных формах (картезианство, просвещенческий рационализм, кантианство и т. д.) на другие философские культуры нельзя анализировать просто как процесс взаимовлияния, которым обмениваются философские культуры, находящиеся в равном положении. Напротив, философия Нового времени, с её упором на формальную рациональность и идею субъективности, представляет собой точку epochального перелома в мышлении всего человечества. Все остальные философские культуры по сравнению с ней начинают выглядеть более или менее «локальными», и все они теперь должны как-то соотноситься с требованиями новой эры, ведущей свой отсчёт с прорыва модернизма» (Ойттинен В. Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 205–206).

и капиталистическому типу культуры, впервые полностью основанному на формальной рациональности⁸⁵.

В результате формальная, светская рациональность Вебера означала соединение двух элементов — разумного целеполагания и отрицания личного Бога.

Однако рациональное «расколдовывание» нельзя назвать полным выходом гуманитарной эпистемологии из теологической сферы, а «секуляризацию» — сравнивать с атеизмом и материализмом. В веберовской логике и той структуре знания (современных общественных наук), которая была с помощью неё создана, «расколдовывание» и отход от религиозно-мифологического мышления по-прежнему происходили внутри теологии, ведь отрицание личной божественной воли не означает отрицание Бога как такового (или богов).

Хотя Вебер и говорил о совершившемся фундаментальном переломе в структуре знания, который произошёл в Новое время в Западной Европе, его труды были посвящены поиску путей легитимации и закрепления этого перелома: на рубеже XIX–XX веков всё ещё остро стоял вопрос о выработке и, главное, обосновании светской (секулярной) эпистемологии общественных наук, от которой зависят и структура гуманитарного знания, и мировоззрение современного человека в целом.

Главная методологическая сложность заключалась в том, что у светской гуманитарной науки не должно было быть видимой опоры ни в лице метафизики, ни в лице естественнонаучных методов (натурализма, позитивизма, механицизма, материализма и прочих). Метафизика подчиняла гуманитарное знание внеопытной и надмирной реальности, которая находится вне власти человека, следовательно, требует религиозных ответов. Естественные науки только внешне были антиметафизическими, но абсолютизировали природу, материю или абстрактные естественные законы, то есть фактически по-прежнему признавали онтологическую иерархию, в которой наука находится в подчинённом состоянии (не пишет законы, а лишь

⁸⁵ Капитализм и рационализм являются у Вебера синонимами. Эта синонимичность излагается Вебером не только в работе «Протестантская этика и дух капитализма», но и в других его трудах. Вебер объясняет рациональные принципы в любой сфере, включая религию, экономической метафорой обмена («даю, чтобы ты дал»), утверждая, что рациональность возникает из рынка, но и сам рынок является порождением рациональности.

открывает их). Поэтому, чтобы гуманитарное знание стало «научной» и самостоятельной исторической и общественно-политической силой, оно должно было иметь основания в себе самом, легитимировать само себя, не быть служанкой теологии, философии и естественных наук.

М. Вебер пытался достичь это способом, который мы предлагаем назвать диалектическим рационализмом⁸⁶ и который стал одной из основ сегодняшнего гуманитарного знания и мощным подспудным механизмом воспроизведения секулярного образа мысли.

Как было указано, рациональность Вебера состоит из двух частей — «формальной» и «материальной»; на этом принципе строится вся логика его рассуждений. Материальная рациональность через субъективное целеполагание в религии и теологии усиливает формальную рациональность, а затем на его фоне выглядит «иррациональным». Материальная рациональность ставит субъективные цели, формальная — их достигает или отвергает. Без одной части рационального нет другого, они существуют совместно, но параллельно, не смешиваясь полностью. Они находятся в диалектическом отношении: с одной стороны, пытаются преодолеть друг друга, с другой — в этом взаимном отрицании дополняют друг друга и совершают движение к новому.

В веберовской диалектике, которая косвенно опирается на диалектику Гегеля⁸⁷, два диалектических начала ещё более близки друг

⁸⁶ Как нам представляется, это понятие точно характеризует подход Вебера. Сам Вебер не употреблял этого выражения, более того, оно крайне редко встречается в философских и гуманитарных исследованиях других авторов. В 1950 году его использовал в своём докладе Гастон Башляр, занимавшийся философией естественных наук. «Рационализм» у Башляра имеет внутреннюю диалектику, сочетающую чистую и культурно обусловленную аксиоматику, находится в постоянном развитии и зависит от конкретных достижений науки и культурного контекста, в котором находится исследователь («необходимо, чтобы рационалист был сыном своего времени, <...> принадлежать науке своего времени, <...> «чистая наука — это наука, которая тоже социализирована»; «рационализм обладает подвижными основаниями, т. е. основаниями, которые постоянно находятся в процессе реорганизации, ... эти следующие одно за другим преобразования следуют из аксиоматических вариаций»), чем напоминает веберовский подход. Башляр Г. Новый рационализм / пер. с фр.; предисл. и общ. ред. А. Ф. Зотова. М.: Прогресс, 1987. С. 284–324; Идеалистическая диалектика в XX столетии: Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / А. С. Богомолов, П. П. Гайденок, Ю. Н. Давыдов и др. М.: Политиздат, 1987. С. 160.

⁸⁷ На схожую структуру понятий у Вебера и Гегеля указывает Ойттинен: в частности, «формальная рациональность» Вебера похожа на «Идею, знающую себя», «Дух, сознающий сам себя» Гегеля (а также на трансцендентальную апперцепцию у Канта) (Ойттинен В. Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 203).

к другу: в качестве «понимания» и «диалектического суждения» выступают не «тезис» и «антитезис», «бытие» и «ничто», «Бог» и «человек» (как в средневековой концепции исторического процесса, которая оказала косвенное влияние на Гегеля и Маркса), а два модуса одного — рациональности. При этом в исследовательской и бытовой практике эти два модуса рациональности действуют как целое — как одна рациональность. Поэтому «синтез», то есть качественно новое творение, совершается собственными силами этой рациональности, она одна является творческим началом культуры, её исходной и конечной точкой. Развитие религии и в целом культуры, а следовательно, и общественных отношений происходит в результате постоянного колебания внутри диалектического, антиномического противоречия единого рационального начала. Это внутренне диалектическое колебание отражается на исторических колебаниях религии и культуры между периодами «рациональности» и «иррациональности», которые постоянно упоминаются Вебером. Поэтому сам исторический процесс, по логике Вебера, является результатом этой диалектики.

Это диалектическое начало не должно иметь границ, потому что любые границы заставляют говорить, что за ними есть «что-то» или есть «ничего»: в первом случае это означало бы признание богословской метафизики, во втором — зависимость от «метафизики» естественных наук, которые говорят о «пределах» научного познания, оперируют понятием «ненаблюдаемого» слоя бытия, но при этом не могут не считаться с трансцендентальной реальностью этого небытия (то, что Кант называл трансцендентальной апперцепцией), из которой происходят научные «законы», действующие в опытной реальности. Обозначая рациональность диалектической и безграничной, Вебер считает её единственным условием, которое делает возможным существование культуры. Когда Ясперс говорил о том, что Вебер со своим фрагментарным и противоречивым стилем изложения имел сильнейшую тягу к «синтезу», он не использовал метафору. Рациональное у Вебера действительно является синтезирующей осью гуманитарного познания и самой культуры.

Рациональность — единственный элемент в подходе Вебера, который находится над историей, культурой и субъектом. Вебер, не говоря об этом прямо, выносит его в область априорно существующих

начал. Однако свой анализ начинает не с самого этого начала, а с его исторических проявлений — диалектического действия рациональности в культуре, которое можно познавать и интерпретировать. Возникает воспроизводящий сам себя замкнутый дискурс, в котором культура берёт своё начало от рациональности, а рациональность — от культуры. Это позволило вытеснить теологические и любые другие вопросы о «смысле» из поля гуманитарного знания: они были превращены из реального вопрошания в риторическое, не требующее ответа, то есть стали вопросами о вопросах. Такая методология гуманитарной науки («социологии») стала рассматривать человеческую историю и культуру как искусственную реальность — театральное действие или кинофильм, в которых вопрос об «истинности» и «целях» происходящего имеет только художественное, контекстуальное, а не онтологическое значение и единственным режиссёром которых является сам человек.

Диалектический рационализм помог Веберу найти способ использовать имплицитную аксиологию просвещенческого рационализма в гуманитарных науках наряду с естественными, сделав культуру частью «науки» без опоры на вульгарный материализм, вернуть право религии и любого субъективного мировоззрения существовать в общественном пространстве. Плата, которую должна была заплатить религия за это, — превращение её в подсистему социального, лишение её законных средств наделять любые свои суждения статусом «истинных» и общезначимых. Косвенно выберовские мягкие подходы послужили цементированию тоталитарных стен эпистемологии модерна. Они повлияли на то, что любые мировоззрения, политические идеологии и даже религиозные системы стали восприниматься как разные формы отклонения от либерального Просвещения. Этот подход стал основой не только для появления теории секуляризации, но для всего секулярного дискурса в общественных науках в XX веке.

Однако даже этот взгляд не смог полностью освободить подход Вебера от метафизических и религиозных по своему характеру вопросов о происхождении и смысле рационального начала.

*Ограничения веберовской эпистемологии, которые позволяют
её демонтировать*

В эпистемологии Вебера существуют несколько тонких моментов, которые со временем станут точками демонтажа системы современного секулярного социально-гуманитарного знания.

Первый — у Вебера не определён источник рационального. Вебер выводил рациональность диалектически из самой рациональности, но не называл её аксиомой, предметом веры, поскольку это ставило бы нежелательный вопрос о происхождении этой аксиомы, уводя исследователя в область до опыта и до «субъективного». В естественных науках существование вечных аксиом и законов не вызывало противоречий, поскольку сами эти науки базировались на натурализме со своей верой в абсолютную объективность природы (скрытая метафизика). Однако формальное признание «аксиом» в гуманитарных науках означало бы признание Вебером их иерархической подчинённости философской метафизике и религиозной теологии. Это означало бы, что каждый раз при невозможности преодолеть возникающие сложности в объяснении культурных явлений исследователь был бы вынужден обращаться к сфере доопытного, искать решение задач в идеалистической плоскости, неизбежно соприкасаясь с метафизикой и теологией. Для секулярной эпистемологии гуманитарных наук это было бы сродни коллапсу. Фактическое, взятое без объяснений существование самих по себе рациональности и логики позволяет определять выносимые по определённым правилам суждения как научные и в итоге закладывать их в основу любых «социальных действий» и решений на любых уровнях — от научных до политических. Если в эту цепочку добавить (а точнее, высветить в ней) метафизический элемент, нарушится процедура наделения знания «научным» статусом, остановятся механизмы выработки и принятия научных и в конечном счёте политических решений, потребуется перестройка принципов культурных и социальных институтов, сопоставимая по масштабу с мировоззренческой революцией эпохи Возрождения.

Поэтому специалисты в области общественных наук, например профессиональные политологи, в самом начале рассуждений вынимают метафизику из своих схем, далеко не всегда испытывая к ней

неприятие или пренебрежение. Они это делают, поскольку это единственный легальный способ выносить «научные» суждения по гуманитарным (общественным) наукам; использование экспертным сообществом определённого конвенционального языка даёт ему допуск к праву выносить научно-экспертные суждения и таким образом принимать участие в цепочке экспертной выработки и легализации политических решений⁸⁸. Современные общественные науки обладают статусом «наук» через утверждение априорности, самодостаточности, неметафизичности рационального.

Тем не менее диалектика Вебера не способна полностью отгородиться от возникающих вопросов о происхождении рациональности и о том, может ли существовать универсальная рациональность вообще.

Из этого вытекает второй тонкий момент веберовской эпистемологии — отсутствие определения понятия «религия» и источника религиозного. Если придерживаться его собственного культурспецифического подхода, при котором «законы» отдельного общества зависят от его же локальной теологической системы, следует также каждую религиозную и магическую систему относить к отдельным родовым понятиям (так как в этом случае нет оснований считать, что иудаизм, конфуцианство, индуизм обладают чем-то общим). Однако Вебер (а за ним и современная социология) относит все религии к одному общему роду: для него не только разные богословские системы обладают одинаковым статусом «религии», но даже магия и монотеизм исторически составляют одно целое⁸⁹. Более того, этот род у Вебера не имеет происхождения — он вытекает из рационального начала, которое не определено и фактически аксиоматично. Далее в истории религия участвует в диалектическом развитии рациональности, что в конце концов приводит к модерну, западноевропейской секуляризации, универсальной рациональности и светской науке. При этом без определения источника религии (или источников религий) нет объяснения того, как локальные религиозные системы могут обосновать универсальный научный

⁸⁸ См., например: Дробницкий Д. О. Истоки русофобии в США // Тетради Русской экспертной школы № 2. М. : Русская экспертная школа, Пробел-2000, 2017. С. 51–52).

⁸⁹ Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности. С. 138.

подход. Если считать, что с опорой на рациональное начало, в котором якобы изначально содержится это универсальное зерно, — то тогда придётся отстаивать тезис о том, что западноевропейская рациональность единственно универсальная. Последнее противоречит самому подходу, так как Вебер утверждает, что во всех остальных когда-либо известных религиозных системах присутствует в разной степени то же универсальное зерно рациональности. В этом случае нет достаточных оснований утверждать, что западная «формальная рациональность» действительно объективная, а не является одной из разновидностей субъективной, «материальной рациональности».

Далее веберовская логика начинает объяснение рационализации и секуляризации с религиозных процессов, но затем необоснованно отделяет их от религии. С одной стороны, получается, что у Вебера религия в своём развитии ликвидирует саму себя: религия якобы создаёт секулярное мышление, которое последовательно вытесняет религиозную логику («материальную» рациональность) из научной и общественно-политической сферы. Однако по этой же логике можно утверждать, что сама секулярность и научная рациональность никогда не отделяются от религии, всегда остаются элементами религии, религиозной формой⁹⁰. Тогда придётся признать, что западный тип рациональности не является универсальным, чего не хотел Вебер. С другой стороны, получается, что религия у Вебера лежит в основе всего подхода, но при этом является условностью, которую можно в любой момент вывести за рамки изложения. Это означает, что гуманитарная эпистемология Вебера направлена исключительно на обоснование рационального начала культуры, а содержание этой культуры ей недоступно даже при самом внимательном рассмотрении всех её деталей. Это создаёт глубокие предпосылки для превращения в дальнейшем «понимающей» науки в науку формирующую и манипулирующую, так как учёному остаётся ходить по намеченным маршрутам и не задавать

⁹⁰ По Веберу, религиозная этика всегда определяет социальное и экономическое устройство общества. Протестантизм же — наиболее подходящая религия для модернизации, а модернизация ведёт к секуляризации. Получается, что этика протестантизма (а не угасание религии) — и есть единственный принцип секулярности: тогда секулярность имеет религиозные основания, является формой религии. В этом случае секуляризация является не «расколдовыванием» мира, а ещё одной религиозной формой существования культуры. Однако Вебер говорит о принципиальном отличии модерна и секуляризации от всех остальных эпох и культур — отделяет религию от нерелигии.

вопросы о той ценностной концепции (идеологической цели), для воплощения которой эти пути были прочерчены.

Смешение и религий, и магии в общее родовое понятие обеспечивает переход от номиналистского использования понятий богословия (характерно для западной постсредневековой философии) к уравниванию любых религиозных систем по их номинальному значению и ведёт к отрицанию универсальной нравственной шкалы. Парадоксальным образом этот подход будет одновременно использоваться как для обоснования расистских геополитических концепций в первой половине XX века, так и мультикультурализма — во второй. Оба направления являются «рациональными», но не учитывают, что сам принцип диалектической рациональности никогда не является универсальным, всегда является культурспецифическим явлением, находящимся в реальных, а не условных теологических рамках. Представляется, что вера в рациональность сама по себе ведёт либо к неэффективности, либо к трагическим последствиям. Помимо методологических трудностей, это ведёт к релятивизации любых культурных иерархий и последствиям, известным сегодня по опыту постмодернизма.

В-третьих, на что указывает исследователь Ойттинен, поскольку модерн у Вебера является исключительно западным явлением, «формальная рациональность» — тоже явление западной культуры, а её универсалистский стиль рассуждения ещё не означает реальный универсализм. Это означает, что с опорой на одну западную формальную рациональность невозможно проводить компаративистские исследования⁹¹. Можно к этому добавить, что, исходя из этого, невозможно никакое обобщение, затрагивающее несколько культур, а значит, невозможны гуманитарные науки как таковые.

Кроме того, если формальная рациональность столь же культурспецифична, как и материальная, то различие между секулярным модерном и традиционным религиозным обществом, включая средневековую Европу, — ценностно-этическое, а не эволюционное или иерархическое.

Наконец, если социальное устройство (а значит, и развитие самой науки) всегда обусловлено принципами веры (теологией), что наглядно

⁹¹ Ойттинен В. Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 199.

демонстрирует в своих работах Вебер, то нет оснований полагать, что логика, рациональность и любые «формальные» основания науки порождают сами себя из ничего и не зависят от теологических принципов. Даже тезис об отрицании личного Бога по своему характеру всегда остаётся предельно теологическим, так же как «расколдовывание» этимологически остаётся формой «колдовства». В этом смысле веберовский подход не имеет аргументов против того, что история разворачивается как диалог человека с Богом даже тогда, когда человек погружается в диалектический монолог с самим собой. Отрицание теологичности научных принципов не означает их реального вывода за границы теологии, но лишь создаёт одну из форм теологии — нигилистическую теологию отрицания.

Попытки убедить себя в обратном, вывести нетеологические принципы познания из теологии и с опорой на теологическую интерпретацию вели к тому, что Вебер переставал видеть не только «последний смысл бытия»⁹², но и смысл и цели дальнейшего развития западного общества.

Вебер основывал рациональность, которая движет историческим процессом, на отрицании в ней личного божественного начала. В качестве единственной катафатической опоры рациональности Вебер использовал концепцию субъективного целеполагания, с помощью которой запускал диалектический и имманентистский способ рассуждения. Это вело к тому, что сами реальные цели, по своей природе побуждающие к действиям и программирующие действия, превращались лишь в разговор о целях, то есть переставали приводить к движению. В масштабах западноевропейской культуры победа такого секулярного рационализма над метафизикой парадоксальным образом означала конец секулярного утопического сознания, которое до этого воспроизводило смысл истории искусственно (утопическое сознание по своим принципам копирует метафизическое⁹³). Максимально расширив полномочия гуманитарной (общественной) науки, дав ей право почти неограниченного объяснения и интерпретации механизмов культуры, он при этом лишил её нравственного измерения, что вело

⁹² Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 559.

⁹³ См., например: Черткова Е. Л. Утопия как «философский проект» // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 190–201.

к невозможности задавать онтологические вопросы о смысле истории и свободно определять свои цели в ней, что окрашивало исторический процесс в фаталистические тона. Это привело к тому, что Вебер впервые в истории новоевропейской культуры не мог сформулировать свою утопию (в отличие от позитивистов, которые это делали легко, поскольку опирались на имплицитную метафизику обожествлённой природы), а смысл общественного становления объяснял нигилистически.

Поэтому Вебер без радости смотрел на дальнейшее развитие человечества. Ему был свойственен пессимизм, известный исследователям⁹⁴, который вытекал из его эпистемологии и был её эмоциональной метафорой. Его подход не обещал привести человечество к краху, но лишал общество механизма целеполагания, вынимал из истории представление о начале и конце, лишал человеческий разум абсолютного происхождения и абсолютной цели. В этих условиях становится востребованным предложение В. Н. Расторгуева⁹⁵ переводить на русский язык веберовское «расколдовывание» (*Entzauberung*) как «разочарование»⁹⁶, к которому ведёт возрастающая секулярная «интеллектуализация» и «рационализация»⁹⁷.

Эти противоречия также усиливаются из-за того, что Вебер не был свободен от религиозного мышления и сам это косвенно признавал⁹⁸. Именно интерес к религии и теологической сфере — центральный в его творчестве. Его знаменитые современники даже указывали на теологический и религиозный характер его антитеологичной

⁹⁴ См. например: Turner S. B. *Religion and the modern society: citizenship, secularization and the state*. Cambridge University Press, 2011. P. 137.

⁹⁵ Валерий Николаевич Расторгуев (1949–2021) — русский философ и государственный деятель, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова, один из создателей отечественного цивилизационного подхода в исследованиях, основатель «Панаринских чтений».

⁹⁶ Расторгуев В. Н. Цивилизационный подход в политической прогностике и границы секулярного мира // Тетради по консерватизму. № 3. 2019. С. 111.

⁹⁷ Weber M. *Schriften 1894–1922 / ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler*. Stuttgart : Kröners Taschenbuchausgabe, 2002. Band 233. S. 474–511.

⁹⁸ В своём письме к Фердинанду Тённису, написанном в феврале 1909 года, Макс Вебер признаётся: «... у меня совершенно отсутствует религиозный слух и я не чувствую ни потребности, ни способности к выстраиванию внутри себя неких духовных “сооружений” религиозного характера — для меня это просто невозможно, соответственно, я этого не приемлю, но после тщательного анализа своих внутренних убеждений я не могу сказать, что я против религии или же совершенно к ней безразличен» (Каубе Ю. Макс Вебер: жизнь на рубеже двух эпох. М. : Дело, 2016. С. 83).

и секулярной эпистемологии⁹⁹. Вебер ушёл из жизни, не успев осуществить задуманные планы по анализу влияния ключевых мировых религий на развитие культуры, включая католичество и православие. Нельзя исключать, что более глубокое погружение в раннехристианскую теологию, изучение особенностей христианского мышления в период до возникновения протестантского модерна позволило бы ему продолжить теологический поиск истоков рациональности и прийти к новым выводам.

Представляется, что один из возможных путей преодоления этих противоречий и пессимизма веберовского подхода заключается в его дальнейшем развитии — путём теологического объяснения не только социальных моделей поведения, но и любых методологических принципов этого объяснения, включая светскость и рациональность. Научная дискуссия о постсекулярности в начале XXI века возникает именно из этой нерешённой проблемы — отсутствия убедительного обоснования универсальных подходов гуманитарной науки без учёта их культурной и теологической специфики.

В связи с этим уже можно предположить как минимум два больших направления в постсекулярных дискуссиях. Первое, «антипозитивистское», будет строиться на попытках сильнее отделить гуманитарное знание от естественных наук, от просвещенческого рационализма и теперь даже от социологии и светскости с тем, чтобы естественнонаучная и секулярная «метафизика» не способствовала постановке метафизических вопросов в гуманитарном знании, чтобы остановить его теологизацию. Второе — открытие гуманитарного знания для религиозной теологии и перевод дискуссии о принципах познания (включая логику) в плоскость теологических споров.

⁹⁹ К. Ясперс: «Его работа о протестантской этике и духе капитализма, как ни свободна она от “оценочных суждений”, как ни опирается она только на факты и как она ни объективна, косвенно всё же говорит об отношении Макса Вебера к христианству. В этой работе доминирует неслыханное напряжение противоположных возможностей оценки. Ни одна религиозность на Земле не была столь близка его сердцу, как религиозность пуританских сект. Непостижимый промысел Божий, предопределение соответствовали его строгому мышлению и его правдивости, оставляющей непостижимое непостижимым» (Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 564).

Глава 4

Итоги развития секулярных концепций в общественных науках в XX–XXI веках

Число авторов, которые в XX–XXI веках создавали, анализировали и интерпретировали подходы к пониманию секулярного в философии и общественных науках, доходит до сотни. Поэтому целесообразно рассмотреть основные подходы в виде существующих классификаций.

В русскоязычной литературе последних лет существуют три полноценные классификации подходов к секулярному: Ю. Ю. Синелиной, Д. А. Узланера, А. В. Белокобыльского и В. С. Левицкого. Авторы этих классификаций рассматривают значительное число существующих подходов к «секулярной» проблематике.

Ю. Ю. Синелина — первый в России исследователь проблем секуляризации начала XXI века (работала над этой темой в 2004–2009 гг.); ей принадлежит одно из наиболее полных и систематических в настоящее время изложений существующих научных подходов к проблеме секуляризации, а также единственное системное изложение истории секуляризации в России.

Синелина отталкивалась от общей теории секуляризации, которую она и подавляющее число других исследователей проблемы возводили к М. Веберу, жившему на рубеже XIX–XX веков. В этом подходе принято видеть общие истоки секулярной проблематики в просвещенческом рационализме и считать, что модернизация общества неизбежно ведёт к упадку религии. С 1960-х годов эта теория активно разрабатывалась, приобретала академический статус и усложнялась: в её рамках появлялось много частных малых «теорий» секуляризации, которые и конкурировали, и дополняли друг друга¹⁰⁰. Синелина классифицировала их следующим образом: а) классический подход (ранний П. Бергер¹⁰¹,

¹⁰⁰ Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 410–411 (опубликовано по: Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М. : ИСПИ РАН, 2009).

¹⁰¹ В 1966 году вышла нашумевшая книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности», которая утверждала, что мир развивается линейно и модернизация неизбежно ведёт к полному исчезновению религии (Berger P. Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge).

Т. Лукман, Б. Уилсон, Н. Луман, которые трактовали секуляризацию как линейный, необратимый процесс в истории развития, «модернизации», любого народа); б) секуляризация как изменение роли религии в обществе, а не упадок (Т. Парсонс, Р. Белла); в) альтернативные теории (менее историко-философские, более «социологические», критикующие упрощённое видение «классического» подхода к секуляризации как линейному и универсальному процессу; Р. Фенн, Д. Мартин, Р. Старк, У. Бэйнбридж, Р. Финк, Л. Ианнаконе; г) критические теории (прямо направленные на критику классической теории секуляризации; П. Глазнер, Э. Грили, Дж. Хэдден, поздний П. Бергер и поздний Р. Старк); д) поздние, «неоклассические» теории, делавшие попытки обновить и укрепить теорию секуляризации (С. Брюс, М. Чавес, Х. Казанова, Д. Эрвье-Леже); е) обобщающие, парадигмальные теории, делавшие попытки объединить актуальные подходы к секуляризации у разных авторов (К. Доббеларе, О. Тшаннен, Ф. Горски исходили из того, что указанные выше подходы имели больше общего, чем различного). К обобщающему подходу были близки и российские социологи религии (И. Н. Яблоков, Ю. А. Левада, Д. М. Угринович, В. И. Гараджа)¹⁰². Обобщающие и неоклассические подходы со временем открыли новую, современную страницу дискуссий — о проблеме десекуляризации и постсекулярности.

Синелина показывает, что всё многообразие современных социологических подходов к секуляризации (на конец XX — начало XXI века) сводится к полемике с классической в своей основе веберийской теорией секуляризации, которая составляет центр научного дискурса о секулярном и о религии. Следует добавить, что до конца XX века фактически все указанные направления не выходили за рамки «социологической» парадигмы секуляризации, то есть за рамки «классического» подхода, работали на её поддержание. Даже те из них, которые вовсе отрицали эту теорию о прочной связи модернизации и секуляризации и говорили, что она является «мифом» (то есть идеологическим инструментом), не предложили альтернативу и не смогли принципиально поменять состояние дискурса о религии в общественных науках.

Личный подход Синелиной следует отнести ко второй и частично к третьей группе теорий секуляризации в её собственной

¹⁰² Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 412–467.

классификации, воспринимающие секуляризацию как процесс изменения религиозного мировоззрения (а не его отмену). Синелина говорила, что секуляризация (по крайней мере, в России) — это не упадок религии и не однонаправленный процесс (как в «классической» теории), а циклический процесс по изменению положения религии в обществе, ведущий сначала к отказу от традиционной религиозности, а затем к возвращению к ней. По её словам, секуляризация в России начинается с европеизации, которая запускает механизм отхода общества от церковной религиозности к различным нецерковным религиозно-философским учениям: тотально религиозное общество меняется под воздействием деизма с утилитаризмом, затем приближается к религиозной индифферентности и атеизму, затем попадает под влияние религиозного синкретизма, пантеизма, а затем происходит возрождение церковной религиозности. То есть секуляризация (а для России — и европеизация), по Синелиной, означает необходимый путь испытаний и развития — отхода от традиционной, церковной веры и обратного возврата к ней — в результате чего общество становится зрелым, «европеизируется»¹⁰³. То есть «секуляризация» звучит здесь как повторяющийся цикл возрастания в вере, приводящий одновременно к возрастанию в интеллектуальном и технологическом развитии.

И тем не менее, оспаривая секуляризацию как линейный процесс и понимая его не как упадок, а почти как укрепление религии, Синелина по-прежнему признавала, что религиозность в результате модернизации (пусть особым образом) падает, и это соответствует «классической» теории секуляризации. К этому «классическому» подходу она лишь добавляла, что это падение ведёт не к полному исчезновению религии, а к новому стимулу её укрепления: люди после отхода от веры вновь начинают искать поддержку в религии и традиции, затем процесс похожим образом повторяется. Эта цикличная секуляризация представлялась ей естественным и положительным процессом, а сама секуляризация — неизбежным историческим фактом.

Теория секуляризации Синелиной — это «классический» социологический подход к секуляризации, отличающийся своим оптимизмом

¹⁰³ Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 235–238 (опубликовано по: Синелина Ю. Ю. Секуляризация в социальной истории России / под общ. ред. В. П. Култыгина. М. : Academia, 2004. 216 с.).

(в отличие от подхода М. Вебера и многих его последователей): в нём общество бесконечно секуляризуется, религия — угасает, чтобы затем заново восстановиться, и затем снова повторяет этот путь.

К неоспоримо сильным сторонам подхода Синелиной относится то, что она рассматривала секуляризацию не столько количественно (оценивая количество верующих и частоту их участия в обрядах), сколько качественно: как процесс распространения нецерковных, но по-прежнему религиозных или квазирелигиозных мировоззренческих установок — от деизма и атеизма до разных форм синкретизма, при этом почти жёсткой сцепкой соединяя их с ключевыми идеями новоевропейской философии — утилитаризмом, идеализмом и другими. Таким образом, Синелина одной из первых в российской социологии подвела к мысли о том, что секуляризация не ведёт к религиозному вакууму, но меняет ценностную основу религии и приближает социологическое исследование к области философии культуры и теологии, что является смелым поступком для академического социолога. Это даёт ещё один аргумент в пользу гипотезы, что для полноценного изучения проблемы секуляризации необходимо заступать на область религиозной философии и теологии.

Ещё одну классификацию теорий секуляризации вслед за Синелиной предложил Д. А. Узланер. Он добавил к классификации Синелиной новую библиографию и свои новые интерпретации, а также описание исторического контекста, в котором эти теории создавались. При этом он также придерживался социологической логики в рассуждениях¹⁰⁴. Существующие подходы к секуляризации Узланер классифицировал ещё более просто — выстроил их в строгой хронологической последовательности. Этим он подчеркнул, что секуляризация, несмотря на множество противоречащих друг другу моделей, тем не менее представляет собой единый дискурс, в котором формируется социологический инструмент познания религиозных процессов в обществе. Поэтому он рассуждал о «теории» секуляризации в единственном числе (вслед за Д. Мартином, который использовал понятие «общей теории секуляризации»). Узланер рассмотрел возникновение идей секуляризации начиная с эпохи Просвещения, их развитие у Гегеля,

¹⁰⁴ Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации.

Конта, Маркса, Дюркгейма и Тённиса. Ключевой фигурой, после которой секуляризация окончательно становится научной категорией, Узланер также назвал М. Вебера.

Вот дальнейшая логика рассуждений Узланера. С начала до середины XX века проблема секуляризации чаще рассматривалась теологами и философами (Р. Бультман, Д. Бонхёффер, М. Хайдеггер), чем социологами. С 1960-х годов при содействии Международного общества социологии религии и Общества научного изучения религии эта тема стала ключевой в социологических изучениях религии; в это время возникли подходы Т. Парсонса, Б. Уилсона, П. Бергера, Т. Лукмана, между которыми не было принципиальных расхождений — все они видели в модернизации источник ослабления в обществе традиционных форм религии¹⁰⁵. Затем с 1970-х годов эти подходы уточнялись и расширялись дополнительной проблематикой, при этом новые авторы критиковали лишь их «надстроечные» части¹⁰⁶, но не их общий «базис», фактически адаптируя их объяснительные способности под возникший новый общественно-политический контекст — рост значимости религиозного фактора в западных и исламских странах¹⁰⁷ (Дж. Хэдден, Р. Старк). В 1990-е годы продолжались уточнения и адаптация теории секуляризации: произошёл окончательный отказ от определения секуляризации как процесса упадка самой религии (религиозности), но укрепился тезис о секуляризации как об изменении места религии в структуре общества¹⁰⁸ (Н. Луман, Ф. Лечнер, М. Чавес, Х. Казанова, Д. Йамейн). Частью этого же процесса стала «теория рационального выбора», которая возникала в это время в США. В рамках этой теории объявлялось, что американский случай (сохранение высокой религиозности и общественной значимости религии в процессе модернизации) является

¹⁰⁵ Там же. С. 99.

¹⁰⁶ Теория секуляризации 1960-х годов критиковалась ими по следующим пунктам: «умозрительность, абстрактность объяснений»; «идеализация прошлого»; «отождествление феномена религии как такового с его частными проявлениями, игнорирование факта универсальности и неустраимости религии»; «субъективность и ангажированность»; «недостаточная для полноценной теории согласованность»; «теория секуляризации противоречит фактам (новые религиозные движения, фундаментализм, религия как реальная политическая сила, высокая религиозность в США, сохраняющаяся индивидуальная религиозность в развитых странах, религиозность учёных)». См.: Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. С. 126.

¹⁰⁷ Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. С. 115.

¹⁰⁸ Там же. С. 140.

не исключением из правил, а нормой; европейский же упадок религии назывался отклонением от нормы (Р. Старк, Р. Финке, У. Бэйнбридж, Л. Ианнаконе, С. Уорнер): в её рамках религия является компенсатором недоступных человеку благ, потребность в религии неискоренима, отделение церкви от государства ведёт к религиозному плюрализму и «рынку религий», что в свою очередь поддерживает «спрос» на религию¹⁰⁹. Дальнейший путь развития теории секуляризации был увязан Узланером с попытками не только преодолеть её противоречия и учесть американский контекст, но и объяснить логику развития религий в истории незападных стран мира. Именно это, по его мнению, привело затем к критике самого «базиса» этой теории — её тезисов о предопределённости, линейности, универсальности и необратимости модернизации, о строгом противопоставлении «современности» и «традиции», о синонимичности модернизации и вестернизации (И. В. Побережников, Р. Инглхарт, Ш. Эйзенштадт)¹¹⁰. После этого удара по «базису» с конца 1990-х годов изучение теории секуляризации разделилось на два направления: на тех, кто надеялся спасти старое, «классическое» представление о секуляризации, оформив её в современную интерпретацию (К. Доббеларе, С. Брюс), и на тех, кто говорил о тупике, в который она приводит (поздний П. Бергер, Д. Мартин, Х. Казанова и другие)¹¹¹. По мнению Узланера, первое направление не имеет перспектив развития, поскольку не решает старые или создаёт новые противоречия в объяснении связи модернизации и секуляризации (к нему косвенно примыкают и советские интерпретации секуляризации). Второе же направление якобы имеет все возможности стать основанием, на котором в будущем возникнет вторая, новая «глобальная» (фундаментальная) теория секуляризации¹¹²: оно смотрит на секуляризацию как на субъективный, а не объективный процесс, говорит о недетерминированности секуляризации в истории, о возможности существования в мире многих видов современностей, модернизаций и секуляризаций, которые зависят от многих социальных и философско-теологических факторов.

¹⁰⁹ Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. С. 140–145.

¹¹⁰ Там же. С. 149–162.

¹¹¹ Там же. С. 163.

¹¹² Там же. С. 176, 206.

Узланер подчёркивал, что категория «секуляризация» в XX веке по-разному понималась в различных областях знания — теологии, философии, политологии и праве. Однако затем он пришёл к выводу, что в 1990-е годы сложилось консенсусное понимание этого понятия — «утрата религией своей социальной значимости». То есть в качестве общенаучного определения секуляризации Узланер, вслед за многими авторами, предложил социологическое, воспринимая его как единственно по-настоящему научное, которое говорит не о внутреннем содержании религии, а о её структурном положении в социальных отношениях, в дискурсе. Он считал, что любое «нормативное» определение секуляризации и религии не может быть общенаучным, так как требует опоры в виде недоказуемых норм (в теологии — догматов), только социология гипотетически остаётся нейтральной, должна делать построения без опоры на догматы, для неё секуляризация — «нейтральная описательная категория»¹¹³.

Узланер отмечал, что теория секуляризации потерпела крах на рубеже XX–XXI веков, что поставило под удар одно из оснований современных социальных наук. При этом под этой теорией он подразумевал дискурс о секуляризации от Вебера до Милбанка, то есть период длительностью 100 лет: Узланер отнюдь не говорил о крахе секулярной гуманитарной науки в целом («социальных наук»), которая развивалась начиная с эпохи Просвещения и даже Средневековья. По его мнению, в начале XXI века секуляризация как теория окончательно «осыпалась», оставив лишь отдельные ценные наблюдения и концепции, уже не связанные в одну парадигму. По его мнению, это открыло новую страницу дискуссий — о десекуляризации и постсекулярной эпохе¹¹⁴. Логика Узланера заключалась в том, что для сохранения общего старого вектора (секулярной) гуманитарной науки (в условиях, когда она вновь теряет статус и самостоятельность перед религией) она должна сформулировать себе новое основание в виде новой глобальной теории секуляризации¹¹⁵. При этом перспективными он считал только те подходы, которые рассматривают секуляризацию как нейтральный,

¹¹³ Там же. С. 209–221.

¹¹⁴ Там же. С. 206–207.

¹¹⁵ Там же. С. 208.

социологический инструмент, а религию — исключительно в её социальной значимости¹¹⁶.

Наконец, заслуживает внимания исследование секулярного дискурса «Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы», выпущенное под редакцией А. В. Белокобыльского и В. С. Левицкого под эгидой Украинского института стратегий глобального развития и адаптации (Брюссель) в 2018 году¹¹⁷, которое классифицировало подходы к секуляризации на четыре этапа. Во-первых, имплицитный дискурс о секуляризации с начала Нового времени до XX века (Р. Декарт, Дж. Локк, Г. В. Лейбниц, Д. Юм, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, Ф. Ницше). Во-вторых, «классическая» теория секуляризации: Ф. Тённис, К. Маркс, Э. Дюркгейм, Ф. Энгельс, З. Фрейд, М. Вебер, которые оформили секуляризацию в теорию о линейном и неизбежном исчезновении религии из человеческой истории. В-третьих, неоклассические теории (с 1960-х), к которым авторы относят таких исследователей, как Т. Парсонс, Б. Уилсон, П. Бергер, Т. Лукман. Неоклассический подход быстро стал подвергаться критике, поскольку его предсказания о скором и неминуемом исчезновении религии в мире были опровергнуты фактическим ростом религиозного фактора во второй половине XX века. Неоклассический подход разделился на два направления: религиозно-теологическое (Р. Паниккар, Ж.-Л. Марион, Дж. Сакс, Дж. Милбанк, Дж. Капуто) и философско-религиоведческое (собственно, «секулярное»)¹¹⁸. В качестве четвёртого этапа авторами названного исследования рассматривается именно это философско-религиоведческое, секулярно-постсекулярное направление исследований, к которому они относят большинство известных действующих теоретиков секуляризации (де-, контр-, постсекуляризации), каждый из которых переосмысливает или дополняет неоклассическую теорию: П. Бергер («плюрализм»), Д. Эрвье-Леже (религиозное мировоззрение как «бриколаж»), Р. Вазноу («лоскутная религия»), Р. Старк (анализ религиозных процессов в экономических понятиях, теория рационального выбора, включая труды Р. Финке,

¹¹⁶ Там же. С. 221.

¹¹⁷ Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы.

¹¹⁸ Там же. С. 22.

У. Бейнбриджа, Л. Ианнаконе, Л. Шеркат, Е. Грилли, С. Уорена), Дж. Вайгель (unsecularization, «рассекуляризация»), Д. Мартин (неотъемлемый социологический характер теории секуляризации, диалектика институциональной и неинституциональной религиозности, различия секуляризации в разных регионах мира и разных сферах культуры), М. Чавес (снижение влияния религиозного авторитета на сферы общества), Т. Асад (секуляризм — идеология, которая развивается параллельно религии со времён раннего христианства), С. Брюс (защита неоклассической теории, признание возможности неравномерности секуляризации и контрсекуляризации), Х. Казанова (секуляризация — разделение на светское и религиозное, а также приватизация религии, это объективный, но обратимый процесс), Ч. Тейлор (вера в Бога становится лишь одним из возможных вариантов выбора), Ю. Хабермас (постсекулярное общество, взаимоуважение верующих и секулярных слоёв), постсекулярность в православном контексте (К. Штёкль, Д. Узланер, А. Кырлежев)¹¹⁹. Это последнее, четвёртое направление («философско-религиоведческое») авторы издания считают самым большим и наиболее влиятельным, но не подвергают его полноценной классификации¹²⁰: все авторские подходы, включённые в него, предстают как часть или разновидность единой, общей теории секуляризации.

При этом бросается в глаза, что Белокобыльский и Левицкий вслед за Синелиной и Узланером рассматривают новоевропейскую историю секуляризации именно с позиции дискурса об элиминировании Бога и религии, как планомерное вытеснение Бога и метафизики из области рационального и собственно человеческого. Их логика такова: Р. Декарт обосновывает истину средствами собственного сознания, через несколько столетий К. Маркс полностью перестаёт думать о религии, Ницше — о Боге. Однако далее в этих же исследованиях авторы вслед за многочисленными социологами второй половины XX века

¹¹⁹ Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 21–48.

¹²⁰ Авторы упомянутого издания намечают две тенденции в «философско-религиоведческом» направлении, разделяя их представителей на тех, кто стремится совсем уйти от понятия «секуляризация» (заменив его на другое), и на тех, кто предлагает его сохранить, внося коррективы (см. : Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 47). Однако такая классификация нам не представляется удобной, поскольку большинство из названных исследователей относятся одновременно к двум категориям.

(«философско-религиоведческое» направление в их классификации) приходят к выводу о том, что этот «классический» взгляд на секуляризацию был некорректен и что его необходимо развить в постклассическую и постсекулярную теорию, которая рассматривала бы религию как полноправную часть общества.

Эта нестыковка встречается в большинстве современных трудов о секуляризации, даже в тех, которые противостоят «классическому» подходу: пытаюсь доказать, что «секуляризация» — это формальный социологический инструмент (а не нечто, противоположное религии), авторы повсеместно используют это понятие в значении чего-то антирелигиозного, «безбожного»¹²¹. Таким образом, новейшие теории секуляризации и постсекулярности отрицают секуляризацию как линейный упадок религии и религиозного сознания (тем более отрицают тождество секуляризации с материализмом и атеизмом¹²²), но генетически по-прежнему прочно основываются на восприятии истории западнохристианской философии как «освобождения» рационального мышления от Бога и религии.

Это одно из нерешённых противоречий современного социологического дискурса о секуляризации, которое делает новые модели (секулярные и постсекулярные) описательными, лишает их способности объяснить, как и почему меняется религиозность населения в разные исторические эпохи, а также прийти к обобщающим выводам.

В западной интеллектуальной мысли до сих пор центральное место занимает «классический» дискурс о секуляризации, несмотря на то что в последние десятилетия нормой стала критика секуляризационной теории и начался бум «постсекулярных» исследований. Чтобы сформулировать, в чём он заключается, недостаточно сослаться на раннего Бергера: его подход устарел в силу не столько ошибочности, сколько конъюнктурности; Бергер торопился заранее приблизить будущий тезис Ф. Фукуямы о конце истории (в связи с предполагавшейся

¹²¹ См., например, анализ исламистских проектов, которые борются с «безбожным» Западом и поэтому называются авторами «контрсекулярными» (Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 151–161).

¹²² Например, А. Агаджанян утверждает, что в СССР не было секуляризации, а был сакрализованный материализм и сакрализация государства, а секуляризация в России началась только в 1990-е с приходом эпохи плюрализма (Agadjanian A. Turns of Faith, Search For Meaning: Orthodox Christianity and Post-Soviet Experience. Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH Europaeischer Verlag der Wissenschaften, 2014. 321 p.).

победой либерализма над всеми идеологиями и религиями). Более умеренный подход и в политическом, и в методологическом смысле, который, на наш взгляд, более точно характеризует базовую теорию секуляризации во второй половине XX века, принадлежит немецкому философу и социологу Г. Люббе (род. 1926). Его подход более нейтральный и весьма характерный для современной социологии. Люббе относился к срединному, либерально-консервативному и при этом весьма влиятельному течению в спектре политических и философских течений Германии послевоенного времени: это направление было сформулировано И. Риттером, восходит к Аристотелю и избегает крайностей, занимает позицию между радикальным левым, франкфуртским направлением (Т. Адорно, В. Беньямин, Г. Маркузе, Э. Фромм, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер) и радикальным правым крылом (М. Хайдеггер, К. Шмитт, Э. Юнгер)¹²³.

Люббе исходил из того, что понятие «секуляризация» в XX веке тяготело к нейтральному значению в социологических и исторических исследованиях¹²⁴. Люббе ставил себе цель показать, что термин «секулярность» во время Вебера из политической и религиозной сферы перешёл в науку, стал «нейтральным» (Люббе в целом склонен к умеренным, либерально-консервативным суждениям в рамках просвещенческой парадигмы). Люббе отталкивался от определения религии, данного американским социологом Говардом Беккером (1899–1960): «организованная религия» как «средство социального контроля». Из этого Люббе делал вывод, что секуляризация относится именно к процессу ослабления этой функции религиозных институтов, а не к ослаблению самой религии, и определил секуляризацию как «процесс ослабления значения институционализированной религии, то есть церкви как средства социального контроля»¹²⁵: «Секуляризированные общества не есть общества безрелигиозные, но общества... которые стали в значительной степени независимыми от нашей религиозной

¹²³ Куренной В., Румянцева М. Философия культуры Германа Люббе // В ногу со временем. Сокращённое пребывание в настоящем / Люббе Г. ; пер. с нем. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с. С. IX–XIV.

¹²⁴ Lübke H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 133.

¹²⁵ Lübke H. Religion nach der Aufklärung / Vortrag des Philosophen Hermann Lübke im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. URL: <https://www.mediathek.at/portaltruffer/atom/oCF8F4E4-022-00037-000105CC-oCF857D4/pool/BWEB/> (дата обращения: 01.09.2022).

принадлежности»¹²⁶. Поэтому, по мысли Люббе, секуляризация не имеет отношения к упадку религии как таковой, а приводит лишь к ослаблению её социально-контролирующих функций. Поэтому, по его словам, прогнозы Маркса о полном уничтожении религии к концу XX века не оправдались, даже на родине марксистско-ленинской революции, в Советском Союзе, по данным на середину 1980-х годов около 10% русского населения демонстрировало высокую религиозность: такой же процент в это время наблюдался и в протестантских регионах Европы¹²⁷. Поэтому Люббе последовательно на протяжении всего своего творчества противостоял крайним левым трактовкам секуляризации, обещавшим неминуемую гибель религии, и даже называл религию «победителем» в истории секуляризации Нового времени¹²⁸.

Тем не менее он не отказывался от самой концепции «секулярное», на котором во многом основано современное социологическое знание и сама просвещенческая парадигма. Люббе объяснял Просвещение появлением трёх ключевых признаков: во-первых, научным мировоззрением (для которого религиозный способ познания перестал быть интересным); во-вторых, политическим нейтралитетом к любым религиозным, конфессиональным принадлежностям (нейтралитет не самой религии, но именно политического отношения к ней; на первом этапе это не означало превращение религии в частное дело — «приватизацию» религии — и свободу вероисповедания); в-третьих, секуляризацией¹²⁹. То есть, несмотря на отказ от «классической» теории секуляризации и защиту религии от прямых нападок, Люббе продолжал укреплять и утверждать социологический подход к секуляризации как неотъемлемой части новоевропейской истории, оправдывать её необходимость и необратимость. На наш взгляд, эта позиция до сих пор

¹²⁶ Lübbe H. Religion nach der Aufklärung / 3. Auflage. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. S. 96.

¹²⁷ Lübbe H. Religion nach der Aufklärung / Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. URL: <https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/oCF8F4E4-022-00037-000105CC-oCF857D4/pool/BWEB/> (дата обращения: 01.09.2022).

¹²⁸ Куренной В. А. История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. № 32 (4). С. 197–239.

¹²⁹ Lübbe H. Religion nach der Aufklärung / Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. URL: <https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/oCF8F4E4-022-00037-000105CC-oCF857D4/pool/BWEB/> (дата обращения: 01.09.2022).

априорна для социологических дискуссий о секуляризационной теории, она стабилизирует эти дискуссии и при этом ограничивает их, не позволяя социологии заглянуть за собственные рамки.

Важно добавить, что Люббе, выступая против радикальных, секуляристских (антирелигиозных) подходов, был склонен считать, что секуляризация как философская концепция первоначально несла в себе именно идею взаимовыгодной «диалектики» мирских и религиозных процессов, которые отталкивались в своём развитии друг от друга: духовное в споре с мирским становилось «более духовным», а мирское в споре с духовным создавало положительный импульс, направленный на развитие буржуазного общества. Ссылаясь на размышления А. Герцена о том, что «революция всё секуляризует на религиозной почве», Люббе отмечал, что в основе концепции «секуляризации» лежит идея «религиозной эмансипации на основе самой религии»¹³⁰. Указание Люббе на диалектический характер секулярного процесса в истории и на его глубинную зависимость от религии представляется важным для настоящего исследования.

На текущий момент предельно допустимой позицией в социологически приемлемых рамках является подход, разделяющий секуляризацию на разные типы. Начиная с 2000-х годов общепринятым стало утверждение о том, что секуляризации как единого явления не существует. Часто цитируются авторы и интерпретаторы этого тезиса — К. Доббеларе, Х. Казанова и Ч. Тейлор.

К. Доббеларе и Х. Казанова поделили все социологические теории секуляризации на три больших блока не связанных между собой теорий: дифференциация (отделение религиозной сферы от прочих социальных сфер, превращение религии в одну из подсистем общества наряду с другими — политикой, экономикой, наукой; «религиозное» и «секулярное» сосуществуют и определяют друг друга), приватизация (перемещение религии из общественной в субъективно-индивидуальную, психическую сферу), упадок религии (уменьшение общей степени религиозности населения, утрата религией своей социальной значимости, упадок религиозных верований и практик в современных обществах)¹³¹.

¹³⁰ Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 54.

¹³¹ Casanova J. Public Religion in the Modern World. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994. P. 211; Dobbelaere K. Secularization: An Analysis at Three Levels.

Канадский философ Ч. Тейлор ещё более заузил этот подход, ограничив его исключительно латинской, западнохристианской цивилизацией, так как в разных цивилизациях, даже в восточном христианстве, секуляризация проходит по-разному¹³². При этом, сохраняя социологические рамки, он отказался от поиска причин происхождения секуляризации в религиозной области («извечных свойствах человеческой жизни»¹³³). В рамках латинского, североатлантического мира Тейлор выделил три типа секуляризации, которые стали базовой основой его методологии¹³⁴. При этом он не делал различия между терминами «секулярность» и «секуляризация». У Тейлора «секулярность I» близка концепции «дифференциации» и означает секуляризацию «общественного уровня», которая подразумевает отделение политики от религии (политических институтов от религиозных, Церкви от государства) и одновременно приватизацию религии, когда религия становится частным (а не государственным) делом. То есть первый тип секуляризации Тейлора совмещает «дифференциацию» и отчасти «приватизацию» религии. Хотя к этому же типу Тейлор добавил и то, что человек начинает принимать решения, исходя из принципов и норм публичных пространств («внутренней «рациональности» каждой из сфер деятельности»), а не из своей религиозной мотивации, что напоминает концепцию «релевантных структур» Бергера. Второй тип — «секулярность II» — означает у Тейлора угасание религиозности как таковой; этот тип отчасти близок концепции «приватизации религии», а также соответствует «классической теории» секуляризации Вебера-Бергера. Об этом типе Тейлор говорил меньше и отмечал, что тот не подтвердился в самой истории (мир не стал безрелигиозным с модернизацией). Наконец, третий и самый важный для Тейлора тип — «секулярность III» — изменение положения, условия веры («фона», «рамки», так же можно сказать «дискурса», который люди не всегда могут осознать

¹³² Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 28.

¹³³ Там же. С. 29 («Западная модерность, вместе с характерной для неё секулярностью, есть плод новых изобретений, заново созданных способов понимания человеком самого себя (и соответствующих им практик), и его нельзя объяснять ссылками на некие извечные свойства человеческой жизни»).

¹³⁴ Там же. С. 1–19; Рецензия Мэйрл Д., Колби Колледж (Damon Mayrl, Colby College), опублик. в *Sociology of Religion*, июнь 2019 — на книгу: Künkler M., Madeley J., Shanker S. *A Secular Age beyond the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 440 p.

и артикулировать, но на основании которого действуют) в обществе¹³⁵. «Секулярность III» означает переход общества к новому состоянию, при котором религиозная вера превращается из чего-то подразумеваемого в лишь один из вариантов, который человек может выбрать наряду с неверием; базовой для общественного сознания оказывается «имманентная рамка». При этом типе «секулярности» меняется способ восприятия мира: «проницаемое Я» (не было возможности идти против Бога, поскольку вся жизнь — внутри религиозного мифа) уступает место «буферному Я», то есть возможности разъединения с религией и Богом. По словам Тейлора, в этом случае неверующие получают возможность достижения полноты внутри себя¹³⁶. Сама возможность этого выбора становится открытой и доступной для каждого члена общества. В результате этот тип «секулярности» приводит к состоянию, при котором сосуществует множество видов веры и безверия (плюрализм), каждый из которых становится хрупким, и со временем эта неустойчивая конструкция может вести к уменьшению роли религии в публичной сфере, то есть к секуляризации. Кроме этого, «секулярность III» характеризуется у Тейлора признанием обществом ценностей гуманизма (который, по его словам, не принимает никаких конечных целей, кроме человеческого процветания, и никакой приверженности чему-либо помимо этого¹³⁷).

Таким образом, три «секулярности» различаются у Тейлора по объекту секуляризации (хотя, следует признать, различаются не совсем чётко): в первом случае это в большей степени общество (социальные институты), во втором — в большей степени индивид (индивидуальная религиозность), в третьем — сам дискурс религии и веры. С помощью «секулярности III» Тейлор пытался описать культурное состояние дискурса о вере (религии) в западных странах в Новое время, когда вера для человека и всего общества постепенно становилась опциональной, необязательной. Тейлоровские термины «фон», «условия»,

¹³⁵ Под «условиями веры» (conditions of belief) Тейлор подразумевал весь контекст понимания религии, который включает в себя моральный, духовный или религиозный опыт. Это выражение Тейлора близко по значению «дискурсу религии / веры», однако Тейлор не использует термин «дискурс», очевидно, чтобы избежать терминологического усложнения или ассоциаций с постмодернистской философией.

¹³⁶ Taylor Ch. A Secular Age. P. 8.

¹³⁷ На это обращают особое внимание последователи Тейлора: Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West. Cambridge : Cambridge University Press, 2018. 440 p.

«рамка», «контекст», «возможность или невозможность определённых видов опыта», описывающие этот тип «секулярности», на наш взгляд, и означают доминирующий дискурс о вере, идеологию, богословие, которые транслируются теми властными группами, которые заинтересованы в сохранении «современности». Поэтому появление этого фона («секулярности III») связано у Тейлора главным образом с существованием определённого мировоззрения, философского комплекса идей — гуманизма, то есть новоевропейской парадигмы, идеологии, которая не апеллирует к трансцендентному¹³⁸, признаёт «возможность неверия», ставит человека выше любой ценностной системы и религии (человек — высшая ценность) и со временем делает эту парадигму доступной для большинства людей, а не только для элит. Этот уровень можно называть дискурсивным и богословским. В то же время он весьма близок позднесекулярной концепции «плюрализма» (Бергер, Хабермас), согласно которой религия и светскость сосуществуют в демократическом обществе.

Тейлор попытался охватить своей схемой всю сложность (для социологического языка) религиозных процессов в западной культуре (а последователи Тейлора — в мировой¹³⁹). Эта всеохватность ведёт к тому, что сами границы между «тремя секулярностями» становятся нечёткими¹⁴⁰: в каждом из этих типов можно найти и общественный, и индивидуальный уровень, и уровень «фона» (дискурса), то есть можно обнаружить одновременно и дифференциацию, и приватизацию, и плюрализацию. Эту условность деления признают и сами последователи Тейлора, однако настаивают на том, что она до сих пор помогает собирать и анализировать религиоведческий материал¹⁴¹.

Подход Тейлора (как и Казановы и др.) важен и показателен, потому что он (вероятно, помимо воли его создателя) демонстрирует пределы «классической» социологической теории секуляризации. Тейлор заставляет этот старый механизм работать на предельных оборотах,

¹³⁸ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 25.

¹³⁹ Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West.

¹⁴⁰ Например, см.: Рецензия Ким Шивли (Kim Shively, Kutztown University of Pennsylvania) на книгу: Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 440 p. URL: <https://readingreligion.org/books/secular-age-beyond-west> (дата обращения: 01.09.2022).

¹⁴¹ Там же.

качественно в нём ничего не изменяя, продлевает его функциональную жизнь лишь путём повышения нагрузки. Однако после определённого момента повышение оборотов такого «двигателя» даёт лишь незначительную прибавку в мощности. В итоге из концепций секуляризации Тейлор смог выжать лишь частный религиоведческий приём: изучение влияния дифференциации на плюрализацию в различных обществах¹⁴². Это является ярким примером того, как развитие социологического подхода упирается в дисциплинарные рамки самой социологии, достигнув которых, исследователи не в силах их преодолеть и вынуждены идти в обратном направлении, не получая нового опыта. После разделения секуляризации на три принципиально разные «секулярности» снова начинается её соединение.

Своеобразным апофеозом развития теории секуляризации в XX веке без выхода за собственные социологические границы стала исследовательская программа Лейпцигского университета «Множественные секулярности: по ту сторону Запада, по ту сторону современностей» (с 2016 года)¹⁴³.

Программа «Множественные секулярности...» также ставила цель защитить полномочия социологии в религиозной проблематике, допуская лишь отказ от старой теории секуляризации. Её участники, проводя религиоведческие исследования в разных странах мира, заявили, что сегодня без опоры на западноевропейский подход к секуляризации нет другого общенаучного теоретического способа демаркировать границы религии (то есть отделить её от нерелигии). Предпринимая такую попытку, участники заявили, что идут дальше широко распространённого среди социологов определения «религии» как дискурса о религии или социальной организации знания о религии, фокусируясь на религии как на «дискурсивном созвездии», чтобы сосредоточиться именно на различении границ, отделяющих созвездие религиозных дискурсов от нерелигии. Под секулярностью они также понимали не самостоятельный феномен и не мировоззрение, а структурную линию разграничения религиозного и нерелигиозного в любом обществе. Они намеренно выводили «секулярность» за границы политики,

¹⁴² Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West.

¹⁴³ Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS "Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities".

защищая её от удара уничтожающей критики, и переносили эту категорию обратно в безопасную область формальной, структуралистской социологии.

Метод их исследования — отказаться от использования европейского модерна и европейской секуляризации в качестве исходной схемы («общемирового стандарта», который перестал адекватно объяснять происходящие процессы) для анализа секуляризации в любых регионах мира. Взамен они предложили изучать конкретные «демаркационные» линии, структурные элементы дифференциации между религиозным и секулярным (религиозными и секулярными культурными институтами, дискурсами, практиками). Цель — создать новый общенаучный, универсальный «сравнительный» инструментарий для изучения религии, выработать новые правила определения границ религии, которые помогут понимать, как развиваются религии в современном мире, и владеть дискурсом о религиях.

Участники проекта взяли за основу концепцию «множественных современностей» Ш. Эйзенштадта и применили её в религиоведческой сфере, объявили о существовании «множественных секулярностей» (понятие принадлежит Вольраб-Сар и Бурхардту¹⁴⁴). Продолжая исследовательскую программу «множественных современностей», Лейпцигская программа декларирует, что существует такое же множество «секулярностей», которые зависят от региональных культурных отпечатков (импринтов) и определяются местным культурным опытом и наследием.

В лейпцигской программе изучение секулярного (секуляризации) означает поиск в любых обществах и эпохах культурно-исторических маркеров, которые бы фиксировали процесс разграничения «религиозного» и «нерелигиозного», показывали бы «демаркацию» границы между «религией» и «нерелигией» (демаркация принимает разные формы в различных обществах, так как везде своя история социальных конфликтов). В этом смысле этот подход продолжает развивать идеи Тейлора о «секулярности I» (дифференциация религиозных и нерелигиозных социальных институтов) и «секулярности III» (превращение

¹⁴⁴ Wohlrab-Sahr M., Burchardt M. Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen. S. 53–71; Wohlrab-Sahr M., Burchardt M. Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. P. 875–909.

веры в одну из опций, наряду с неверием, поиск границ и «маркёров» этого разделения)¹⁴⁵. При этом отказ от «классической» теории секуляризации и от признания западного мышления универсальным происходит в указанном проекте риторически, а не методологически: в его основе — стандартный религиоведческий сравнительный подход, а также опора на «классическую» теорию секуляризации, окрашенную в постмодернистские цвета структурализма и плюрализма.

Указанные подходы нередко берутся на вооружение последователями, которые небольшими шагами их модифицируют. Например, развитие подходов Тейлора и отчасти лейпцигской программы продолжил международный коллектив социологов в совместном исследовании «Секулярный век за границами Запада: религия, право и государство в Азии, на Ближнем Востоке и Северной Африке»¹⁴⁶. В исследование вошло, во-первых, дальнейшее изучение отношений между «секулярностью I» (как политического и правового состояния) и «секулярностью III» (как культурного состояния) с целью выяснения того, как изменение дискурса о религии в обществе влияет на изменение социальных институтов; во-вторых, изучение формирования и усиление границ между «религиозным» и «нерелигиозным» в различных странах мира. Если Тейлор сосредотачивался на «секулярности III» («вера» как одна из опций, как один из дискурсов), рассматривал её как самостоятельный феномен и не прорабатывал вопрос об источниках возникновения этого феномена, то авторы упомянутого исследования заявили, что изучали «секулярность» только как взаимоотношение между «I» и «III» её типом, исследовали различные «траектории» развития «секулярности I» и её последующее влияние на «III» и, наконец, рассматривали процесс «дифференциации» преимущественно как часть государственного (политического) регулирования религии. По их мнению, именно государство формирует «условия веры» своими политическими действиями («часто разрушительными

¹⁴⁵ При этом авторы проекта формально отрицают всякую методологическую связь с Тейлором и даже говорят о своём принципиальном отличии от него: *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS "Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities"*. P. 19.

¹⁴⁶ *A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa* / ed. by Mirjam Künkler, John Madeley, Shylashri Shankar. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2018. 422 p.

и насильственными») и институциональными механизмами: установление колониального правления, привилегии для одной из конфессий (суннитский ислам в Пакистане или ортодоксальный иудаизм в Израиле), выборочное исключение религии из какой-либо области жизни (запрет на религиозную риторику в избирательных кампаниях в Индии), полный запрет на религиозную риторику в публичной сфере (Китай, СССР). Используемая ими методология предполагает изучение секулярной динамики в незападных регионах мира (буддизм в Японии, конфуцианство и даосизм в Китае, ислам в арабских и неарабских странах, православие в России, индуизм в Индии, иудаизм в Израиле) с использованием трёх параметров — религиозная принадлежность населения, статус религиозных законов и особенность политического режима, — на сопоставлении которых делались выводы по каждому региону. В исследовании особенно обращалось внимание на ограничения, которые налагаются на религиозную жизнь со стороны государства через законы, нормы и судебные решения. Цель их исследования — сформулировать, какой степенью свободы обладает рассматриваемая религия (система верований), оставлено ли государством пространство для неверия, а главное — каковы механизмы влияния государства на развитие или неразвитие плюрализма, на религию в регионе. То есть они исходили из того, что политический фактор является ключевым для понимания секуляризации и религиозно-государственных отношений. Они пришли к заключению, что в незападных странах именно государство определяет, что понимать под «религиозным» и «секулярным» и какой из этих двух типов сделать нормативным для общества; в этом процессе играли роль два ключевых политических фактора — местный национализм, а также западные принципы, пришедшие в эти страны вместе с колониализмом; это создаёт условия для существования «множественных» видов и типов «секулярностей» по всему миру; в эпоху модерна религия не вытеснялась полностью из публичного пространства, но активно использовалась государствами для решения своих задач. Итоговый вывод этой исследовательской команды заключался в том, что изменение культурного, дискурсивного положения религии в обществе определяется преимущественно политикой государства, которое включено не только в спор и борьбу между «религиозным» и «секулярным»,

«религией и государством», но и в конфликты между религиозными сообществами¹⁴⁷.

Анализ разнообразия подходов позволяет констатировать, что в настоящее время «классическая» теория секуляризации находится в пограничном состоянии. Речь идёт не о границе между «секулярным» и «постсекулярным» (тем более — «несекулярным») подходами, а о разделениях внутри «теории» секуляризации. «Теория» секуляризации пытается решить свои внутренние проблемы и желает сохраниться. Это состояние ведёт к тому, что авторы постоянно усложняют и гибридируют свои модели, что ведёт к появлению «множественных» типов и видов «секуляризаций» и «секулярностей». Таким образом, развитие этих моделей идёт по пути прикладного заужения или, наоборот, чрезмерного расширения проблематики, что в обоих случаях не только не приближает качественный пересмотр секулярного дискурса (большинство авторов не ставят перед собой такую цель), но и не добавляет секулярным концепциям ясности и функциональности.

В качестве показательного примера приведём позицию современного немецкого социального философа Ханса Йоаса. Он перечислил все основные тезисы «классической» секуляризации, но вложил в них новые значения. Например, к старому тезису о том, что секуляризация ведёт к ослаблению религии, он добавил, что это не означает ослабление «священного». Под священным он предложил понимать психологический опыт «самотрансценденции» каждого человека, выхода за свои пределы, в результате чего человек обретает чувство «священного» и окрашивает им окружающий мир. Йоас также озвучил главный тезис Вебера-Бергера, что секуляризация — универсальный исторический процесс, однако добавил, что она не расколдовывает мир, а преобразует священное из одной формы в другую. Запад секулярен, но не лишён сакральности: теперь сакрализуется личность, права человека, а десакрализуется Церковь и государство. Йоас даже отрицал теорию секуляризации и не признавал единый секуляризационный процесс, но тут же утверждал, что этих процессов множество и они лишь трансформируют священный опыт, перенося его из одной сферы в другую.

¹⁴⁷ A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa / ed. by Mirjam Künkler, John Madeley, Shylashri Shankar. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2018. 422 p.

Он также предложил написать невеберовскую, альтернативную историю секуляризации, при этом придерживался по-прежнему абсолютно веберовского, социологического подхода и не намечал никаких стратегий его преодоления¹⁴⁸.

Несмотря на то что «классическая» теория секуляризации переживает кризис с 1980-х годов и подвергается вытеснению из социологии, она фактически остаётся нормативной даже по состоянию на 2010-е и начало 2020-х годов. Ряд исследователей отстаивает эту позицию открыто (например, С. Брюс¹⁴⁹, Вяч. Карпов¹⁵⁰, О. Мюллер¹⁵¹, Д. Поллак¹⁵², А. В. Апполонов¹⁵³ и др.). Другие, начиная с позднего Бергера, Казановы и Тейлора, делают её ребрендинг, преимущественно с опорой на постмодернистскую идею «плюрализма», и двигаются в сторону «множественных секулярностей» (как лейпцигская программа),

¹⁴⁸ Hans J. Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung.

¹⁴⁹ С. Брюс понимает под секуляризацией неизменный процесс, который начинается с Реформации и зиждется на рационализации (упадке веры в сверхъестественное) и индивидуализации (упадке общины): Bruce S. Religion in Modern World: From Cathedrals to Cults. P. 230; Bruce S. God is Dead: Secularization in the West. Oxford : Blackwell, 2002. 288 p.

¹⁵⁰ Карпов В. Указ. соч. С. 123.

¹⁵¹ Немецкий социолог Олаф Мюллер также защищает позицию, что даже усиление положения религий в отдельных странах не означает ложность теории секуляризации. По его мнению, модернизация (развитость рыночной экономики, демократии западного типа, существование развитой урбанистической структуры) напрямую связана с уровнем религиозности в отдельной стране, количеством атеистов или тех, кто не принадлежит ни к одной конфессии. Рост же религиозности он объясняет социальными и военными катаклизмами, экономическими трудностями, экономической неразвитостью общества. Müller O. Zwischen Sakularisierung und Revitalisierung: Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung seit 1989/90. S. 85–94.

¹⁵² Немецкий социолог Детлеф Поллак защищает классическую теорию секуляризации об упадке религии в эпоху Нового времени. Секуляризация у него означает упадок религиозности людей и всего общества в результате дифференциации общественных сфер (экономики, политики, права, армии и др.) и дифференциации вертикальных социальных связей, что ведёт к упадку социальной иерархии (между человеком, социальным институтом и обществом в целом), вследствие чего пропадает самоотождествление людей с конкретной церковной организацией, наконец — религиозный и мировоззренческий плюрализм. Поллак в соавторстве с Г. Роста критикует аргументы противников «классической» теории секуляризации. При этом Поллак и Роста интерпретируют религиозный подъём в Восточной Европе после распада СССР не как религиозное событие, усиление веры, а как культурно-политическое, институциональное усиление Церкви, религиозных институтов. Pollack D. Rosta G. Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt ; New York : Campus Verlag, 2015. 542 S.; Pollack D. Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen: Mohr Siebrek, 2009. 367 S.; Pollack D. Säkularisierung — ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen : Mohr Siebrek, 2003. 333 S.

¹⁵³ Апполонов А. В. Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном. С. 4–36.

сохраняя при этом первоначальное ядро этой теории «классической» секуляризации. Похожий подход наблюдается у М. Бурхардта, который отмечает, что секуляризм и секулярность не вытесняют религиозные практики, но регулируют их и формируют различные их формы в зависимости от сложившегося «опыта модерности» в конкретных обществах¹⁵⁴. Многие авторы, вроде Йоаса, занимают промежуточные позиции, которые обладают многообразными нюансами и оттенками, но строго соблюдают рамочный социологический режим. Вместе с тем назвать рассмотренные концепции принципиально новыми сложно, так как развитие представлений от строгой линейности секуляризации к её многовекторности и многоуровневости было заложено уже в веберовской социологии и является результатом её противоречий (или незаконченности, или открытости к изменениям, в зависимости от точки зрения). Теория, не справляющаяся с охватом всего проблемного поля, подвергается разделению на несколько моделей, пока каждая из них не будет адаптирована и затем использована для построения новой общей теории. Таким образом, количество «секулярностей» сначала было увеличено до трёх, затем до бесконечности: разделение по объекту уступило разделению по географическому принципу (у каждого региона своя уникальная «секулярность»). В результате сначала за тремя, а затем и за множественными «секулярностями» ядро секуляризации становится неразличимым. И именно это перемещение ядра на задний фон и в тень многих или множественных «секулярностей» временно выводит его из-под удара критики, подспудно сохраняет «классический», линейный взгляд на секуляризацию и модернизацию. Как следствие, развитие секуляризационной теории в социологии XX века опять возвращается к своим веберовским истокам, к размышлению о секулярном как о едином историческом явлении. В этом смысле нет достаточных оснований полагать, что указанные концепции многих и множественных «секуляризаций» и «секулярностей» являются переходными от секулярного дискурса к постсекулярному. Логика их развития говорит о том, что они занимаются не переосмыслением веберовских рамок, а их поддержанием, сохраняя все их ограничения и недостатки даже в ущерб глубине и значимости получаемых результатов. При этом сами

¹⁵⁴ Burchardt M. *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*. New Brunswick : Rutgers University Press, 2020. 280 p.

они прямо и косвенно признают существующий кризис объяснительных способностей социологических подходов к секуляризации.

Глава 5

Итоги развития трактовок секуляризации в западной политической и постмодернистской теологии в XX–XXI веках

Наше внимание к постмодернистской и политической теологиям обусловлено тем, что во многом именно под их воздействием начал формироваться современный дискурс о десекуляризации и постсекулярности, который будет подробно рассматриваться в настоящей работе. Но и до появления «постсекулярной» проблематики конца XX — начала XXI века западная теология оказывала существенное влияние на общественно-научные подходы к секуляризации.

Западная политическая теология смогла появиться на свет только в условиях уже частично состоявшегося пересмотра нормативности модерна, то есть в условиях начального постмодернистского дискурса. До этого времени политику и теологию в культуре модерна сложно было помыслить на одном уровне, новоевропейское «политическое» формировалось как внешне автономная, внетеологическая область. Поэтому постмодернистская теология во многом является синонимом политической теологии — направления мысли, которое возникло в начале XX века как попытка осмыслить кризис позднесовременного, секулярно-позитивистского объяснения социальной реальности и человека, заново найти сакральные основания, которые бы легитимировали социально-политический порядок европейских секуляризованных обществ.

Появление политической теологии было спровоцировано либеральной протестантской теологией XIX века (А. Гарнак). Родоначальником этого направления считают К. Шмитта, который в своём трактате «Политическая теология» объявил, что дальнейшее развитие светской гуманитарной науки (политологии, права, социологии) невозможно без учёта того, что светская наука не только когда-то вышла из теологии, но до сих пор продолжает зависеть от её семантических структур:

«Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, <...> но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий»¹⁵⁵ (1922 год). И либерализм, и другие структуры современности появились в результате секуляризации, «без понятия секуляризации вообще невозможно понять последние века нашей истории»¹⁵⁶. В результате современный западный человек, по Шмитту, не видит за этой секулярной ширмой теологической природы современных институтов и не может их адекватно оценивать. В этом смысле политическая теология Шмитта уже была «постмодернистской» по своему методу, потому что он пригласил аудиторию обсудить скрытые, теологические основания модерна, превращая модерн из онтологии в идеологию.

Однако между Шмиттом (который лишь предвосхитил многие тезисы будущих политических теологов, но оставался в рамках правоведения) и бумом политической (постмодернистской) теологии, который начался в 1960-х годах, лежит целая эпоха диалектической теологии (теология кризиса, неоортодоксия), которая уточнила место протестантской теологии в системе современного знания и вернула ей часть полномочий для объяснения и конструирования социальной реальности. Диалектическая теология и связанное с ней течение «безрелигиозного христианства» стали в этом смысле методологической опорой для легитимации социологического знания в XX веке (К. Барт, Р. Бультман, Э. Бруннер, П. Тиллих, Ф. Гогартен, Р. Фуллер, Д. Бонхёффер и др.).

Вектор и наиболее значительный импульс развитию западной политической теологии в XX веке задал К. Барт, один из основателей диалектической теологии (неоортодоксии). Если в создании образа и характера секулярных социальных наук XX века ключевую роль сыграл М. Вебер, защищавший научный западноевропейский дискурс от примитивизации и ослабления со стороны позитивизма, то аналогичную роль в западнохристианской теологии взял на себя К. Барт: он также защищал рациональный западнохристианский дискурс и его полномочия от примитивизации и выхолащивания

¹⁵⁵ Шмитт К. Политическая теология. М. : Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 57.

¹⁵⁶ Там же. С. 12.

со стороны религиоведения, бум которого начался в конце XIX века и которое в борьбе с теологией не столько приближало победу просвещенческой рациональности, сколько разрушало глубинные протестантские основания самой западной современности, модерна.

Барт развёл по разные стороны баррикад религиоведение и теологию, чтобы ни одна из сторон не уничтожала другую¹⁵⁷. Таким образом Барт предлагал бороться за сохранение теологии как фундаментального средства легитимации современности, защищать её от нигилизма, но при этом не отрицать Просвещение и реформаторский проект.

И Вебер, и Барт подготовили основу для того, чтобы сохранить генеральное направление просвещенческого проекта в XX столетии, который, в образах Бердяева, предвещал наступление «ночной» эпохи, с её иррациональностью и религиозностью, приходящей на смену «дневной» эпохе Нового времени и Просвещения. И Вебер, и Барт боролись с последствиями кризиса метафизики новыми антиметафизическими аргументами, одинаково защищая дух реформации (при этом Вебер был внешне нерелигиозным, а Барт — религиозным человеком). Оба основывали свои системы на диалектике: Вебер имплицировал в социологию непреодолимый разрыв между «рациональным» и «иррациональным», Барт встраивал в христианство разрыв между божественным и человеческим (фактически конституировал секулярный разрыв, чтобы сделать его действие управляемым, предсказуемым и менее опасным для культуры), который может восполниться только верой и Откровением (здесь происходит возвращение к реформаторскому христианству, в котором отсутствует Церковь и таинства). Оба диалектических разрыва представлены авторами как движители истории, и оба разрыва непреодолимы (иначе просвещенческая история остановится). Также Барт использовал исконный реформаторский метод, который путём обнуления традиции предлагал вернуться к первоначальным истокам и чистоте веры (отсюда термин «неоортодоксия»), что одновременно снимало отчуждённость и «устарелость» Церкви по отношению к современности, «обновляло» её, делало её актуальной без необходимости отказываться от достижений прогресса

¹⁵⁷ Например: *Барт К.* Послание к Римлянам. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.

и от всего мирского. Барт выступал против либеральной теологии, которая слишком быстро стремилась подчинить теологию политике, поскольку без чёткого обозначения собственно содержания теологии возникал риск окончательно размыть и потерять всякое теологическое знание, что означало бы закат протестантскоцентричной современности. Барт боролся с либерализмом в теологии так же, как Вебер — с позитивизмом в социологии: поддерживая общие цели и стремления этих прогрессивных течений, они пытаются поместить их в управляемые рамки, чтобы те не сломали всю конструкцию модерна, то есть самой современности для западного человека. Во многом благодаря им постмодернизм в XX веке стал для Запада лишь поздним модерном, но ещё не концом его истории.

Подавляющее большинство социологов религии XX века с мировым именем (то есть признаваемые таковыми доминирующим дискурсом) одинаково остаются веберианцами (даже если не декларируют это): и те, кто в середине XX века отстаивал секуляризационную теорию, и те, кто во второй половине столетия её деконструировал, маргинализировал и заменял на постсекулярный дискурс. Так же и постмодернистский мейнстрим западной теологии, несмотря на многие расхождения с К. Бартом, остаётся в бартианской парадигме. Вебер во многом создал основу для будущих структурализма и постструктурализма, а Барт (и Шмитт) — для постмодернистской теологии.

Идеи Барта, который защищал теологию, отрицая религию (т. е. религиоведческий подход к религии), получили развитие в одном из больших направлений диалектической теологии — «безрелигиозном христианстве». Наиболее яркий и известный представитель этого направления — Д. Бонхёффер.

Бонхёффер является одной из ключевых фигур современной мейнстримной (чтобы не говорить официальной) западной теологии. Для неё он предельно конвенциональный и традиционный автор, поскольку был последователем К. Барта, являлся выразителем идеологии позднего модерна (критика крайностей и идеологичности модерна, но оправдание самого модерна как проекта, поддержка секуляризации христианства) и был политически приемлемой фигурой после войны (антинацистская деятельность и героическая смерть Бонхёффера в концлагере).

Бонхёффер продолжал и радикализировал линию К. Барта по «борьбе с религией», а также линию Р. Бультмана по демифологизации христианства и пришёл к уверенности в том, что благом для культуры будет то, если она окончательно станет безрелигиозной, если религиозные термины начнут интерпретироваться исключительно нерелигиозно. Доводя эту позицию до логической крайности, Бонхёффер призывает лишить слово «Бог» его религиозного и всякого другого содержания («это слово не значит ничего»), но сделать его номинальным, то есть «именем», которое будет означать «всё»¹⁵⁸. Это продолжение новоевропейской номиналистской традиции (которую будет критиковать Милбанк) отрыва религии от реальности и превращения её в рационалистическую абстракцию, без таинств и живого Бога¹⁵⁹. По его мнению, только таким образом может быть донесён истинный смысл библейского учения¹⁶⁰. Для Бонхёффера чем более мир «безбожный», тем он «ближе к богу». Поэтому секуляризация рассматривалась Бонхёффером как преодоление разделения двух миров — горнего и земного (божественного и человеческого). Обмирщение христианской религии означает у него освящение мира. Этот принцип социологи религии позже опишут как американский (протестантский) тип секуляризации, который в отличие от европейского не устраняет церковь из социального пространства, но, наоборот, ломает церковные и монастырские ограды и обмирщает церковь, выталкивает её в мир, вследствие чего якобы происходит освящение мира. Поэтому сама секуляризация предстаёт здесь как однозначно положительное явление. Секуляризация здесь буквально означает христианизацию.

¹⁵⁸ Бонхёффер: «“Бог” — не общее понятие, посредством которого мы обозначаем самое высокое, святое и могущественное, о чём можно помыслить. “Бог” — это имя», «“Бог” — это имя... Само это слово не значит ничего, а имя “Бог” — всё» (Bonhoeffer D. *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. S. 606; Цит. по: Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 230–231).

¹⁵⁹ Тезисы Бонхёффера напоминают тезисы сторонников имяславия в православной среде в начале XX века (но не тождественны им), которое было объявлено ересью. Представляется, что причины увлечения имяславием российской интеллигенции (например, А. Ф. Лосевым) и истоки безрелигиозного христианства Бонхёффера лежат в одной плоскости — в номиналистских и протопротестантских трактовках христианства, позволяющих лингвистически управлять христианством и использовать его в качестве политического ресурса, ограничивая при этом власть самой церковной иерархии.

¹⁶⁰ Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / пер. с нем. А. Б. Григорьева. М. : Изд-во Сретенской семинарии, 2020. С. 247–248.

Как следствие, Бонхёффер рассматривал теологию как подраздел политики, объявлял социально-политические проблемы главными для теологического знания. Догматика и сама проповедь заменялись им на светскую этику, спасение личности и народа ставились в зависимость исключительно от социально-политической активности в борьбе за справедливость, а не от ортодоксии, правильности веры¹⁶¹ (в будущем на этом тезисе будет основана «теология освобождения»). Бонхёффер характеризовал христианство как религию, где Бог намеренно самоуничтожается и устраняется из мира, чтобы дать человеку возможность повзрослеть, стать «совершеннолетним» и уже не опираться на религиозную мифологию: отсюда выйдет теология «слабого бога» (позже разовьётся в работах Ваттимо и Капуто). Наконец, ключевая концепция Бонхёффера — безрелигиозное христианство, или христианство без Христа¹⁶², которое позволит использовать западнохристианский теологический аппарат для любого политического и социокультурного конструирования. Бонхёффер дал толчок к реабилитации политической теологии после Карла Шмитта, который был связан с национал-социалистами¹⁶³, и открыл перспективу для постмодернистской теологии.

Постмодернистская теология — это большое количество теологических школ и направлений, имеющих много различий, но которые объединены общей критикой мировоззрения и философии эпохи современности (объективистско-рационалистической), а также недостатков того мирового порядка, который был на основе этой философии построен. Постмодернистская теология наследует черты диалектической теологии. Теология раннего модерна стремилась со времён Просвещения приспособиться к современному мировоззрению, адаптировать христианство к современности с помощью демифологизации и рационализации, создать универсальную и целостную рациональную теологическую систему, что позволило бы её использовать в качестве основы государственной и международной политики. Однако в условиях роста недоверия к институтам модерна (особенно

¹⁶¹ Угринович Д. М. Безрелигиозное христианство Д. Бонхёффера и его продолжателей // Вопросы философии. 1968. № 2. С. 94–102.

¹⁶² Бонхёффер Д. Указ. соч. С. 247–248.

¹⁶³ После войны переосмысливать политические задачи теологии продолжили авторы направления, известного как «теология после Освенцима», — И. Б. Мец, Ю. Мольтман и др.

после Второй мировой войны) этот подход к религии также стал подвергаться критике. Причём эта критика развивалась по самым разным направлениям: как содержательным (критика размытия христианской идентичности), так и функциональным (рациональная демифологизация христианской теологии создавала лишь новые секулярные идеологии и при этом лишала западное общество фундаментальных легитимирующих инструментов). В это время возник запрос на теологию поздней современности-модерна (XIX–XX века), которая бы отказалась от претензии на универсальность и целостность, но при этом не исчезла бы полностью¹⁶⁴.

Основные школы постмодернистской теологии были описаны во второй половине XX века такими авторами, как К. Ванхузер, Р. Григг, Д. Гриффин, У. Бердсли, Дж. Холланд, К. Крокет, Дж. Макуарри, Р. Миченер, А. Нуэн, Дж. Роббинс, Г. Уорд¹⁶⁵. Эти авторы отмечали, что различий у направлений постмодернистской теологии порой больше, чем схожих черт. Тем не менее к её общей особенности они относили её критику секулярного знания эпохи модерна за неэффективность, ошибки, идеологичность и бесплодное стремление полностью игнорировать знание теологическое.

Д. Гриффин в 1980-е годы выделил четыре базовых направления постмодернистской теологии: «деконструктивную», «конструктивную», «либерационистскую» («теологию освобождения»), «реставрационистскую»¹⁶⁶.

«Деконструктивная теология» (М. К. Тейлор, К. А. Рашке, К. Вест, Дж. Стаут, Ч. Винквист, Р. Шарлеманна, Г. Уорд, Т. Альтицер) следует за философией деконструкции Ж. Деррида, Ж. Делёза, Ф. Гваттари и других родоначальников французского постмодернизма. Она отрицает любое объективное знание, борется с модерном и любым другим систематическим мировоззрением, последовательно устраняет из речи такие ключевые понятия, как «смысл», «реальность»,

¹⁶⁴ См., например, размышления на эту тему: Griffin, D. R., ed. *Varieties of Postmodern Theology*. P. 2.

¹⁶⁵ Общее описание этих направлений см. у Зубковской: Зубковская А. А. Проблема кризиса христианства в постмодернистской философии и теологии : Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки 47.04.03 «Религиоведение» ; Санкт-Петербургский гос. ун-т. СПб., 2018. 107 с.

¹⁶⁶ Griffin D. R., ed. *Varieties of Postmodern Theology*.

«истина», «Бог» и другие, продвигает релятивизм и нигилизм. Провозглашаемая мотивация таких деконструкторов — борьба с тоталитаризмом. В этом направлении Гриффин выделял два течения: «а/теологию» М. К. Тейлора, которая подчинена исключительно задаче отрицания структур современности и не делает политических выводов; теологию К. Веста, которая использует эти же выводы в политическом процессе в борьбе за права и свободы. С деконструктивным направлением также тесно связано движение теологии «смерти бога», возникшее в 1960-е годы (Г. Ваханян, Р. Рубинштейн, Дж. Робинсон, Х. Кокс, Т. Альтицер)¹⁶⁷.

«Конструктивная теология» (Д. Р. Гриффин, У. Бердсли, Дж. Холланд, Д. Трейси, Д. Кобб) опирается также на понятийный аппарат и тематику постмодернизма (критика рациональности модерна, критика противопоставления веры и знания), но сосредотачивается в большей степени на решении социально-политических вопросов (критикуя нигилизм постмодернизма). Конструктивисты выступали за построение постмодернистского мировоззрения и миропорядка, они отвергали не науку, религию, этику и эстетику в целом, как деконструктивисты, но лишь те их элементы, которые связаны с идеологией модерна (сциентизм, позитивизм, догматизм и т. п.). По словам Гриффина (США), руководителя академического проекта по продвижению конструктивного постмодернизма, «постмодернистский мир» должен включать в себя «постмодернистских людей» с «постмодернистской духовностью», а также «постмодернистское общество» и, наконец, «постмодернистский глобальный порядок»¹⁶⁸. Это направление рассматривает постсовременность как следующий этап современности, который сохраняет и развивает все её достижения, но эмансипирует их: служит основой для политической идеологии феминизма, экологизма, пацифизма и проч. Теология здесь рассматривается как одно из направлений этой программы.

«Теология освобождения» («либерационистская теология» в терминах Гриффина), к родоначальникам и ярким представителям которой Гриффин относил американского баптистского теолога Х. Кокса,

¹⁶⁷ См.: Caputo J.D., Vattimo G. *After the Death of God*. New York : Columbia University Press, 2007. P. 1–2.

¹⁶⁸ Griffin D. R. (ed). *Varieties of Postmodern Theology*. P. xiii.

выступает за возвращение религии в общественную сферу (деприватизацию религии) и, более того, отрицает границу, разделяющую религиозное пространство от светского: божественное одинаково присутствует в обеих сферах. Секулярный мир, по утверждению Кокса, также наполнен религией, из него не нужно уходить для поиска веры. При этом религия не может быть названа однозначно положительным или отрицательным явлением — существуют как хорошие, так и плохие религиозные направления. Продолжая учение о «безрелигиозном христианстве» Бонхёффера, он призывал христиан не беречь внешнюю христианскую традицию вплоть до того, чтобы не называть Бога и не обращаться к Нему: «Нам следует поучиться у еврейской традиции не произносить имя Всевышнего»¹⁶⁹.

Кокс прямо призывал христиан «поддерживать дальнейшую секуляризацию американского общества»¹⁷⁰, а вместо религиозных ритуалов усилить и окрасить в религиозные тона свою социальную активность: активно участвовать в борьбе за справедливость в мире, «освобождать пленных» (чьи права попираются). В этом смысле Кокс отрицал ортодоксию: правильное действие у него рождается не из правильной идеи, но из самой трудности жизни. Отсюда отстаивание прав социально слабых слоёв населения, а позже (о чём Кокс напишет через 25 лет, в предисловии к очередному переизданию «Мирского града») — прав женщин (феминизм) и меньшинств. В основу христианской веры, следуя в протестантском русле, он предложил поставить «готовность принять прагматизм и предварительность, отвергнуть всеобъемлющие схемы и допустить некоторую неупорядоченность вместо слишком жёсткого порядка»¹⁷¹. Из этого вытекает его определение секуляризации: «Я писал тогда, что секуляризация — “не Мессия. Но и не Антихрист. Это просто опасное освобождение: ведь секуляризация повышает ставки”, расширяя диапазон человеческой свободы и ответственности. “Она требует большего риска, чем те порядки, которым она пришла на смену. Но обещание превосходит опасность или по крайней мере оправдывает риск”»¹⁷².

¹⁶⁹ Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. С. 9.

¹⁷⁰ Там же. С. 110.

¹⁷¹ Там же. С. 17.

¹⁷² Там же. С. 18.

То есть, с одной стороны, Кокс предугадывал будущие социологические подходы, которые скажут, что «секуляризация» — это не исчезновение религии, а изменение её положения в обществе¹⁷³; с другой стороны, для объяснения этого явления он обращался к теологическим аргументам (в основу которых клал собственную интерпретацию библейских сюжетов), приходя к выводу, что секуляризация и есть якобы настоящая христианизация; кроме того, он, как и сторонники «классического» подхода, утверждал, что секуляризация — это неизбежный и однозначно положительный процесс, который низводит религию до статуса одной из социальных сфер, делает общество урбанизированным, а человека — космополитом, который становится «совершеннолетним» (Бонхёффер). Несмотря на противоречия в этом подходе, можно однозначно сказать, что он легитимизирует базовые (теологические) основы секулярной социологической науки. Это направление подхватит теология освобождения, которая разовьёт многие идеи Кокса, усилит социально-правозащитную составляющую его модели (Л. Бофф, К. Уэст и др.).

«Рестаурационистская», или «консервативная», теология (в терминах Гриффина) представляет собой одно из направлений теологии Католической Церкви после Второго Ватиканского собора, которое, опираясь на постмодернистскую критику современности, критикует модернистскую идеологию релятивизма, сциентизма, эмпиризма, редукционизма за её нигилистические последствия для культуры и личности, а взамен этого предлагает создать новый союз религии (теологии, Церкви) с секулярной политикой и наукой (Р. Дж. Нойхаус, Дж. У. Ратлер), по сути, новую версию обновленчества и мягкой реформации.

¹⁷³ В случае с теорией секуляризации отчётливо видно, что теологические исследования могут обладать более острой прогностической интуицией, чем социологические. Книга Х. Кокса «Секулярный город» (в распространённом переводе — «Мирской град») появилась в 1965 году и впоследствии разошлась миллионным тиражом; в ней автор однозначно утверждал, что человечество не становится менее религиозным с ходом истории, что секуляризация — это не ликвидация религии, а изменение её положения в обществе. В это же самое время (1966) появилась книга социологов Бергера и Лукмана «Социальное конструирование реальности», которая утверждала, что мир развивается линейно и модернизация неизбежно ведёт к полному исчезновению религии; эта теория секуляризации была быстро канонизирована социологией в статусе «классической», нормативной. И только в 1990-е годы социологи, включая Бергера, признали, что секуляризация не означает исчезновение религии, и повторили многие тезисы Кокса на социологическом языке.

Кроме того, некоторые авторы в качестве отдельного направления постмодернистской теологии выделяли «постлиберальную теологию» (Дж. Линдбек, Х. Фрей, С. Хауэрвас), которая провозглашает идею множественных истин и реальностей, предлагает организовывать межрелигиозный и религиозно-секулярный диалог, признавая право каждой религиозной системы на собственную истинность. Этот подход близок феноменологии, концепции «множественных современностей» Эйзенштадта, хабермасовской концепции «постсекулярности». Он рассматривает религию не метафизически, а как конкретный, выраженный в языке человеческий опыт, а также пытается переместить обнаружившую свою идеологичность секуляризацию на новый имплицитный и невидимый уровень «равного диалога».

«Слабая теология» Ваттимо и Капуто — ещё одно направление постмодернистской теологии и попытка христианизации агностицизма. Оно исходит из того, что «Бог» — это необходимое условие существования мира и культуры, но не имеющее самостоятельной силы и прямого влияния на природу. В основе этого подхода лежит адаптированный под актуальную общественно-политическую ситуацию пересказ Бонхёффера и Кокса; его авторы исходили из того, что секуляризация — неизбежный, положительный процесс, якобы оправданный с позиций самого христианства. В нём уделяется большое внимание теории секуляризации, в частности предлагается особая трактовка истории секуляризации, которая будет рассмотрена ниже.

Отдельно в постмодернистской теологии выделяют подход, который делает попытку отделить «Бога» от «бытия». Один из наиболее известных представителей этого направления — Ж.-Л. Марион. В 1982 году он опубликовал книгу «Бог без бытия»¹⁷⁴. Марион с опорой на феноменологию развивал неразработанное хайдеггеровское предположение о том, что «бог и бытие не тождественны». Марион ставил задачу создать теологию без бытия, постметафизическую теологию, то есть пересмотреть фундаментальный принцип западного мышления на протяжении последней тысячи лет, которое в основу познания помещает онтологию — учение о том, что «есть». Так «бытие» оказывается первичней Бога, отделяет Бога от человека. Марион, Мануссакис

¹⁷⁴ Marion J.-L. *God Without Being*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 2012. 313 p.

и другие сторонники постметафизической теологии боролись с онтологией и метафизикой (как частью онтологии), видели в них «концептуального идола, который перекрывает доступ к божественному»¹⁷⁵. Это направление, как и все другие постмодернистские течения, видит своей задачей борьбу с идеологией современности, Просвещения, рационализма, стилизует свой подход под досовременное, архаичное мышление, в котором мифология доминирует над логикой.

Марион пришёл к выводу, что метафизика — это «онтотеология», то есть попытка говорить о Боге на языке бытия, это история «бытия», которая начинается с Фомы Аквинского, приписывавшего бытие Богу. Марион призывал отказываться от всякой онтологии в рассуждениях о Боге, не говорить о том, что Бог «есть» или «не есть». «Бытие» Марион заменял на понятия «дар» и «избыток» (про которые нельзя сказать, что они «есть»). Теологический метод Мариона основан на Откровении, а не на разуме; он призывает отказаться от разума в познании Бога, так как разум является «идолом». Главное, по Мариону, это феноменологическое религиозное переживание, «дар». Именно оно, а не онтология, должно стать основой для размышлений о божественном¹⁷⁶. Этот подход представлялся Мариону свободным от любой превратности в понимании Бога, совершал поворот от «бытия» Бога (которое автор отрицает) к именам Бога — которые выполняют только одну функцию — констатируют невозможность познания Бога¹⁷⁷. В таком противопоставлении «имени» и «бытия» Марион частично следует за Бонхёффером. В этом видится не «досовременное», а как раз современное, характерное для модерна мировоззрение, попытка вернуться к её средневековым истокам — номинализму. Ведь и номинализм (от *nomēn* — имя) трактовал сущее через формальные имена, не имеющие самостоятельного и уникального бытия в себе. Затем эти номинальные слова, оторванные от бытия, стали конструировать собственное бытие, в котором стали быстро проявляться признаки секулярного антибытия.

Подробный анализ истоков и значения постметафизической теологии провёл А. М. Гагинский¹⁷⁸. Гагинский связывал постметафизи-

¹⁷⁵ Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 61.

¹⁷⁶ Marion J.-L. Op. cit.

¹⁷⁷ Ibid. P. 106.

¹⁷⁸ Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 53–67.

ку Мариона с утверждением человека как меры всех вещей, поскольку она строится на исключительно феноменологической субъективной «данности», ощущении¹⁷⁹. В постметафизике вопрос об истине уже не может быть поставлен. Истинно всё то, что «дано» [в ощущениях]. Эта позиция не знает никаких внешних критериев, норм, образцов, на которые человек должен равняться, потому что про них нужно было бы сказать, что они «есть», то есть признать их онтологию. Но именно с онтологией борется постметафизика. В этой ситуации любой религиозный опыт является истинным и ценным сам по себе, независимо от его содержания.

Постметафизическая теология имеет родственные связи с безрелигиозным христианством, философией «смерти бога», «слабой теологией» и другими формами теологии, которые теологически прямо или косвенно оправдывают секуляризацию, трактуют её как путь христианизации.

Наконец, важное направление постмодернистской теологии представлено движением «Радикальная ортодоксия», которое занимает промежуточное положение между постмодернистской и постсекулярной теологией. Это движение западных богословов и философов, выступающих против секулярной современности («модернити») с её монопольными правами на общезначимое высказывание и научное познание. Оно возникло в британских англикано-католических кругах. Его основатель Джон Милбанк с группой единомышленников (Г. Ворд, К. Пиксток, А. Пабст и другие) обозначил своей целью последовательную и всеобъемлющую деконструкцию секуляризма и возвращение в современный мир христианского образа мыслей в форме, характерной для Высокого Средневековья и раннего католицизма (XI–XIII века). «Радикальная ортодоксия», появившаяся в Великобритании, выступает против аналитической философии, распространённой в англо-американском мире, считая, что с середины XX века эта философия уводит британскую теологию от решения собственно теологических задач и воспроизводит секулярную картину мира. Основатели движения понимали под «ортодоксией» одновременно приверженность святоотеческой «матрице», возвращение к более «богатому» христианству,

¹⁷⁹ Там же. С. 62.

утраченному при наступлении эпохи позднего Средневековья, выход за границы конфессиональных различий современного христианства, стремление восстановить традиционную христианскую онтологию (вместо секулярного метадискурса) и создать практическую философию, основанную на неискажённом, «аутентичном» христианстве¹⁸⁰.

Основатель этого движения Джон Милбанк начал его разработку в 1980-е годы, параллельно с другими постмодернистскими течениями в теологии; свою методологию он почерпнул из постмодернизма. Однако это направление отличается от других двумя достижениями: во-первых, впервые был поставлен вопрос о качественном преодолении парадигмы секулярно-протестантского типа мышления в теологии; во-вторых, впервые была предпринята попытка масштабной генеалогии секулярного дискурса. Эти факторы выделяют «Радикальную ортодоксию» на фоне других постмодернистских теологий и делают её одним из открывателей нового, постсекулярного направления философской и теологической мысли начала XXI века для западнохристианского богословия. Положения «Радикальной ортодоксии» будут подробнее рассмотрены ниже.

Глава 6

Критика секулярного дискурса как научная проблематика

Исследователи на протяжении последних десятилетий стали обращать внимание на то, что существующие концепции, объясняющие секуляризацию и секулярные процессы, несовершенны, их стали подвергать регулярной критике. Для продолжения повествования необходимо перечислить основные направления этой критики в адрес секулярных моделей культуры, концепций и «теорий»: многие из них остаются актуальными вплоть до сегодняшнего дня и регулярно звучат в исследованиях.

Предпосылки для критики секулярного дискурса можно формально обнаружить в любых исторических временах, где будет доказано существование этого дискурса: в обществах древности, в Средние века

¹⁸⁰ Щипков В. А. Предисловие от издателя // «Радикальная ортодоксия»: критический анализ : монография / Даниил Щипков. М. : Русская экспертная школа, 2020. С. 4–6.

и Новое время. Однако без методологического аппарата такое погружение в историю будет искусственным подбором разрозненных фактов под мировоззренческую модель исследователя. Формально говорить о критике секулярного дискурса можно только начиная с XX века, когда секулярная идея была объективирована социологией и теологией.

При этом сама объективизация секулярного дискурса, появление социологической теории о секуляризации Вебера уже свидетельствовали о том, что секуляризация как исторический процесс не был универсальным, имел внутренние ограничения и противоречия, в связи с чем требовал опоры в неких концептуальных моделях. Сам разговор о секуляризации в начале XX века был во многом вызван предвидением пределов, дальше которых секуляризация не может развиваться. Развитие секулярной темы с этого времени было связано именно с начавшимся ростом интереса к религии и религиозному, к мистике модернистского Серебряного века, который проходил как в Европе, так и в европеизированной России. Формальное и научное осмысление секулярного дискурса с самого начала отставало от критики в его адрес, что подтверждается и тем, что «классическая» и максимально формализованная теория секуляризации появилась только в 1960-е годы, когда началась уже вторая, послевоенная волна Серебряного века в постмодернистской версии, включавшая новый интерес к религии и мистике. И если в первой половине XX века сомнение в универсальности и нейтральном характере секуляризации было в большей степени интуитивным, то во второй половине — стало озвучиваться прямо. В последние годы упоминание этой формальной критики секуляризации стало неотъемлемой частью любых исследований, касающихся секулярной тематики.

Первый блок критики посвящён непосредственно «классической» теории секуляризации, его можно назвать формальным. Он основан на поиске внутренних противоречий и ошибок в её попытках описать реальные религиозные процессы и приходит к выводу, что её нельзя называть «теорией». В качестве основных называются следующие. Во-первых, европейский тип секуляризации в результате критических исследований потерял статус нормы и образца: религиозная ситуация в США и в других частях света продемонстрировала, что модернизация почти никогда не ведёт прямо к исчезновению религии

в обществе. Как следствие, американский тип секуляризации (который не ведёт к прямой элиминации религии из общественной сферы) в исследованиях секуляризации из исключения постепенно превратился в норму, а Западная Европа — наоборот, в исключение (П. Бергер¹⁸¹, Д. Мартин¹⁸², Р. Финке, Р. Старк¹⁸³, У. Бэйнбридж¹⁸⁴, Л. Ианнаконе¹⁸⁵). Во-вторых, теория секуляризации не учитывала исторический и социальный контекст регионов, была односторонней, то есть была «западной» и идеологизированной¹⁸⁶. В-третьих, несоответствие этой теории наблюдаемым общественно-религиозным процессам в мире привело к тому, что она потеряла целостность, разделилась на разнообразные частные концепции и модели (рассмотренные в предыдущих разделах).

Второй блок посвящён критике культурно-исторических оснований секуляризационной теории, характерных для культуры модерна; его можно назвать постмодернистским. «Теория» секуляризации ставит знак тождества между «осовремениванием» (модернизацией) и секуляризацией. В результате начавшаяся в XX веке критика оснований новоевропейской «современности» означала и критику секуляризации как теории и практики, возможной лишь в мыслительных координатах модерна. Этот блок состоит из двух направлений: социологического «постмодернизма» и теологического «постмодернизма». К социологическому относятся тезисы о том, что теория секуляризации должна учитывать в своём подходе культуры разных регионов, а не просто накладывать на все народы западноевропейскую культурно-историческую матрицу¹⁸⁷; что теория секуляризации является одним из мифов модерна, идеологическим нарративом, который

¹⁸¹ Secular Europe and Religious America: Implications for Transatlantic Relations : Roundtable [Transcript]. URL: <https://www.pewforum.org/2005/04/21/secular-europe-and-religious-america-implications-for-transatlantic-relations> (дата обращения: 01.09.2022); Berger P., ed. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, DC : Ethics and Public Policy Center, 1999. 143 p.

¹⁸² Martin D. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. P. 465–474.

¹⁸³ Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion.

¹⁸⁴ Stark R., Bainbridge W. A theory of religion. 386 p.

¹⁸⁵ Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. P. 230–252.

¹⁸⁶ Martin D. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. P. 465–474.

¹⁸⁷ Martin D. A General Theory of Secularization. 353 p.; Martin D. Comparative Secularisation North and South. P. 105–122; Gorski Ph. S. Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300–1700. P. 138–167.

не расколдовывает мир, а сам нуждается в демифологизации¹⁸⁸. К этой же группе относятся подходы, которые предлагают новое, не связанное с модерном определение «религии», отделяя «религию» (как социальный институт модерна) от «веры» и «духовности», что ведёт к утверждению, что секуляризация религиозных организаций не влечёт за собой упадок внутренней религиозности людей¹⁸⁹. В свою очередь базовый критический тезис теологического «постмодернизма» утверждает, что теология связана с областью политического и социального (онтологически, дискурсивно, психологически — в зависимости от подхода), поэтому «современность» и «секуляризация» тоже связаны с теологией. Авторы этого направления исходят из того, что без признания этого факта теория секуляризации (как и модернизации) не имеет возможности себя легитимировать в условиях поздней «современности». При этом теологически-постмодернистская критика «теории» секуляризации, как было показано выше, может вестись сторонниками различных религиозных убеждений или конфессий — как христианами, так и материалистами.

Третий блок критики посвящён политическим основаниям «классической теории» секуляризации; его можно назвать политико-цивилизационным. При этом свою методологию он чаще всего черпает из постмодернистских концепций, поэтому может рассматриваться как часть постмодернистского блока критики.

Во-первых, к нему относится антиколониалистский дискурс и критика секуляризма как политической, колониалистской идеологии, которая имела монополию на трактовку исторического процесса всего человечества, который якобы ведёт только в одном направлении — к западноевропейской модернизации. Это направление критикует и саму «теорию» секуляризации, и само разделение на «религию» и «секулярность» как специфически западный (западнохристианский) взгляд на мир и даже критикует само понятие «религия», которое тоже

¹⁸⁸ Luckmann T. *Lebenswelt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*; Hunter Ia. *Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept*. P. 1–32; Veer P., van der. Op. cit. P. 5–14.

¹⁸⁹ Huss B. *The Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion: The Decline of the Religion / Secular Divide and the Emergence of the Critical Discourse on Religion // Method & Theory in the Study of Religion*. 2014. P. 1–7; Hans J. *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*.

наделяется специфической западной коннотацией как отдельная социальная сфера, тогда как в незападных и немодерных обществах не всегда есть эквивалент слову «религия». Создателем и локомотивом этого направления является Талал Асад¹⁹⁰, взявший на себя роль адвоката исламского мира в западном модернистско-секуляристском дискурсе. Во многом под влиянием Асада «классическая» теория секуляризации¹⁹¹ стала интерпретироваться в том числе как один из способов западного доминирования в мире. Например, такую точку зрения можно встретить в публикациях Ашиша Нанди, индийского политического психолога, который формулирует пути дальнейшего развития политической системы Индии в условиях кризиса доверия к западным секулярным институтам¹⁹². Современные западные социологические подходы учитывают эту антиколониалистскую критику секуляризации как западного явления, но не принимают её окончательно, так как она «ставит под сомнение применимость западных концепций модерна в принципе»¹⁹³.

Во-вторых, к этому блоку относится антиисламистская риторика и тема разочарования в надёжности западных секулярных институтов для «защиты» западной цивилизации от незападной части мира. Антиисламистский дискурс — одна из главных побудительных сил, заставляющих социологов в последние годы активно пересматривать сложившиеся подходы к секуляризации. Определённый психологический перелом произошёл после терактов 11 сентября 2001 года,

¹⁹⁰ См., например: Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*.

¹⁹¹ Само «секулярное» Асад понимает как эпистемологическую категорию, предшествующую политической идеологии «секуляризма», которая со временем обеспечила появление в европейской истории «политической» сферы, которая отделилась от религиозной и позже вылилась в концепцию «чья земля, того и вера», в рамках которой само государство становится носителем абсолютной власти и единственным проводником трансцендентного, выступает в качестве интегратора всех коммуникаций и граждан в рамках общей политической жизни. Фактически концепцией «секуляризма» Асад связывает определённую социальную модель отношений в капиталистическом либеральном государстве, то есть понимает её как атрибут проекта модерна (Asad T. *Trying to Understand French Secularism // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* / ed. H. de Vries, L. E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006. P. 494–526; Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. 285 p.).

¹⁹² Nandy A. *An Anti-secularist Manifesto*. P. 35–64; Nandy A. *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*. P. 177–194; Nandy A. *The Return of the Sacred: The Language of Religion and the Fear of Democracy in a Post-secular World*.

¹⁹³ Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. *Research Programme of the HCAS “Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities”*. P. 8.

активизации военной политики западных стран на Ближнем Востоке, а также терактов в Европе с исламистским подтекстом. Эти события дали новый импульс пересмотру «теории» секуляризации, которую с этого момента стали обвинять в том, что она не справилась с предсказанием и предотвращением религиозного экстремизма. В этот момент в дискуссию вступил Ю. Хабермас, сформулировав концепцию «постсекулярного общества».

Ю. Хабермас предложил новые правила дискуссий о секуляризации в своём выступлении «Вера и знание» 14 октября 2001 года в церкви Св. Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения ему Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли¹⁹⁴. Главный посыл — на фоне исламистской угрозы и усиления религиозного фактора в мире нужно менять правила, по которым западная наука говорит о секуляризации и секулярном обществе. Хабермаса беспокоит, что секулярный язык катастрофически не справляется с объяснением современности, в нём потеряны многие смыслы, которые он когда-то позаимствовал из религиозного языка. По контексту выступления Хабермаса видны его опасения, что если поздний модерн качественно не изменит своего отношения к секулярному языку, то он будет разрушен двумя мощными силами — архаичной религиозностью незападных стран, а также обращением самого современного либерального общества к своим религиозным истокам и даже отказом от формальных рамок рыночного, секулярного языка. В связи с этим Хабермас предложил новые правила дискуссии, которые назвал «постсекулярными», заявив о необходимости трансформации либеральных, секулярных обществ в «постсекулярные общества». При этом Хабермас не говорил о конце западноевропейской рациональной, рыночно-секулярной цивилизации и наступлении нового культурного периода. Он предложил лишь сбалансировать секулярный дискурс, снять с него репрессивную антирелигиозную функцию.

«Постсекулярность» Хабермаса не создаёт оригинальную новую теорию «секуляризации», это по-прежнему «классическая теория», только изложенная с опорой на принцип «плюрализма» (религиозных и секулярного мировоззрений). Именно по этой причине

¹⁹⁴ Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы / Ю. М. Хабермас. М.: Весь Мир, 2002. С. 117–131.

постсекулярное общество у Хабермаса возможно лишь в государстве, которое уже является секулярным, то есть в Европе, Канаде, Австралии, Новой Зеландии, где религиозные связи ослаблялись в течение длительного времени¹⁹⁵. Хабермас отметил, что если раньше Церковь и верующие люди вынуждены были говорить на секулярном языке, чтобы их стали слушать, то теперь черёд за секулярными силами — они должны научиться разговаривать на религиозном языке. Такое добровольное сотрудничество секулярных и религиозных сил и отказ от разделения мира на сферы их влияния и есть желаемая Хабермасом постсекулярность¹⁹⁶. Позже он назвал её взаимным обучением секулярных и религиозных сил¹⁹⁷. Таким образом, Хабермас предложил погрузить секулярность и религию в единое, общее, нормативное пространство, которое в основе остаётся секулярным, хотя и носит новое название.

Хабермас соглашался с основной критикой в адрес «классической теории» секуляризации: он указывал на присутствие в этой теории черт идеологичности, отсутствие уверенности в её универсализме, отсутствие прямой связи модернизации и секуляризации, её неучитывание усиления роли религиозных организаций в мире, игнорирование роста интереса европейцев к собственным религиозным корням, недооценённое влияние миграции в западные страны большого количества людей с традиционной, религиозной культурой (главным образом имеются в виду мусульмане)¹⁹⁸.

Постсекулярная концепция Хабермаса предполагает, что религиозных людей можно допускать к участию в политике, не запрещая им пользоваться религиозным языком, что демократическое государство не должно силой переводить голоса всех участников публичной сферы на секулярный язык, а неверующие должны будут в публичном

¹⁹⁵ Habermas J. A “post-secular” society — what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean> (дата обращения: 01.09.2022).

¹⁹⁶ Хабермас Ю. Вера и знание. С. 125.

¹⁹⁷ Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М. : Весь Мир, 2011. С. 106–107.

¹⁹⁸ Habermas J. A “post-secular” society — what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean> (дата обращения: 01.09.2022).

пространстве разговаривать с религиозными согражданами на равных¹⁹⁹. Благожелательные тезисы Хабермаса выглядят тем не менее устрашающе, так как невольно признают, что современные западные демократии зачастую являются секулярными режимами с тоталитарными и сегрегационными наклонностями в отношении людей, открыто исповедующих свою религиозную веру.

Фактически «постсекулярность» Хабермаса — это попытка так адаптировать «теорию» секуляризации, чтобы улучшить эмоциональное отношение западных секулярных институтов к религии, чтобы в конечном итоге не усугублять религиозное неприятие к глобальному секулярному Западу со стороны глобального Востока и Юга, при этом не занимаясь её глубокой переработкой, а приспособливая «секуляризацию» к существующей обстановке. Этот посыл вызван не столько противоречиями в «теории», сколько страхом перед религиозной активностью ислама и других религий, разрушающим секулярный консенсус. По мнению Д. Мартина, именно этот исламский фактор и в целом проблема усиления политико-религиозных движений (книги Ж. Кепеля «Месть Бога», Д. Миклетвейта и А. Вулдриджа «Бог возвращается») определяют направления дискуссий о секуляризации сильнее, чем многочисленные поздние социологические интерпретации секулярных концепций²⁰⁰. Хабермасовская критика секулярного и связанные с ней новые подходы возникают как реакция на кризис легитимности секулярной модели общественно-политических отношений, о чём ряд политологов заявляет прямо²⁰¹.

¹⁹⁹ Там же.

²⁰⁰ Мартин Д. Религиозные ответы на проявления секуляризма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 32. С. 160. Это утверждение Мартина смело можно распространить как на современных западных социологов, так и на философов и теологов, для многих из которых события 11 сентября стали толчком для критики секулярной теории и начала поиска истоков «современности» (см., например: Gillespie M. A. The theological origins of modernity. Chicago & London : University of Chicago Press, 2008. 386 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1).

²⁰¹ Hurd E. S. The Politics of Secularism in International Relations. P. 142; Mavelli L. Europe's encounter with Islam. The secular and the postsecular. New York : Routledge, 2012. 172 p.

ЗАПАДНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ В ПОИСКАХ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Глава 7

Обоснование необходимости генеалогии секулярного дискурса

Один из ключевых выводов из рассмотренного развития дискуссий о секуляризации в XX веке состоит в том, что большинство подходов воспроизводили «классическую теорию», то есть характерное для модерна понимание истории. Это совершалось как осознанно, так и нет, как открыто, так и с помощью фигур умолчания, как моделями, которые отстаивали подход Вебера-Бергера, так и теми, которые его критиковали. Это означает, что сам дискурс секуляризации, состоящий из столкновения множества подходов, среди прочего выполнял определённую политическую функцию, обеспечивающую их преемственность и общий вектор. Нет оснований полагать, что это свойство не передаётся в существующие позднесекулярные и постсекулярные подходы, которые, на наш взгляд, всё ещё имеют преимущественно переходный характер.

Из этого следует, что для выявления действительно нового, несекулярного или постсекулярного подхода среди существующих «постсекулярных» концепций или для постановки гипотезы о чертах такого возможного в будущем подхода, который бы не столько критиковал «классическую теорию» секуляризации, сколько был бы от неё свободен, требуется найти соответствующую этой задаче точку опоры — не зависящую от секулярного дискурса. Эта «независимость», или «самостоятельность» (а поэтому и новизна), не связана с повышением градуса критики секуляризационной «теории» и с критикой как таковой, потому что критика — это даже не декларация о намерениях, а механизм управления дискурсом в определённых рамках, которые зачастую определяются самим критикуемым дискурсом. Эта

«самостоятельность» связана с объективированием и артикулированием предельных границ секулярного дискурса, так как анализ границ уже подразумевает, что исследователь начинает учитывать то, что находится за их пределами, получая возможность развить иную эпистемологию, опираясь на независимую от старого дискурса точку опоры.

Решить задачу обнаружения внешних границ секулярного дискурса может его генеалогия, цель которой определить точку, момент, из которого этот дискурс берёт своё начало. Именно определение происхождения секулярного — ключевой недостающий элемент в сегодняшних дискуссиях о секулярном и постсекулярном.

Определение точки отсчёта «секулярного» позволит построить аргументацию в пользу конкретной трактовки этого понятия. Это отправной и конечный пункт спора, поскольку интерпретация момента возникновения категории секулярного является основой для построения её полноценной генеалогии. Построение же идейной и исторической генеалогии, то есть объяснение происхождения и путей развития секулярного как исторического явления и дискурса, является основным, если не единственным, методом объяснения секулярной проблематики в современных философских и общественно-научных дискуссиях.

Без генеалогии секулярного дальнейший разговор о религии в современном мире будет строиться путём расширения фигур умолчания, а новые концепции и теории «постсекулярности» будут не объяснять современные процессы, а выполнять лишь цензурно-политическую функцию — продолжать огораживать современное гуманитарное знание от теологических вопросов. Если исследователь видит свою роль в такой «репрессивной» функции, тогда в генеалогии секулярного действительно нет необходимости. Хотя и в этом случае у аудитории однажды возникнет вопрос о «режиме», который таким образом защищают, — его идеологии и целях. Если же перед философией и наукой ставить объяснительные задачи, требовать от неё получения результатов, на основе которых можно в том числе свободно вырабатывать политические решения (не только обслуживать уже существующие проекты и зависеть от старых схем), тогда жизненно необходимым становится выход за рамки социологической догматики, в частности — поиск происхождения секулярного дискурса.

Попытки объяснить или переомыслить происхождение секулярного дискурса предпринимались в XX веке со стороны общественных наук и теологии. На этом пути возникали две основные методологические сложности: общественные науки имели склонность к размыванию предмета секулярного дискурса, а существующие западные теологические подходы в поисках оснований для объективности нередко по-прежнему действовали в русле социологической картины мира.

Глава 8

Западные общественно-научные подходы к генеалогии секулярного дискурса

Первая методологическая сложность заключается в лёгкой подмене предмета исследования в поисках происхождения секулярного дискурса. Погружаясь в исторический материал, можно найти признаки секулярного дискурса в теории секуляризации в XX веке, в позитивизме и социологии в XIX веке²⁰², в просвещенческом рационализме XVII–XVIII веков, в Реформации в XVI веке, в Возрождении в XIV–XVI веках, далее — в средневековой схоластике, в исламе, христианстве, в античности, в герметизме, в природе осевого времени, древнем иудаизме, древних цивилизациях, в самом человечестве. Если задаться целью, признаки секулярного можно дедуктивно найти в каждой из перечисленных эпох, культур, религий.

При этом сам исследователь в этом свободном поиске может потерять фокусировку: начав искать признаки секулярного, опираясь на общественно-научный подход, и найдя их, например, в герметизме, исследователь будет смотреть на свой предмет с герметической точки зрения, придаст своей методологии герметические черты и продолжит научный поиск уже с другим фокусом. Также некорректно вкладывать в уста философов прошлых лет критику или апологию «теории» секуляризации XX века, так как тогда этой «теории» не существовало

²⁰² П. Бергер, например, предполагает, что ответ на то, почему теория секуляризации применима только к Европе, но не к США, нужно искать в XIX веке (<https://www.pewforum.org/2005/04/21/secular-europe-and-religious-america-implications-for-transatlantic-relations/>). Возникает вопрос, почему не раньше.

в современном виде и с современными коннотациями, и это будет напоминать концепцию названия многотомного труда: «История СССР с древнейших времён до наших дней»²⁰³. То есть исследование переключится на другой предмет, который оно по-прежнему будет называть «секулярным». Тем более некорректно говорить о «секулярности» в нехристианских обществах, особенно в культурах неавраамической традиции. В конфуцианстве и буддизме сложно говорить не только про «секулярность», но и про категории «атеизм» или «религия». Это важно учитывать не из-за политкорректного опасения «виктимизировать» эти народы (как в лейпцигской исследовательской программе²⁰⁴), а из-за методологического тупика такой генеалогии. Это будет не генеалогией, а лишь имитацией, по-прежнему воспроизводящей секулярный дискурс.

На протяжении XX века в общественных науках сохранялся негласный консенсус: говоря о причинах Нового времени — от рыночной экономики до светской науки, — чаще было принято говорить о том, как эти причины развивались, и реже — об их первоисточнике. Кроме того, в общественных науках неизменно сохранялся веберовский взгляд на исторические процессы как историю рациональности. Эту позицию поддержал, например, П. Сорокин, который предложил снять с повестки этот вопрос, выведя причинность социокультурной истории в область предзаданности: причиной общественных изменений он предлагал считать само взросление общественного организма, которое ведёт к изменению всех подсистем общества, так же как взросление человека ведёт к изменению его внешнего вида и его органов²⁰⁵.

²⁰³ История СССР с древнейших времён до наших дней : в 11 т. / под ред. Б. А. Рыбакова. М. : Наука, 1966–1980.

²⁰⁴ «...Западное развитие нельзя сравнивать с процессами социальной организации в остальных частях мира. Следовательно, если основываться на “дискурсивной конструкции культурной инаковости”, есть риск воспринимать процессы модернизации и секуляризации за пределами Европы и Америки исключительно как результаты диффузии, виктимизируя таким образом эти общества в качестве пассивных реципиентов мировой истории под руководством Запада. Вклад культур за пределами Европы, а также их творческий потенциал развития собственных вариантов модерности и секулярность (или даже способность идти совершенно иным путём) таким образом ставятся под сомнение». Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS “Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities”.

²⁰⁵ «Согласно Карлу Марксу, эти явления связаны со сдвигом в экономико-технологических условиях; согласно Макс Веберу, они происходят в связи с изменением религии или, что более точно, в связи с появлением протестантизма. Между прочим, в течение всей этой метаморфозы западного общества и культуры ни один из “первичных” факторов не был ответ-

Такой взгляд, уже известный со времён Канта, транслировался большинством социологов (а также экономистов и политологов) XX века, писавших о секуляризации. Соответственно, генеалогия секулярного дискурса находилась у них далеко не на первом месте. А те редкие попытки, которые предпринимались, сталкивались с указанной проблемой сохранения первоначального предмета²⁰⁶.

Одна из первых системных попыток объяснить развитие секулярного дискурса принадлежит немецкому историку философии Г. Люббе, который в 1960-е годы исследовал историю становления понятия «секуляризация» с XIX по XX век в европейской мысли (преимущественно в немецкой) — как понятия, имеющего особенности в разных сферах употребления — в политической, философско-культурологической, теологической и общественно-научной²⁰⁷. По его мнению, научное (историко-философское, культурологическое) понятие «секуляризация» возникает в XIX веке. Однако этому предшествовала определённая история развития этого слова. В истории Католической Церкви (XVIII век) это слово могло использоваться в нейтральном значении, например для обозначения закрытия какого-то монастыря и основания на его месте университета, в том числе теологической направленности, что мог санкционировать сам папа. Другой пример: слово «секуляризовать» использовал французский посланник Лонгвиль на переговорах по поводу Вестфальского мира в значении ликвидации господства Католической Церкви, упразднения церковных княжеств, экспроприации церковного имущества. В итоге к XIX веку сформировались два способа употребления этого понятия, напрямую не связанных между собой: историко-политический и историко-философский.

Первый, историко-политический (нейтральный), по мысли Люббе, был закреплён в католическом каноническом праве (*Codex*

ственным за изменение других факторов; скорее наоборот, изменение, которое претерпела вся господствующая социокультурная система Запада, было ответственно за всё многообразное развитие в его экономической, религиозной, политической и других подсистемах, подобно тому как изменение в росте, весе, органах секрети и ментальности человека, переходящего от детского ко взрослому состоянию, обусловлено процессом роста всего организма». Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 189.

²⁰⁶ Апробация тезисов, представленных ниже, проведена в публикации: Щипков В. А. Введение в генеалогию секулярного // Концепт: философия, религия, культура. 2019. № 3. С. 65–77.

²⁰⁷ Lübbe H. Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg München: Karl Alber, 1965. 136 S.

iuris canonici), где это понятие сохраняло «нейтральный» характер и означало перевод церковного служащего из ордена (монастыря) в «мир», с сохранением духовного звания, но с запретом занимать определённые должности. В этом смысле секуляризация была канонически «законна», так как регламентировалась и одобрялась церковным правом.

Второй способ употребления — историко-философский; он развивался под влиянием вестфальской политической системы и означал насильственное, без одобрения церковных властей и канонов, изъятие церковного имущества, сокращение полномочий церковных институций в пользу государственных или мирских (то есть не относящихся к церковной иерархии) сил. Секуляризация в этом значении канонически была «незаконна». В германском мире это явление было связано с 1803 годом, когда были упразднены церковные княжества, что стало одним из важных событий в преддверии распада Священной Римской империи в 1806 году. Разное отношение к этому процессу стало предметом мировоззренческого столкновения и в годы «культуркампф» в Германии (1870-е). Так, ультрамонтаны считали себя жертвой секуляризации, подчёркивали её незаконный характер (не одобренный церковным правом). Либералы-националисты, наоборот, одобряли этот процесс, называли его необходимым и воспевали. При этом Люббе отмечал, что со временем первые стали видеть в секуляризации определённые преимущества (которые даёт независимость от светской власти), а вторые, наоборот, сожалеть о последствиях секулярного расточительства церковного наследия. Люббе отмечал, что даже по прошествии многих лет (в 1960-е) определения «секуляризации», несмотря на то что они в значительной степени стали похожи друг на друга и лишились острых углов, по-прежнему обладали разным оценочно окрашенным характером: в одних случаях изображали положительный или нейтральный процесс, а в других — негативный²⁰⁸.

Люббе предложил смотреть на историю собственно проблемы секуляризации как на трансформацию историко-политического подхода в историко-философский (и, следовательно, культурно-исторический), что стало происходить после того, как философы и вслед

²⁰⁸ Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 23–33.

за ними теологи стали обсуждать проблему соотношения христианского наследия и современных политических преобразований.

По мнению Люббе, важнейший шаг в этом процессе сделал немецкий идеализм, в частности философия истории Гегеля, в которой «обмирщение» христианской веры было необходимым этапом в действии божественного промысла в мировой истории. То есть Гегель видел в этом процессе воплощение христианской задумки в мировой истории (в протестантском смысле), то есть нечто положительное и неизбежное: (реформирующееся) христианство и современный политический порядок не были антагонистами, а дополняли друг друга. «Секуляризация» Гегеля (если бы он использовал это понятие), по мнению Люббе, обозначала провозглашение реформаторско-христианского предназначения земной истории, признание мира христианским именно потому, что он секулярный. Таким способом Гегель оправдывал политический порядок буржуазного (гражданского) общества. По мнению Люббе, этот гегелевский принцип и был одной из первых попыток объяснения принципа «секуляризации» (без использования самого понятия «секуляризация», так как в ту эпоху оно зачастую имело негативную окраску — «грабёж» церковного имущества)²⁰⁹. В то же время левый гегельянец Маркс не сформулировал аналогичную программу секуляризации (несмотря на то, что именно марксизм позже стал чаще всего ассоциироваться с секуляризацией), так как не возлагал на религию никаких духовно-политических функций, мыслил религиозное и политическое раздельно. Поэтому секуляризация у Маркса не была ни программой христианизации мировой истории (Гегель), ни эмансипацией сознания (Фейербах), а религия была лишь формой выражения надежд, которые не могли сбыться из-за несовершенного социального порядка²¹⁰. Фактически Люббе считал, что концепция «секуляризации» марксизму была не нужна.

Люббе пришёл к выводу о том, что ни Гегель, ни Маркс не могли преобразовать историко-политическое понятие «секуляризация» (насилованный отбор имущества и полномочий у Католической Церкви) в одноимённую философско-культурологическую (историко-философскую и культурно-историческую) концепцию в силу характера их

²⁰⁹ Ibid. S. 34–38.

²¹⁰ Ibid. S. 39.

философских систем (у Гегеля не было борьбы христианства / Церкви и политики, а у Маркса не было необходимого сюжета о борьбе религии и светской культуры / политики за сознание и души людей). В итоге Люббе пришёл к выводу, что философско-культурологическое понятие «секуляризация» появилось именно как продукт той партии, которая обосновывала необходимость лишить Церковь имущества и социального господства, «праздновала» победу над Церковью и пыталась найти своему триумфу, помимо историко-политических, также философско-культурологические обоснования. То есть изначально это была однобокая концепция, которая стала применяться для оправдания «эмансипации» культуры в целом (начиная с образования и воспитания) от церковного надзора²¹¹, добавляя к перечню того, что должно быть эмансипировано от Церкви, всё новые сферы культуры.

Именно в таком виде, по мнению Люббе, концепция секуляризации попала в европейскую науку (теологию, философию и социологию) в XIX веке, претендуя на роль элемента в построении буржуазного общества. Первым понятие «секулярный» как общественно-политическое понятие стал использовать Дж. Холиок. С 1840-х годов Дж. Холиок принимал активное участие в социалистическом общественном движении, участвовал в издании атеистического журнала «Оракул разума». Холиок в этот период стремительно отступал от христианства и защищал атеистическое мировоззрение. При этом с 1850-х годов для обозначения своих взглядов он стал активно использовать понятие «секулярист» (более умеренное и гибкое, чем понятие «атеист»), «секуляризм»; через несколько десятилетий он выпустил программную брошюру «Принципы секуляризма». Люббе трактовал взгляды Холиока таким образом, что этика, основанная на христианской теологии, является универсальной не сама по себе, но только тогда, когда соответствует либеральному развитию общества, таким образом, понятием «секулярное» Холиок обозначал такое состояние гражданского (буржуазного) общества, которое более не имеет конфессионального характера, но по-прежнему может (ограниченно) трактоваться как христианское. То есть, по мысли Холиока в пересказе Люббе, такая секуляризация не являлась антихристианской, но стремилась вовлечь христиан

²¹¹ Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. P. 40.

в процесс либерального преобразования общества. Последователь и затем конкурент Холиока, основатель «Национального секулярного общества» (1866 год) Ч. Бредлоу стал вкладывать в понятие «секулярное» более выраженный атеистический, антихристианский, антицерковный (и богоборческий²¹². — В. Щ.) смысл. По мысли Люббе, аналогом такого общества в Германии стало «Немецкое общество за этическую культуру» (D.G.E.K.), которое, действуя под влиянием позитивистских идей, пыталось отделить мораль от церковных институтов и связать её с «мирскими», объективными (внеполитическими и внеидеологическими) законами естествознания, поэтому, в частности, выступало за полный запрет влияния церковных структур на систему народного образования в Германии времён Бисмарка. Носители таких же идей были в это время и во Франции: ещё с середины XIX века эти концепции разрабатывались французами (М. Феррац, В. Кузен). И умеренные, и радикальные антицерковные круги таких обществ боролись за общие политические цели, чтобы сделать христианские церкви своих стран обычными общественными организациями, ограничить их влияние на государство, лишить их возможности определять универсальные ценности и, как бы то ни было, ограничивать либеральные преобразования.

Люббе стоял на позиции, что в деятельности всех этих движений XIX века сочетались и переплетались два понимания «секулярного»: первое — основное, предполагающее, что «секулярное» общество может оставаться христианским; второе — огрублённая и радикализованная форма первой, согласно которому секулярное — это выражение атеизма, борьбы с христианством²¹³.

Люббе также привёл примеры употребления понятия «секуляризация» в европейской и американской науке конца XIX — XX веков, когда оно чаще всего было лозунгом эмансипации и синонимом «либерализма», «просвещения», «цивилизации»²¹⁴: окончательная эмансипация философии от теологии (Ф. Йодль, 1889); проект мирового союза государств и наций (секуляризованного Средневековья) (Э. Лаас, 1882); обозначение отделения исторической науки от религиозного

²¹² Один из псевдонимов Бредлоу — «Иконоборец» (Iconoclast).

²¹³ Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 44–54.

²¹⁴ Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 106.

патернализма, попытка обозначить понятием «секулярное» всю область научного знания (Р. Фестер, 1908); ещё один шаг в сторону перевода политической концепции «секуляризации» в нейтральную научно-аналитическую сделал Ф. Тённис, вкладывая в неё смысл развития от «общины» к «обществу», от «культуры» к «цивилизации», но также ставя вопрос о возможных негативных последствиях этого развития (отходя от безусловно оптимистических трактовок секуляризации у «эмансипаторов» религии); попытка М. Вебера отделить это понятие от любой оценочности, сделать социологически нейтральным; затем это понятие, прочно связанное с эмансипацией от религии, стало адаптироваться для того, чтобы его можно было использовать в либеральном протестантском богословии для формулирования подходов, оправдывающих либеральный прогресс (Э. Трёльч); в 1930-е это понятие стали использовать американские социологи (чикагская школа) для обозначения универсального исторического пути в развитии любого общества от религиозно-мифологического состояния к мирскому (позже похожий подход будет у П. Бергера. — *В. Ш.*); реакция протестантских теологов на катастрофические итоги Первой мировой войны привела к возникновению теологии кризиса (диалектической теологии, неоортодоксии), которая смотрела на секуляризацию как на историческую угрозу для [протестантской] церкви и христианства, как на дехристианизацию, безбожие, атеизм, обвиняла секулярную «цивилизацию» в препятствовании миссии Церкви, ставила задачу выживания Церкви и её миссии, призывала к борьбе с монополией секулярной идеологии («универсальной», «нейтральной»), к её ограничению (Ф. Гогартен, К. Барт, В. Шольц, М. Шлунк, К. Гейм, В. Элерт и др.)²¹⁵.

После Второй мировой войны («европейской катастрофы») концепция секуляризации окончательно стала связываться с европейской историей от эпохи Возрождения до XX века и активно использоваться многими авторами²¹⁶. С послевоенного времени эта концепция стала полноценным предметом теологических²¹⁷, социологических и исторических исследований в западной науке.

²¹⁵ Ibid. S. 56–108.

²¹⁶ Ibid. S. 109.

²¹⁷ Например, у Ф. Гогартена, у которого это понятие стало уточняться, отделяться от «секуляризма» как идеологии, враждебной «секуляризации» и свободе; «секуляризация» же стала наполняться положительным смыслом, оправданным самим христианством. Этот тезис

Таким образом, Люббе объяснял происхождение секулярного дискурса через историю понятия «секуляризация», которое прошло путь от политического (и в определённой степени ангажированного) понятия в начале XIX века к научно-нейтральному в XX веке. При этом Люббе подчёркивал, что политизированные и нейтральные коннотации «секуляризации» как понятия (также категории, явления) неизменно сочетались и периодически сменяли друг друга с момента его возникновения. Однако в научный язык это понятие попало именно через политический язык. Люббе считал, что Гегель рассуждал о секуляризации, не используя само это политически маркированное (антицерковное) понятие, говоря о секуляризации как о том, что не противоречит религии (христианству), что подтверждает, что проблема секулярного дискурса возникла до того, как «секулярное» стало особым предметом научных исследований.

Философы, рассуждающие о происхождении секулярной «современности», вынуждены соприкасаться с вопросом о причинах её возникновения, однако далеко не всегда готовы предложить полноценную генеалогию «секулярного». Приведём в пример И. Валлерстайна, одного из наиболее известных системных критиков идеологии капиталистического модерна с позиций левой политэкономии. Он считал, что сжатие феодального способа производства после 1300 года и наступивший кризис феодализма потребовали изобрести новый способ изъятия прибавочного продукта — «капиталистическую мир-экономику», что привело к «громадному изменению социума»²¹⁸. Эти экономические факторы привели к изменению устройства политики, культуры и отказу от христианской картины мира²¹⁹. Последовательно придерживаясь этой логики и споря с М. Вебером, Валлерстайн отмечал, что сами теологические процессы никак не влияли на возникновение «современности» («современность» / модерн — синоним

открыл перспективу различным теологическим учениям о том, что истинная христианизация мира неотрывна от его секуляризации и обмирщения, популярным во второй половине XX века.

²¹⁸ Валлерстайн И. Мир-система Модерна. Т. I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 43.

²¹⁹ «Средневековый христианский синтез уходил в прошлое, с разных сторон испытывая давление всех тех форм, которые позднее назовут первыми проблесками “современной” (modern) западной мысли» (Там же. С. 42).

«капитализма» у Валлерстайна), поскольку являются вторичными по отношению к социальным процессам: капитализм, по его словам, мог с равным успехом опираться не на «протестантскую этику», а на католическую²²⁰. У Валлерстайна культурные и религиозные процессы являются следствием социально-политических процессов, а политика является составной частью экономики: таким образом, появление секулярного происходит вследствие возникновения рынка. Но объяснение того, почему рынок (рыночная система) стал возникать именно после Средневековья, в XIV–XVI веках, Валлерстайн, по сути, списывает на уникальное стечение обстоятельств. Подводя итог своим рассуждениям о причинах возникновения «современности», он пишет, ссылаясь на М. Полани: «Запад изобрёл эту любопытную систему, где “вместо того, чтобы экономика была встроена в социальные отношения, социальные отношения встроены в экономическую систему”». Все другие цивилизации благоразумно избегали этой инверсии. Будучи по существу иррациональной, эта система в конечном счёте несостоятельна. Остаётся, однако, увидеть, какую более рациональную систему человечество может изобрести сейчас, и может ли»²²¹.

Для сравнения Ю. Хабермас, последовательный защитник ядра «современности», продолжая дело новоевропейской философии, для которой категории демократии, рынка, либерализма, светскости являются священными, не предпринимал попыток найти некие внешние границы современности-модерна. Наоборот, он старательно возводил новые стены, защищающие секулярную онтологию современного человека от новых угроз и неудобных вопросов, с целью подольше продлить тезис о том, что эта онтология является универсальной. Предложенная же им самим концепция «постсекулярного общества»²²²

²²⁰ Там же. С. 78. Здесь хотелось бы возразить Валлерстайну, указав на то, что протестантизм и был по происхождению католичеством, той его частью, которая стала адаптироваться под капиталистическое устройство общества и международных отношений.

²²¹ Wallerstein I. The West, Capitalism, and the Modern World-System // China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge / T. Brook & G. Blue, eds. New York : Cambridge University Press, 2002. P. 56.

²²² Habermas J. A “post-secular” society — what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean> (дата обращения: 01.09.2022).

стала вынужденной мерой: она констатирует тот простой факт, что религиозный дискурс по-прежнему производит суждения, влияющие на общество, наряду с главенствующим секулярным дискурсом; однако это не проливает свет на вопрос о происхождении секулярного.

У Т. Лукмана, Н. Лумана, Б. Уилсона, Т. Парсонса, Р. Беллы, К. Доббеларе, Р. Фенна, Х. Казановы, С. Брюса и других социологов природа секуляризации — также в структурных изменениях общества (рационализация, дифференциация социальных подсистем, приватизация религии, упадок общины, борьба за определение границ сакрального). В концепции Р. Старка и У. Бэйнбриджа о религиозной вере как одном из социальных «компенсаторов» природа секуляризации выводится из природы самого общества (из чего они сделали вывод об «универсальности» секуляризации для всех культур и религий)²²³. Секуляризация М. Чавеса, понимаемая им как упадок «религиозного авторитета», контролирующего доступ к определённым религиозным благам, также имеет социальные основания, так как даже религиозные блага, с его точки зрения, существуют в жизни человека всегда только в их социальном измерении. Даже такие критики теории секуляризации, как Дж. Хадден, П. Глазнер, Р. Старк, которые называли секуляризацию мифом, искусственной доктриной социологов, идеологией, не предпринимали попыток выявить происхождение этой идеологии.

Поздний П. Бергер пришёл к убеждению, что «мир никогда не был секулярным», и призвал отказаться от классической секуляризационной теории в социологии²²⁴. Тем не менее он не только не отказался от самой категории «секулярного», но, как и Хабермас, стремился спасти её от нападок: он утверждал, что секулярные пространства в обществе и в индивидуальном сознании существовали в истории человечества всегда, а не только в Новое время. Для обоснования этого тезиса Бергер использовал понятие «релевантная структура» — некое текущее состояние сознания человека, которое определяет его способ мышления²²⁵. По Бергеру, секулярное и религиозное — две

²²³ Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 433.

²²⁴ Berger P. Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture. Wien Museum Atrium. 28.04.2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6XwI> (дата обращения: 01.09.2022).

²²⁵ «Например, в картинной галерее человек испытывает сильное эстетическое переживание от увиденной картины. А внизу замечает написанную цену. И человек может подумать,

независимые релевантные структуры, которые присущи человеку по его природе и которые постоянно переключаются в его жизни: в один момент человек находится в храме, молится, размышляет о Боге и тогда является религиозным, в другой — занимается практическим делом, наукой, погружён в бытовые заботы, — и тогда является секулярным. Бергер предполагал, что постоянное переключение структур в сознании человека происходило с древности: первобытные люди также были иногда секулярны (когда обсуждали охоту), а иногда — религиозны (когда совершали обряды); Папа Римский иногда религиозен, а иногда секулярен (когда занимается практическими вопросами)²²⁶. Таким образом, Бергер указывал на то, что сама возможность быть секулярным возникла в незапамятные времена вместе с появлением человека и самой истории, то есть является врождённой. В другом месте Бергер предполагал, что секулярность имеет также религиозные корни, так как связана с рационализмом, который появляется в древнем иудаизме²²⁷. Бергер на этом остановился, поиск религиозных, теологических причин возникновения секулярного (пусть даже как проявления рационального) не входил в предметную область социологии и общественных наук в целом.

Некоторые исследователи, такие как Д. Мартин, признавали фундаментальную важность дихотомии секулярного и религиозного для понимания любых современных культурных процессов начиная с осевого времени, однако открыто признавали, что не исследуют истоки этой дихотомии²²⁸, а смотрят только на её конкретные преломления в дискурсе.

Похожий подход наблюдается и у Т. Асада. Асад известен своей последовательной критикой «секуляризма» как специфической, западной идеологии, навязывающей западоцентричную картину мировой истории и культуры и обслуживающей проект современности-модерна.

что это будет хорошим вложением денег. В этот момент сознание человека переключается с эстетической релевантности на экономическую. Это происходит повсеместно. И религия является такой же релевантностью, на которую можно переключаться» (Там же).

²²⁶ Там же.

²²⁷ Бергер П. Социальная реальность религии // Эволюция религии и секуляризация. Москва, 1976. С. 97–99 (цит. по: Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 412).

²²⁸ Мартин Д. Религиозные ответы на проявления секуляризма. С. 171.

Его тезисы существенно повлияли на восприятие проблемы секуляризации / секуляризма в общественных науках в целом. Он характеризовал «секуляризм» как результат действия концепта «секулярное». Соответственно, вопрос о происхождении «секулярного» становится ключевым элементом в дискуссиях о современности-модерне. При этом Асад говорил, что его подход не претендует на то, чтобы стать новым изложением истории западной цивилизации, его цели скромнее — найти в истории и показать ключевые тезисы, которые поддерживают современную западную картину мира. Свой подход Асад назвал «антропологией секуляризма»: с опорой на М. Фуко, Ф. Ницше, В. Бенямина, П. де Мана и других философов, культурологов и социологов Асад рассматривал признаки «секулярного» в структуре европейской мысли, преимущественно в изменении лингвистических структур, описывающих область религиозного. Эти структуры Асад назвал «тенями» секулярного: он уточнил, что невозможно анализировать «секулярное» непосредственно, так как оно является составной частью сегодняшней жизни, поэтому он предложил проследить за её «тенями» в западноевропейской культуре — концепциями «мифа», «свободы воли», «представления о боли и жестокости в связи с идеей воплощения» и другими. Затем он перешёл к анализу самой доктрины «секуляризма» и её учения о либеральной демократии, правах человека и меньшинствах²²⁹. Асад ушёл от противопоставления «религиозного» и «секулярного» и рассмотрел обе эти категории как мифологические конструкции, как стечение различных познавательных и мифологических практик. Уход от непосредственно теологии и опоры на социологический и культурологический структурализм сделал подход Асада двойственно-размытым. С одной стороны, Асад декларировал, что секулярное обладает «единой родовой линией», является точкой сборки форм («паттернов») поведения, знания и чувств современной жизни, которая становится основой действующей доктрины секуляризма: Асаду это утверждение необходимо для того, чтобы не развалилась целостность главного объекта его критики — секуляризма. С другой стороны, он подчёркивал, что секулярное не имеет какого-то одного, «сингулярного» истока, не имеет также постоянной формы в истории,

²²⁹ Asad T. Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity. P. 16.

не имеет даже постоянных антиномий (вера-знание, разум-воображение, история-вымысел, символ-аллегория, естественное-сверхъестественное, сакральное-профанное и проч.): все составляющие секулярного меняются в зависимости от исторических обстоятельств. Поэтому источников секулярного может быть столь же много, сколько форм у «тени». Среди таких размытых источников Асад называл следующее: появление христианства, которое привнесло в языческий мир представление о недостижимом «сверхъестественном» и создало таким образом представление о земном, секулярном; замену в мифологических сюжетах религиозного символизма на художественную аллегория²³⁰; вынужденную (рациональную) критику сакральных сторон жизни в связи с их «ошибками», «деспотизмом», которая против своей воли превратила их со временем в «универсальное» (секулярное); само желание утвердить христианство вело к развитию христианской науки, в том числе критических методов анализа священных текстов, которые в будущем стали основой секулярной науки, при этом светские критические методы анализа развивались «сами собой» (accidentally)²³¹.

Фактически объяснение «секулярного» у Асада — это не генеалогия собственно «секулярного», а трактовка происхождения различных эпистемологических, мифологических, чувственных структур, которые составляют основу секуляризма и мышления современного западного человека. В изложении Асада чётко и явственно выделен результат этого развития — современный западоцентричный секуляризм, но при этом остались крайне размытыми его истоки, которые представлены как случайные стечения обстоятельств. Асад как будто специально избегал попыток обобщить его первопричины в единую концепцию, чтобы не столкнуться с теологическими вопросами. Асад во многом двигался в русле постмодернистских деконструкций «современности». В результате он опять свёл секулярное к структуралистской категории, описываемой социологическим языком. Именно по той причине, что светское является мифологическим, структурным, соединяющим различные паттерны поведения, знания и чувств, Асад утверждал, что оно не противостоит религиозному (не является его продолжением или его антитезой), а сосуществует и пересекается

²³⁰ Ibid. P. 67.

²³¹ Ibid. P. 42.

с ним. Таким образом, он пришёл к формальному уравниванию секулярного и религиозного (оба — мифы) путём понижения религиозного до мифа²³², а не повышения секулярного до теологической доктрины, и обе категории объявил относительными. Показательно, что этот вывод, несмотря на всё антизападничество Асада, со временем оказался полезным для либеральных западных социологов, приступивших к разработке постсекулярного ребрендинга секуляризма. Тезисы Асада являются резкими, однако по-прежнему конвенциональными и подчинёнными рамкам светской науки.

Х. Казанова продолжил подход Асада к структурному и внетеологическому уравниванию секулярного и религиозного²³³, который определил его объяснение происхождения секулярного дискурса. Казанова, признавая многие аргументы критики против модерна и отдельного восприятия светского и религиозного, предложил последовать за Ясперсом и Эйзенштадтом и заменить большой нарратив Просвещения на новый — Осовое время. Он исходил из того, что в осевых цивилизациях нет спора между светским и религиозным, но появляется внутренний культурный дуализм двух порядков — трансцендентального и земного. Дальнейшее появление христианства, западной цивилизации и секуляризации, в его логике, — следствие этого дуализма, осознания человеком разделённости мира и несовершенства своей природы, и попыток это преодолеть²³⁴. Соответственно, Казанова выводил «секулярное» из предшествовавшего ему осевого дуализма. Он исходил из того, что впервые категория «секулярного» появилась в поздней античности, когда возникло христианство: христиане и язычники начали бороться друг с другом, но при этом фактически сосуществовать в общих временных рамках, во времени от настоящего до конца времён (*saeculum*). Эти рамки и это время Казанова называет фактически «нейтральными», «секулярными». Секулярное в тот период ещё не означало профанное и не противопоставлялось священному, так как сами христиане были, с точки зрения язычников, профанными, «атеистами», и наоборот. Это просто время между настоящим

²³² Asad T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press, 1993.

²³³ Casanova J. *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*. P. 101–141.

²³⁴ Ibid.

и эсхатологическим концом, когда христиане и язычники действовали в одних временных обстоятельствах, в качестве «гражданского сообщества». Следующий этап — средневековый христианский мир, в котором мир был разделён на «диад», на два мира — небесный и земной, священный и профанный, религиозный и светский. «Секулярное» стало одной частью этой диады. Религиозное стало относиться к небесному граду, а секулярное — к земному. Наконец, последний этап — Новое время, когда границы между средневековыми категориями секулярного и религиозного начинают преодолеваются — стираться или отодвигаться: под воздействием Реформации, которая переносила стремление к совершенству из монастырей в секулярный мир, и лаицизации, которая сдвигала религиозную сферу на край, маргинализировала её, чтобы создать общее для всех пространство, свободное от религии²³⁵. Таким образом, секулярный дискурс у Казановы не имеет постоянного предмета, он возникает как фактическая структура, статус-кво некоторых социальных отношений между христианской Церковью и окружением (сначала языческим, затем «секулярным»). Исходная точка и первопричина — Осевое время, которое берётся им за аксиому вместо Просвещения. В этом смысле Казанова не выстраивал самостоятельную генеалогию; секулярный дискурс является у него условной и дискретной социологической конструкцией, фиксирующей определённые исторические состояния социальных отношений (собственно, как и религия). Единственная постоянная черта этого дискурса, которую Казанова озвучивал вслед за Асадом, — это его прочная связь с историей христианства, однако конкретика этой связи не раскрывалась. Похожие взгляды можно встретить у исследователей из других областей. Например, политолог Э. Хёрд вывела секулярные принципы общественно-политических отношений из Вестфальской системы, которая в свою очередь была следствием Реформации. Это позволило ей формально вывести секулярное из самого христианства (христианской культуры), не объясняя конкретные механизмы этого процесса²³⁶.

²³⁵ Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 143–174.

²³⁶ Hurd E. S. The Politics of Secularism in International Relations.

Авторы Лейпцигской программы также не искали корни секулярного дискурса, плотно закрывая себя в социологических рамках. Как и Казанова, они трактовали его структурно и лишали его собственного самостоятельного содержания (по крайней мере, внешне). Источник «секулярностей» в различных обществах они видели в конкретном историческом опыте решения конкретных «социальных проблем», который сохраняется в культурной памяти общества и отличается у разных групп и народов. Это может быть опыт решения проблем личной свободы на фоне доминирующих групп или государства, сосуществования рядом разных религий и возникающих религиозных конфликтов, социальной или национальной интеграции, автономного развития социальных подгрупп. Эти социальные проблемы авторы называли «мотивами секулярности» и говорили, что список этих «мотивов» открытый и может пополняться. В итоге нет какого-то одного доминирующего мотива, который позволил бы очертить границы секулярного дискурса и определить его предмет.

Этот социологический подход лейпцигской группы не подразумевает и делает невозможной полноценную генеалогию секулярного, но лишь использует понятие «секулярность» для социологического исследования исторических и современных социальных конфликтов в религиозной сфере. Здесь сама проблема секулярного убирается из центра внимания, а фокус настраивается на региональные социальные мотивы, которые помогут объяснить, как дифференцируются социальные сферы и демаркируются границы религии в конкретном регионе или эпохе, как эта демаркация меняется под воздействием западной секуляризации, как процессы демаркации отражаются «эмически» в самих местных системах и нормах. В результате возникает множество «генеалогий» множества «секулярностей», которые позволяют фиксировать различные модели религиозной жизни в разных странах, накапливать и структурировать эти модели. При этом сама проблема секулярного не обсуждается, она становится фоновой и имплицитной, прячется в методологию (в утверждение, что у религии обязательно должны быть некие границы) и там оберегается от любой внешней формальной и политической критики.

При таком подходе история и теология подчинены социологии, так как само такое исследование секулярного исходит из предпосылки,

что «религия» — это область, имеющая границы, причём в разных обществах — разные. И главное, что интересовало авторов этой программы (европейцев), — как на эти границы влияет западный дискурс секуляризации. Поэтому они фокусировались на формулировании социально-структурных «мотивов» секуляризации, выработке их общей классификации и поиске аналогов для разных культур, как западных, так и незападных. Подразумевается, что выработка этих принципов «секуляризации» станет основой для создания новой общей теории, однако пока это всё та же старая теория секуляризации в постмодернистском ребрендинге.

Многие существующие объяснительные общественно-научные концепции пытаются зафиксировать признаки дискурса секуляризации на определённом отрезке или построить «общие» модели, объясняющие весь ход развития человеческой культуры. Например, Узланер происходящему кризису секуляризации придал столетнюю важность, но не оценил его как кризис в масштабах пятисот и более лет, в связи с чем необходимость в генеалогии для него отпадает: актуальные проблемы секулярного дискурса предложено решать в современных рамках, пусть и расширенных постмодернистскими подходами. Не дал он и окончательного ответа на вопрос, что такое секулярность, когда и как она возникает как дискурс, в рамках которого мы можем говорить о секулярных явлениях в истории (как бы мы их ни оценивали). Убедительно описывая кризис теории секуляризации в западной научной мысли, Узланер не подверг сомнению действенность секулярной опоры в социологии и возможность существования научно «нейтрального» взгляда и призвал защищать его с помощью поисков новой теории секуляризации.

Авторы коллективной монографии «Водоразделы секуляризации...» вслед за Х. Казановой признали важность «комплексной генеалогии» секуляризации, поиска времени её рождения. Они предложили собственную методологию этого поиска, которая, по их задумке, позволит адаптировать устаревшую научную теорию секуляризации к новым реалиям, отделить её от парадигмы Просвещения и модерна и присоединить к текущим контекстам и направлениям глобальной культуры, так как научный дискурс всегда связан с конкретными

культурными тенденциями²³⁷. При этом авторы открыто заявили, что являются «верными адептами» «мировой гегемонии западной цивилизации» и ставят своей целью защиту от критики культурных ценностей секулярного модерна и «уверенности в прогрессирующей победе рационального над иррациональным», а также — осуждение любых «аксиологических альтернатив», происходящих из «других [не относящихся к модерну] “миров”»²³⁸.

Предложенная Левицким и Белокобыльским методология претендует на комплексность и поэтому представляет интерес. Она выглядит следующим образом.

Во-первых, они предложили исходить из того, что проблема секуляризации обладает религиозной окрашенностью (так как возникает из антитезы «религиозное-нерелигиозное»), но при этом генетически не связана ни с какой религией, то есть внерелигиозна. Секуляризация возникает вместе с появлением современного понятия «религия» как «нетождественного общекультурному». При анализе истории секуляризации они предложили не брать во внимание никакие исторические высказывания современников о секуляризации, никакие «эксплицитные суждения» (выраженные открыто, прямым текстом), учитывать только «тенденции, традиции, институты», имеющие имплицитную секулярную направленность, искать только «косвенные доказательства наличия “интерсубъективной секулярности”». «Таким образом, предметом... исследования будут не индивидуальные верования и не влияние церкви на общественную жизнь, а скорее изменение социальной реальности, категориальная матрица секулярной культуры... позднее распространившиеся на весь мир»²³⁹.

Таким образом, авторы настаивали на том, что секуляризация не связана генетически ни с какой конкретной религией, исторической или культурной эпохой²⁴⁰, даже с Просвещением²⁴¹. Как следствие, объявляется невозможность объяснить секуляризацию ни религиозно-теологически, ни философско-теологически.

²³⁷ Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под ред. А. Белокобыльского и В. Левицкого. С. 14–15.

²³⁸ Там же.

²³⁹ Там же. С. 12–13.

²⁴⁰ Там же. С. 13.

²⁴¹ Там же. С. 15.

Во-вторых, они отмечали, что секуляризация может быть познана только сама через себя: рассуждать о любых явлениях модерна разрешено с опорой исключительно на практики «самопознания» модерна, так как сам разум современного исследователя «смоделирован» модерном. Поэтому анализ секуляризации изнутри самого секулярного модерна — «единственно возможный» «теоретический путь». Исследование секуляризации в этом случае — это «анализ самопонимания Модерном себя», оно не подразумевает обращения к любым «скрытым слоям реальности», «иным уровням бытия»²⁴².

Таким образом, авторы продекларировали, что считают границы модерна священными и отказываются их переступить, подразумевая, что этого требует сам научный подход. Фактически секуляризации (как и модерну в целом) приписывается собственная самодостаточная имплицитная онтология. В целом методология авторов соответствует социологическому подходу, в частности структурализму, что неудивительно, так как социология остаётся наиболее характерным для модерна и секулярным инструментом познания культуры, в том числе способом самопознания современности-модерна.

В-третьих, в качестве основы секуляризации авторы рассматривали рационализацию, которая с древности развивает религиозное мышление, вследствие чего сама религия однажды приводит к «отторжению нуминозного в пользу имманентного (социального)»²⁴³ (здесь отчётливо звучит веберовский подход). В этом смысле секуляризация для них — это атрибут («частный случай») именно рациональности, а не религии. Рациональность для авторов — родовое понятие одновременно и для секуляризации, и для модернизации — двух частных случаев, характерных для «западноевропейской христианской цивилизации». «Секуляризация... является... одним из этапов рационализации»²⁴⁴. Поэтому для этих авторов актуальная критика теории секуляризации связана с кризисом понимания секуляризации в рамках частного, исторического просвещенческого подхода, сама же секуляризация как часть рационализации незыблема.

²⁴² Там же. С. 9–11.

²⁴³ Там же. С. 15.

²⁴⁴ Там же. С. 20–21.

Эти исходные позиции авторы использовали для объяснения генезиса секуляризации, под которым они понимают процесс постепенного выделения рационально-философской сферы из религиозно-мифологического сознания в автономную область. Авторы пришли к выводу о том, что «секулярное пространство» окончательно формируется в период с X по XIII век в латинской Европе, преимущественно в церковной среде. На этот процесс влияло множество факторов (религиозные, политические, социальные, экономические), круг которых нельзя чётко очертить, поэтому были выделены три его ключевых результата — «маркера» (сравните с «теньями» у Асада). Во-первых, появление черт будущего секулярного дискурса связано с моментом укрепления схоластики (П. Абеляр, XII век), когда богословские утверждения стали основываться на заключениях естественного разума (рациональности), на логике и диалектике, произошла связка откровения с античной, языческой мудростью. В результате стал развиваться секулярный «настрой ума» — область рационального, внерелигиозного, внетеологического мышления²⁴⁵. Во-вторых, дальнейшее развитие черт секулярного дискурса связано с развитием в схоластической культуре «естественного» мышления (демифологизация природы) и десакрализации власти (рационализация образа Бога, конструирование социальных и политических доктрин без опоры на религиозные доктрины) в трудах Фомы Аквинского, Вильяма Оккама, Данте Алигьери, Жана Квидорта, Марсилия Падуанского (ок. XIII века). В-третьих, рождение европейских университетов, которые стали мощными трансляторами схоластического подхода в масштабе всей западнохристианской культуры (X–XI века). Подчёркивается принципиальное отличие европейских латинских университетов от крупных учебных заведений в других странах и культурах. Они были сетью, «глокальным» явлением, «франшизой Средневековья» в каждом богатом городе²⁴⁶, то есть выполняли важную идеологическую функцию в масштабе западного христианства — готовили Возрождение и секулярную эпоху.

Все три указанных «маркера» относятся к дискурсу «проторенессанса», протосекуляризации в схоластическом Средневековье. По мнению указанных авторов, именно эти «маркеры» свидетельствуют о переходе

²⁴⁵ Там же. С. 50–56.

²⁴⁶ Там же. С. 71.

европейского общества из «религиозного мировоззрения» в «секуляризованное бытие»²⁴⁷.

Поскольку эти маркеры только описывают признаки секуляризации, но не объясняют их, далее авторы предложили своё объяснение первоначального зарождения, генезиса секулярной идеи, который они связали с рационализацией и вывели его из истории раннехристианской церкви. Они отмечали, что рациональное начало существовало и вне христианства (у Платона, Аристотеля, в неоплатонизме, в еврейской и арабской культурах), но было там имплицитным, непроявленным (что в целом соответствует веберовскому подходу). Внешнее проявление рациональности, которое можно зафиксировать объективно, началось, с их точки зрения, именно в христианстве — уже во времена апостолов. Ими выделены четыре источника секуляризации в христианстве: иерархический церковный принцип, догматическое единство учения, коллегиальный принцип утверждения истины (на соборах), общедоступность церковной истины для всех.

По предлагаемой ими логике, появление церковной иерархической структуры — епископов, которые рукополагались апостолами, — свидетельствует о появлении «формальной», а значит, рациональной основы церковного устройства (необходимой для противостояния неформальным, «харизматическим» течениям, а также ересям).

Для сохранения единства учения, его распространения, защиты от гностицизма и ересей (гетеродоксии) потребовалось разработать догматику — систему мыслительных конструкций, которые основываются на откровении, но выражаются в конкретно-исторических «человеческих» мыслительных формах. Принятие первого Символа веры на Первом Вселенском Соборе, по мнению рассматриваемых авторов, «становится кульминацией рационализации христианской традиции». Догматика систематизирует и эксплицирует учение Церкви и таким образом «рационализирует» религиозное учение²⁴⁸. В этом подходе будущая секулярность фактически рождается из христианской догматики, которая стала особой, автономной областью — «уникальной средой», которая впервые в истории разрушила единство онтологии и социального действия. Эта среда переориентировала «энергозатратные»

²⁴⁷ Там же. С. 73.

²⁴⁸ Там же. С. 88.

вертикальные отношения человека с горним миром на горизонтальные отношения, на обустройство мира земного²⁴⁹.

Далее ими утверждалось, что с прецедента Апостольского Собора решения в Церкви принимались «коллегиально». «Фундаментом» Вселенских Соборов и любого церковного собора авторы назвали принцип «концилиарности», то есть «коллегиальный способ провозглашения и фиксации истины»²⁵⁰. Этот «новаторский механизм» затем якобы станет основой европейской рациональной методологии науки²⁵¹. При этом обобщающее значение термина «епископ» (ἐπίσκοπος) для архиереев и пресвитеров в апостольских писаниях трактовалось ими как отсутствие приоритета мнения епископа перед пресвитерами, равенство их голосов (по крайней мере, до II века)²⁵². Сплочение же Церкви вокруг епископов со II века объяснялось авторами необходимостью противостоять ересям и поддерживать церковное управление²⁵³; оно стало вынужденной мерой, поскольку уже в I веке было невозможно собрать всех верных (всю Церковь) в одном месте, которые пришли бы к консенсусу²⁵⁴. Наконец, Белокобыльский и Левицкий говорили, что истина Церкви не может быть ограничена гностическим подходом (когда истина принадлежит избранным, а не всем), из чего ими сделан вывод, что истина Церкви может формулироваться только коллегиально, что коллегиальность — критерий истинности.

В результате эти авторы пришли к логическому выводу, что источником секуляризации было само христианство, выраженное в социальных практиках и богословских догматах.

Получается, что секулярность, понимаемая главным образом как забвение Бога и заповедей и постановка в центр мироздания самого человека, обладающего совершенным рацио (такая коннотация секуляризации возникает из представленной истории секуляризации, несмотря на попытки авторов дать более формальные, социологические определения), была порождена самим же христианством. Фактически

²⁴⁹ Там же. С. 169.

²⁵⁰ Там же. С. 90.

²⁵¹ Там же. С. 74–84.

²⁵² Там же. С. 86.

²⁵³ Там же.

²⁵⁴ Там же. С. 88.

секуляризация христианства, порождаемая христианством, означает, что секуляризация объясняется самой секуляризацией. Такое объяснение секуляризации лишает рассуждения всякого продолжения, не позволяет объяснить какие бы то ни было современные процессы, связанные с падением авторитета Просвещения и усилением религиозного фактора в мире, — является не объяснительной, а описательной концепцией.

Рассмотренный подход к объяснению секулярного имеет две важные положительные черты — он признаёт, что без определения источника секулярного невозможно продолжать анализ теории и процессов секуляризации в наше время; кроме того, он указывает на то, что секулярный дискурс невозможно объяснить вне истории христианства. Вслед за Вебером эти авторы прочно связали секуляризацию с рационализацией, что не лишено оснований в рамках дискурса современности-модерна. При этом обозначенная авторами методология — познание концепций модерна через изучение «самопонимания» модерна (то есть анализ досовременности с позиций поздних философских конструктов, в том числе рациональности) и вытекающее из этого отделение чистой рациональности от любой аксиологии — представляется ограниченной. Часть выводов этого подхода представляется корректной (например, о средневековых «секулярных» маркерах), другая часть — ошибочной или не до конца раскрытой.

В частности, ряд серьёзных противоречий вытекает из нехристианского (рационального) толкования христианской экклезиологии в рамках этого метода.

Так, под «коллегиальностью», «концилиарностью» авторы понимали парламентаризм, когда истина определяется количеством голосов. При этом в истории Церкви существуют примеры, когда истина на Соборах защищалась меньшинством. Например, Иконоборческий собор трижды анафематствовал Дамаскина и выступил против его апологии иконопочитания. Поиск в коллегиальности рациональной опоры основывается на «современном» и ложном понимании соборности как парламентаризма, а не как кафолического устройства Церкви²⁵⁵.

²⁵⁵ Догмат «кафоличности» означает соборность и вселенскость, признание, что полнота Церкви содержится в каждой евхаристической общине, возглавляемой епископом (это может быть и отдельный приход, и собрание приходов), из чего вытекает равенство всех Поместных

Здесь не учитывается, что Церковь — не демократический институт, а Тело Христово, в котором правильная «процедурность» принятия церковных решений и даже количество голосов не является ключевым критерием истинности. Этому же католическому пониманию Церкви противоречит утверждение со ссылками на Дидахе о том, что община якобы могла свободно, демократически выбирать себе клириков: любые процедуры выборности или назначаемости клириков подчиняются главенствующему иерархическому принципу апостольской преемственности, означающему, что благодать священства непрерывно передаётся от Христа апостолам, от апостолов — епископам. То есть сплочение Церкви вокруг епископа — событие не административное, а сoterиологическое, утверждающее небесную и нравственную иерархию, связанную с путём спасения. Именно поэтому епископ и его помощник пресвитер совершают таинства не по праву, а по благодати. Таким образом, любые процедуры в раннем христианстве, по форме напоминающие демократические, не являются таковыми по своему смыслу, так как источником легитимации церковных решений является не формальная процедура и даже не весь церковный народ, а Глава Церкви.

Рациональность в этом подходе отделена от аксиологии — речь о чистой, формальной рациональности. Поэтому выводить её только из раннехристианских институций некорректно. Различные процедуры легитимации власти и политических решений, не лишённые рациональной логики, история знает с древних времён и в разных культурах. Вебер называет рациональными любые мировоззрения. Кроме того, рациональными можно называть многие действия преступников или вероотступников, гетеродоксия также в значительной степени рациональна. Например, многие раннехристианские ереси (арианство, несторианство, иконоборчество и другие) преследовали в том числе рациональные цели — сделать учение о Троице и Христе, как им казалось, более логичным, более надёжно отделить его от возможности языческих трактовок. То же относится и к гностическим ересям. Неслучайно позже Г. Мором был введён термин «гностицизм»

Церквей (независимо от их размера, возраста), а также равенство всех епископов (независимо от их «должностей»: епископа, архиепископа, митрополита, патриарха или папы). См.: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк : R.B.R., 1982. С. 25.

для их обозначения, происходящий от слова «знание». Гностические учения были логичными, рациональными и схематичными и могли выглядеть для нехристиан более «научными» и «ясными», чем во многих отношениях нелогичное христианство, в котором успешное спасение души в конечном счёте не зависит ни от каких формальных, магических процедур, но только от свободной воли Бога и свободной воли человека (именно в свободной божественной воле Вебер видел главное иррациональное начало). Гностические учения говорили о возможности (хотя бы для избранных) познать тайное, скрытое знание (например, из особых трактовок текста Писания) с опорой на разум, пройдя определённый путь посвящения, тогда как ортодоксия вопреки обывательской логике понимает «тайну» как нечто принципиально открытое сразу и полно для каждого человека, который принимает крещение.

У Левицкого и Белокобыльского нет убедительного ответа, почему именно в раннем христианстве, а не в других культурах или раннехристианских ересь рациональность впервые начала становиться «эксплицитной». Ведь даже современная рационалистическая наука и сам секулярный научный язык по своему «духу», безусловно, напоминают в том числе гностический, гетеродоксальный взгляд на мир: наука в современном понимании так же пытается открыть «скрытые» законы природы, изобразить всеобъемлющую схему мироздания, не оставляя пустых пятен, также абсолютизирует ценность абстрактного и чистого «знания» (которое одновременно является источником власти), не связанного с личным Богом и нравственным началом. Более того, современные научные методы и принципы ставят перед собой именно познавательную цель (знание), а не сотериологическую (спасение). «Рациональная» ортодоксия боролась с не менее (а подчас — более) «рациональными» ересями и язычеством. Гностическая рациональность, которая ищет тайное, зашифрованное знание во внешних, отдельных от человеческой воли и нравственности сферах («объективной»), противостоит «нерациональной» и открытой для всех тайне христианского Бога, была и остаётся по сегодняшний день источником христианских ересей. При этом, с точки зрения Церкви, такой гностической и предельно формализованной рациональности недоступна истина.

По этой причине у попыток вывести новоевропейскую рациональность из раннехристианских институций нет достаточных оснований: рациональность можно вывести из гностицизма и любых других видов гетеродоксии. Соответственно, нельзя с достаточным основанием говорить о том, что секулярный дискурс имеет генетическую связь с христианством. Представляется, что эта связь (которая, безусловно, фиксируется в истории) имеет иной характер.

Авторы рассматриваемого исследования пытались обосновать и защитить современный дискурс секуляризации через его реконструкцию в истории христианства, показать, что современный мир — единственно возможный вариант развития событий с момента появления христианства. Исходный пункт секуляризации (вслед за Вебером) они видели в рационализации — при этом сводили рациональность лишь к рациональным процедурам и институциям раннехристианского общества, не объясняя, в чём была их принципиальная особенность, которая отличала их от всех других культур, обществ, эпох, почему именно христианство якобы стало исходным пунктом схоластики и затем новоевропейской истории и секуляризации. Вебер планировал пойти дальше — найти подобные рациональные черты во всех мировых религиях и потом ещё раз показать, что именно в протестантской Европе эта рациональность эволюционным путём приобрела совершенные формы (но не успел довести задумку до конца). Однако на этом пути возникает главная проблема: как обосновать, что всё разнообразие проявлений «рациональности» относится к общему родовому явлению, к одной и той же «рациональности». Вебер был вынужден использовать более 16 определений рациональности (это ключевое, но при этом одно из самых размытых понятий в его трудах) и в конце пришёл к диалектическому рационализму: рациональность у него порождает саму себя. Этот итоговый принцип удовлетворил социологическую науку, однако так и не ответил на вопрос об источнике рационального, что не позволило до конца объяснить его происхождение и культурно-историческое значение.

Авторы указанного исследования не использовали диалектику для обоснований своего подхода, они сразу брали за исходную аксиому готовое положение, что относящаяся к современности-модерну европейская рациональность — чистый эталон, по которому можно

оценивать любые исторические формы, напоминающие «рациональные». При этом все нерешённые проблемы Вебера переходят по наследству и в этот подход.

Такое принципиальное отделение рациональности от аксиологии ведёт к отделению современного научного знания от категорий ценностей, истинности. Утверждение, что рациональность одна и та же во все времена и во всех религиях, означает, что рациональность одновременно порождает догматизм и ереси, истину и ложь, ведёт однажды к пониманию рациональности диалектически, как формального и технического вычислительного механизма, не имеющего аксиоматических функций. Проблема легитимации науки обострилась как раз в момент её ухода от схоластики. Укрепившаяся в Новое время диалектика могла теснить метафизику, однако была не способна полностью легитимировать научное знание, обосновать «истину». В результате наука однажды начинает упираться в радикальный конструктивизм без начала и цели и в другие формы самоотрицания, в рамках которых категория рациональности окончательно теряет смысл и исчезает (особенно остро эта проблема встала в XX веке на фоне проникновения в науку моды на постмодернизм²⁵⁶). Поэтому последние столетия секулярная наука не может опираться только на идею «чистой рациональности», она ищет дополнительные ценностные источники легитимации — внешние утопические и внутренние имплицитно-метафизические (постметафизические). В обоих случаях речь идёт о неких внерациональных ценностях и целях. Без этого наука не может себя легитимировать, сохранить свой статус инстанции, объявляющей истину.

Это позволяет говорить о том, что та категория, которую новоевропейская наука называла «рациональностью», является не самостоятельной категорией, а атрибутом аксиологии, причём атрибутом не постоянным, а меняющимся в зависимости от ценностных установок.

Если же не отделять рациональность от аксиологии, тогда нельзя говорить об одной и той же рациональности в ортодоксии

²⁵⁶ Эта проблема активно обсуждалась в начале 1990-х в связи со случаем, известным под названием «мистификация Сокала», и книгой «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна» (Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. М. : Дом интеллектуальной книги, 2002. 248 с.).

и гетеродоксии. В этом случае новоевропейский термин «рациональность» теряет свой оригинальный, самостоятельный статус и не может служить исходной точкой для генеалогии секулярного дискурса. Это делает невозможным утверждение о том, что христианская религиозная традиция в Средние века в результате своей рационализации сама запустила процесс секуляризации — отрицания значимости религии²⁵⁷, потому что требуется прежде ответить на уточняющий вопрос: «В результате какой именно рациональности?»

По этим причинам допустимо говорить о разных «рациональностях» в христианстве и секулярном обществе, использовать разные термины, не называть принципы церковной жизни «рациональными» с точки зрения рациональности новоевропейской и при этом не выводить одну «рациональность» из другой. Более того, даже формальная («вычислительная») рациональность не статична, а меняется в зависимости от поставленных целей и выбора путей их достижения.

В христианской антропологии «рациональность» может быть истолкована и как свойство лица, и как свойство природы человека. В каждом из этих случаев сам термин «рациональность» станет во многом лишним, так как проблема «рацио» перекрывается проблематикой «души» и «духа» («пневма»), действием «ума» («нус»), «разума» («логос») и «рассудка» (диано́я), выполняющих как созерцательные, так и рассудительные функции. При этом функция анализа (наиболее близка к понятию «рациональность») часто рассматривается в православной антропологии в качестве низшей функции ума.

В этом смысле даже формальная «рациональность» — это атрибут человека (его личности или природы, в зависимости от трактовки) и является следствием божественного образа, поэтому не может существовать в чистом виде, не является полностью самостоятельным инструментом мышления. По крайней мере, она зависит от воли человека, а значит — ценностного выбора. По этой причине рациональность неотделима от ценностной иерархии. Будучи атрибутивной, имплицитной чертой, рациональность эксплицируется только совместно со свободной волей человека, поэтому неизбежно затрагивает ценностный выбор. Как следствие, любое указание на «автономную» и «чистую»

²⁵⁷ Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под ред. А. Белокобыльского и В. Левицкого. С. 124.

рациональность будет означать экспликацию лишь частной ценностной системы, частного религиозно-этического подхода.

Можно согласиться с Белокобыльским и Левицким, что начинать генеалогию секулярного можно только с модерна. Нам представляется, что это — данность, которая обусловлена самим научным языком, на котором мы говорим сегодня. Если мы уйдём от этого языка, смысл подобного исследования пропадёт, так как термин «секулярное» потеряет современные коннотации, отделится от самого секулярного дискурса, что приведёт к полной невозможности научной коммуникации. Однако тезис о недопустимости выходить за границы модерна в другие эпистемологические онтологии («миры») вызывает возражения. Почему исследование не может выходить в те области и парадигмы, для которых у него не хватает научных оснований, учитывая, что основания «научности» непостоянны и зависят от культурной эпохи, что признают и указанные исследователи? Нам представляется, что это ограничение в большей степени политическое, чем эпистемологическое. При этом оно ведёт и к научным последствиям: невозможности объяснить первоисточник секулярного, на что мы указали в приведённых рассуждениях. Также принципиально важным представляется утверждение авторов, что рационально-секулярное начало стало эксплицитным именно в христианстве: этот тезис, по нашему убеждению, требует развития, но не может трактовать христианство как источник или начальную точку секуляризации.

В связи с этим рассмотренный подход Белокобыльского и Левицкого, на наш взгляд, способен описать исторические пути секулярного дискурса, но не объяснить его внутренние принципы и перспективы развития, особенно в условиях, когда западный мир становится постхристианским. Такой подход, на наш взгляд, является имитационной генеалогией, которая применима для продления жизни классической теории секуляризации ещё на какой-то период, однако не в состоянии сформулировать её постсекулярную или иную альтернативу.

Возникает вопрос, почему разные актуальные исследователи, действующие в рамках общественных наук, не проводят полноценную генеалогию секулярного. На наш взгляд, это происходит по той причине, что любая полноценная генеалогия секулярного дискурса неизбежно

высвечивает локальность, частность социологического взгляда на мир (хотя не отрицает его полностью), и секулярно-рационалистический дискурс перестаёт действовать как легитимирующая инстанция, неизбежно лишая современного исследователя уверенности в собственном научном статусе. Этим объясняется то, что исследователи избегают раскопок секулярного, так как это подразумевает вмешательство в фундамент собственного дома: каждая новая находка будет требовать поэтапного демонтажа этого многоэтажного здания общественной науки, которое однажды может обрушиться, погребя под своими руинами признанные «объективные» научные основания гуманитарных исследований. Поэтому разбор фундамента выглядит для многих авторов безумием: даже при тонкой инженерной работе это будет означать, что гуманитарная наука с каждым шагом больше не «открывает» и не «конструирует» мир, но подвергает риску разрушения свои собственные несущие конструкции и может думать теперь только о собственной безопасности, а не о перспективах. Кроме того, отсутствие генеалогии секулярного у социологов косвенно указывает на то, что сами научные программы, связанные с переоценкой секулярного дискурса, не ставят своей целью его фундаментальный пересмотр.

Основной недостаток существующих общественно-научных (социологических) подходов к проблеме секулярного заключается в недостаточной проработанности предмета исследования. Многие авторы в рамках общественных наук либо игнорировали генеалогию секулярного дискурса (Ю. Хабермас), либо разрабатывали её частично. Источниками секулярного дискурса назывались изначально и всегда двойственный (ангажированно-политический и нейтрально-канонический) характер понятия «секуляризация» (Г. Люббе), уникальное стечение обстоятельств (И. Валлерстайн), структурные социальные изменения (Т. Лукман, Н. Луман, Б. Уилсон, Т. Парсонс, Р. Старк, М. Чавес и другие) и формальный исторический опыт общества в решении конкретных социальных проблем и конфликтов (лейпцигская программа), искусственно сконструированная мифологическая картина мира (Дж. Хадден, П. Глазнер, Р. Старк), присущая всем людям система «релевантных структур» (поздний П. Бергер), дихотомия религиозного / светского (Д. Мартин). Часто авторы, изучая историю секулярного дискурса, осознанно уклонялись от обозначения какого-то одного истока,

создавая подход, при котором у секулярного есть конечные формы выражения, но нет начала (Т. Асад). Вместе с этим авторы одновременно отмечали, что происхождение и развитие секулярного дискурса связано с некой большой культурной традицией, в качестве которой чаще называли осевое время (Х. Казанова, Д. Мартин) или христианство (Т. Асад, Х. Казанова, В. Левицкий, А. Белокобыльский). Наконец, большинство авторов исходили из веберовского подхода, полагая, что главным источником секулярного дискурса является сама рациональность как неотъемлемое свойство человека. В частности, Белокобыльский и Левицкий продемонстрировали укоренённую в новоевропейской мысли аргументацию, что новоевропейское рациональное и, следовательно, секулярное начало имеет своим источником христианскую экклезиологию. В этом случае, однако, не учитывается, что рациональными можно формально обозначить как ортодоксальные практики, так и гетеродоксальные: на наш взгляд, это свидетельствует о том, что рациональное следует рассматривать как атрибутивную, имплицитную черту свободной воли, а значит — ценностного выбора. Поэтому любое указание на полностью «автономную» и «универсальную» рациональность будет означать экспликацию лишь частной ценностной системы, частного религиозно-этического подхода. На наш взгляд, такие подходы способны описать исторические пути секулярного дискурса, но не объяснить его внутренние принципы и перспективы развития.

В результате, не имея общего основания для определения секулярного дискурса, а также в условиях упадка «теории» секуляризации, авторы почти всех актуальных комплексных исследований смещали фокус на детализацию и разбор частных случаев, вводили различные «виды», «типы», «уровни», «паттерны» и «маркеры» секуляризации. Это позволяло вести разговор о переосмыслении секулярного, не затрагивая проблему общего знаменателя и фундаментальных основ секулярного дискурса. Так появилось большое число разных частных концепций (от «упадка религии», «дифференциации», «приватизации» до «изменения спроса на религию»), секулярный дискурс стал трактоваться по отдельности как проблема психологическая, рыночная, социальная, политическая, мифологически-лингвистическая, по-прежнему подчёркивались и воспроизводились различия между «секулярным», «секуляризацией», «секуляризмом». Однако сведение предмета до частных случаев приводило

к потере его общих очертаний. Не были застрахованы от этого и те исследователи, которые не делили секулярное на виды и типы, претендуя на создание обобщающего подхода, поскольку зачастую прибегали к постмодернистской деконструкции (Т. Асад): в итоге это расщепляло секулярное на ещё большее количество элементов и сильнее размывало его границы, вынуждая исследователей изучать бесконечные оттенки его теней. Возникла устойчивая ситуация, при которой дискуссии ведутся на втором и последующих уровнях интерпретаций секулярного и не имеют возможности спорить непосредственно о фундаментальных позициях. В результате вектор таких подходов оказался однонаправленным на легитимацию секулярного и рационалистического дискурсов и других оснований современной современности.

Эти два фактора — нерешимость в поиске первоисточника секулярного дискурса, а также множественность и многозначность его определений — делают указанные подходы в большей степени описательными, а в условиях текущей критики внутренних оснований секулярного дискурса ведут к недосказанности, размытости предмета и не решают возникающие методологические противоречия. Нет оснований утверждать, что «нейтральный» социологический подход является венцом развития идей в философско-теологических дисциплинах, и выносить все прочие, несоциологические определения секуляризации из действующего дискурса в область описательной истории идей, а также исходить из того, что «консенсус» в социологии чем-то качественно отличается от аналогичного консенсуса в философии или теологии, где он называется нормой или догматом: признание «нейтральности» социологии — тоже акт веры. Кроме того, существующие актуальные подходы к секуляризации в социологии (включая уже и постсекулярные) во всех случаях оставляют впечатление о присутствии в них фигуры умолчания — неясно и размыто артикулируется именно тот ключевой элемент, который должен соединять различные «уровни» и «типы» секуляризации, его определение ограничено лишь общими словами об «изменении положения религии в обществе». При этом вопрос о преодолении этих противоречий не является отстранённой, «спортивной» задачей: от неё напрямую зависят объяснительные способности общественных наук по темам, связанным с религиозным фактором в современном мире.

Американский исследователь Элизабет Хёрд неслучайно обратила внимание на то, что разные западные подходы к объяснению секуляризации сегодня зачастую воодушевляются желанием противостоять растущему исламу, однако не могут объяснить, каков источник его растущей религиозной и политической силы²⁵⁸. Представляется, что разговор об источниках религиозных явлений, к коим относится и проблема секулярного дискурса, невозможен без теологических подходов.

Глава 9

Западные теологические трактовки генеалогии секулярного дискурса

Осмысление истоков секулярного в западной теологической мысли XX века также встречается нечасто, однако в целом обладает более ясной аргументацией, чем у социологов. Одна часть авторов находила начало секулярного дискурса в трудах конкретных теологов и философов, другая — в теологических процессах, происходивших в истории. Но, обобщая многие теологические подходы, следует сказать, что они в подавляющем большинстве замкнуты на процессы, начавшиеся в новоевропейской философии.

Карл Барт, например, находил принципы современного секулярного дискурса в трудах протестантских теологов XVII века Соломона ван Тилиа и Франца Буддеуса. Их деятельность по созданию «естественной теологии», которая постигает «естественную религию» без откровения, только с опорой на разум, Барт назвал «катастрофой». С этого времени христианское Откровение стало вторичным по отношению к «универсальному» секулярному разуму человека, потеряло самостоятельную реальность. Предельной реальностью, наоборот, стала «человеческая религия», которая и Откровение, и Бога мерит по своим меркам²⁵⁹. Затем, по К. Барту, «естественная теология» была сведена к «естественной этике» И. Кантом²⁶⁰. Генеалогия Барта выполняет роль

²⁵⁸ Hurd, Elizabeth Shakman. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, Princeton : Princeton university Press, 2015. 216 p.

²⁵⁹ Анполонов А. Карл Барт о религии и откровении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 223.

²⁶⁰ Там же. С. 226.

дополнительного аргумента для критики либеральной теологии, то есть является частным элементом во внутрипротестантском споре.

С развитием к середине XX века политической теологии её стали использовать для легитимации существующего культурного и социального порядка (нехватка легитимности была одной из причин её развития со времени Шмитта), поскольку социология не может объяснить истоки секуляризации и социологического стиля мышления, не выходя за рамки собственно самого этого мышления. Объяснение самой себя даётся социологии сложно, выглядит формальным и неубедительным, что мы отмечали выше. Теологии это, напротив, под силу, однако во многих случаях теология XX века становилась служанкой социологии. Один из ярких примеров генеалогии секуляризации, которая обслуживает социологический метод, принадлежит Харви Коксу («Мирской град», 1965).

Х. Кокс строил своё рассуждение на том, что слово «мир» в латинском языке имело два значения — «время» (история) и «пространство», которые обозначались разными терминами — *saeculum* и *mundus*. Мир представлялся временем у евреев (мир — это история), пространством — у греков (мир — это космос, место, порядок). У евреев, таким образом, мир изменчив, не имеет объяснений в самом себе, вписан в мировую историю, а у греков — наоборот, мир постоянен, не вписан в историю, имеет объяснения в самом себе.

Христиане как наследники библейской веры привнесли еврейский историзм в эллинистическую философию, поэтому с появлением христианства эти два подхода столкнулись. Всю историю развития христианской теологии Кокс называл попыткой эллинской философии защититься от еврейского историзма²⁶¹. В результате объяснение исторических принципов секулярного и секуляризации у Кокса выглядит следующим образом: источник секуляризации — Библия, секуляризация вытекает из библейской, ветхозаветной веры; поэтому секуляризация не противоречит и христианству, является его основой.

Кокс выделял три библейских источника «секуляризации»: расколдовывание природы (после появления библейского рассказа о сотворении мира), десакрализация политической власти (после

²⁶¹ Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. С. 34.

Исхода), возникновение светской, относительной системы ценностей (после Синайского завета). Во-первых, в изложении Кокса, до Библии мир был магическим, вся природа — «живой», мистической сущностью. Библия «расколдовала» мир, который был создан Богом, но в нём самом нет божественной окрашенности. Из этого он делал вывод: «Рассказ о Сотворении мира в книге Бытия — это своего рода атеистическая пропаганда», которая научила человека смотреть на мир без мистики. Так Кокс выводил из Библии основания светской науки и секуляризацию²⁶². Во-вторых, Исход якобы означал для евреев и мировой истории десакрализацию политической власти: евреи избавились от «сакрально-политического порядка», от власти фараона (который соединял в себе политические и жреческие функции), получили возможность построить секулярный, социальный мир. Власть в секулярном обществе, по Коксу, не легитимирована религией, а Библия заложила противостояние иудео-христианской религии и абсолютизма, папской и императорской власти, Церкви и государства. Исход у Кокса сделал невозможным соединение двух этих начал. Ранние христиане отказывались признавать культ политического правителя: это якобы значит, что уже они осуществляли секуляризацию. Из этого Кокс делал вывод, что Библия и Церковь секуляризовали власть²⁶³. В-третьих, появление светских, относительных ценностей, по Коксу, произошло после Синайского завета, который запрещал иметь любое изображение божества. Кокс трактовал это как запрет обожествлять что-либо земное. В результате, по его логике, все земные вещи и ценности стали «относительными», так как не имеют божественной ценности в себе. По его утверждению, человек секулярной культуры живёт со знанием, что его система ценностей будет неизбежно пересмотрена потомками, и считает это благом, поскольку абсолютизация ценностей — это создание кумира, отход от Библии. Также из этого Кокс делал вывод, что борьба с идолопоклонством у иудеев превратилась в иконоборчество у христиан. Кокс фактически оправдывал иконоборчество, понимая под ним борьбу с любыми «коллективными представлениями». В результате он приходил к выводу, что в «секулярном», то есть якобы истинно «библейском» обществе, должен победить историче-

²⁶² Там же. С. 37–40.

²⁶³ Там же. С. 40–45.

ский релятивизм — полная релятивизация ценностей, что предполагает не нигилизм, а ответственность «совершеннолетнего» человечества (Бонхёффер) за их определение.

Задача Кокса — реабилитировать и оправдать секуляризацию с христианской точки зрения. Он утверждал, что борьба греческой философии против еврейской теологии привела к тому, что слово «секулярный» закрепилось за библейским (иудео-христианским) историзмом и стало использоваться христианскими апологетами (наследниками греческой философии) как негативный термин. Секулярный, то есть земной, несовершенный, преходящий и временной мир стал противопоставляться миру совершенному, вечному, небесному, пространственному.

Кокс писал, что в итоге в Средние века этот греческий подход победил и с тех пор секуляризацию воспринимают как нечто негативное. Например, стали выделять «религиозных» священников (монахов) и «секулярных» (кто служил на приходе). Также при разделении властей секулярной стали называть императорскую власть, религиозной — папскую, секуляризацией — передачу церковных функций секулярной власти. Затем стали называть секуляризацией сам культурный процесс Нового времени — лишение базовых культурных символов религиозного значения.

Апофеоз теологии Кокса заключается в утверждении, что любые противники секуляризации якобы отступают от Библии. Секуляризация в перевёрнутой ценностной шкале Кокса равняется христианизации.

Таким образом, Кокс пытался не только придать термину «секуляризация» положительное звучание, но и оправдать его с религиозных позиций. С одной стороны, он признавал, что новоевропейская культура была последовательно секуляризована на всех уровнях — культурном, политическом, социальном. Признавал также, что порой этот процесс принимал формы борьбы с Церковью. Ещё он признавал (вслед за социологами), что секуляризация — объективный, неизбежный и «почти всегда необратимый» процесс освобождения общества от «опеки религии» и «метафизических мировоззрений». Источник этого процесса он напрямую связывал с библейской верой: христианство, по Коксу, существует во имя секуляризации и её достижений в социально-политической области, для создания «секулярного города»

(«мирского града») на этой земле, в котором действует справедливость, открытость и свобода; Церковь в этой логике становится главным проводником секуляризации. При этом Кокс критиковал «секуляризм» — именно за его скрытую «религиозность», религиозную идеологичность и фанатизм, которые стремятся к государственной власти и угрожают секулярному порядку и свободе.

Такое объяснение секуляризации направлено на теологическое оправдание появления в истории либеральной демократии и секулярной эмансипации человека.

Религиовед Ч. Тейлор, который провёл большое исследование исторических путей «секулярного века» в одноимённой книге, не предпринял отдельного исследования его первоисточника, лишь связав его в целом с «эксклюзивным» (имманентным) гуманизмом, происходящим из средневекового «провиденциального деизма», который в свою очередь возник вследствие изменений в ортодоксальном христианстве²⁶⁴. Однако как конкретно развивались эти изменения и каковы были их движущие причины, Тейлор не рассматривал.

Теологи-философы Джон Капуто и Джанни Ваттимо предложили теологическое обоснование секуляризации, не выходя при этом за допустимые социологией рамки.

Они обосновывали классическую теорию секуляризации с помощью теологии «слабого» Бога. И хотя они говорили, что сегодняшний мир вступает в «постсекулярную» эпоху, они исходили из того, что эта третья фаза основывается на второй — секулярной, которая в своё время сменила досекулярную культуру (Капуто делит всю историю религии на три связанные и последовательные фазы развития человечества: досекулярная (сакральная), секулярная и постсекулярная). Их отношение к секуляризации отражено в совместно подготовленной книге «After the death of God»²⁶⁵. В основе секуляризации лежат, по их мнению, два теологических принципа — нигилизм и кенозис, два строго параллельных и связанных процесса. Нигилизм означает замену объективной метафизики на интерпретативную, когда мир стал «картиной» (Хайдеггер) (очевидно, перестав быть иконой. — В. Щ.),

²⁶⁴ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 25.

²⁶⁵ Caputo J., Vattimo G. After the death of God. New York : Columbia University Press, 2007. P. 74–77.

стали ослабевать абсолютные основания мира, а на их место пришли «перспективы» (опять напрашивается сравнение с иконой, где нет земной визуальной перспективы. — В. III.) и интерпретации. Кенозис («истощение», «самоуничтожение Христа») — «ослабление» (weakening) Бога в мире, Его [крестная] смерть, которая становится перманентным процессом. Именно так понимаемый кенозис Ваттимо называл «секуляризацией» — имея в виду не полный отказ от Бога, но его «растворение», «транскрипцию» во времени и истории, то есть в «мирском» (saeculum). «Нигилизм — это опустошение бытия в интерпретативную структуру, кенозис — это превращение в ничто Бога как трансцендентного божества».

При этом главный элемент секуляризации — именно кенозис, обмирщение Бога, которое ведёт к установлению «царства Божия на земле» (политическим выражением которого является «неавторитарная демократия»). Фактически Ваттимо и Капуто интерпретируют секуляризацию как нечто в высшей степени полезное и положительное как для человечества, так и для самой христианской Церкви: «Христианская церковь должна пересмотреть свою критику всё более секулярной культуры, и вместо того, чтобы сокрушаться о поражении перед секуляризацией, она должна объявить о победе и с триумфом отправиться домой. Ибо что такое западная культура, если не перевод потустороннего христианства в мирские структуры, конвертирование его небесной валюты в монету более близких нам (benign) этических, социальных, политических и даже экономических институтов западного мира?» Таким образом, авторы изображали христианство помощником секуляризации, которая переписывает содержание истории и культуры с языка «нечитаемого мифа» на понятный «светский диалект». Секуляризация, утверждая сухую рациональную, объективизированную культуру без метафизической мифологии, по мнению Капуто и Ваттимо, именно усиливает религию, служит религиозным целям. Обмирщение христианства в западном мире они воспринимали как крайне положительное явление: отмена христианского смысла Рождества якобы позволяет превратить его в распространённый по всему миру светский праздник, сделать рождественский «дух любви» всеобщим и вследствие этого сделать христианскую доктрину в её секуляризованной форме повсеместной (что якобы полностью соответствует целям миссии Церкви).

Происхождение секуляризации Ваттимо (и Капуто, который разделял многие его подходы) в итоге возводил к итальянскому католическому мистiku XII века, родоначальнику средневекового хилиазма Иоахиму Флорскому, который интерпретировал Троицу хронологически — как три последовательных исторических этапа: «Отец» — Ветхий Завет, иудаизм; «Сын» — Новый Завет; «Дух» — история [западной] Церкви и всего мира начиная с 1000 года н. э., которая является началом «развёртывания Царства Божьего на Земле». Но эпоха «Духа» для постмодерниста Ваттимо не имеет своей метафизики, не является автобиографией Духа (как у Иоахима, Гегеля, Альтайзера), а основывается лишь на бесконечных интерпретациях, «единственной мерой которых является любовь без меры»²⁶⁶. Такая интерпретация Троицы делает её средством для обоснования прогрессистского взгляда на историю.

Таким образом, авторы «слабой теологии» Капуто и Ваттимо не противоречили «классической теории» секуляризации, но теологически её легитимировали с опорой на постмодернизм, искали пути её адаптации к современным реалиям, когда религиозный фактор вновь стал демонстрировать свою немаргинальность и усиливать влияние на социальные процессы.

Примечательна и версия происхождения современного секулярного дискурса у американского философа религии Джеффри Роббинса, написавшего предисловие к рассмотренной книге Капуто и Ваттимо. В его изложении проблемы христианской веры начались с Константина Великого, который сделал веру государственной, после чего началось строительство «христианского мира» (*christendom*), в котором религия выполняла неспецифические для неё функции и обслуживала интересы «сильных мира сего». При этом он отмечал, что в доконстантиновскую эпоху наблюдалось цветущее разнообразие традиций, канонов, догматик внутри христианства, что было полезно для веры (Роббинс также предложил не называть гетеродоксальные учения «ересями»), но было остановлено Константином, который через Вселенские Соборы привёл христианство к единому символу веры и таким образом якобы лишил его свободы и жизни: [Константин] «обвенчал

²⁶⁶ Caputo J., Vattimo G. After the death of God. P. 77–74.

христианство с Римской Империей, или, если говорить шире, — с западной культурой». По Роббинсу, именно с эпохи Константина начался упадок христианства, попавшего под гнёт светского мира, и продолжался до Реформации, которая начала освобождение христианства от «христианского мира», вернула ему потерянные функции; следующее крупное событие в этой истории произошло в XX веке, когда Бонхёффер заявил о «безрелигиозном христианстве», что, по мысли Роббинса, было сложным и болезненным решением, неминуемо ведущим к усилению антихристианских настроений, но необходимым для оздоровления христианства, для освобождения его из-под давления властных институтов, к которым относится организованная религия. Роббинс отмечал, что поскольку Бонхёффер погиб героической смертью, считается мучеником и пророком, то это полностью оправдывает его заявление и даже подтверждает правильность этого заявления для развития христианства²⁶⁷. Такой взгляд на историю происхождения секулярного дискурса является весьма показательным, поскольку демонстрирует логику западной постпротестантской теологии, когда она не учитывает реальность существования незападного направления христианства — православия, которое не могло помыслить и не знало ни секулярной философии, ни такого догматического драматизма, ведущего со временем богословов к провозглашению «безрелигиозности» в качестве блага и даже «смерти бога» в качестве пути сохранения христианства.

Во многом прорывная для своего времени (1970-е) теолого-философская модель объяснения секулярной культуры принадлежит итальянскому философу второй половины XX века Дель Ноче (1910–1989). Многие его прогнозы о кризисе советского коммунизма и западного «общества изобилия» стали сбываться. Подходы Дель Ноче, широко известного в Италии, стали обсуждаться на международном уровне только в последние годы, благодаря переводу основных его трудов на английский язык усилиями К. Ланчеллотти²⁶⁸. Главный интерес Дель Ноче состоял в критике атеизма и марксизма, которые он совместно

²⁶⁷ Robbins J. W. Introduction // *After the death of God* / by Caputo J., Vattimo G. New York : Columbia University Press, 2007. P. 1–24.

²⁶⁸ Del Noce A. *The Age of Secularization*; Del Noce A. *The Crisis of Modernity*; Del Noce A. *The Problem of Atheism*.

с другими идеологиями модерна (фашизмом и либерализмом) выводил из нигилистического и антирелигиозного духа новоевропейского рационализма. Значительное внимание он уделял и секулярной проблематике.

Дель Ноче трактовал секулярное как неогностический суррогат христианства. Секулярное у него является следствием гнозиса, но не самого христианства. Под «гнозисом» Дель Ноче понимал «духовную сущность», которая принимала разные формы в разные эпохи. При этом секулярное у него имеет отношение именно к новому гнозису (после наступления христианства), а не к древнему (античному). Античный гнозис — радикально дуалистичен (есть непреодолимый разрыв между человеком и Богом). «Новый гнозис» приходит вместе с христианством, пытается поставить постхристианские цели, которые «снимают» (по Гегелю) христианство неким антитезисом, в первую очередь — через идею искусственного Бога (марксизм: человек создаёт богов), из чего возникают различные связанные друг с другом секулярные (гностические) идеологии и утопии: идеи искусственного «Бога» и «сверхчеловечества», различные «перфективные», прогрессистские идеологии (т. е. отрицающие границы исторического развития), такие как марксизм с «бесклассовым обществом» и рыночный либерализм с «всесильной невидимой рукой». При этом ключевой чертой гнозиса, которая отразилась на всех вытекающих из него идеях, Дель Ноче считал отрицание первородного греха, которое снимает моральные ограничения, открывает дорогу для веры в возможность достичь идеального, высшего состояния культуры и человека в рамках имманентного мира.

Черты «нового гнозиса», по Дель Ноче: отмена догмата о первородном грехе; перемещение гностической «иной реальности» в «будущее» (хронологически), то есть гнозис становится имманентен, прикрепляется к посюстороннему миру; таким образом, античный дуализм (радикальный разрыв между человеком и Богом) запирается в имманентные рамки; это создаёт идею «исторического развития», которое приводится в движение внутренними силами (внутренней диалектикой, противоречием); формирование имманентистской картины мира на основе рационализма, секуляризма, атеизма; христианство заменяется на суррогат — «секулярную религию»; все попытки теологии

в «век секуляризации» (эпоху «нового гнозиса») оправдать секуляризацию или найти с ней компромисс (создание «теологии секуляризации») лишь помещают христианство в гностическую тюрьму, но не дают ему нового видения ситуации; марксизм, атеизм, либерализм, фашизм и другие идеологии современности («секулярного века») являются продуктами гнозиса, поэтому являются внутренне диалектичными и противоречивыми и в конце концов уничтожаются своим внутренним нигилизмом.

Здесь важно отметить, что Дель Ноче изображал историю «нового гнозиса» слишком большими мазками и неравномерно. Вот логика его рассуждений: в первые века «новый гнозис» пытался противостоять возникающему христианству посредством учений гностиков (аскетичных маркионитов и распутных карпократов и каинитов), затем вёл «подземную» жизнь, а потом набрался сил и всплыл в форме философии Гегеля (философская линия от [Декарта и] Гегеля до Ницше вела к пост- или антихристианству, устраняла сверхъестественный мир и стала особенно актуальной после Первой мировой войны). Именно этот период между двумя мировыми войнами наиболее важен для Дель Ноче; в нём он видел квинтэссенцию «секулярного века» Европы, в котором рационализм дошёл до своей крайне атеистической формы и окончательно обнажил свою внутреннюю несостоятельность.

Дель Ноче подчёркивал, что «новый гнозис» (как и гнозис в целом) не является христианской ересью. Согласно подходу итальянского философа, ереси являются слабыми, неудавшимися попытками защитить христианство от нового гнозиса: чем хуже они противостоят новому гнозису, тем сильнее их собственная ошибочность, а наиболее серьёзные ереси (то есть те, которые не имеют сил противостоять «новому гнозису») даже сливаются с гнозисом. Поэтому начало выхода на историческую арену «нового гнозиса» Дель Ноче связывал не с ересями, а со временем, когда христианство стало интерпретироваться как «философия», то есть когда теология стала узницей философии. При этом узницей не античной философии (которая подразумевает «веру» в сверхъестественное), а уже имманентной философии христианской эпохи. Особую роль в этом Дель Ноче приписывал Гегелю, с которого он начинал отсчитывать эпоху явного восхождения «нового гнозиса» к своей кульминации в двух мировых войнах XX века.

В то же время Дель Ноче был противником того, чтобы назвать модерн, секулярную современность ошибкой, выступал против «анти-модернистских» настроений, так как они, по его мнению, не исправляют модерн, а лишь подпадают под влияние его нигилистического компонента. В частности, он видел выход из нигилизма модерна в сворачивании с пути «от Декарта к Ницше» на путь «от Декарта к Антонио Розмини» (католический теолог XIX века), то есть в исправлении нигилистического секулярного рационализма через восстановление классической, традиционной метафизики, через синтез августицианства и томизма.

Нам представляется, что к сильным сторонам подхода Дель Ноче относится то, что он рассматривал историю модерна как нечто цельное, связанное с христианской эпохой в целом, но не вытекающее из самого христианства. Кроме того, сильной стороной подхода Дель Ноче является то, что он пытался проанализировать секулярный дискурс в качестве определённой диалектики, которая приводит историческое развитие к вечному движению, порождаемому внутренней неустойчивостью, противоречием: различные формы имманентизма, которые пытаются «снять» христианство, христианского Бога в разные периоды истории (предложить диалектический антитезис, по Гегелю).

Однако можно выделить и несколько слабых сторон этого подхода. Определяя источником и причиной секулярного (секуляризма, секуляризации) «гнозис», Дель Ноче представил это явление как нечто статичное, устойчивое, неизживаемое, как некую универсальную антитезу (только не понятно чему). Перейдя на теологический язык, можно было бы сказать, что гнозис — это и есть персонализированное зло, злая сила, пытающаяся поставить себя на место Бога (и это потребовало бы дополнительных теологических объяснений), но Ноче этого не делал, оставляя «гнозис» в рамках философского понимания. С одной стороны, он говорил о связи любого «гнозиса» с непризнанием первородного греха, а с другой — он не выводил гнозис из ереси / еретичности, ставил его выше ереси (при этом ересь он выводит из гнозиса). Здесь возникает некоторое противоречие между собственно теологическим рассмотрением истоков секулярного и философским. На словах он не признавал философию религии (христианскую философию), которую понимал как насильственное заточение религии

в имманентные рамки. Однако, поднимая гнозис «над» ересью, то есть «над» католической теологией, Дель Ноче внутренне следовал именно секулярно-философской логике, оставался внутри неё.

Кроме того, Дель Ноче ставил ересь в зависимость от гнозиса, а не ортодоксии: если гнозис не есть ересь, но есть нечто качественно более опасное и грандиозное, чем ересь, то это ведёт к понижению статуса ереси с «лжеучения» до «слабого аргумента». Наконец, у него нет объяснения причин схизмы, разделения христианских церквей, не осмыслено, почему именно в западнохристианской культуре возникает современная концепция секуляризации (притом что Дель Ноче подразумевал ключевую роль в этом процессе именно западной культуры: «формы мышления, в соответствии с которыми люди хотели бы переосмыслить христианское откровение, полностью европейского происхождения»²⁶⁹).

Опора на «гнозис», который выходит за рамки христианской истории, но при этом указание на то, что именно в христианскую эпоху «гнозис» породил секуляризацию, выносят этот феномен за рамки христианской теологии, делают сам этот подход Дель Ноче внутренне «философичным», «секулярным» (то есть «гностицистским»), то есть или незавершённым, или внутренне противоречивым. Представляется, что именно в связи с этим Дель Ноче не предложил (или не мог предложить) и окончательную генеалогию гнозиса и, следовательно, секулярного: генеалогия секулярного в его трудах ограничивается появлением «нового гнозиса» (в связи с появлением христианства), который особенно сильно активизировался у Гегеля.

Наиболее разработанная и системная теологическая генеалогия секулярного дискурса принадлежит Дж. Милбанку, основателю теологического движения «Радикальная ортодоксия»²⁷⁰.

Милбанк однозначно выводил секулярный дискурс из позднесредневековой номиналистской схоластики, конкретно — из трудов францисканцев, среди которых особо выделял шотландского теолога Дунса Скота (XIII век). Подробно четыре теологических основания

²⁶⁹ Del Noce A. The Age of Secularization. P. 3–8.

²⁷⁰ Апробация представленных ниже тезисов проведена в публикации: Щипков В. А. Номиналистские предпосылки секуляризма и его актуальное значение в России и на Западе // Традиции по консерватизму. 2019. № 1. С. 37–45.

номинализма по Милбанку будут рассмотрены ниже, в разделе про номинализм. Здесь же приведём общую характеристику его генеалогии секулярного дискурса.

Под номинализмом Милбанк понимал философию, которая последовательно оторвала смысл всего существующего, всех идей и предметов от их первоначальной божественной задумки, от непосредственной связи с Богом. Номинализм от латинского *poten* — «имя» — представил всё бытие как знаковую, а не символическую систему. Этот процесс начался после попытки части схоластов более точно описать божественную природу. Номинализм ограничил понимание Бога только и исключительно чистой, абсолютной силой, выше которой нет ничего: принципов, законов, причин. Он объявил, что Бог не подчиняется законам нравственности, которые находятся ниже воли Бога. То есть утверждал, что не Бог творит, потому что это нравственно, а Его творение нравственно, потому что это Его творение.

Милбанк считал, что таким образом было создано объяснение Бога только как «абсолютной силы» (*potentia absoluta*)²⁷¹, абсолютной власти и господства (*dominium*)²⁷², объявлено, что Бог творит и познаёт только через волю. Из описания Бога было выведено всякое иное начало, все принципы и нравственность.

В номинализме утверждалось, что Бог творит, потому что имеет волю это делать, творит путём воли, а всё, что Он творит, не соответствует никаким идеальным образцам, нравственности, красоте или задумке. Действие такой совершенной воли не может быть объяснено ничем, кроме свободы и случайности. Поэтому всё созданное не может быть нужным Создателю, кроме как для того, чтобы это было сделано. Как следствие, творение стало пониматься как нечто автономное и не зависимое от Творца. И в то же самое время Творец перестал быть выше Своего творения, оказался с ним на одном уровне.

Вот как описывал творение сам Дунс Скот. В первый момент Бог знает Свою сущность в ней самой и абсолютно; во второй момент Бог создаёт камень, наделяя его умопостигаемым бытием, и познаёт его; в третий момент Бог сопоставляет Себя с этой умопостигаемой вещью, и тем самым между ними устанавливается некоторое отношение;

²⁷¹ Milbank J. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*. P. 41.

²⁷² Ibid. P. 38.

в четвёртый момент Бог каким-то образом размышляет над этим отношением и познаёт его²⁷³.

Получается, нет никаких причин, по которым происходит творение, потому что для францисканцев это означало бы, что есть некая причина выше Бога. По их мнению, у творения нет целей, которые были бы вне самого этого творения, поскольку Бог творит не зачем-то, а просто потому, что творит, а всё тварное является автономным, не связанным с Богом.

Это звучит логично, рассудительно, рационально. Единственное, чего здесь нет, — любви. У номиналистов Бог что-то делает не потому, что любит, а потому, что имеет абсолютную волю и господство.

Такое описание творения и познания Богом мира — механистичное, технологичное и холодное, в нём теряется красота и одушевлённость. Номиналисты создали холодную вселенную, которая возникает без опоры на нравственность и состоит из множества не связанных друг с другом «номенов», то есть плоских, однозначных имён и названий. Вместо любви такой мир, земной и небесный, держится божественной волей и властью. Он не оправдан ничем, кроме самого господства.

Формальной целью создания номиналистической концепции знания, по мнению Милбанка, было противостояние языческому мировоззрению, понимающему божественное как неотвратимую судьбу, не свободу и рок. Номиналисты стремились описать Бога как абсолютную автономную свободу, которая возможна только при наличии абсолютной власти. Однако они сделали так, что по своему духу, по ощущению непреодолимого отчуждения между личностью Творца и личностью человека этот подход напоминает язычество. Это косвенно объясняет и то, почему позднее Средневековье, в котором победил номинализм, привело к Возрождению — обращению западной культуры к античному языческому опыту.

Была и другая мотивация развивать номинализм в богословии — желание оправдать неограниченную свободу и власть самого человека, который является образом Божиим. Ведь богословские трактовки автоматически переносились на человека, который тоже с этого момента

²⁷³ Жильсон Э. *Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века* [Электронный ресурс]. М.: Республика, 2004. URL: www.agruz.info/app/webroot/library/337/522/index.htm (дата обращения: 01.09.2022).

объяснялся как свободный творец, носитель «силы», «власти», «воли», который как автономное создание познаёт этот мир автономно от Бога и как носитель божественного творческого начала так же свободно творит другие автономные вещи, не связанные сущностно с самим человеком.

Номиналистская теология в итоге привела к серьёзным последствиям для всего латинского христианства и мировоззрения западного человека.

Ключевое следствие номинализма в том, что творение потеряло всякую содержательную, духовную связь со своим Творцом. Стало невозможным познание Бога через Его творение, то есть любое познание Бога было объявлено, по сути, невозможным.

Как прямое следствие, богословие было отделено от философии. Философия была объявлена формой познания истины, богословие же отодвинуто на второй план, объявлено областью субъективной веры, которая не может ничего доказать и ничего познать.

Вера отделилась от знания. Религия от науки.

Собственно, была изобретена наука в её современном понимании. Область религиозного стала отделяться от области научного, субъективное знание от объективного.

Номинализм превратил речь и сознание человека из молитвы в математическую формулу, которая состоит из простых однозначных знаков, где «икс» — это всегда «икс», а «игрек» — всегда «игрек», и проникнуть в сущность этих понятий-имён (номенов) нельзя, потому что в них нет никакого дополнительного, глубокого смысла, который напоминал бы нам о Создателе и Его любви. Все понятия языка — «добро», «красота», «закон», «нравственность», «человек», «жизнь» и так далее — превратились в механические, плоские, математические «иксы» и «игреки», в примитивное, однозначное средство земной коммуникации между людьми. Икона стала картиной, слова потеряли сакральное значение, жизнь человека потеряла религиозную глубину и ощущение вечности, философия посадила человека в мирскую клетку и обрела над ним влияние, не сопоставимое даже с античными философскими школами. Наука стала носителем новой «истины» и оправдывала ею свои деяния. Начались секулярные игры в конструирование общества и человека, в котором не было места христианству.

Было создано так называемое политическое пространство²⁷⁴ — номинальная область, обладающая абстрактными законами, с помощью которых можно якобы описать и регламентировать всю жизнь человека и общества. Эта область расширялась на все сферы жизни, постепенно вытесняя из них религию. Религия сдвигалась, во-первых, во внешнюю сферу социального, на периферию, в тёмную невидимую область, которая находится где-то над обществом и недоступна для познания, а во-вторых — во внутреннюю сферу человека: религия объявлялась частным делом и не должна была демонстрироваться в публичной сфере²⁷⁵. В первом случае религия трактовалась агностически, то есть как некая общая предпосылка всего сущего, но не влияющая на мир (по сути, то же самое, что атеизм). Во втором случае она трактовалась психологически, как некая исключительно субъективная, внутренняя и индивидуальная вера человека — так называемая «вера в душе» или «Бог в душе», то есть что-то личное и персональное, некий тёмный и неструктурированный религиозный психологизм, лежащий в труднодоступных уголках души, который не имеет отношения к объективному миру и должен скрываться.

Создание социальной сферы поместило религиозность между этими двумя полюсами — агностицизмом и индивидуализированной верой, сделав их нормативными для современного западного человека и, по сути, вытеснив религию из жизни. Область социального стала полным синонимом области секулярного, светского, где религия отделена от науки, вера от разума, а религиозная этика от светской этики.

Далее номиналистский разрыв связи между Творцом и творением не только сделал Творца непознаваемым для творения, но и поставил их на один уровень, объявил, что божественная сила и силы природы — качественно суть одно и то же, только в разных количествах и пропорциях, то есть нет высшего мира и высших сил. Это отменило принцип иерархии. Идеи и предметы перестали определяться как более высокие и более низкие, более важные и второстепенные. Мир превратился в некое плоское пространство, состоящее из отдельных

²⁷⁴ Milbank J. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*. P. 34–38.

²⁷⁵ Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: критика социологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 218.

номинальных идей, вещей, форм, причин, которые сочетаются друг с другом искусственно или случайно, но по сути не связаны. Всё в мире стало дискретным, то есть прерывистым и раздробленным: пространство, время, мышление, самая жизнь.

Так выглядела генеалогия секулярного дискурса у Милбанка. То есть Милбанк изображал секулярный дискурс как разновидность теологии, которая ведёт в истории Нового времени к агностическому и атеистическому скептицизму, к нигилизму, которые, в свою очередь, тоже являются частью теологического дискурса²⁷⁶, а за удержание «божественного» в таком подчинённом состоянии теперь ответственна социология, которая осуществляет «секулярный надзор»²⁷⁷. Как конкретная и окончательно оформленная философская система, ставшая идеологией и влияющая на сегодняшний мир, секулярный дискурс возник в позднем Средневековье и оформился у номиналистов, многие из которых были францисканцами. Милбанк прямо назвал секуляризм средневековой ересью внутри католичества²⁷⁸, которая исказила христианское учение, открыв дорогу современному западному глобальному миропорядку с его узакониванием греха, циничным рынком и бездушной наукой.

Милбанк из всех существующих западных теологов, вероятно, наиболее последовательно и фундаментально критиковал «современность». Однако, как любая постмодернистская критика, эта критика фундаментально зависит от современности-модерна (постмодернизм — это поздняя «современность»). Милбанк находился в безопасной, прибрежной зоне модерна и боялся от него оторваться — как хронологически, так и идейно. Как отметил О. Б. Давыдов, Милбанк «умело играет на поле секулярного мышления и использует против него его же оружие, а именно имманентную критику секулярной мысли»²⁷⁹. Такая критика секулярного «изнутри», на наш взгляд, делает его критические доводы действенными и сокрушительными, однако при этом не позволяет прочно основать собственный фундамент.

²⁷⁶ Milbank J. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. P. 3.

²⁷⁷ Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: критика социологии религии. С. 210–284.

²⁷⁸ Давыдов О. Б. *Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3. С. 367.

²⁷⁹ Там же. С. 361–381.

Поэтому генеалогия Милбанка, несмотря на все её преимущества, не лишена и слабых сторон. Нерв и центр концепции Милбанка связан с периодом позднего Средневековья и Новым временем, а все прочие эпохи выстраиваются на периферии. Смысловым центром концепции становится не появление христианства, ранние гонения на христиан, Вселенские Соборы или Великая схизма, а теологическое напряжение в средневековом католичестве. Милбанк возвращался к спору того времени и пытался пересмотреть его результаты, нанести сокрушение номинализму и возродить в западном христианстве реализм, понимаемый им как возвращение к аутентичному христианству. То есть он ограничивал свой подход исключительно процессами внутри западного христианства. Это выглядит убедительным на первом этапе его методологического подхода, однако недостаточным с точки зрения полноценной генеалогии, потому что влечёт возникновение новых проблемных вопросов. Например, Милбанк связывал номинализм с привнесением в теологическую мысль античной идеи божественного всевластия (*dominium*), которая подменила собой концепцию божественной любви. Тогда возникает нерешённый вопрос о том, является ли источником секулярного дискурса античность, ответ на который Милбанка интересует в меньшей степени. Однако ответ на этот вопрос кардинальным образом влияет на методологию современных исследований религиозных процессов в мире: если источник секулярного дискурса в античности или осевом времени, то секулярный дискурс возвращает себе свои права «универсального» явления. То же относится к его ссылкам на «аутентичное христианство» и замене теологических тезисов секуляризма на их буквальные противоположности: это ещё не делает этот фундамент в полной мере христианским и аутентичным, а главное — самостоятельным. Генеалогия секулярного дискурса Милбанка демонстрирует его границы, что само по себе является революционным, и даже заглядывает за эти границы, но не меняет общую конфигурацию, современность-модерн до сих пор остаётся в центре его генеалогической модели. Это значит, что даже эта генеалогия не свободна от легитимации секулярного дискурса модерна, которая может проходить даже помимо воли её создателя. По этой же причине модель Милбанка располагается поверх Великой схизмы, делает вид, что не замечает её, что, на наш взгляд, является её критическим упущением.

Подход Милбанка оказал значительное влияние на других исследователей. Например, российский религиовед Д. А. Узланер исходил из того, что «секулярное» следует рассматривать исключительно как новоевропейскую категорию (которая появляется в поздней схоластике), никак не связанную ни с античностью, ни с досхоластическим христианством²⁸⁰.

Близкое «Радикальной ортодоксии» определение природы секулярному дала французский социолог религии Д. Эрвьё-Леже: как и Милбанк, она трактовала социологическое познание как имплицитно секуляристское, из чего делала вывод о том, что секулярное — это одна из форм проявления религиозного и теологического, секуляризация — это не вытеснение религиозности, а её трансформация в условиях общества модерна, а десекуляризация — возвращение теологического дискурса²⁸¹.

Похожую модель происхождения секулярного дискурса также предложил современный американский философ М. Джиллеспи. Его подход весьма напоминает логику Милбанка; он тоже объяснял современность как результат продолжающегося развития номиналистской теологии. Отдельные тезисы его генеалогии будут рассмотрены в одной из следующих частей исследования. Здесь же важно обратить внимание на то, что Джиллеспи объяснял свою мотивацию изучать современность (и секулярное) именно теологически, с опорой на религиозную логику тем, что только религиозное осмысление кризиса современного секулярного дискурса поможет понять мотивацию и логику исламистских экстремистов (и других «антимодернистских» сил), которые объявляют войну Западу и всей западной «современности» именно по религиозным мотивам. Представляется, что именно эта мотивация не только движет многими современными западными исследователями, но и фактически даёт зелёный свет использованию теологических аргументов в современной секулярной и социологизированной науке²⁸².

²⁸⁰ Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию.

²⁸¹ Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire; Hervieu-Léger D. Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement; Зверде Э., ван дер. Указ. соч.

²⁸² «До тех пор, пока мы не поймём метафизическое / теологическое ядро современности, мы не сможем понять религиозно мотивированный антимодернизм и нашу реакцию на него» (Gillespie M. A. The theological origins of modernity. P. xii).

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX–XX ВЕКОВ В ПОИСКАХ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Глава 10

Достоевский и границы дискуссий о религиозном и светском в русской мысли XIX–XX веков

Для дальнейшего объяснения природы секулярного дискурса необходимо рассмотреть, как он развивался вне западнохристианского контекста, в иной среде. Это придаст рассматриваемому дискурсу контрастность, предоставит дополнительные средства для очерчивания его границ и интерпретации его генеалогии. Такую возможность предоставляет обращение к русской религиозной философии, которая развивалась в постоянном соприкосновении с западной философией и тоже являлась частью христианской цивилизации, однако при этом принадлежала православной традиции. Географическая близость и общие христианские истоки культуры Европы и России сильнее обостряли их принципиальные, «догматические» противоречия, вели к постоянному присутствию в русской философии особого нерва и стремления целостно объяснить западную мысль и ключевые понятия новоевропейской философии, такие как рациональность, прогресс, светскость и другие. Эти условия сделали пространство русской мысли средой, в которой принципы западной философии и теологии превращались из подразумеваемого познавательного инструмента в объект — объективировались. При этом из всех тем русской мысли центральное место занимала секулярная проблематика²⁸³. В России, как и на Западе, только после 1920-х годов проблематика «светского» / «секулярного» начала становиться предметом философских исследований (см. Главу 1 о появлении секулярного дискурса в науке), особенно в трудах тех

²⁸³ Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический Проект, Паритет, 2001. С. 736.

учёных, которые были высланы из Советской России за рубеж, где в это время активно разрабатывалась модель секуляризации, которую позже назовут «классической теорией». Тем не менее и до 1920-х годов, ещё в XIX веке в России активно обсуждался комплекс проблем, который в будущем свяжут с так называемой секуляризацией, при этом авторы ограничивались тем аппаратом, который тогда существовал.

Выбор второй половины XIX века в качестве отправного пункта в изучении трактовок секулярных идей в русской философии обусловлен в большей степени удобством для решения задач настоящего исследования — как раз в этот период в России начинаются масштабные и регулярные идейные дискуссии, в которых звучит секулярная проблематика. Безусловно, если подходить формально, то можно с уверенностью утверждать, что формализованная философия в России с отдельными чертами «секулярного дискурса» появляется раньше, ещё в XVIII веке: например, первые признаки уже можно наблюдать в текстах по логике в Киево-Могилянской академии, в изданной в 1751 году в Императорской академии наук книге Г. Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут», в трудах А. Н. Радищева (с которого начинается свою «Философию в России» Ф. Коплстон). Примечательно, что прот. Василий Зеньковский именно XVIII век считал временем начала в России «секуляризации», возникновения «самостоятельной светской культуры»²⁸⁴. При этом он также неоднократно подчёркивал, что возникновение «секулярной установки» («секулярной установки духа», «секуляристической установки») укрепляется именно в XIX веке (под этим выражением он преимущественно понимал «секулярный» образ мыслей, усиление принципа автономности философии и науки, оспаривание авторитета Церкви и религиозного мировосприятия)²⁸⁵.

Дискуссии в русской философии о проблеме происхождения секулярных (светских) идей можно разделить на несколько этапов: старшие славянофилы и Ф. М. Достоевский, рассуждавшие о проблеме светского через понятия рациональности, религии, просвещения, прогресса и нигилизма; В. С. Соловьёв и философско-религиозные собрания, искавшие оправдание светскому прогрессу в теологических принципах

²⁸⁴ Там же. С. 57.

²⁸⁵ Там же. С. 341, 364, 371, 465.

христианства; философия «Вех», Н. А. Бердяева и А. Ф. Лосева, которая позволяет рассмотреть их понимание секулярного дискурса через тему интеллигенции; поствеховская и зарубежная русская религиозная философия первой половины и середины XX века (о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, о. Г. Флоровский, о. А. Шмеман, В. Н. Лосский, примыкающие к ним советские православные авторы, которых печатали за рубежом, — В. Н. Тростников, о. А. Мень), которые чаще стали использовать понятия «секулярный», «секуляризация», «светский»; наконец, отражение проблемы секулярного дискурса в рамках позднесоветской культурологии (М. Л. Гаспаров, Г. С. Кнабе, С. С. Аверинцев, Ю. М. Лотман, П. П. Гайденко, А. Я. Гуревич, Е. М. Мелетинский, Вяч. В. Иванов).

В настоящей работе Ф. М. Достоевский рассматривается прежде старших славянофилов, несмотря на то что хронологически его следует отнести к их последователям. Это сделано неслучайно. Русская культура литургична и литературоцентрична, поэтому философские сочинения и трактаты в интеллектуальной жизни России следовали за мыслью духовной и художественной. Главными «философами» в русской истории до XX века были проповедники, писатели и публицисты (согласно концепции «древнерусской философии»), тогда как в Европе, начиная со времён схоластики, направление духовной жизни стали в значительной степени определять светские философы — своего рода секулярные богословы, — которые оказывали порой более сильное и фундаментальное влияние на культуру западных стран, чем поэты и писатели. Для того чтобы расширить историю философии в России, предпринимаются попытки отнести к «философским» трудам «Слово о законе и благодати» митрополита киевского Илариона, «Поучения» Владимира Мономаха, тексты церковных деятелей и проповедников тех веков. Здесь видятся попытки найти в русской культуре тот институт, который в ней отсутствовал. Формализованная философия, приближенная к западному образцу, стала в России сколько-нибудь устойчивым явлением лишь концу XIX столетия, с трудов В. С. Соловьёва. При этом даже с появлением профессиональных философов в России философия осталась вторичной по отношению к литературе, в отличие от Запада. Образно говоря, Пушкин, Достоевский и Толстой — величины до сих пор несравненно более значимые для самоопределения рус-

ской культуры, чем Соловьёв, Бердяев или Лосев (притом что значение последних также не подлежит какому-либо умалению). Того же нельзя сказать про западную культуру: например, сравнивая вклад писателей и философов в развитие немецкой и общеевропейской культуры, нельзя так же однозначно ответить на вопрос, чей вклад значительней — И. Канта или И. В. Гёте. Немало аргументов найдётся для того, чтобы отдать первенство влияния именно Канту. Д. С. Лихачёв неслучайно отмечал, что приступать к изучению русской философии необходимо с классической художественной литературы²⁸⁶.

Творчество Достоевского было посвящено тем границам и предельным состояниям, в рамках которых решались ключевые для русской жизни вопросы социально-политического и духовного характера. Обращение к Достоевскому с целью установить, как он видел границу религиозного и светского, имеет особое значение, поскольку его видение этой проблематики продолжает оказывать влияние на развитие текущих религиозно-философских дискуссий, в частности на развернувшиеся в последние годы споры о постсекулярных подходах в социальных науках (несмотря на то что исследователи дают разные определения «постсекулярному», они сходятся во мнении, что сегодня невозможно продолжать игнорировать религиозный и теологический дискурс, вытеснять его из общественных наук как несущественный, маргинальный).

Достоевского часто рассматривают как религиозного писателя²⁸⁷, иногда даже называя «писателем-богословом»²⁸⁸. Наиболее «богословским» произведением считается его роман «Братья Карамазовы», где изложен рассказ-притча о «великом инквизиторе», а также изображён старец Зосима, которого часто рассматривают как собирательный образ русского духовного старчества, вобравшего черты Амвросия Оптинского, Паисия Величковского, Тихона Задонского. При этом сохраняется простор интерпретаций и экспериментов

²⁸⁶ Лихачёв Д. С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. 1988. № 6. С. 249–258.

²⁸⁷ Иустин (Попович). Философия и религия Ф. М. Достоевского / Преподобный Иустин (Попович); пер. с серб. И. А. Чароты. Минск: Изд. Д. В. Харченко, 2008. 311 с.; Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве / Преподобный Иустин (Попович); пер. с серб. Л. Н. Даниленко. СПб.: Адмиралтейство, 1998. 270 с.

²⁸⁸ Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / отв. ред. Е. А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. 336 с.

с художественными текстами Достоевского, в том числе широко распространены имманентистские коннотации (главным образом экзистенциальные и психоаналитические), не учитывающие христианский теологический контекст. Чтобы избежать необходимости спорить о методах литературоведческого анализа, будем использовать преимущественно публицистические работы (из «Дневника писателя») и письма Ф. М. Достоевского, где точка зрения писателя выражена непосредственно и прямо, от первого лица.

Основная черта размышлений Достоевского на религиозно-философские темы — христоцентризм. Бог для Достоевского — это Христос, Творец, отношения с Которым определяют духовное состояние, бытие каждого человека. В той или иной форме диалог с Богом ведут все главные герои произведений Достоевского. В редких случаях это происходит прямо, как в «Великом инквизиторе», чаще — через психологический монолог героя самим с собой, в котором всегда присутствует элемент молитвенного диалога, — у Раскольникова, Ивана Карамазова, Ставрогина, Долгорукова, героев «Записок из подполья» и «Записок из Мёртвого дома» и других персонажей. Для Достоевского Христос — беспредельный идеал, в сравнении с которым «нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее»²⁸⁹, «на свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос»²⁹⁰, «лучше Христа ничего не выдумаете»²⁹¹, Христос — это «до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный!»²⁹².

Христоцентричный взгляд на культуру и историю человечества означает, что весь исторический процесс представляется переходным этапом, который ведёт к жизни вечной и райской. Цель истории — обуздание человеком своего «я», получения над ним полного господства, предельным выражением которого является способность человека пожертвовать собой ради ближнего, возлюбить его, как самого себя: «Высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей

²⁸⁹ Д30, XXVIII, Кн. 1, с. 176. Здесь и далее тексты Достоевского цитируются по изданию: Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Л. : Наука, 1972–1990; используется сокращение Д30 с указанием тома (и книги) и номеров страниц.

²⁹⁰ Д30, XXVIII, кн. 2, с. 251.

²⁹¹ Д30, XXX, кн. 1, с. 17.

²⁹² Д30, XXVIII, кн. 2, с. 210.

личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно»²⁹³. Законы земного существования, «закон личности» (эгоизма) сильнее человека и поработают его, но в истории является Христос, Который побеждает закон природы и становится высшим идеалом, поскольку действует «вековечно от века», то есть с позиции вечности: «Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»²⁹⁴. Равняясь на Христа и обращаясь к Нему, человек может становиться выше самого себя, выше своего «я»: «это-то и есть рай Христов», «величайшее счастье»²⁹⁵, цель каждого конкретного человека и всей истории.

С этим пониманием истории как «перехода» связано и объяснение Достоевским несовершенства человеческой жизни, постоянно происходящей в ней борьбы добра со злом. Отвечая на собственный вопрос, почему христианство не может окончательно победить, «не царит на земле, если оно истинно», Достоевский отмечал, что при достижении конечной цели всей истории и отдельной человеческой жизни (возвращения к Богу) история как таковая заканчивается, никакого другого смысла в ней не содержится — только стать «мостом» в царство Божие: «Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели»²⁹⁶.

Из этого вытекают и антропологические представления Достоевского: человек, помещённый в мир и подчиняющийся законам природы, законам материи, — существо переходное, «развивающееся», «не оконченное». Цель жизни человека — приобрести новую природу (натуру), начать процесс преображения, который может завершиться окончательно только после смерти.

С этим связано понимание Достоевским исторического «развития». Подлинным развитием является только то, что приближает к достижению высшей цели, в ходе которого духовно преображается человек

²⁹³ Дзо, XV, с. 715–717.

²⁹⁴ Там же.

²⁹⁵ Там же.

²⁹⁶ Там же.

и приобретает вечную жизнь. Вечная жизнь у Достоевского является синонимом Самого Христа, жить вечно означает жить вместе со Христом, в состоянии Его «натуры», «преобразиться в я Христа»²⁹⁷. Следовательно, цель исторического развития, как и развития отдельного человека, находится вне истории и вне земного мира. «Развитие» понималось Достоевским как процесс духовный, религиозно-нравственный и ограниченный во времени.

С идеей развития прямо связано понимание Достоевским «просвещения». Он использовал это европейское понятие, но вкладывал в него исключительно христианский смысл, который следует из обозначенного выше понимания истории. «Просвещение» — это приход человека ко Христу, «свету», который есть «свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни»²⁹⁸. «Просвещение» не связано с рационализацией человеческого мировоззрения, усилением в нём научной составляющей взамен религиозной (что обычно подразумевается, когда речь идёт о «просвещении» в западном смысле этого слова). Напротив, Достоевский противопоставлял христианское «просвещение» западноевропейскому, нехристианскому явлению, противоположному и по содержанию, и по целям. Среди актуальных работ, которые посвящены этой проблеме двух «просвещений» в философии Достоевского, следует назвать исследование Х. Гарстка (Рурский университет, ФРГ) в возобновлённом издании Международного общества Достоевского *Dostoevsky Studies*²⁹⁹.

Европейское «просвещение» Достоевский понимал как стремление к ложному счастью, попытку использовать достижения науки и материальные богатства для построения «рая на земле». Материальное благополучие создаёт иллюзию возможности иметь всё, что можно пожелать, деньги становятся воплощением «высшей свободы», иллюзию которой поддерживает светское право³⁰⁰. Однако это ложная свобода, она открывает человеку доступ лишь к низким удовольствиям, ведёт к сладострастию и грубой чувственности, которые порождают жестокость и лень, приводят в конечном счёте к рабству и угнетению

²⁹⁷ Там же.

²⁹⁸ Д30, XXVI, с. 150–151.

²⁹⁹ Garstka Chr. The Enlightened West — or the Light from the East? Dostoyevski's Construction of the Other out of Crisis // *Dostoevsky Studies*. 2020. Vol. 23. P. 132.

³⁰⁰ Д30, XXV, с. 62.

людей, то есть — к несвободе³⁰¹. Достоевский писал о важности развития науки, но при этом отмечал, что это далеко не главный элемент просвещения (как западного, так и христианского), не опора народа: научное развитие может ускоряться, а цивилизационное — идти вспять³⁰². Науку может использовать любая духовная сила, в том числе «социализм»³⁰³ (в значении технократического общества, оторванного от христианства), материализм, либерализм. Иногда ссылку на науку (об обществе) используют, чтобы оправдать самые тяжкие преступления против общества³⁰⁴. Поэтому сама по себе наука не может спасти народ от нигилизма и гибели.

В итоге это капиталистически-рационалистическое развитие Европы ведёт, по мнению Достоевского, к новому деспотизму, при котором идеологическая власть принадлежит «общеευропейским идеям науки и просвещения»³⁰⁵. То есть западное «просвещение» Достоевский в конечном итоге сводил к «нигилизму» — «просвещённому и гуманному» атеизму, материализму, либерализму, которые выхолащивают христианство и лишают европейскую цивилизацию перспектив развития и жизненной основы³⁰⁶. Именно поэтому Достоевский называл Петра I «нигилистом»³⁰⁷ — как «просветителя» в европейском, а не христианском смысле этого слова.

Таким образом, тот комплекс вопросов, который на Западе рассматривался в контексте истории развития европейской науки и рациональности, Достоевским оценивался преимущественно в христианских богословских рамках. Достоевский не отрицал общественное развитие (прогресс), но вкладывал в него принципиально иной смысл, нежели светская философия. Европейское «развитие» он оценивал как прямо антихристианское, ведущее к упадку религиозной нравственности и общественных институтов. Источник этого «развития» Достоевский видел не в появлении светской науки и европейского капитализма, а в более раннем периоде западноевропейской

³⁰¹ Д30, XXII, с. 124.

³⁰² Д30, XXII, с. 111.

³⁰³ Д30, XXIX, кн. 2, с. 84–86.

³⁰⁴ Д30, XXV, с. 200–202.

³⁰⁵ Д30, XXX, кн. 1, с. 121.

³⁰⁶ Д30, XXVI, с. 131–132, 135, 167–168.

³⁰⁷ Д30, XXX, кн. 1, с. 66–67.

истории — в Великой схизме 1054 года, которая привела к появлению католичества. В католичестве духовная власть трансформировалась в светскую и создала папство, превратив Церковь в государственную (светскую) структуру. В результате католичество, по мнению Достоевского, стало идолопоклонством, а протестантизм «исполинскими шагами» двигался в сторону атеизма и светской этики («зыбкого, текущего, не вековечного нравоучения»)³⁰⁸.

Из этих утверждений можно сделать вывод, что Достоевский (как и близкие ему славянофилы) рассматривал религию не как автономную сферу культуры, а как подсистему христианства (вся история человечества существует лишь как отношение человека со Христом). Общественные же отношения являются в этом случае производными от религии. Поэтому Достоевский всегда начинал размышлять о социально-политических проблемах современности с духовных проблем. Религия и «общественное дело» (социальная сфера) для Достоевского суть одно, единый «организм». Социальные и политические дела писатель не отделял от религиозных. В мирских заботах лежит стремление к развитию и совершенствованию, которое по своей сути является религиозным стремлением к преображению.

Достоевский пришёл к выводу, что ценности, идеалы, утопии и принципы, которые существуют в обществе, не могут быть автономны от религии и, следовательно, от христианства, но любое «научное», этическое или общественное («гражданское») начало есть производное от религиозного: «Общественных гражданских идеалов, как таких, как не связанных органически с идеалами нравственными, а существующих сами по себе, в виде отдельной половинки, откромсанной от целого Вашим учёным ножом; как таких, наконец, которые могут быть взяты извне и пересажены на какое угодно новое место с успехом, в виде отдельного “учреждения”, таких идеалов, говорю я, — нет вовсе, не существовало никогда, да и не может существовать!»³⁰⁹

Достоевский в публицистике и художественных произведениях использовал понятие «светский» в значении «великосветское общество», то есть как характеристику общества знати («светские приличия»,

³⁰⁸ ДЗ0, XXVI, с. 150–151.

³⁰⁹ ДЗ0, XXVI, с. 165.

«светское мнение», «светская шутка», «светский приём» и т.п.)³¹⁰. Реже использовал слово «светский» в значении мирянин (не священник)³¹¹, в единичных случаях — в значении «чего-то, противоположного религиозному языку» (реплика иеромонаха Паисия из «Братьев Карамазовых»: «Царство небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе как чрез церковь, которая основана и установлена на земле. А потому светские каламбуры в этом смысле невозможны и недостойны»³¹²). Понятия «секулярный» Достоевский не употреблял вовсе (в XIX веке оно не было в ходу в России). Тем не менее из подхода Достоевского к человеческой истории и культуре можно сделать вывод о его понимании принципа светскости (секулярности) как стремления переосмыслить принципы христианской веры, как конструирования способов достичь счастья без внутреннего преображения и без Христа. В этом смысле религиозная философия Достоевского в целом носит нравственный, а не логический характер. Достоевский (как и персонажи его произведений) был погружён в реальность рационалистического и позитивистского XIX века, который ставил перед ним философские вопросы о легитимности власти, о том, что считать нормой и благом, о том, можно ли ради счастья большинства и социально-политических преобразований приносить в жертву слабого, как связаны логика и рационалистическое мышление с истиной. Творчество писателя было сосредоточено на том, чтобы показать, что ответы на эти вопросы лежат за границами формального научного познания и могут быть даны исключительно в религиозной области, а именно — в процессе богообщения.

Представляется, что наблюдение В. Н. Захарова о том, что Достоевский в своём творчестве на невиданном ранее уровне соединил художественное слово с религиозным³¹³, также говорит и о важной методологической особенности творчества Достоевского — преодолении дуализма светскости и религиозности на основе религиозного, богословского мышления. Предложенное рассмотренное отношение

³¹⁰ См., например: ДЗО, X, с. 119, 131, 179.

³¹¹ ДЗО, XXI, с. 60; ДЗО, XIV, с. 36, 151, 296, 299, 302.

³¹² ДЗО, XIV, с. 57.

³¹³ Захаров В. Н. Ответ по существу // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7. С. 5–16 [Электронный ресурс]. URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2564> (дата обращения: 28.04.2023).

к базовым категориям европейского рационализма — «просвещение», «развитие», «светское» — в публицистике Достоевского частично подтверждает эту гипотезу: при всей реальности антирелигиозности, светскости, безбожия, нигилизма и других конкурирующих с христианством форм они в его религиозно-философской системе не выходят за границы религиозного дискурса.

В завершение следует отметить, что творческое наследие Достоевского становится снова востребованным на фоне бурно развивающегося направления «постсекулярных исследований» в современных гуманитарных (социальных) науках, так как предлагает работающий, живой и исторически органичный для русской культуры механизм, погружающий социальную реальность в теологический контекст: с одной стороны, творчество Достоевского ставит под сомнение утверждения, что социальность является исходной реальностью человеческого бытия, а религиозный и нравственный поиск — подсистемой социального (Достоевский считает наоборот); с другой стороны, он погружал социальный контекст в религиозный, возвращал религиозно-теологическое из области индивидуально-субъективного или же агностически-предпосылочного (в обоих случаях — номиналистско отделённого от непосредственной социальной и «гражданской» реальности человеческого бытия) в область непосредственного, реального и постоянного бытия, в котором человек в каждый момент своей жизни находится перед лицом Бога как в переносном, так и в прямом смысле. Говоря образно, деизм и полудеизм Ивана Карамазова является «отрицанием» Христа в присутствии Христа, то есть выражением обиды на Бога, выражаемой Ему лично. Поэтому Достоевский в свою эпоху торжества позитивизма и учения о дифференциации и автономизации социальных сфер (науки, религии, искусства, экономики и др.) не только и не столько предвосхитил главную тему русской религиозной философии (поиск «всеединства» этих начал), сколько оставил для своих идейных потомков задел и возможность возвращаться к христианской культуре в постхристианских обстоятельствах.

Глава 11

Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин)³¹⁴

Основоположники славянофильства — И. В. Киреевский (1806–1856), А. С. Хомяков (1804–1860) и Ю. Ф. Самарин (1819–1876) — оказали значительное влияние на развитие русской философской и религиозной мысли второй половины XIX — начала XX века и продолжают опосредованно влиять на развитие мировоззренческих дискуссий в современной России. Славянофильство было реакцией русского интеллектуального сообщества середины XIX века на идеи немецкого романтизма и философию Гегеля, однако сами славянофилы не были ни последовательными гегельянцами, ни романтиками. Определяющей чертой славянофильства стала его ориентация на православную духовную традицию. Религиозный характер философии славянофилов в условиях продолжавшихся в России XIX века процессов, имевших черты секулярной европеизации, определил их интерес к религиозной философии, в том числе к поиску причин возникновения в западном мире секулярных (светских) тенденций. Поскольку термин «секулярный» в то время ещё не использовался, проблематику секулярного в трудах славянофилов можно рассмотреть через их интерпретацию религии и религиозного.

И. В. Киреевский

И. В. Киреевский широко трактовал «религию», характеризовал её как состояние жизни народа («единомыслие народа»), а не личности и противопоставлял личным убеждениям и обрядам³¹⁵. Он широко смотрел на это понятие и причислял к религиозным движениям не только «папистов» (католиков) и «протестантов», но также «сенсимонистов» и рационалистов. Проблемный узел трудов Киреевского

³¹⁴ Подробнее смотрите в публикации: Щипков В. А. Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин) // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 219–234.

³¹⁵ Киреевский И. В. Деятельность XIX века // Полное собрание сочинений : в 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 93–94.

и всех славянофилов связан с состоянием христианства в Европе и его влиянием как на европейскую культуру, так и на Россию. Если молодой Киреевский смотрел на путь европейского просвещения оптимистически и считал, что России нужно ему следовать буквально, то взрослый Киреевский пришёл к выводу, что «просвещение» в России и Европе — два разных, параллельных процесса, и их различие состоит не в степени, но в самом их культурном содержании. Киреевский признавал, что необходимо изучать достижения европейского ума и пользоваться ими, но не идти полностью путём европейского рационализма, потому что он ведёт к разрушению культуры³¹⁶. По Киреевскому, история интеллектуального развития и просвещения в Европе начинается с IX века; постепенно разум становится главным источником истины, но и «вера» в разум со временем обнаруживает свою ограниченность, что ведёт общество к духовному равнодушию ко всему, что не связано с экономикой («что выше чувственных интересов и торговых расчётов»)³¹⁷. Духовные ориентиры стали относительными, их начали конструировать и интерпретировать философы по своему желанию, создавая синкретические учения, удаляющиеся от христианства³¹⁸. Упадок западного христианства, по мнению Киреевского, ведёт в тупик интеллектуальное развитие Запада.

Причины такого пути развития Европы Киреевский видел в трёх элементах, которые западная культура заложила в свой фундамент и которые оказались односторонними: римо-католичество, которое взяло за основу лишь практику и логику, интерпретируя с помощью них христианство, и которое отделилось от Вселенской Церкви; античную образованность, которая опиралась только на римское наследие, игнорируя греческие и азиатские формы знания; особая форма построения государства, которая всегда строилась двумя народами,

³¹⁶ «Самая жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам» (Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Полное собрание сочинений : в 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 176).

³¹⁷ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 177–179.

³¹⁸ Там же.

один из которых завоёвывал и подавлял другой³¹⁹. Эти три причины уже с IX века вели к тому, что «наружная рассудочность» возобладала над «внутреннею сущностью вещей». Во-первых, она проникла в европейское богословие, создав схоластику (научнообразное богословие) и разрушив «гармоническую цельность внутреннего умозрения», что привело к изменению символа веры («филиокве»)³²⁰ и создало предпосылки для будущей реформации (уже тогда «мыслящий человек мог видеть Лютера из-за папы Николая I»³²¹). Киреевский считал, что новоевропейская философия по форме и духу была продолжением именно схоластики, хотя прямо противопоставляла себя ей³²². Во-вторых, светский рационализм проник в политическую сферу, где привёл к тому, что светская власть стала проникать в духовную и смешиваться с ней, а затем бороться с духовной властью. Вера стала обосновывать истину рассудком, а Церковь — светской силой³²³. Киреевский полагал, что цезарепапизм Римской Церкви (попытка искусственного, насильственного соединения мирского и духовного) стал одной из ключевых предпосылок разлада, раздвоения в духовной и практической деятельности.

Анализируя характер светского европейского сознания, Киреевский выявлял модель, которая имела сходство с будущими социологическими концепциями дифференциации и плюрализма. По мнению Киреевского, светские европейцы «одним чувством понимают нравственное; другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлечённым рассудком...»³²⁴. В результате западный человек «в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живёт чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом — отдельно — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвёртом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной корысти; в шестом — стремление к наслаждениям изящно искусственным; и каждое из частных стремлений

³¹⁹ Там же. С. 182.

³²⁰ Там же. С. 189.

³²¹ Там же.

³²² Там же. С. 174–222.

³²³ Там же. С. 190.

³²⁴ Там же. С. 174–222.

подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлечённым рассудочным воспоминанием»³²⁵. Фактически эта идея расщеплённости жизни человека и общества позже обрела форму в социологических концепциях XX века о «дифференциации» и «плюрализме», которые в европейских исследованиях будут трактоваться в положительном ключе. Много позже, в конце XX века, опираясь на эти же социологические концепции, П. Бергер похожим образом характеризовал человеческое сознание: он объяснял природу секулярного через «релевантные структуры», утверждая, что человек в каждый момент времени может находиться только в одном из этих двух состояний — секулярном или религиозном³²⁶. Однако Киреевский, в отличие от Бергера, полагал, что мышление такого рода присуще не всем людям, но только современному европейцу. «Не так человек русский. Молясь в церкви, он <...> особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. <...> Его обед совершается с молитвою. С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит. Последний крестьянин, являясь во дворец перед лицом Великого Князя <...> не кланяется хозяину прежде, чем преклонится перед изображением Святыни, которое всегда, очевидно, стояло в почётном углу каждой избы, большой и малой. Так русский человек каждое важное и неважное дело своё всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца»³²⁷. Сложно не увидеть в этих словах идеализацию народного русского быта, но они крайне важны как попытка Киреевского противопоставить «раздвоенное» секулярное европейское сознание сознанию традиционному и религиозному как целостному³²⁸.

³²⁵ Там же.

³²⁶ Berger P. Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture. Wien Museum Atrium. 28.04.2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6XwI> (дата обращения: 01.09.2022).

³²⁷ Там же.

³²⁸ «Одним словом, там [на Западе] раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; — в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного» (Киреевский И. В. Указ. соч. С. 174–222).

А. С. Хомяков

Чтобы определить то значение, которое А. С. Хомяков придавал религии, религиозному и светскому, следует обратиться к его оригинальной историософской концепции. Она была изложена в труде, который впоследствии был опубликован под названием «Записки о всемирной истории». Хомяков рассматривал историю человечества как процесс, непосредственно связанный с эволюцией религиозных воззрений. События военной, политической, экономической и культурной истории, происходившие в жизни исторических сообществ, были поставлены им в непосредственную зависимость от содержания духовной жизни народов. При этом интеллектуальное развитие Хомяков, как и Киреевский, не отделял от развития религиозного (в широком смысле). Религию же Хомяков определял как «крайний предел всего мышления человеческого»³²⁹, называл её наиболее полным выражением духовной стороны жизни³³⁰, высшей ступенью человеческого духа, достичь которую способно не каждое общество. В то же время Хомяков писал, что каждый политический и социальный вопрос имеет религиозную подоплёку³³¹. Здесь наблюдается размытость в использовании понятия «религия»: Хомяков, с одной стороны, смотрел на человека как на существо религиозное по самой своей природе (отсюда — религиозная сторона политических вопросов), а с другой — выделял высшие и низшие ступени религиозности (отсюда — религия как сфера духа, до которой человек должен возвыситься).

Хомяков выделял три формы, из которых вышли все религии мира — единобожие, многобожие (язычество) и всебожие (пантеизм). Своеобразие философии религии Хомякова в том, что единобожие он полагал противоположным не многобожию, но всебожию, а на многобожие указывал как на синкретическую форму религиозности, промежуточную между единобожием и всебожием. Единобожие Хомяков характеризовал как «иранское» начало («иранство», «иранизм»), поскольку первоначальное место его возникновения и его географический

³²⁹ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. М. : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1900. Т. 5. С. 225.

³³⁰ Там же.

³³¹ Хомяков А. С. Письма к В. Пальмеру // Полное собрание сочинений : в 7 т. М. : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. Т. 2. С. 343–415.

центр Хомяков предполагал в северной части Ирана. В иранском монотеизме источником бытия является свобода, а высшей целью личного существования — нравственное благо³³². Сущность «иранства» состояла в поклонении единому Богу как духу, сотворившему всё мироздание своей свободной волей. Человек здесь наделён свободой, аналогичной свободе Бога, и это определяет важность нравственного выбора каждого человека. Формирование «иранства» Хомяков относил к временам Ноя, когда был заключён завет между Богом и человеком. Первыми «иранскими» монотеистическими религиями Хомяков считал иудаизм, брахманизм и зороастризм³³³. Противоположному «иранству» началу Хомяков дал название «кушитство» («кушизм»), по названию земли Куш, располагавшейся, согласно Библии, в верховьях Нила — на территории Судана и Эфиопии. Это название имеет отсылку к роду Хама, поскольку именно на этих землях, по преданию, обосновался его сын. По Хомякову, «кушитство» — это начало необходимости, поклонение материи, биологической жизни. Необходимость подразумевает отсутствие свободы и нравственного выбора, поэтому «кушизм» — это вненравственное начало, его этика не имеет трансцендентального измерения, она должна быть целиком имманентна. И мир, и человеческое существование в нём, в соответствии с «кушитским» учением, подчинены закону непреложной необходимости. Главное выражение этой необходимости — идея рождения, поскольку рождение являет собой произвольный процесс, происходящий без участия человеческой воли. Первым «кушитом», по Хомякову, был сын Ноя Хам, который «в наглой насмешке выражает признание органической необходимости за вечное начало всего сущего; и потомки его воздают грубое поклонение обоготворённому ею символу»³³⁴. Можно сказать, что для Хомякова «кушитство» — это ересь (от др.-греч. αἵρεσις — «выбор»), поскольку он описывает «кушитство» как результат нравственного выбора, совершённого Хамом. Подтверждением этому служат неоднократные указания Хомякова на то, что именно нравственные причины являются подлинным двигателем мировой истории: «Нравственные причины в мире

³³² Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. М. : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 5. С. 231.

³³³ Там же. С. 230.

³³⁴ Там же. С. 16.

историческом — то же, что невесомые силы в мире физическом: они ничего для слепца науки и почти всё для его разумного созерцателя»³³⁵.

По мнению Хомякова, в мире, каким мы его знаем, нет ни одной религии, в которой «иранство» и «кушитство» были бы представлены в чистом виде. Историческое развитие (точкой отсчёта человеческой истории Хомяков полагал время жизни Авраама) «смешивает и искажает» религии³³⁶, ни одна из них не пребывает уже в своём первоначальном состоянии. Противопоставляя «иранство» и «кушитство», Хомяков стремился показать их равнозначность и этическую нейтральность — «свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого, в разных образах, сосредотачиваются все мысли человека»³³⁷. И свобода, и необходимость — это объективные данности человеческой жизни, и ни одно из этих двух начал не несёт в себе онтологического зла. Негативные явления, зафиксированные в истории многих исторических религий, возникали в процессе борьбы этих начал: «Борьба противоположных религий рождает односторонность и фанатизм, кровожадность, страстность»³³⁸. Причём борьба эта могла происходить не только между религиями, но и внутри одной религии. Причину таких религиозных противостояний Хомяков видел в недостатке подлинной веры, поскольку «вера, знающая свою силу, терпелива и кротка», а «тот, кто своей вере плохо верит, обыкновенно отстаивает её с неистовством». То есть негативные моменты, возникавшие в различных религиях, были порождены не тем, что какая-либо религия плоха по существу, а тем, что «большая часть религий есть не что иное, как мнение, прикидывающееся верою», содержащее в себе, с одной стороны, суеверия, «возникшие из необходимости верования», а с другой — неверие, вызванное «законными требованиями разума»³³⁹. И к «иранским» религиям это утверждение относится в той же степени, что и к «кушитским». «Во всякой религии, как бы ложна она ни была, есть хоть какое-нибудь начало или мерцание истины; знаю, что это мерцание постепенно усиливается и яснее,

³³⁵ Там же. С. 309.

³³⁶ Там же. С. 354.

³³⁷ Там же. С. 217.

³³⁸ Там же. С. 199.

³³⁹ Там же. С. 199–200.

по мере того как религия очищается, знаю, что в христианских сектах оно сравнительно ярче, чем где-либо; но знаю также, что самая истина, то есть Христианство, существует только в Церкви»³⁴⁰.

Развитие «иранских» и «кушитских» религий происходило разнонаправленно и неоднородно. Хомяков указывал на то, что даже небольшое искажение единобожия делало «иранское» вероучение уязвимым, в то время как никакое отклонение от «кушитского» учения не могло его ослабить. Поэтому «кушитское» учение быстрее распространялось по миру и обретало новых последователей. Однако нравственное чувство и стремление к свободе, внутренне присущие каждому человеку, периодически приводили к появлению «богоизбранных людей», осуществлявших религиозные реформы, которые «всегда были возвратом к лучшему началу»³⁴¹. Хомяков придерживался точки зрения, что религиозные воззрения с течением времени могут совершенствоваться, очищаться от более поздних примесей, или, напротив, затемняться «суевериями»³⁴². Стоит отметить, что, хотя Хомяков и декларировал нейтральность обоих религиозных начал и собственную нейтральную позицию как исследователя, его симпатии целиком находились на стороне «иранского» начала, а предельная истина — в христианстве.

Важную черту «кушитских» религий Хомяков видел в стремлении выразиться в материальных, архитектурных формах — «вот объяснение тех громадных зданий, которых неразрушимая твердыня посмеялась векам»³⁴³. Это наблюдение будет позже изложено Х. Коксом в рассуждениях о «мирском граде» — стремлении человечества построить на земле райский оазис в виде высокотехнологичного города, чему Кокс, в отличие от Хомякова, придавал положительный смысл. Это стремление чаще всего проявлялось в странах, где «кушизм» взаимодействовал с «иранством». В то же время «иранство» характеризовалось «строгим и гордым отчуждением от вещественности, легко переходящим в фанатизм», развивавшимся в философии и поэзии, но не изобразительных искусствах. Хомяков отмечал, что страны, где

³⁴⁰ Хомяков А. С. О библейских трудах Бунзена // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 2. М. : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. С. 261.

³⁴¹ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 5. С. 327.

³⁴² Там же. Т. 7. М. : Типолитография т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1906. С. 7, 11.

³⁴³ Там же. Т. 6. М. : Типолитография т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1904. С. 27.

процветало «иранство», «не оставили нам ни одного древнего памятника»³⁴⁴.

Когда «иранское» учение принимало более философские формы, оно, как и учение «кушитское», могло приобрести черты пантеизма — третьей формой религиозности³⁴⁵. В такой форме «иранский» пантеизм легко мог слиться с пантеизмом кушитским. Хомяков отмечал, что развитие философии логического рационализма в любом случае движется в направлении пантеизма (при этом чисто пантеистическое учение Хомяков характеризовал как «скрытый атеизм»)³⁴⁶. Диалектику абстрактного и конкретного (идеального и материального), которая могла иметь место в одном и том же обществе, Хомяков считал важным эпизодом религиозной истории человечества. Абстрактные идеи в высших слоях общества («поклонение мысли, знанию, бытию безусловному и неопределённому») нередко соседствовали с «самым грубым материализмом» и фетишизмом в народе³⁴⁷. Хомяков полагал, что идея безличности Бога (пантеизм) или вера в Его отсутствие (атеизм) присущи отвлечённым, абстрактным формам «кушитства», таким как буддизм. Буддизм для Хомякова — это религия, лишённая нравственного значения, поскольку его высшее начало — это закон мироздания, который равным образом благоволит ко всему сущему, не делает различия между добром и злом, праведным и неправедным. Противоположный буддизму полюс «кушитского пантеизма» — шиваизм, поклонение началу жизни, воплощённому в форме силы и страсти. Однако нравственного начала (понимаемого в христианском смысле) Хомяков не видел и в этой форме «кушитства». Поэтому, как полагал Хомяков, ни одной из «кушитских» религий не доступна такая форма общения с божественным, как молитва. Молитва — это нравственный акт, который предполагает свободу за адресатом, к которому он обращён. «Религии кушитские не знают молитвы», вместо молитвы у них заклинание, которое должно принудить сверхъестественные силы служить человеку³⁴⁸.

³⁴⁴ Там же. Т. 5. С. 206.

³⁴⁵ Там же. С. 235.

³⁴⁶ Там же. С. 332.

³⁴⁷ Там же. С. 214.

³⁴⁸ Там же. С. 330.

Наиболее «иранской», свободной от «кушитского» начала религией Древнего мира Хомяков считал иудаизм. Но к моменту рождения Христа и иудаизм уже оказался значительно искажён «кушитством». Христианство очистило еврейскую религию от «кушитских» примесей и восстановило её как религию свободы. Именно христианство, по Хомякову, было и остаётся до настоящего времени наиболее совершенной формой «иранства». Это религия, внутренне сочетающая в себе две ключевые идеи — свободы и единства. Христианство, будучи «продолжением и конечным заключением предания о свободно-творящем духе и свободе духовной», «нанесло решительный удар кушитским религиям — поклонению органической необходимости»³⁴⁹. «Религиозная жизнь в Европе начинается с Христианства», — писал Хомяков, имея в виду не то, что в Европе не было религии до христианства, но что только с появлением христианства Европа стала одним из мировых религиозных центров³⁵⁰. И в Европе, и на Ближнем Востоке распространение христианства происходило неравномерно, и различные народы приносили в христианство свои национальные особенности и элементы дохристианского «кушитства». Но в том случае, когда эти особенности начинали влиять на само учение Церкви и догматику, они становились причиной церковных расколов. Это, по мнению Хомякова, произошло и с Римско-Католической Церковью (в этом месте нельзя не заметить общность взглядов Хомякова и Киреевского). На большей части земель распространения Западной Церкви христианство получило характер внешнего учения, не затронувшего глубинные слои религиозности европейских народов. Западная Европа поняла Церковь как «государство веры» и тем самым ввела «кушитские» интенции в христианское учение. «Христианство получило на всём Западе, даже в просвещённом Риме, характер внешности; этот характер выступил ещё яснее в соприкосновении с племенами германскими. Духовенство грубое, непросвещённое, не знающее даже религии, которой оно служило, сопровождало кочующую дружину, в том же смысле, с тем же значением, как древние жрецы-заклинатели»³⁵¹. Придя на Запад, христианство сильнейшим образом

³⁴⁹ Там же. С. 447.

³⁵⁰ Там же. С. 252.

³⁵¹ Хомяков А. С. О библейских трудах Бунзена. Т. 2. С. 259–302. С. 13.

искажилось, стало требовать от своих последователей «не любви, а покорности, не веры, а обряда» — подменять «иранскую» свободу «кушитской» необходимостью. Подлинное живое единство Церкви, «единство духа», как называл его Хомяков, заменилось единством внешним, духовенство стало «кастой, заведующей духовным делом», а Римский епископ стал выражением единства учения и непогрешимости духовной власти. Идея логического права, господствовавшая в дохристианском Риме, была усвоена его завоевателями — германцами, «не только в быте государственном, условном... но и в жизни духовной и религиозной»³⁵². «Цельность свободного духа была разбита рационализмом», «скрытым под формою юридической»³⁵³. Западная Церковь сформировалась не из «согласия внутреннего всех христиан», но как внешняя сила, обладающая властью и суверенитетом. Представители священства отделились от народа, стали вне его и над ним, тогда как миряне стали «подданными» Церкви³⁵⁴. «Церковь стала внешностью для её подданных и внешностью даже для её чиновников (в отношении к их человечеству), как всякое государство. Религия, идея вполне римская, как и само слово, стала на место веры»³⁵⁵. Таким образом, «кушитское начало логической необходимости проникло в учение, завещанное иранскою Иудеею, и придало отношениям человека к Богу значение вечной тяжбы, молитве и таинству смысл заклинания, любящей вере характер принудительного закона»³⁵⁶. Хомяков приходит к выводу, что латинская Церковь со временем восстановила в своей жизни все основные «стихии древнего кушитства», первоначально отвергнутые христианством: государственная форма Церкви, магическо-заклинательный характер молитвы, «талисманизм» (поклонение видимой форме)³⁵⁷.

Хомяков активно критиковал Католическую Церковь за то, что она претендовала на светскую власть — стремилась стать государством. При этом понятие «светский» Хомяков употреблял не в смысле

³⁵² Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 7. С. 28–29.

³⁵³ Там же. С. 448.

³⁵⁴ Там же. С. 433.

³⁵⁵ Там же. С. 449.

³⁵⁶ Там же. С. 28–29.

³⁵⁷ Там же. С. 436.

«свободный от религии» и других современных социологических смыслах, а как синоним понятию «государственный». Хомяков полагал, что именно вмешательство Церкви в государственные дела привело Запад к многовековому противостоянию духовной и светской власти. Итогом этого противостояния стала победа светской власти, государства, у которого и оказалась в подчинении Западная Церковь. Но Хомяков отмечал, что фактически западное христианство «перестало быть Христианством» (перестало быть Церковью) задолго до этого — когда только втянулось в борьбу с государством и приняло на себя вид «религиозной монархии»³⁵⁸. Попытка насильственного соединения государственной и духовной идеи привела к обратному результату — разделению этих сторон человеческой жизни. Элементы такого разделения встречались «везде, где эти две идеи [духовная и государственная] бывали насильственно стягиваемы в одну»³⁵⁹. В качестве исторических примеров такого разделения Хомяков приводил ислам, буддизм, древние религии Египта и Эфиопии. Но в Западной Европе противостояние светской (государственной) и духовной власти приобрело особенную остроту, поскольку государственная власть принадлежала представителям «племени германского», а духовная власть находилась у народа романского³⁶⁰. В ряде случаев Хомяков характеризовал это как борьбу двух религий — религии «христианства в его римском определении» и «религии дружины», «столь же уверенной в законности своих прав, сколько и церковь». В основе «религии дружины» лежала личность, «совершенно согласная с началами римского права». Со временем это представление о личности развилось «во всех отраслях жизни, права и науки» и получило «всю силу и несомненность религиозного убеждения». Но эта личность, «которая сделалась предметом верующего поклонения на Западе», не была идеальной личностью, личностью христианской, она была «личностью во всех её случайностях», была близка древнегреческому, языческому типу личности,

³⁵⁸ Хомяков А. С. Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. 1858 // Полное собрание сочинений : в 7 т. М. : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. Т. 2. С. 147.

³⁵⁹ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 7. С. 238.

³⁶⁰ Там же. С. 226.

принадлежащему гомеровской Эллад³⁶¹. То, что Хомяков охарактеризовал идеологию раннегерманского государства как религиозную («религию дружины»), хорошо согласуется с его же мыслью о том, что человеческая жизнь никогда не может отделиться от религии³⁶², а значит, невозможно помыслить и действительно безрелигиозное общество. Но одна религия в народе всегда может быть вытеснена другой.

Одной из ключевых фигур, через которые можно понять процесс отпадения Римской Церкви от христианства, Хомяков считал одного из основоположников схоластики Иоанна Скота Эригену (Эриугену). Схоластика, «философия многотомная, мертвящая», как характеризовал её Хомяков, предопределила дальнейший ход религиозной истории Запада³⁶³. Эригена придерживался пантеистических взглядов на природу Бога (то есть, в терминологии Хомякова, был «кушитом»). Хомяков писал об Эригене, что тот «сам чувствовал своё направление и его законные выводы; но рождённый и воспитанный в эпоху ещё религиозную, страшись своей собственной свободы, он... давал своему учению видимые формы христианства, совершенно чуждые его характеру»³⁶⁴. В этом месте Хомяков фактически противопоставил «кушитский» пантеизм религии, но сделал это, по всей видимости, ненамеренно. В данном случае Хомяков говорил о христианстве, которое для него как для христианина являлось синонимом истинной религии. Поэтому слова Хомякова о том, что Эригена был рождён в «ещё религиозную» эпоху, следует трактовать в том смысле, что Эригена был рождён в эпоху господства на Западе подлинного, неискажённого «кушитством» христианства.

Говоря об односторонности развития римско-католической мысли (её стремлении к внешнему единству), Хомяков указывал на то, что такой характер её развития неизбежно должен был вызвать противоположную интеллектуальную реакцию в виде протестантизма, главной идеей которого была свобода (также понятая исключительно как внешнее качество). Рационализм западной мысли при этом только усилился. Затем западная мысль от протестантизма (рационализированной религии)

³⁶¹ Там же. С. 252.

³⁶² Там же. С. 308.

³⁶³ Там же. С. 370.

³⁶⁴ Там же.

перешла к чистому рационализму, чисто философскому анализу, отрицающему уже саму религию. «Односторонность латинства вызвала противодействие, и мало-помалу, после многих неудачных попыток, после долгой борьбы, наступил период протестантства, одностороннего, как и латинство, но одностороннего в направлении противоположном первому: ибо протестантство удерживало идею свободы и приносило ей в жертву идею единства. Иначе и быть не могло, ибо примирение было невозможно для Запада, воспитанного началом латинства, под условиями завоевания германского и юридической формальности римской. Вся новая история Европы принадлежит протестантству, даже в землях, слывающих за католические. Как идея единства латинского была внешняя, так и идея свободы протестантской была внешней; ибо свобода, отрешённая от идеи разумного содержания, есть понятие чисто отрицательное и следовательно внешнее»³⁶⁵. Протестантизм, как считал Хомяков, с самого начала носил в себе «семена своей собственной гибели», которые обязательно должны были развиваться. Когда это свершилось, протестантизм утратил свою догматическую составляющую и «перешёл в неопределённость философского мышления»³⁶⁶. Хомяков полагал, что в современной ему Европе уже нет духовного начала, которое могло бы заполнить пустоту, возникшую после «падения начала латино-протестантского». Все многочисленные попытки создания новых универсальных учений (например, Р. Оуэном, Сен-Симоном и другими) были симптомами внутренней болезни духа, и все они закончились неудачно³⁶⁷.

Критикуя католиков и протестантов, Хомяков неоднократно обращался к теме Вселенских Соборов и различиям в понимании их в Православной Церкви и на Западе (впоследствии это дало ряду авторов повод говорить о соборности как об одной из главных философско-богословских разработок Хомякова, хотя сам философ не уделял ей большого значения и использовал преимущественно в полемических целях). Он отмечал, что Западная Церковь стала воспринимать соборы как внешнюю, формально-юридическую процедуру принятия церковных, в том числе догматических, решений. Идея внешней

³⁶⁵ Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Полное собрание сочинений : в 7 т. М. : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 1. С. 149.

³⁶⁶ Там же.

³⁶⁷ Там же. С. 159.

законности и правильности административных процедур заменила свободу и внутреннее единство во Христе участников соборов, которые сохраняла Восточная Церковь³⁶⁸. Впрочем, критиковал Хомяков и отдельные моменты церковно-общественных отношений в православии, отмечая, что церковь в Византии, осознавая своё совершенство и вневременность, не прилагала достаточных социальных усилий по обустройству общественной жизни, не ставила перед обществом целей и не занималась планированием будущего³⁶⁹.

Кроме того, Хомяков отмечал, что в появлении католической схоластики большую роль сыграл ислам, рационалистически истолковавший философию Аристотеля³⁷⁰. В социально-политическом же аспекте от ислама католичество усвоило «новый завоевательный характер». При этом, как последовательный антизападник, Хомяков не мог удержаться от того, чтобы указать на то, что «аравийская природа» находится «выше германской», а ислам — «выше папства»³⁷¹.

Следует обратить внимание на терминологические сложности, которые возникали у Хомякова в процессе работы. Хомяков констатировал отход западного общества от христианской веры и христианских ценностей, видел причины и последствия этого исторического процесса, но понятийный аппарат, который он использовал, неопределённость таких терминов, как «религия» и «религиозность», не позволяли ему однозначно описать данный процесс. Например, в одном месте он писал, что в Западной Европе «окончательное торжество религиозного скептицизма ещё не наступило», но уже сейчас «нет никакой религии»³⁷², подразумевая здесь под религией главным образом

³⁶⁸ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 7. С. 45.

³⁶⁹ «Церковь [в Византии], сознавая себя совершенною, не прилагала и не старалась приложить себя к вечно-несовершенному устройству общества. <...> Она не питала в душе гражданина нравственного стремления к согласию между его обязанностями гражданскими и человеческими, она не внушала ему надежды на лучшее будущее и не напоминала ему великой истины, что внешняя форма должна, поздно или рано, сделаться выражением внутреннего содержания. <...> Признавалась просветительная сила христианства, но не сознавалась его строительная сила». Там же. С. 53–54.

³⁷⁰ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 7. С. 469.

³⁷¹ Там же. С. 77.

³⁷² Хомяков А. С. Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. С. 144, 169–258.

христианство, «иранскую» религиозность. В другом месте он пытался противопоставлять понятия религии и религиозности, подразумевая под «религией» настоящую связь с Богом, а под «религиозностью» — её внешнюю, эмоциональную форму. Затем он проводил различие между «религией» и «верой»; в этом случае «религия» трактовалась негативно («латинская идея религии») и противопоставлялась «христианской вере»: «Мир утратил веру и хочет иметь религию, какую-нибудь; он требует религии вообще»³⁷³. Затем он утверждал, что единственная религия на современном Западе — это религиозное лицемерие. Хомякову не хватало терминов, поскольку он пользовался западным философским аппаратом (без которого крайне сложно говорить о мире западных идей), при этом хотел дать описываемым явлениям собственную интерпретацию, но не испытывать зависимость от ценностно-идеологической (рационалистической, секулярной) парадигмы, которая этим аппаратом конституируется. В итоге это требовало создания собственного аппарата, к чему Хомяков лишь приступал, вводя категории «иранства» и «кушитства», а также лишая шаблонного понимания (сегодня бы мы сказали, деконструируя) такие термины, как «религия», которые обслуживали секулярную парадигму. Хомяков эмоционально отмечал: «С детства лепечем мы чужестранные слова и питаемся чужестранной мыслью; с детства привыкаем мы мерить всё окружающее нас на мерило, которое к нам не идёт, привыкаем смешивать явления самые противоположные: общину с коммуной, наше прежнее боярство с баронством, религиозность с верой»³⁷⁴. При этом известно, что попытки пересмотреть сложившуюся парадигму словоупотребления и сложившийся терминологический аппарат могут придавать изложению мыслей черты неточности, недосказанности, публицистичности³⁷⁵.

³⁷³ Там же. С. 144–145, 169–258.

³⁷⁴ Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах // Полное собрание сочинений: в 7 т. М. : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 1. С. 64–65.

³⁷⁵ Следует отметить, что подобные сложности были незнакомы Достоевскому, так как язык художественных образов (характеров, положений, эмоциональной динамики и духовных состояний) с лёгкостью покрывал потребности Достоевского и позволял ему говорить о любых темах, не прибегая к необходимости ни переходить на язык европейской философии, неизбежно перенимая его ценностную парадигму, ни изобретать новый наукообразный язык и обучать ему читателей, что нивелировало бы выразительность и доходчивость любого изложения. Хомяков тоже стремился сохранить художественную выразительность языка, но публицистический жанр не давал той же свободы и точности, что литературный в руках мастера.

Точкой сборки подхода Хомякова является его отношение к христианству, именно через него собираются в единую и непротиворечивую концепцию его взгляды на религию, культуру и историю. Христианство значило для Хомякова нечто большее, чем «религия», и он прямо указывал как на недостаточность и неполноценность определения христианства как «религии», так и на невозможность уравнивать христианство с другими вероисповеданиями. В некоторых случаях Хомяков пытался сделать это опосредованно, обращая внимание на то, что икона — это нечто гораздо большее, чем «религиозная картина», а церковный напев — это совсем не «религиозная музыка». Тогда как в других местах Хомяков говорил прямо, что вера православная — это не религия, поскольку религия соединяет людей между собой, но только вера соединяет людей с Творцом³⁷⁶. «Назовите святую Веру религией, и вы обезобразите само Православие»³⁷⁷.

При этом модерную рационалистическую науку и светскую философию он не отделял от религии, но, наоборот, прямо указывал на её религиозный фундамент, уходящий истоком к «кушитству», в частности «шиво-буддизму», придававшему миру «научообразную логику»³⁷⁸. И тем самым показывал несовместимость такого магического, «заклинательно»-научного взгляда на мир с христианством³⁷⁹, которое называл «преданием». Таким образом, он противопоставлял «науку», которая преобразует мир внешними магическими заклинаниями, но лишена свободы, и «израиле-христианское предание», которое «носит на себе истинный характер предания»: «Все прочие верования или учения представляют только более или менее жалкую и нестройную смесь науки с преданием, и их развитие в самопознании человеческом ведёт за собою необходимое освобождение науки, предоставляемой своим собственным силам»³⁸⁰. Таким образом, уход западноевропейской культуры от христианства (условно, секуляризацию)

³⁷⁶ Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. М. : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. С. 257.

³⁷⁷ Хомяков А. С. К сербам. Послание из Москвы // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. М. : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. С. 395.

³⁷⁸ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 7. С. 81–82.

³⁷⁹ Там же. С. 213.

³⁸⁰ Там же. С. 82.

Хомяков связывал не с упадком религии (тем более что он не использовал термин «религия» в современном нейтральном, общем социологическом смысле), а с усилением нехристианских, языческих и магических форм религии. Главное, что отличает «науку» от «предания» у Хомякова, — это то, что наука отрицает идею человеческой свободы в том виде, в котором она была сформулирована в христианской культуре, и опирается на противоположную ей логику необходимости³⁸¹.

Для Хомякова религия (или вера) — это и есть жизнь и состояние общества, а не отдельная социальная сфера, а упадок религии — это поворот общества к кушитству, то есть несвободе и упадку³⁸². При таком подходе общество является подсистемой религиозного.

Ю. Ф. Самарин

Ю. Ф. Самарин в поисках объяснений природы религии и её места в обществе двигался в русле мышления своих предшественников — Киреевского и Хомякова. Он также однозначно полагал, что здание общественного устройства основано на религиозных предпосылках, общественное является производным от религиозного: «Возьмите любую образованность, завершившую полный круг своего развития, и вы найдёте в основе её систему религиозных верований. Из них вытекают нравственные понятия, под влиянием которых слагается семейный и общественный быт, а бытовые отношения выливаются в юридические формы законов и учреждений, дополняющиеся неписаным кодексом условного общежития»³⁸³. При этом он так же, как и Хомяков, считал невозможным существование внерелигиозной нравственности. Обоснование связи нравственности и религии было одной из ключевых тем его работ.

³⁸¹ Ср. с концепцией «алгоритмичности» как источника несвободы и зла в мире у В. Н. Тростникова, о котором речь пойдёт ниже.

³⁸² Исходя из этого Хомяков констатировал необратимый процесс умирания католичества и протестантизма в Европе, умирания её духовного начала как такового: «Логика истории произносит свой приговор не над формами, но над духовной жизнью Западной Европы» (Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Полное собрание сочинений : в 7 т. М. : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 1. С. 148).

³⁸³ Самарин Ю. Ф. О народном образовании // Сочинения : в 10 т. Т. 1. М. : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1877. С. 141.

Самарин тоже был вынужден работать с определениями терминов, так как современный ему европейский аппарат не позволял рассуждать о философских и культурных проблемах за рамками светской философии. Он предложил два определения религии: в узком смысле — как учения, в широком смысле — как нравственности. При этом, даже отождествляя религию и нравственность, Самарин был далёк от кантовского утверждения об автономности этики, полагая, что этика не может существовать вне религиозного контекста³⁸⁴. Согласно Самарину, «нравственность без религии равняется лишённому корня растению». В том случае, когда «обычай, предание, привычка, личное настроение» начинают противоречить нравственности, оказываются «не способны к жизни». Тот факт, что Самарин определял нравственность как понятие более широкое, чем религия, можно ещё раз объяснить узостью значения термина «религия», которая существовала уже в те годы. Самарин был вынужден его использовать, хотя сам признавал, что «религией» невозможно объять всю сферу человеческого духа.

Самарин утверждал, что в истории против «религии» (религии-учения) нередко выступала «нравственность» (религия-нравственность)³⁸⁵. Это отнюдь не означало движение общества к безрелигиозному состоянию, основанному лишь на формальной этике. Любое отрицание религии, по Самарину, даже если оно антирелигиозно по форме, всё же является религиозным по своему содержанию. Подтверждением этому служат «Письма о материализме», в которых главная цель Самарина состояла в том, чтобы показать несостоятельность любых попыток построить общество без фундаментальных нравственных оснований, которые всегда обусловлены религиозно. Многие из его тезисов применимы и в отношении «теории» секуляризации, которая оформилась в XX веке. Во время же Самарина

³⁸⁴ «Вся этика утверждается на религиозной основе и предполагает религиозные убеждения... следовательно, этика, как скоро отрешается от этих убеждений, вместе с тем отказывается от своего собственного логического и единственно состоятельного оправдания и впадает в неразрешимое противоречие со своими собственными требованиями и притязаниями». Самарин Ю. Ф. По поводу сочинений Макса Мюллера по истории религий // Сочинения : в 10 т. Т. 6. М. : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1887. С. 479–523.

³⁸⁵ «В известные времена (при падении Римской империи, затем во второй половине XVIII века, а может быть, и в настоящее время) господствующие воззрения слагаются таким образом, что свежее, искреннее, нравственное стремление почти по необходимости может выражаться не иначе как в резком противоречии с религией». Самарин Ю. Ф. По поводу сочинений Макса Мюллера по истории религий. С. 519.

о проблеме секуляризации (уменьшении или изменении роли религии в обществе) чаще всего спорили в рамках дискуссий о материализме. Самарин предлагал читателю осуществить мысленный эксперимент: «Вычеркните понятия добра и зла, предназначения и долга, совершенствования и упадка; потом разделайтесь со всеми привычками, которые только в этих понятиях и находят себе оправдание, например, с привычкою допрашивать свою совесть, судить себя и других, вообще порицать и хвалить что бы то ни было; наконец, отбросьте всю нашу обычную терминологию, все качественные определения, все обороты речи, вытекающие из тех же понятий, — и тогда вы убедитесь, что в этой очищенной среде вы должны бы были немедленно задохнуться: в ней нет возможности ни думать, ни действовать, ни чувствовать, ни говорить по-человечески. Единственный во всем мире последовательный и стройный материалист — это бессловесное животное»³⁸⁶. Критикуя материализм, Самарин, по сути, критикует саму попытку философии описать религию как элемент общества, который находится в некоем светском онтологическом пространстве, но сам не является онтологией. Говоря о несостоятельности такого подхода, он утверждает: «Вся сила [материализма] не в нём, а вне его, — в том, что он отвергает; он силён воздействием на него отрицаемой им силы»³⁸⁷. Материалисты «потому только не падают, что обеими руками обхватили своего врага, впились в него когтями и запустили в него зубы; не будь его, они бы не в состоянии были удержаться на ногах. Всё, что в них есть сочувственного, жгучего и обаятельного, есть только отблеск того солнца, против которого они вопиют, как дикари верховьев Нила»³⁸⁸. Но это последние лучи светила, для них заходящего. Скоро будет темно и холодно, скоро всё замрёт, посохнет и съёжится»³⁸⁹. При этом Самарин отмечал, что материалисты часто невежественны в религиозных вопросах и, утверждая собственные «строго

³⁸⁶ Самарин Ю. Ф. Письма о материализме // Сочинения : в 10 т. Т. 6. М. : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1887. С. 540–554.

³⁸⁷ Самарин Ю. Ф. Письма о материализме. С. 546.

³⁸⁸ Вероятно, Самарин не случайно проводит здесь сравнение материалистов с «дикарями верховьев Нила». Поскольку верховья Нила, согласно историософской концепции Хомякова, — местоположение земли Куш, родина «кушитства», учения, позднейшей формой которого Хомяков считал современное материалистическое мировоззрение. Таким образом, Самарин отдаёт дань памяти философскому наследию своего старшего товарища.

³⁸⁹ Самарин Ю. Ф. Письма о материализме. С. 547.

научные» представления о мире, противопоставляя их религиозному преданию, зачастую были не знакомы с объектом, который критикуют, — христианским богословием, имели крайне узкие представления о принципах духовного мира (о Боге, душе, Откровении)³⁹⁰.

Самарин не пытался выстроить универсальную историософскую систему, как Хомяков, но придерживался схожего подхода к религии. Он не использовал понятие «кушитство» применительно к комплексу светских, рационалистическо-материалистических идей, но, как и Хомяков, отмечал их онтологическую враждебность религиозной идее свободы. Самарин и Хомяков считали отрицание человеческой свободы разрушительным для человека и общества. Но в оценке последствий такого разрушения Самарин шёл дальше своего предшественника: разрушение принципов внутренней, христианской свободы разрушает представления о добре и зле, о долге и нормах совместной жизни, затем рушится право (которое создано для ограничения свободы, а если нет свободы, то нет и права)³⁹¹. По Самарину, если нет представлений о внутренней свободе человека, то нет нужды в том, чтобы к ней стремиться, значит, и политические свободы — совершеннейшая бессмыслица. Последовательный отказ от религиозного понимания свободы, по Самарину, со временем должен привести к обесмысливанию и уничтожению всего общества как такового.

Ещё один важный момент, в котором Самарин следует Хомякову, состоит в его оценке магических и спиритических практик, которые с середины XIX века стали входить в моду в образованном обществе Европы. И Хомяков, и Самарин указывали на то, что различного рода магизм и спиритизм связаны не столько с религией, сколько с её внешним антиподом — материализмом и светской наукой, которые могут проявлять себя в виде мистических суеверий и практик. Самарин фактически отождествлял материализм, тотальную научную интерпретацию мира с магией, «заклинательными религиями» (которые Хомяков называл «кушитскими»)³⁹², при этом противопоставлял их религии истинной, христианской, проповедующей свободу.

³⁹⁰ Там же. С. 533.

³⁹¹ Там же. С. 552.

³⁹² Там же. С. 544–545.

Отсюда также можно вывести и третий способ использования слова «религия» у Самарина — не только как учение и нравственность, но и как всевозможные магические практики и суеверия, связанные с материалистически-научным взглядом на мир. По Самарину, отличие такой магической и материалистической религиозности от религиозности подлинной, христианской, заключается в том, что в последней всегда присутствует вера и свобода. Подлинную, немагическую религиозность, в которой присутствует внутренняя свобода («иранское» начало, по Хомякову), Самарин называет «верой». Вера для Самарина — это наивысшая ступень религиозности, преодолевающая любой формализм и основывающаяся на осознанном высшем идеале и законе³⁹³.

Таким образом, трактовка старшими славянофилами (И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, Ю. Ф. Самариным) религии и религиозного позволяет сделать выводы об их понимании природы идеи светского, а также светского мировоззрения. Они объясняли светское расширительно и неразрывно от области религии. Все три философа пришли к выводу, что светские рационалистические формы мышления рождались в рамках определённого религиозного мировоззрения и сами сохраняют религиозную природу, нашедшую наиболее полное воплощение в западнохристианской культуре. Каждый из них не отделял «просвещение» (интеллектуальное развитие человечества) от нравственно-религиозного начала, разум от веры, а характер рациональности обуславливали культурно-религиозными и этическими началами. В рациональном и светском устройстве западного общества они видели элементы альтернативной, нехристианской религиозности, генеалогия которой ими была прослежена в древнем религиозном (языческом) поклонении материальному началу («кушитстве»), затем в схоластике (и появлении светской рациональности), в Великой схизме и римо-католичестве (регламентация путей спасения ведёт к сокращению свободы), протестантизме (противоположная интеллектуальная реакция на несвободу, попытка вернуть в религиозно-культурное пространство свободу, однако лишь формально, во внешней форме), дальнейшем усилении рационализма —

³⁹³ Самарин Ю. Ф. По поводу сочинений Макса Мюллера по истории религий. С. 517; Самарин Ю. Ф. О народном образовании. С. 141.

«чистого» философского анализа без учёта «религии», в результате чего, наконец, происходит угасание латино-протестантского начала, но укрепление нехристианской, наукообразной, магической религиозности.

Приравнивая светскость в истории культуры к особому религиозному состоянию и учению, старшие славянофилы испытывали терминологические трудности. Им не хватало аппарата для того, чтобы показать, что пространства вне религии не существует, и продемонстрировать, каким образом и христианство, и секулярная культура являются религиями, но не являются равнозначными с абсолютной точки зрения, светская и языческая религиозность не является столь же полноценной, что и религиозность христианская. Особенно это видно в трудах Хомякова, который не только показал религиозное сознание человека как диалектику «иранизма» и «кушизма», но фактически использовал понятие «религия» в значении столкновения христианства с язычеством. Христианство для всех старших славянофилов значило нечто большее, чем религия, поэтому в целом у них наблюдалось желание иногда снизить статус понятия «религия», а иногда, наоборот, его поднять, чтобы не называть христианство религией наряду с другими религиозными учениями. Эта нехватка терминов обусловлена, помимо прочего, тем, что русская философия, дискутируя с европейскими идеями светского рационализма, была вынуждена использовать научный аппарат, специально выработанный для функционирования в рамках светской рационалистической философии.

Указанные тезисы подтверждают, что славянофилы исходили из того, что только в рамках христианской теологии как предельной и универсальной онтологии можно говорить о происхождении и проблемах секулярного дискурса, а социальную сферу (включая политику, экономику, а также характер рациональности и науки) они не просто обуславливали культурно-религиозно (как Вебер), но выводили исключительно из христианского взгляда на историю, вплотную подойдя к рассмотрению истории культуры как истории христианских ересей.

Глава 12

Вл. Соловьёв и участники Религиозно-философских собраний в поисках теологического синтеза религиозного и секулярного³⁹⁴

В. С. Соловьёв был признан родоначальником русской религиозной философии уже в начале XX столетия. Причиной быстрой популярности Соловьёва стало не только его обращение к мистике, на которую у интеллигенции в то время существовала мода, но и предпринятая им попытка создать в России «философию», сделать отечественную «философию» институтом, функционирующим по образцу европейской философии, вписать русскую мысль в европейское философское сообщество. Косвенным подтверждением этого служит тот факт, что одна из центральных тем творчества Соловьёва посвящена синтезу православной традиции (как её понимал сам Соловьёв) и европейской светской философии, что должно было создать мостик для русской культуры (в которой философия не была автономной от богословия областью и как таковая не существовала) к культуре западной. И если в Европе светская философия (светский разум) возникла как итог внутреннего схоластического развития, то путь России к этому разуму виделся Соловьёву во всеединстве, которое подразумевало в том числе единение её с внешней, европейской светской рациональностью. Фактически одной из центральных и сквозных тем творчества Соловьёва становится проблема секулярного дискурса. Сам термин «секулярное» и однокоренные с ним слова Соловьёв не употреблял. Однако он поднимал именно те проблемы (используя понятия «светское», «мирское», «религия», «Церковь»), которые в XX веке русские религиозные мыслители будут прямо связывать с секулярной проблематикой.

Соловьёв методологически основывался на европейской научной традиции и считал себя её частью, в частности отталкивался от диалектики Гегеля, согласно которой культура и история развиваются во времени, переходят от более простых состояний к более совершенным (синтезу). Поэтому он относился к европейской светской

³⁹⁴ Апробация основных тезисов раздела представлена в публикации: Щипков В. А. Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 146–164.

культуре как к достижению и выступал как её защитник. Соловьёв воспринимал эту культуру как родную, что было обычно для интеллигенции того времени; ряд своих важных произведений он написал на французском языке. В то же время Соловьёв посвятил себя именно религиозной философии, оценивал христианство как ключевой фактор, определяющий все стороны современной и будущей жизни России и европейского мира. Попытки понять и примирить противоречия между христианством и светским разумом составляли нерв трудов Соловьёва. Реконструкция секулярного дискурса у Соловьёва позволит вынести предположение о том, как он понимал секулярное и как объяснял его происхождение³⁹⁵.

Соловьёв связывал появление светского (светского разума, светской науки) с христианским богословием, в котором есть разделение на вещи «сакральные» (и «божественные») и «профанные» (и «природные»). До христианства, в древних культурах Индии, Греции и Рима эти два начала, по Соловьёву, были насильно соединены, были вынуждены существовать в виде единого целого, хотя уже тогда были разными и отдельными началами³⁹⁶. Поэтому древние общества жили в целостном религиозном мире только внешне: внутри них уже существовали предпосылки для диалектики двух начал — религиозного и светского. Освобождение светского (природного, мирского начала) произошло только в христианстве, которое добровольно отказалось от принуждения сакрального и профанных начал к единству, отпустило профанную, мирскую часть культуры на свободу. Христианство, по Соловьёву, видело в этом необходимое условие для подлинной свободы, то есть являлось ключевым условием христианской жизни и спасения³⁹⁷. Собственно, именно разделение мира на эти две сферы и было главной заслугой и ключевым свойством самого христианства, его главным завоеванием и ценностью. Любые попытки вернуть их в слитое состояние трактовались Соловьёвым как возврат в язычество. Такой подход показывает Соловьёва новоевропейским, западным мыслителем, который смотрит на историю Средних веков как на тёмные,

³⁹⁵ См. также исследование Е. Е. Мамаева: *Мамаев Е. Е. Секулярное в философии Владимира Соловьёва* // Манускрипт. 2019. Т. 12, вып. 10. С. 208–214.

³⁹⁶ Соловьёв В. С. *Философские начала цельного знания* // Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1988. С. 140–288.

³⁹⁷ Соловьёв В. С. *Философские начала цельного знания*. С. 156.

языческие времена, которые начались с императора Константина, прекратившего гонения и сделавшего христианство государственной религией: в Средневековье Соловьёв видел искусственную христианизацию общества и акт насилия, не соответствующий принципам христианства. Настоящая же и осознанная христианизация, по мысли Соловьёва, наступила, наоборот, лишь после Средних веков — после того, как Церковь стала отделяться от государства и наступила эпоха светского рационализма и гуманизма (то, что позже назовут секуляризацией). То есть для Соловьёва без идеи светскости не может быть и христианства, а западнохристианский путь развития представлялся ему единственно христианским и естественным.

Из двух моделей развития Церкви — западной (Церковь, подчинённая государству) и восточной (государство, подчинённое Церкви) — Соловьёв считал более соответствующей духу христианства первую, западную. Разделение религиозной и светской сфер и доминирование светского он считал необратимым и положительным процессом в истории, необходимым для утверждения христианских принципов устройства общества³⁹⁸.

Наконец, не менее важную роль Соловьёв отводил новоевропейским буржуазным революциям, в результате которых формировалась особая экономической часть общества — «земство» (сегодня мы бы сказали «средний класс»). Эта часть, по Соловьёву, добилась независимости и от Церкви, и от государства, имела собственные (экономические) цели развития и создала предпосылки к утверждению в обществе крайнего индивидуализма, высшая точка которого виделась Соловьёву в грядущем общеевропейском «социализме».

В итоге Соловьёв выделял три наиболее важных момента в истории появления и развития секулярного дискурса. В них он видел ряд недостатков и побочных эффектов, но считал их абсолютно необходимыми для развития истории человечества. Во-первых, формализованное отделение профанного от сакрального с приходом христианства. Во-вторых, отделение Церкви от государства по западному образцу (сегодня бы мы сказали, автономизация Церкви). В-третьих, индивидуализация общества. В результате через господство Католической Церкви,

³⁹⁸ Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания.

затем западного государства, затем капитала формируются три автономные сферы общества: духовная, политическая и экономическая.

Цель истории и всего человечества Соловьёв видел в полном соединении божественного и человеческого, Востока и Запада, светского и религиозного³⁹⁹, появление этих двух начал и появление из него третьего — богочеловеческого, начала «цельного творчества, или свободной теургии», и «цельного общества, или свободной теократии»⁴⁰⁰. В итоге Церковь и государство (религиозное и светское начала) должны сформировать качественно новый и единый организм⁴⁰¹. Эти тезисы напоминают подход политических теологов XX века (преимущественно протестантов), которые понимали секуляризацию как путь к растворению религии в общественной (светской) сфере и превращения секуляризованного, обмирщённого мира в мир по-новому религиозный (где светское и религиозное слиты, более не различаются).

Поэтому именно Запад («западную цивилизацию») Соловьёв по-гегелевски называет «вторым моментом общечеловеческой истории»⁴⁰², антитезисом, который должен привести к новому синтетическому типу цивилизации. Путь западной цивилизации Соловьёв характеризует как необходимый и богоустановленный. Для Соловьёва Запад — это великая антитеза всего человеческого развития, движитель истории, без которого в будущем не может быть «всеединства», торжества истории. Восток же (в том числе православный) у Соловьёва является статичным, застывшим, не имеет ни внутреннего, ни внешнего развития, потому что не знает светского. Поэтому он в один ряд ставил противопоставления религиозное — светское, Восток — Запад, статичность — развитие. Богословским выражением этого единства стала в философии Соловьёва идея Софии, концепция посредника между Богом и материальным миром, задачей которой было религиозное оправдание секулярной философии и культуры⁴⁰³. Реконструкция

³⁹⁹ Соловьёв В. С. Три силы // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Правда, 1989. С. 19–31.

⁴⁰⁰ Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания. С. 177.

⁴⁰¹ Соловьёв В. С. Критика отвлечённых начал. М. : Директ-Медиа, 2012. 526 с.

⁴⁰² Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания. С. 164.

⁴⁰³ Подробнее см.: Щипков В. А. Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 171–183.

истоков увлечения Соловьёва Софией, а также выводы его трудов, принципиально смешивающие мирское и небесное начала, позволяют сделать предположение о влиянии на него и его последователей новоевропейской протестантской мистики⁴⁰⁴.

Для сравнения следует отметить, что Соловьёву оппонировал К. Н. Леонтьев, который рассматривал Средние века как расцвет и подъём христианской культуры, цветущую сложность, а дальнейший путь развития Запада, современности и прогресса — как вторичное упрощение, примитивизацию и упадок⁴⁰⁵, ведущий ко всеобщему усреднению, к закату культуры.

Творчество Соловьёва открыло путь для дальнейших дискуссий в русской религиозной философии о возможности соединения религиозного и светского начал, а также религии и политики. В частности, это стало одной из центральных тем Религиозно-философских собраний в столичном Санкт-Петербурге в 1901–1903 годах⁴⁰⁶. Дискуссии на этих встречах проходили между двумя сторонами: «интеллигенцией» (имеется в виду не уровень образования, а отношение к определённому сообществу, «партии» интеллигенции) и духовенством Русской Православной Церкви. Инициаторами встреч были представители «интеллигенции»: Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, В. А. Тернавцев, Д. В. Философов, В. С. Миролюбов и другие. Духовенство же во многом выполняло номинальную роль оппонента, легитимирующего дискуссию своим присутствием, но серьёзно не влияющим на неё⁴⁰⁷.

Мотивация участников собраний со стороны «интеллигенции» во многом была той же, что и у Соловьёва, — поиск путей соединения религиозного и светского начал, выработка религиозных оснований для светской модернизации культурной и политической жизни в России. Поэтому проблема понимания религиозного и светского была одной из центральных на Собораниях.

Православная Церковь рассматривалась «интеллигенцией» в качестве потенциально ключевого проводника политических модернизаций.

⁴⁰⁴ Там же.

⁴⁰⁵ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб. : Владимир Даль, 2005. С. 382.

⁴⁰⁶ Подробнее см.: Щипков В. А. Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 146–164.

⁴⁰⁷ Там же.

ционных стратегий, который должен мобилизовать на эти изменения и народ, и культуру. Поэтому модернизацию они предлагали начать с Церкви, с её адаптации к актуальной исторической ситуации путём изменения богословской системы, с создания новой экклезиологии, используя светский философский язык. Предложенная ими экклезиология содержала следующие положения.

В ходе дискуссий «интеллигенцией» был озвучен ключевой тезис о том, что христианская догматика может и должна изменяться, чтобы направить её на решения различных задач общественного характера. Особенно активно тезис о необходимости догматического развития продвигали Тернавцев⁴⁰⁸ и Мережковский⁴⁰⁹. Развил эту мысль и Розанов, назвав запрет на свободное догматическое развитие запретом на «религиозное творчество», которое не должно быть ничем ограничено, должно быть всеобщим, чтобы каждый мог вносить свой вклад в интерпретацию догматов⁴¹⁰. Розанов дошёл в своих выступлениях до утверждения, что в основу христианства должен быть заложен принцип «адогматизма», то есть отсутствия сколько-нибудь строгой догматической системы⁴¹¹. Сторонники догматического развития придерживались просвещенческого мировоззрения, в рамках которого любой общественный институт, в том числе Церковь, должен приспосабливаться к светской модернизации (к рынку). Существование генеральной линии исторического развития (модернизационной, цивилизаторской) не подвергалось ими сомнению, было подразумеваемым утверждением. При этом в их позициях звучали тезисы не только близкие западнохристианскому принципу догматического развития, но и идеи догматического плюрализма (характерные для постмодернистских и секулярных направлений в протестантизме, а также в политеизме). При этом из двух путей секуляризации — католического (Церковь, помещаемая в гетто) и протестантского (Церковь растворяется

⁴⁰⁸ Тернавцев называл сохранение богословской системы в незыблемости одной «из самых несчастных ошибок» современного богословия: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С. М. Половинкина. М. : Республика, 2005. С. 360.

⁴⁰⁹ Мережковский продвигал мысль о том, что православная догматика в её существующем, традиционном виде не может быть использована для реформ: для Мережковского с ней «ровно нечего делать ни в государстве, ни в семье, ни в культуре, ни в искусстве»: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 358.

⁴¹⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 41–42.

⁴¹¹ Там же. С. 384–386.

в мире) — они склонялись ко второму. Мережковский и Тернавцев положительно отзывались о протестантизме и даже ставили его по сакральной значимости на один уровень с православием и католичеством, называли «Церковью»⁴¹².

Допущение догматического развития ещё не открывало прямого пути для реформирования Церкви, поскольку церковный организм не номинален, а погружён в Предание (традицию). Поэтому следующий важный тезис участников Собраний уточнял понятие «Церковь»: Церковь разделялась ими на два явления — «историческое» и «мистическое». Под мистической Церковью понималось Тело Христово, и этот предмет выносился за пределы дискуссии. Споры о нём объявлялись исключительно делом отвлечённо-богословским, а выводы — не имеющими практического измерения: об этом говорили В. А. Тернавцев⁴¹³, В. В. Розанов⁴¹⁴, А. В. Карташёв⁴¹⁵, секретарь Собраний Е. А. Егоров⁴¹⁶. Особенно радикально подходил к этому вопросу Мережковский, утверждавший, что самой Вселенской Церкви ещё не существует в истории, это некий отвлечённый образ, который может воплотиться лишь в будущем⁴¹⁷.

Некоторые выступавшие с церковной стороны не поддерживали такой подход, отстаивая позицию, что без Церкви мистической, невидимой нельзя вести полноценный разговор о Церкви земной, что в своей основе Церковь едина, в частности, об этом говорили еп. Сергей (Страгородский), архимандрит Сергей (Тихомиров), о. Иоанн (Янышев), И. П. Щербов. При этом и они были вынуждены согласиться с общей повесткой, приняв правила светского языка, на котором велись дебаты и в котором земная Церковь мыслилась как социальный институт, то есть отдельно от мистической. Фактически это делало Церковь (и православие) подсистемой общественного и переводило богословскую дискуссию на социологические рельсы и позволяло выступавшим выносить о Церкви любые высказывания, не ограничиваясь каноническими рамками.

⁴¹² Там же. С. 372.

⁴¹³ Там же. С. 14.

⁴¹⁴ Там же. С. 40.

⁴¹⁵ Там же. С. 29–30.

⁴¹⁶ Там же. С. 30.

⁴¹⁷ Там же. С. 372, 396.

Далее представители стороны «интеллигенции» строили свою основную аргументацию на тезисе, который демонстрировал их особое понимание светского. Они отмечали, что ключевой слабостью «исторической» (то есть «материальной») Церкви является то, что она призывает паству исключительно к возвышенным, небесным, потусторонним идеалам и обещает награду за выполнение религиозных предписаний только в загробном мире, при этом не призывает к приумножению земных добродетелей и ценностей⁴¹⁸. Из этого ими делался вывод, что Церковь отдалена от насущных забот светского мира, от социально-экономических и политических проблем, от текущих вызовов культуры, то есть оторвана от народа и общества. Сторона «интеллигенции» последовательно продвигала мысль, что эти светские (земные, мирские, социальные) начала существуют автономно от божественных, но при этом столь же важны, как и они (этот тезис выводился из учения о богочеловечестве Христа, в котором равным образом соединились две природы, а также из заповеди «возлюби ближнего»). Земное и небесное объявлялось ими полностью равнозначными сторонами жизни, из чего следовал тезис, что без светского начала невозможно спасение, что светское, включая материальный, плотский мир, — тоже священо. Светские же учения по реформированию и обустройству общества, образы идеального социального устройства (утопии) возводились в статус, равный сотериологии и экклезиологии⁴¹⁹.

Как отмечалось выше, объявление важности мирского, материального, телесного начала в жизни христианина звучало ещё в философии Соловьёва, которая не могла не повлиять на тезисы участников Собраний⁴²⁰. Ещё в 1889 году Соловьёв писал о неполноценности Вселенской Церкви, так как у неё нет единого «общественного тела»⁴²¹. Таким «телом», по Соловьёву, было сначала Византийское государство Константина, а затем латинская Европа Карла Великого. Ни одна из этих

⁴¹⁸ Наиболее явно эта позиция была озвучена Д. Философовым: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 32–33.

⁴¹⁹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 9, 19, 190, 41.

⁴²⁰ Щипков В. А. Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 146–164.

⁴²¹ Соловьёв В. С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. М.: ТПО «Фабула» (репринт с издания А. И. Мамонтова, М., 1911), 1991. 448 с.

исторических форм не была полноценной: Византийское христианство, по Соловьёву, было язычеством, а западный мир слишком склонен к дроблению и обмирщению (хотя все западные церковные реформы Соловьёв поддерживал как прогрессивные). Соловьёв говорил о необходимости третьего этапа развития церковного тела, который должен принять форму «христианского Государства»⁴²². Основой этого светского, материального начала церковного организма Соловьёв назначал «разум», новоевропейскую рациональность, обожествлённую в форме Софии. По учению Соловьёва, секуляризация разума, его эмансипация от религиозных основ необходима для того, чтобы он стал сильным и самостоятельным, после чего вернулся в христианство, и в результате их слияния возникнет новая церковь, «духовное человечество»⁴²³. Эта философия оправдывала все достижения новоевропейской секулярной мысли, давала религиозное оправдание нетеологическим (естественно-научным и общественно-научным) формам знания.

В этой модели важное место занимал институт «интеллигенции» (поэтому сквозной темой Религиозно-философских собраний стало взаимоотношение Церкви и интеллигенции), который возлагал на себя посреднические функции между достижениями светской мысли (преимущественно имела в виду западная секулярная культура) и православным богословием и претендовал на роль корпорации секулярных водетелей народа («пастырей»)⁴²⁴.

В такой эkkлeзиологии Соловьёва и участников Собраний можно увидеть черты протестантского отношения к Церкви, а также принцип политической теологии, которая зарождалась на Западе в это же время (К. Шмитт): спасение и смысл существования человека объявлялись возможными вне Церкви, в мире, в сфере политического. Участники Собраний в рамках этой парадигмы фактически были сторонниками протестантской модели христианизации мира — путём обмирщения Церкви (Церковь адаптируется под мир, а не наоборот). Ими предполагалось, что, став мирским институтом и подчинившись светской рациональности, Церковь становится частью мира, а значит — мир фор-

⁴²² Там же.

⁴²³ Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве. М.: АСТ, 2004 (1878–1881). 256 с.

⁴²⁴ См. подробнее: Щипков В. А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 29–44.

мально становится частью Церкви, христианским. В качестве первого шага на этом пути Тернавцев предлагал самое активное включение Церкви в общественные процессы⁴²⁵. Вторым шагом было вовлечение Церкви в политическую борьбу в пользу либерально-демократических преобразований (сакральных идеалов светского западного общества).

Кроме того, участники собраний от «интеллигенции» были склонны к идее, что светское (мирское) начало тоже «свято», что было развитием софиологического сюжета о земном, чувственном начале в Боге, открытого для русской философии Соловьёвым. Поэтому большое внимание они уделяли вопросам пола и брака, пытались придать особый сакральный смысл половым отношениям (Розанов, Мережковский). Фактически они защищали то начало в истории, которое славянофилы называли «кушитским», языческим и которое зачастую отождествлялось с началом светским. Светскость они не отделяли от теологии, понимали её в религиозном смысле, как вторую часть божества, «вселенной церкви» (здесь вспоминаются воодушевлённые немецкой мистикой еретические дуалистическо-гностиические мотивы в восторженных рассуждениях Бердяева о «тёмной» бесконечности, Ungrung, которая якобы предшествует Богу, «глубже» Бога и является «изначальной», о «тёмной природе в Боге», якобы предшествующей Самому Богу⁴²⁶). Фактически они рассматривали светское начало как самостоятельный религиозный элемент, который не признаётся «исторической» Церковью (за что они её критиковали), но якобы составляет второй столп Церкви мистической. Особая самоценная «святость» светского (мирского) неизбежно несёт языческие коннотации и означает, что обмирщение (секуляризация) дополняет веру в Бога верой в мир и человека.

Эта модель является продолжением новоевропейской теории просвещения (прогресса, «совершеннолетия» человечества) и строится на том, что секулярное в ней является не просто столь же значимым, как и религиозно-мистическое начало, но даже важнее него, поскольку именно секулярные формы культуры (посюсторонние)

⁴²⁵ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 11–12, 14, 19.

⁴²⁶ Бердяев Н. А. Философия неравенства / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2012. С. 56, 354.

двигают исторический процесс. Ключевой же момент в том, что секулярное не является вторичным по отношению к религии или теологии, но имеет собственный источник развития и, по сути, обладает собственной религиозностью⁴²⁷. Поэтому обмирщение Церкви с помощью секулярного разума означало у Соловьёва и участников Собраний от «интеллигенции» не упразднение всякой религии, а появление новой церкви и новой религии, а также мнение о том, что секуляризация ведёт к христианизации.

Эта модель близка будущей «классической теории» секуляризации. В ней также плотно связаны модернизация и секуляризация. Однако её отличие в том, что в ней не модернизация вела к секуляризации, а секуляризация — к модернизации. Участники Собраний со стороны «интеллигенции» искали богословское оправдание техническим и либерально-демократическим преобразованиям общества по западному образцу. Светское начало представлено здесь как ядро самого исторического развития, которое должно обмирщить существующие учения, институты, практики. Кроме того, в этой модели светское начало понималось близко к веберовскому рационализму, однако оно не означало состояние вне всякой религии: секуляризация для участников Собраний от «интеллигенции» не вела к безрелигиозному обществу, а участвовала в построении утопического религиозного общества нового типа, где нет разделения на Церковь и государство, светское и религиозное. В сущности, эта модель провозглашала секуляризацию как путь христианизации. Это позволяет говорить о многих пересечениях этой модели с многочисленными будущими направлениями «политической теологии», которая зарождалась в это же время и которая так же ставила богословие на службу политической практике с помощью одновременной теологической интерпретации понятий из светской гуманитарной науки и перевода на светский язык теологических понятий.

Секулярный дискурс Соловьёва и участников Религиозно-философских собраний из числа «интеллигенции» в этом контексте можно интерпретировать и определить как особое синкретическое религиозное учение, на которое оказало определённое влияние протестантская ми-

⁴²⁷ Об этом, в частности, свидетельствует позиция Мережковского, для которого обмирщение Церкви рассматривалось как способ построения в будущем христианского государства (Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 134.

стика и в котором значения сакральных и мирских начал в христианской онтологии последовательно меняются друг с другом местами.

Глава 13

Веховская традиция понимания секулярного

Если труды Соловьёва и Религиозно-философские собрания ещё подводили итоги XIX века, то сборник «Вехи»⁴²⁸ (1909) перешагнул вековой рубеж и задал рамки дискуссии для русской религиозной мысли уже в XX веке — о проблеме светского, о значении религии в эпоху поздней современности.

«Вехи» являются центральной и наиболее известной частью философских сборников, изданных в Москве и считающихся в истории русской философии единой трилогией: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). Все три сборника объединяет единый подход — взгляд на сдвиги в культуре России и мира, происходившие в начале XX века, как на духовные процессы, которые невозможно понять, если смотреть на них в отрыве от идеалистической и религиозной традиции русской жизни. Историк русской философии о. В. Зеньковский рассматривал эти сборники как начало дискуссии в русской философии о проблеме «секулярной идеологии»⁴²⁹.

«Вехи» были посвящены критике «интеллигенции»⁴³⁰, её увлечению революционным движением, политиканством, подражательности Западу и её оторванности от цивилизационных начал русской жизни — веры и народа. Через тему интеллигенции сборник вышел

⁴²⁸ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: тип. В. М. Саблина, 1909. 215 с.

⁴²⁹ «В 1902 г. вышел сборник статей под названием “Проблемы идеализма” (при участии Булгакова, Е. Трубецкого, Струве, Бердяева, Франка, С. Трубецкого, Новгородцева, Аскольдова и др.); в этом сборнике, посвящённом, “прежде всего, проблемам моральным”, на самом деле уже был вплотную поставлен вопрос о том, чтобы “возвратить человечеству утраченного им живого Бога”» (Зеньковский В. В. История русской философии. С. 691); «В 1909 г. вышел другой замечательный сборник “Вехи”, сурово обличавший русский нигилизм, духовную расплывчатость и беспочвенность секулярной идеологии...» (Зеньковский В. В. История русской философии. С. 691).

⁴³⁰ «Интеллигенция» здесь и далее используется в «веховском» значении. Под «интеллигенцией» понимается не слой образованных людей или людей, зарабатывающих интеллектуальным трудом, а особый доктринальный конструкт, связанный с утопическим сознанием и оправданием революционных преобразований.

на проблему религиозного значения истории и общественного развития, что позволяет сделать выводы о понимании его авторами природы секулярного (М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк). «Веховский» спор о природе интеллигенции во многом является спором о природе секулярного.

Сквозным тезисом, прошедшим через большинство статей, стало указание на особый тип религиозности, присущий интеллигенции. Авторы констатировали, что интеллигенция отошла от христианства, часто увлекалась атеистическими, социалистическими и позитивистскими утопиями, где не было никакой религии. При этом этот слой людей мыслил и действовал фанатично религиозно, обладал особой «религиозной природой»⁴³¹.

Например, П. Б. Струве начал изложение с указания на нерелигиозный (в определённом смысле светский) характер революционной интеллигенции, которая была движима желанием бороться с государственными основаниями. Все указания на религиозное мессианство русской интеллигенции Струве назвал заблуждением, распространившимся «с лёгкой руки Владимира Соловьёва», и отметил, что в (революционной) интеллигенции не было «ни грана религиозной идеи». Однако далее Струве писал о том, что интеллигенцией двигали некие иррациональные мотивы (мечтательность и легкомысленность). Строго определить происхождение и суть этих мотивов Струве не мог, но сделал заключение, что это некая специфическая религиозная форма без религиозного содержания: «Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения, — словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без её содержания»⁴³².

Схожий тезис в «Вехах» и позже в сборнике «Из Глубины» отразил С. Н. Булгаков: «[Интеллигенция] первым членом своего символа веры сделала безбожие, вторым — революцию, а третьим — социализм»⁴³³. Та же мысль есть и у Франка, который видел в интеллигенте

⁴³¹ Гершензон М. О. Предисловие // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М. : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 4.

⁴³² Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М. : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 142–143.

⁴³³ Булгаков С. Н. На пиру богов // Из глубины. Сборник статей о русской революции. Москва-Петроград : Русская мысль, 1918. Цит. по: URL: <http://www.vehi.net/deprofundis/> (дата обращения: 01.09.2022).

«воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия»⁴³⁴. Схожий тезис — в статье Бердяева, который определил религиозное состояние интеллигенции как «бессознательную религиозность»⁴³⁵.

Бердяев в «Вехах» и последующем творчестве разделял многие взгляды Соловьёва на природу религии, истории и культуры, корректируя их с учётом подхода Леонтьева. В «Смысле истории» (1922) Бердяев характеризовал Средневековье как время несвободы, связывал борьбу за «свободу» в это время с возникновением первых предпосылок к дифференциации и автономизации сфер культуры. Это Бердяев обозначал понятием «секуляризация культуры»⁴³⁶. Поэтому у Бердяева «секуляризация государственности и общественности имеет положительное религиозное значение, она уготовляет свободную богочеловеческую жизнь»⁴³⁷. Бердяев конструировал будущее развитие культуры похожим на Религиозно-философские собрания образом: говорил о приходе новой религиозной эпохи, «нового Средневековья», в котором религия перестанет быть частным делом, закончится новоевропейский гуманизм и индивидуализм, «автономно-секулярное творчество», все сферы жизни станут религиозно обусловленными, религия станет общественным (и политическим) делом. Как и последователи Соловьёва, Бердяев оценивал секуляризацию как положительное движение, ведущее к развитию и «освобождению» личности и общества, к сочетанию веры и разума, теургической форме творчества и познания⁴³⁸.

Обращает на себя внимание схожесть оценок религиозного состояния «интеллигенции» у всех перечисленных авторов (притом что, по условиям составителя сборника Гершензона, авторы не видели статей своих коллег до момента выхода сборника): светская интеллигенция не исповедует религию в традиционном смысле этого слова, но при этом всё же опирается на некие религиозные основания. Фактически авторы «Вех» говорили о появлении особой «секулярной»

⁴³⁴ Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М. : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 177.

⁴³⁵ Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М. : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 11.

⁴³⁶ Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. М. : Капон+, 2002. С. 128.

⁴³⁷ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда, 1989. С. 483, 522.

⁴³⁸ Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. С. 222–256.

религии, пастырями которой становились представители «интеллигенции»⁴³⁹. «Веховская» дискуссия об интеллигенции продолжалась весь XX век и периодически всплывает вновь в наши дни. При этом и критики, и защитники «интеллигенции» по-прежнему затрагивают тему особой религиозности этого сообщества, нередко называя его особым «религиозным орденом»⁴⁴⁰, существующим вне Церкви⁴⁴¹ (и какой бы то ни было традиционной религии). Уже в XXI веке Бергер, критиковавший примитивные теории секуляризации, тем не менее говорил о том, что секулярное мировоззрение является базовым для сегодняшней «международной культурной элиты, которая... является расширением просвещенческой европейской интеллигенции до мирового масштаба»⁴⁴², то есть подтверждал, что дать определение категории «секулярное» можно в том числе через анализ мировоззрения интеллигенции как новоевропейского явления. Из этого можно снова сделать вывод, что продолжившаяся «веховская» дискуссия о «религии» интеллигенции является поиском природы секулярного дискурса.

Дальнейшие дискуссии в русской религиозной философии об интеллигенции и связанный с ними спор о значении природы светского и религиозного воспроизводили несколько повторяющихся тезисов о секулярном дискурсе, которые можно встретить у разных философов: борьба с традиционной религией, формирование неконфессиональных религиозных форм мышления, замещение христианской сотериологии утопизмом (и в целом мифологический характер секулярного дискурса, замещающий христианские мифы секулярными), гностицистские черты секулярного дискурса, его стремление к нейтральности и посредничеству, антитрадиционность и революционность, маркирование границ религиозного.

⁴³⁹ Щипков В. А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.

⁴⁴⁰ Гайда Ф. А. Интеллигенция и Церковь: из истории взаимоотношений [Электронный ресурс] // Православие.Ru. 23.05.2011. URL: <http://www.pravoslavie.ru/46664.html> (дата обращения: 01.09.2022).

⁴⁴¹ Десницкий А. С. Церковь и интеллигенция: так что же общего? [Электронный ресурс] // Православие и мир. 26.09.2011. URL: <http://www.pravmir.ru/cerkov-i-intelligenciya-tak-cto-zhe-obshhego> (дата обращения: 01.09.2022).

⁴⁴² Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 10.

Одна из ключевых тем, связанных с определением секулярного дискурса (и феномена «интеллигенции»), имеет много общего с темой посредничества. Идея о необходимости всеобщего и связующего посредника между Богом и тварным миром была артикулирована ещё Соловьёвым в концепции «Софии» (не без влияния протестантского мистицизма Я. Бёме, И. Гихтеля, Г. Арнольда). Не углубляясь в софиологические споры, в рамках настоящего раздела следует отметить, что идея посредничества Софии значительно повлияла на труды Бердяева, Флоренского, о. С. Булгакова, С. Н. Трубецкого и других русских философов, каждый из которых в той или иной форме рассуждал о возможности существования божественной силы, в какой-то мере автономной от Бога (в виде ипостасного атрибута у П. Флоренского⁴⁴³, неипостасных энергий у С. Булгакова⁴⁴⁴, особой стороне в Боге, чуть ли не создающей противоречия между лицами Святой Троицы у Бердяева, «физиики богоматерии» у Трубецкого⁴⁴⁵, «богоматериализма» у Струве и т. п.). Идея посредничества была призвана решить одну из главных задач русской религиозной философии, поставленных Соловьёвым, — найти способ строительства соединяющего моста между религиозным богословием и светской философией, духом и материей, метафизикой и физикой, гуманитарными и точными науками, что нередко подталкивало авторов к использованию некоего третьего, нейтрального, связующего звена, которое в большинстве случаев приносило в их модели гностический элемент⁴⁴⁶ (можно допустить, что это происходило неумышленно).

Младший соратник веховцев А. Ф. Лосев (1893–1988) позже, в 1930-е годы, тоже принял участие в этой дискуссии, обозначив религию интеллигенции как «бессознательное вероучение», особую «субъективистическую мифологию», к которой причислял религиозное мировоззрение новоевропейских светских учёных от Декарта до позитивистов⁴⁴⁷. Почти через 60 лет, в конце жизни Лосев подвёл итог своему отношению к ин-

⁴⁴³ Флоренский П. Столп и утверждение истины. М. : Правда, 1990. Т. 1. С. 319–392.

⁴⁴⁴ Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. 464 с.

⁴⁴⁵ Трубецкой С. Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 140.

⁴⁴⁶ Подробней эта проблема рассмотрена в статье: Щипков В. А. Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия. С. 171–183.

⁴⁴⁷ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 46.

телигенции в короткой статье «Об интеллигентности»⁴⁴⁸, в которой дал ей функционально-идеологическое объяснение: принадлежность к интеллигенции определяется не уровнем образования, моральными качествами или социальными статусами, а продвижением и обслуживанием идеи «общечеловеческого благоденствия» (которая в изложении Лосева напоминает просвещенческий гуманизм). Ради защиты будущего и утопического идеала интеллигенция, по Лосеву, должна быть всегда «критической», «вооружённой» и готовой «вступить в бой». Для сравнения, тема посредничества интеллигенции в это же время (начало XX века) нашла отражение в трудах западных мыслителей, в частности у К. Маннгейма, который рассматривал интеллигенцию как идеального посредника между социальными слоями и историческими эпохами, который находится одновременно во всех классах и ни в одном из них и является главной исторической силой модернизации, а также единственным эпистемологическим средством, с помощью которого общество может познать себя⁴⁴⁹.

В связи с этим тема интеллигенции соседствовала с темой революции, секулярного способа выхода за границы исторического времени. Революционное прерывание традиции в Новое время осмыслялось как своего рода религиозная практика (как сторонниками, так и противниками), решающая переосмысленную сотериологическую задачу — строительство утопического будущего. Религиозно-теологическое оправдание революции находили Соловьёв, А. А. Блок, Д. С. Мережковский («религия есть революция»), В. П. Свенцицкий (революционеров-террористов сравнивал со «святыми»)⁴⁵⁰. На эту связь критически указывал С. Булгаков в «Вехах»: «Нельзя понять... основных особенностей русской революции, если не держать в центре внимания этого отношения интеллигенции к религии»⁴⁵¹.

Важно отметить, что тема религиозного осмысления революции существовала в русской философии на протяжении всего XX века и периодически воспроизводится почти без изменений в наши дни,

⁴⁴⁸ Лосев А. Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 314–321.

⁴⁴⁹ Mannheim K. Schriften zur Philosophie und Soziologie. B. III: Ideologie und Utopie. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. S. 126.

⁴⁵⁰ Козырев А. П. Антихрист и революция // Тетради по консерватизму. 2016. № 3. С. 99–114.

⁴⁵¹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: тип. В. М. Саблина, 1909. С. 31.

например, когда участие в уличных протестах объявляется делом религиозного спасения, а пострадавшие протестанты — религиозными подвижниками⁴⁵².

Сохранение религиозного характера мышления и действий «интеллигенции» при отрицании определяющей функции традиционной религии (главным образом речь о христианстве) не только позволяет сделать вывод о слабости попыток свести религиозную область до частной общественной сферы. Это также свидетельствует о зависимости «интеллигенции», секулярного или революционного сознания от той области, которой они противостоят. Речь идёт о борьбе с традицией (религиозно-мифологической, этической и проч.) путём конструирования собственных форм «традиции» через воспроизведение раскола с традицией (революции). Поскольку сама «веховская» дискуссия об «интеллигенции» возникла исключительно в рамках исторически христианской культуры, то и феномен религиозности «интеллигенции» без религиозного содержания (Струве) означает деконструкцию христианства, при которой христианские формы используются для отражения нехристианского содержания.

Воспроизводящаяся ситуация постоянного отделения христианской формы от христианского содержания создаёт то, что можно назвать неполноценным, незаконченным знаком, что ведёт к состоянию незаконченности и создаёт тот комплекс противоречий, который делает сложными отношения «интеллигенции» (веховской) с Церковью, народом, традицией и с самой собой.

Глава 14

Осмысление секулярного в русской религиозной философии в период после Октябрьской революции (Булгаков, Флоренский, Флоровский, Лосский, Шмеман, Тростников, Мень, Сорокин)

Секулярная проблематика оставалась актуальной для русской религиозной философии на протяжении всего XX века. Октябрьская

⁴⁵² Щипков В. А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.

революция, вынужденная эмиграция многих философов из России, утверждение атеистической идеологии и гонения на Церковь в СССР, разрушительная война, сокращение социальной роли христианства в Европе, особенно начиная с 1960-х годов, — осмысление всех этих процессов и событий требовало ответа на вопрос о природе секулярного и его связи с религией. Эту тему, в частности, затрагивали о. С. Булгаков (1871–1944), о. П. Флоренский (1882–1937), о. Г. Флоровский (1893–1979), В. Н. Лосский (1903–1958), о. А. Шмеман (1921–1983), В. Н. Тростников (1928–2017), о. А. Мень (1935–1990). Отдельного упоминания в этом разделе заслуживают социологические подходы американского социолога русского происхождения П. Сорокина. В трудах этих авторов употребляется уже непосредственно понятие «секулярный» (и производные от него — «секуляризм», «секуляризация»), особенно активно — в работах послевоенного периода, когда это понятие окончательно распространилось в европейском научном языке.

С. Н. Булгаков (позже — отец Сергей, 1871–1944, Россия, Франция) соединил в своём творчестве тематику и философские настроения до- и послереволюционной религиозной философии, был уже известным публицистом и в царской России, и в революционные годы, и в эмиграции. Секулярная проблематика была одной из ключевых в его творчестве.

Булгаков последовательно развивал философию всеединства Вл. Соловьёва, не соглашаясь с ним лишь в его пессимизме. Разделение Булгаковым познания на религиозный, философский (метафизический) и научный способы восходит к подходу Соловьёва, который выделял три области теоретического познания — теологию, метафизику и науку — и выводил их из единого, божественного, религиозного источника. Философская метафизика у Булгакова не противоречит религии, но лишь подтверждает её основные положения. Религия отличается от философской метафизики используемым инструментом познания: у метафизики (философии) это дискурсивное мышление, а у религии — интуитивное знание, вера. Булгаков полагал, что философия, наука и религия как способы познания мира взаимно дополняют друг друга, стремятся к гармоничному сочетанию⁴⁵³. Вершиной

⁴⁵³ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. М. : Московское психологическое общество, 1902. С. 6.

этого единства богословия и философии он считал христианскую философию Вл. Соловьёва⁴⁵⁴.

Булгаков также исходил из того, что культура в целом, включая все способы познания, имела единый источник и произошла из культа, являлась первоначально «теургией» (ср. с Флоренским). Затем в истории произошло «обмирщение» и «секуляризация» культуры: она отделилась от Церкви, а Церковь превратилась в одну из подсистем культуры. В результате даже появление нерелигиозной культуры, светских людей не отменило их первоначальную, внутреннюю религиозность⁴⁵⁵. Поэтому Булгаков считал, что вера как способ познания свойственна и для религий, и для атеизма, и для научного мировоззрения (вера в разум, в существование рациональной истины⁴⁵⁶). Хотя Булгаков допускал возможность существования внерелигиозного мировоззрения, он полагал, что такое мировоззрение не может быть нравственным, так как мораль в нём «самоупраздняется»⁴⁵⁷. Несмотря на такое уравнивание религии и любых философских или научных мировоззрений, Булгаков всё же отдавал приоритет религии. Например, он приходил к выводу, что упадок веры, в отличие от упадка материального благополучия, ведёт к упадку фундаментальных ценностей, самого общества, культуры⁴⁵⁸. То есть вера и религия, в отличие от философии и науки, имеют основополагающее, онтологическое значение.

В связи с этим ключевой темой его трудов была проблема упадка религиозной веры и авторитета Церкви в Европе.

Булгаков считал, что европейская цивилизация существует до сих пор исключительно благодаря своим «старым религиозным корням», то есть христианству. Эти консервативные христианские основы

⁴⁵⁴ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб. : Общественная Польза, 1903. С. 147–148.

⁴⁵⁵ Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // Два Града. Исследования о природе общественных идеалов : сб. статей : в 2 т. Т. 1. М. : Путь, 1911. С. 69.

⁴⁵⁶ Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения) // Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). Воскресение Христа и современное сознание. М. : печатня А. И. Снегирёвой, 1903. С. 14–15.

⁴⁵⁷ Там же.

⁴⁵⁸ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб. : Общественная Польза, 1903. С. 152.

постепенно повреждались секулярным «просветительством»⁴⁵⁹, которое стало формировать новое религиозное учение взамен христианства, создавать новые социальные и антропологические представления. На это учение Булгаков смотрел под двумя углами: как на «религию прогресса» и как на «религию человекобожества».

Говоря о происхождении «религии прогресса», Булгаков отмечал, что в её основе лежит «секуляризованная форма» иудейского хилиазма, вера в возможность «земного рая»⁴⁶⁰. Это учение возродилось в Новое время, когда для многих людей религия и метафизика оказались утраченными, в связи с чем их стали заменять теорией бесконечного прогресса. По Булгакову, «религия прогресса» — это имманентистское учение, которое включало в себя элементы науки, метафизики и специфической религии.

Булгаков утверждал, что в этом новом вероучении ключевая роль отводится социологии, которая стала выполнять роль «богословия» этой религии прогресса, стала главной мировоззренческой дисциплиной, формирующей общественное мнение, «как богословие в средние века и классическая литература в эпоху гуманизма»⁴⁶¹. Социология получила такое значение, потому что возложила на себя пророческую функцию, взялась предсказывать пути к «светлому будущему» человечества.

При этом Булгаков заключал, что в теории прогресса наука «перестала быть наукой» и снова стала «религией»⁴⁶². Здесь Булгаков методологически допускал существование «чистой науки», которая не была бы основана на априорных, религиозных предпосылках, хотя в других местах отрицал возможность внерелигиозной науки и культуры в целом. Роль божества в «религии прогресса», по Булгакову, была отведена идее «человечества», которая социальными науками была наделена фактически божественными предикатами: вечностью, бессмертием, совершенством, абсолютностью. Поскольку у людей всегда сохраняет-

⁴⁵⁹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 39.

⁴⁶⁰ Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Наука, 1993. С. 423–424.

⁴⁶¹ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. М. : Московское психологическое общество, 1902. С. 10–11.

⁴⁶² Там же. С. 17.

ся религиозная потребность видеть в качестве конечной цели своего существования нечто бесконечное и абсолютное, идея совершенного «человечества» была наделена этой религиозной функцией, превращена в цель и смысл жизни человека Нового времени. Булгаков критиковал такой подход и считал, что человечество является не более чем суммой всех индивидов, обладает не только всеми достоинствами, но и всеми пороками, которые присущи каждому отдельному человеку. Кроме того, в отличие от истинного Божества, человечество существует во времени, не бессмертно, а значит, рано или поздно перестанет существовать⁴⁶³.

Если социальную составляющую новоевропейской культуры Булгаков объяснял через «веру в прогресс», то для объяснения антропологии Нового времени использовал концепцию «религия человекобожества».

Главным догматом «религии человекобожества» Булгаков считал «веру в совершенство человека», «в бесконечный прогресс», осуществляемый силами человека и являющийся механическим⁴⁶⁴. Источник «человекобожества» он видел в пантеизме (обожении твари, космо-теизме). В этом отношении можно провести явную параллель между Булгаковым и Хомяковым, который также указывал на связь современного атеизма и пантеистического («кушитского») мировоззрения. Булгаков считал, что это основная религиозная антиномия христианской Европы, и в её основе лежит «самоопределение к Богу и против Бога, пути христианства и человекобожия, теизма и пантеизма»⁴⁶⁵. Вместе с этим Булгаков проводил прямые параллели между вероучением «религии человекобожества» и христианством, выводил «человекобожество» из западного христианства.

Хотя Булгаков подвергал критике «веру в человечество», он не считал нужным полностью отказаться от «веры в прогресс», очевидно, используя её для связи христианского богословия с секулярной наукой. По этой причине он указывал на то, что вера в прогресс тесно связана с христианством и даже вытекает из христианского вероучения,

⁴⁶³ Там же. С. 17–21.

⁴⁶⁴ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции. С. 40.

⁴⁶⁵ Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 9.

называл её «специфической христианской доктриной». Он также считал, что «человекобожество» («человекобожество» русской интеллигенции) имеет и положительные черты, которые оно позаимствовало из христианства. При этом целый ряд ключевых положений христианского вероучения остался за рамками этой новой религии, прежде всего, понятие греха⁴⁶⁶.

С той же меркой Булгаков подходил и к проблеме атеизма. Русский атеизм он характеризовал как особую религиозную веру, которая лишь «принимает... наукообразные формы»⁴⁶⁷ и основным носителем которой является интеллигенция, а не народ⁴⁶⁸. Проповедь интеллигенцией атеистических взглядов среди народа, по Булгакову, — это проповедь новой религии, которая по своему значению может быть сравнима с крещением Руси: как Св. Владимир крестил Русь, так интеллигенция её раскрещивает⁴⁶⁹. Современную эпоху Булгаков называл «атеистическим веком», а наиболее яркими «проповедниками» атеистической, гуманистической религии считал Конта и Фейербаха⁴⁷⁰.

Стоит обратить внимание на то, что Булгаков в своих критических оценках последовательно сохранял двойственный подход: пытался объединить мышление религиозное (христианское) с мышлением секулярным, следуя в русле философии Соловьёва, что нередко вело изложение к многозначности и противоречивости.

Критикуя «религию» прогресса и «человекобожества», материализм, атеизм интеллигенции, он в то же время всегда пытался показать, что в основе этих учений некогда лежали нравственные начала и стремления, что эти доктрины хоть и антихристианские по своему содержанию, но зачастую возникали на христианской почве, сохраняя религиозные, христианские формы. Это показывает его как ученика и преемника Вл. Соловьёва, его стремление быть «своим» в двух стихиях — христианского богословия и западной (за-

⁴⁶⁶ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции. С. 54–55.

⁴⁶⁷ Там же. С. 35.

⁴⁶⁸ Там же. С. 67.

⁴⁶⁹ Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). С. 34.

⁴⁷⁰ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. М. : Московское психологическое общество, 1902. С. 4.

паднохристианской, секулярной) философии. Например, он видел в «религии человекобожества», в секулярных утопиях пользу для сохранения самой религиозности (пусть и ложной) в атеистическую, антирелигиозную эпоху; в «антихристовом начале» интеллигенции он видел пусть и искажённые, но «высшие духовные потенции»⁴⁷¹; по этой же причине он оправдывал реформы Петра I, считал необходимым для России отказаться от «греко-российства», от претензии стать «Третьим Римом» и призывал Россию примкнуть к Западной Европе⁴⁷², считал, что Россия без Европы исторически неполноценна, а православие без западного христианства не является полноценной, Вселенской Церковью. При этом он пытался отделять католичество от «папизма», заявляя, что «католичество есть западная часть единой вселенской христианской Церкви, папизм же — её местный уклон и новообразование, которое можно рассматривать и совершенно отдельно и самостоятельно»⁴⁷³.

Двойственной трактовки у Булгакова не избежал и гуманизм, в котором он видел два скрытых течения: одновременно и заботу о человеке, и отступление от христианских основ; «гуманизм со Христом» и «гуманизм против Христа»⁴⁷⁴. Следуя Соловьёву, Булгаков считал, что только в будущем синтез религиозного и светского начал культуры сможет явить истинный, примирённый гуманизм.

Также противоречия возникают у Булгакова в связи с тем, что он смешивал (очевидно, намеренно) два подхода: религиозный взгляд на время, при котором история человечества является точкой в вечности (не имеет протяжённости, её смысл — вне времени), и эволюционистский подход, при котором смысл истории заключается во временном континууме, в постоянном и последовательном развитии, обновлении, эволюции. Из этого вытекает важнейший исходный пункт рассуждений Булгакова, который состоит в том, что религии могут меняться или исчезать с течением времени, но религиозное чувство всегда внутренне присуще каждому человеку. Из этого он выводил,

⁴⁷¹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции. С. 72.

⁴⁷² Булгаков С. Н. У стен Херсониса // Символ. Париж, 1991. № 25. Июль. С. 178.

⁴⁷³ Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. С. 11.

⁴⁷⁴ Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 18–77.

что не существует нерелигиозных людей (есть «лишь благочестивые и нечестивые, праведники и грешники»). Этим же аргументом он пользовался, когда говорил, что религиозное чувство есть и у атеистов.

Исходя из этого, Булгаков рассматривал всю историю европейской борьбы с религиозным сознанием как необходимый путь испытаний, который должно было пережить богословие⁴⁷⁵. Поэтому и религия для Булгакова развивается в истории человечества эволюционно, стадийно (распространённый взгляд в религиоведении того времени), каждая новая ступень включает в себя опыт предыдущих. В связи с этим он изображал христианство как сочетание всего лучшего из всех религий, которые знало человечество: опыт буддизма, иудаизма, античной философии и других нехристианских религиозных традиций, — которые синтетически соединялись уже с христианским богословием⁴⁷⁶. В христианстве он видел не столько отдельную религию, сколько синтетический механизм, который способен объединить и примирить все прочие философские и религиозные мировоззрения. Из них главных два: религиозная метафизика традиционных религий (которые объединены христианством) и новоевропейские попытки создать утопическую философию, оторванную от религиозных корней, но по-прежнему религиозную по своим формальным принципам (вера в гуманизм, разум, человечество, сверхчеловека, технический прогресс, социализм и т. п.)⁴⁷⁷.

Наконец, смешение богословского языка и языка светской философии не могло не создать двусмысленность и многозначность в определении «религии», «веры», «секулярного», «атеизма», «культуры» и других ключевых понятий у Булгакова. Размышляя о состоянии современной культуры, Булгаков изображал её дуалистично, однако каждый раз — по-разному. Где-то он противопоставлял «религию»

⁴⁷⁵ Булгаков С. Н. Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб. : Общественная Польза, 1903. С. 239–240.

⁴⁷⁶ Там же. С. 220.

⁴⁷⁷ Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). С. 12; Булгаков С. Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб. : Общественная Польза, 1903. С. 303; Булгаков С. Н. Церковь и культура // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 540.

материалистическому, механически утилитаристскому сознанию⁴⁷⁸, включая «светское» сознание, рассуждая о светскости как элементе материалистического и атеистического сознания, однако одновременно с этим называл религией и атеизм. В результате он противопоставлял «религию» не атеизму (отрицанию Бога), а «иррелигиозности», то есть религиозному безразличию, «духовной спячке»⁴⁷⁹. Поэтому Булгаков хоть и декларировал всеобъемлющую роль религии (религия — над культурным и социальным), также допускал возможность жизни человека вне религии, в «жалком» религиозном индифферентизме⁴⁸⁰. Поэтому он утверждал, что наука, религия и философия — это совершенно разные сферы, которые должны быть разделены, но вместе с тем основная логика его рассуждений строится на тезисе, что религия пронизывает все сферы человеческой жизни⁴⁸¹, и в таком случае говорить о какой-либо реальной границе между верой и знанием уже нельзя. Также, по утверждению Булгакова, вера и религия внутренне присущи каждому человеку, однако в то же время вера — это не постоянная величина, в разные эпохи она может как усиливаться, так и приходить в упадок⁴⁸².

Из этого подхода Булгакова вытекает и его двойственное отношение к проблеме секулярной (светской) культуры.

С одной стороны, то, что культура изначально была частью религии и произошла от религии, означает, что секуляризация является «болезненным отклонением» от нормы; из этого Булгаков выводил, что секуляризация может быть преодолена⁴⁸³. С другой стороны, следуя идеям Соловьёва, Булгаков полагал, что секулярная эпоха (с её «веком отвлечённого рационализма», который стал отрицать религию, затем саму философию ради эмпирической точности исследования, с её временем секулярного гуманизма и атеизма) — это диалектически необходимый момент в развитии всего человечества, который

⁴⁷⁸ Булгаков С. Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 191–192.

⁴⁷⁹ Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. С. 5–7.

⁴⁸⁰ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. М. : Московское психологическое общество, 1902. С. 5.

⁴⁸¹ Там же. С. 151.

⁴⁸² Там же. С. 152.

⁴⁸³ Булгаков С. Н., *прот.* Православие и апокалиптика // Православие. Очерки учения Православной Церкви. 3-е изд. Paris : YMCA-PRESS, 1989. С. 377.

в скором времени должен закончиться, а человеческий дух — прийти к «новому высшему синтезу»⁴⁸⁴. Поэтому, с одной стороны, Булгаков подробно рассуждал о том, что секулярное начало несёт большой ущерб христианской, религиозной вере, а значит, всей культуре и человечеству. С другой — ответственность и вину за это он возлагал в большой степени на саму Церковь, отказывавшуюся идти на уступки секулярному миру. По его мнению, Церковь сама «враждебно противопоставила светскую и церковную стихии», «стала не творческой, но консервативной и даже реакционной силой истории», пребывающей в «прискорбном союзе с темными историческими силами»⁴⁸⁵. Сама эпоха секулярного гуманизма, по Булгакову, во многом возникла именно как попытка преодолеть недостатки средневекового христианства, как «бунт» против «средневекового инквизиционного клерикализма, ошибочно принимаемого за церковь», поэтому секулярная философия является необходимым и даже благом процессом⁴⁸⁶.

Булгаков считал необходимым устранить секулярное из жизни человечества и вернуть религиозное мировосприятие во все области культуры, чтобы не осталось ничего «светского», «никакой нейтральной зоны, которая была бы религиозно индифферентна», то есть никакой области «без религиозного коэффициента»⁴⁸⁷. Однако, следуя своему двойственному подходу, в качестве метода устранения «секулярной сферы» (фактически косвенно признавая, что таковая существует, что отчасти противоречит его подходу, в котором культура — часть религии) Булгаков предлагал не бороться с секулярной культурой, а наоборот — усыновить её Церковью, приблизить Церковь к миру, обмирщить Церковь.

В качестве решения он призывал к тому, чтобы «Церковная ограда» вместила в себя «и рабочую мастерскую, и учёный кабинет, и художественную студию», стала местом «свободного общения» и «соборного творчества»⁴⁸⁸, соловьёвской «свободной теократии»⁴⁸⁹, «любовно,

⁴⁸⁴ Приписывая «век отвлечённого рационализма» всему человечеству, Булгаков явно становился на позицию западоцентризма (смотрел на западный рационализм — как «универсальный») (Булгаков С. Н. Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? С. 262).

⁴⁸⁵ Булгаков С. Н. Церковь и культура. С. 544.

⁴⁸⁶ Там же. С. 539, 542.

⁴⁸⁷ Там же. С. 544.

⁴⁸⁸ Там же.

⁴⁸⁹ Булгаков С. Н., *прот.* Душа социализма // Новый град. 1932. № 3. С. 43.

без кичливости, но с христианским смирением» открыла «своё сердце “светскому” миру», признав «обоюдную вину» и принеся себя в «духовную жертву»⁴⁹⁰. То есть Булгаков призывал к равному, глубокому и полному синтезу светского и религиозного, фактически признавая дуалистическую автономность этих сфер в новоевропейской культуре. Кроме того, предлагаемый им вслед за Соловьёвым и участниками Религиозно-философских собраний путь напоминает протестантский тип секуляризации, где слом церковных оград и обмирщение Церкви интерпретируется как освящение всей окружающей культуры (неслучайно В. Н. Лосский будет обвинять Булгакова и его единомышленников в «восточном протестантизме»). Булгаков полагал, что, для того чтобы Церковь могла соединиться с секулярным миром и включить в себя «обширную религиозно-нейтральную зону “светской” культуры», она должна «расширить» своё «самосознание», что приведёт человечество к высшей и последней «ступени» «всемирно-исторического и религиозного сознания»⁴⁹¹.

Для объяснения своего подхода Булгаков аллегорически использовал сюжет библейской притчи о блудном сыне: у Булгакова блудный сын — это светская часть общества и культуры, отец — Бог, а старший, послушный сын — религиозная, церковная часть общества и культуры (делает при этом оговорку, что Церковь имеет много недостатков, которая и в эту схему привносит неясность). Время скитания блудного сына — эпоха секулярного гуманизма, Новое время. Задача, которую обозначил Булгаков, — возвращение блудного сына в отчий дом, примирение «двух сыновей», то есть Церкви и секулярного общества, «внекультурной» и «антикультурной» Церкви с «внецерковной» и «вне-религиозной» современной культурой, «победить противоположность церковного и светского»⁴⁹².

О. Павел Флоренский (1882–1937, Россия) понимал секуляризацию как процесс отделения различных сторон общественной жизни от единого древа «феургии» (теургии) — «искусства богоделания», «средоточной деятельности духа»⁴⁹³, при которой всякая мысль

⁴⁹⁰ Булгаков С. Н. Церковь и культура. С. 546.

⁴⁹¹ Там же. С. 546–547.

⁴⁹² Там же. С. 542–543.

⁴⁹³ Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М. : Мысль, 2003. С. 56–58.

и дело человека являются только религиозным действием. Согласно Флоренскому, в истории человечества было время, когда вся человеческая деятельность была феургией. Затем «единство человеческой деятельности стало распадаться», но и тогда феургия понималась как «средоточная задача человеческой жизни», «задача полной реализации в действительности смысла», «реальное условие развития самосознания», а направления деятельности вне теургии представлялись «легкомысленными, поверхностными, блудными», «незаконными и болезненными», «кощунственными»⁴⁹⁴. Однако со временем сфера феургии сузилась ещё сильнее — «до обрядовых действ, до культа»⁴⁹⁵. Все прочие сферы жизни, утратив свою божественную санкцию, стали «плоскими и поверхностными», «лишились истинной точки своего приложения»⁴⁹⁶.

По Флоренскому, в современном обществе западного типа феургия сохранилась только в форме культа. Культ — это зерно, из которого развивается феургия, оно «количественно меньше феургии», но «качественно, по глубине своей антиномичной связанности, — не уступает ей», это та же феургия, но в свёрнутом состоянии, «зерно истинной человечности», «почка цельности духовной», «бутон культуры»⁴⁹⁷. Поскольку вся человеческая деятельность некогда была частью феургии, сама культура имеет религиозные основания: Флоренский настаивал, что все изобретения человечества, созданные до появления общества светского типа, первоначально имели культовое значение.

Из этого Флоренский делал вывод, что сама культура исторически и этимологически восходит именно к «культу» (основе феургии). Культура — это то, что отщепляется от культа, это «как бы отслюющаяся шелуха культа, подобно сухой коже лукавичного растения»: всё, что отделяется от культа, затем обмирщается, становится дифференцированными сферами и институтами современного общества. Философия, наука, искусства, общественные институты⁴⁹⁸, экономика, техника — всё это продукты распада феургии, которые перестают

⁴⁹⁴ Там же. С. 56–58.

⁴⁹⁵ Там же. С. 57.

⁴⁹⁶ Там же.

⁴⁹⁷ Там же. С. 58.

⁴⁹⁸ Там же. С. 10.

служить культу⁴⁹⁹. «В первичном сознании нет внекультового, а только действия культовые и не-культовые, греховные»⁵⁰⁰.

Особо Флоренский подчёркивал, что язык светской философии первоначально основан на религиозных понятиях и обладает объяснительной силой только до того момента, пока эта связь до конца не разорвана. Флоренский указывал на то, что сама философская терминология восходит к терминологии культовой или религиозно-мистической⁵⁰¹.

Флоренский использовал понятия «секуляризация» и «секуляризованный» в значении «обмирщение» (также «омирщение»), «обмирщённый», «светский», под которыми понимал процессы и продукты распада феургии (и культа). Основным признаком начинающейся «секуляризации» он считал отделение догматов, мифов и социальных моделей поведения от богослужения: «Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе — уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение»⁵⁰².

Секуляризация (обмирщение) феургии, по Флоренскому, началась с развитием мифологии, которая сначала служила объяснению культа и святынь, а затем стала над ними надстраиваться, «обвивать» и «душить» его, «как цепкий плющ», создавая в итоге «светскую философию, светскую науку, светскую литературу». Из-за действия мифа святыни истлевают и умирают, а вместе с ними — лишаются жизни и превращаются в «прах» сами мифы, на почве которых растут новые святыни: «На прахе святынь — мифы, на прахе мифов — святыни»⁵⁰³.

Флоренский не исследует точный момент в истории, когда началась секуляризация, а указывает лишь, что явным этот процесс стал после XVI–XVII веков (очевидно, европейской истории); до этого времени средневековая культура и Церковь были слиты, а после — оторваны от общего «мистического корня» и стали чужими и враждебными друг другу⁵⁰⁴. В результате этого во всякой деятельности про-

⁴⁹⁹ Там же. С. 76.

⁵⁰⁰ Флоренский П. А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Сочинения : в 4 т. Том 3(2) / под ред. И. А. Невзоровой, С. И. Ларичевой. М. : Мысль, 2000. С. 439.

⁵⁰¹ Там же. С. 121.

⁵⁰² Там же. С. 65.

⁵⁰³ Там же. С. 75–77.

⁵⁰⁴ Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 494.

изошло отделение светской формы от первоначального религиозного содержания, всякая деятельность стала проявлением человеческого произвола⁵⁰⁵, «короче — все стало светским»⁵⁰⁶.

В результате секуляризации, по Флоренскому, возникла современная западноевропейская цивилизация⁵⁰⁷, ведущая к распаду самой человеческой личности.

При этом Флоренский считал, что даже секуляризованная культура никогда не забывает окончательно о своём былом феургическом происхождении и величии. Кроме того, любая человеческая деятельность, которая сохраняет в себе смысл, по мнению Флоренского, остаётся в существе своём феургической, духовной. Существование человека и культуры, по Флоренскому, невозможно, если в них не остаётся никакого следа феургии⁵⁰⁸. Это давало ему уверенность в возможности преодолеть секуляризацию и возродить культ (феургию, религию) как основу культуры и общественной жизни⁵⁰⁹ путём возвращения к культоцентризму, рассмотрения всех сторон жизни современного человека снова в качестве составляющих культа⁵¹⁰.

Флоренский видел возможность преодоления «секуляризации» для конкретного человека в возвращении его к литургической жизни (сущностным определением человека Флоренский называл «*homo liturgus*»⁵¹¹; литургию называл действием антиномичным, соединяющим небесное и земное, наиболее полно выражающим сущность человеческого бытия), а для культуры в целом — в возвращении философии в церковные теологические рамки.

Флоренский понимал философию как область знания, не существующую отдельно от религии. Философию он называл «моментом в бытии Церкви», «служанкой Церкви» (*philosophia est ancilla Ecclesiae*), понятия и концепции которой теряют смысл вне религиозного, цер-

⁵⁰⁵ Там же. С. 57.

⁵⁰⁶ Там же.

⁵⁰⁷ Там же.

⁵⁰⁸ Там же. С. 59.

⁵⁰⁹ Флоренский П. А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 439.

⁵¹⁰ Там же. С. 153.

⁵¹¹ Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 56–59.

ковного понимания⁵¹². Венец преодоления секуляризации Флоренский вслед за Соловьёвым видел в «величайшем синтезе» всех сторон культуры, знания⁵¹³.

Флоренский не проводил полноценную генеалогию секулярного дискурса. Он указывал на продукты секуляризации (философию, светскую культуру, мифы и проч.) как на отклонения внутри церковного учения, то есть определял их природу как еретическую, отклоняющуюся от первоисточника, не имеющую полноценной опоры в себе. Однако полноценного анализа природы самого секулярного дискурса (секуляризации, обмирщения, светскости) он не проводил и зачастую употреблял его вынужденно в том же значении, что и светские философы того времени — как самостоятельный субъект исторического процесса (развития) и как «нейтральное» состояние, возвышающее над всеми религиями⁵¹⁴. Косвенно последний тезис подтверждает и то, что Флоренский отказывался называть протестантов «еретиками», потому что они утверждают раздельность духовной и материальной сфер человеческой жизни, то есть стоят на «антилитургичной» позиции и, как следствие, не являются Церковью и религией. Поэтому он называл их «антирелигиозными» и «безбожными»⁵¹⁵. Из этого следует, что Флоренский, несмотря на феургический подход, тем не менее не был свободен от идеи возможности внерелигиозного, внекультового.

В этом контексте его желаемый «синтез» всех сторон культуры можно трактовать по-разному: и как возвращение философии в сферу христианской теологии, и как амальгамное соединение религии (феургии, культа) и секулярного (мирского, светского; что становится возможным, если даже косвенно признать его самостоятельную субъектность) в некое третье состояние, говоря уже не языком Флоренского, — «постсекулярное», или «неокультовое».

О. Георгий Флоровский (1893–1979, эмигрировал в США)⁵¹⁶, смотревший на секулярную культуру как на историософскую и эккле-

⁵¹² Там же. С. 468.

⁵¹³ Там же. С. 439.

⁵¹⁴ Там же. С. 153.

⁵¹⁵ Там же. С. 60.

⁵¹⁶ Более подробный разбор позиции Флоровского смотрите в публикации: Щипков В. А. Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского // Концепт: философия, религия, культура. 2022. Т. 6, № 2. С. 71–85.

зиологическую проблему, отмечал, что Европа XX века стала не просто постхристианской, но центром «воинствующего секуляризма»⁵¹⁷, что христианский мир на Востоке и на Западе пребывает в кризисе.

Причины этого кризиса Флоровский предлагал искать в истории развития христианской церкви. По его мнению, до появления христианской культуры религия и политика, религия и общественная сфера не были разделены, имели общую природу и действовали как одно целое. Так было и в Древней Греции, и в Древнем Риме, где религиозная жизнь и богословие были составляющей социально-политического устройства. Ту же картину Флоровский наблюдал в истории Древнего Израиля, где «Закон Божий» и религиозные предписания действовали во всех сферах жизни, не делали различия между «духовной» и «светской» сторонами, сам «Израиль» со всеми политическими, хозяйственными и религиозными чертами был единой «Церковью» — богоустановленным обществом. То же Флоровский говорил про средневековое христианское общество, где на все области жизни распространялись одинаковые (религиозные) правила⁵¹⁸.

Флоровский пришёл к выводу, что с точки зрения любой религии культура обладает цельным характером, в ней нет деления на «светское» и «религиозное». Он выступал против деления жизни на автономные сферы, управляемые собственными внутренними правилами, против служения «двум господам»⁵¹⁹.

Корни секулярного европейского образа мыслей, секулярной культуры Флоровский видел в специфической, «антиномичной» природе христианской Церкви⁵²⁰. По его мнению, Церковь, существующая одновременно на небе и на земле, теологически обладает неуловимой двойственной природой — мирской и духовной. По Флоровскому, со временем это привело к появлению представлений о двух путях спасения — монашеском и мирском, о двух типах власти — духовной и светской, о двух идеалах устройства Церкви — монашеском (всецелом преобразовании внутреннего мира человека) и идеале построения христианского государства, империи (обустройстве внешнего

⁵¹⁷ Florovsky G. Faith and Culture // Collected Works. Belmont, 1974 [1955]. Vol. 2. P. 28.

⁵¹⁸ Ibid. P. 29–44.

⁵¹⁹ Ibid. P. 29.

⁵²⁰ Ibid. P. 28.

облика — правового, политического, экономического, культурного — общества на христианских основаниях). В итоге Флоровский считал, что исторически возникло два пути сближения Церкви и мира: один путь пытался подчинить Церковь миру, а другой — мир подчинить Церкви; оба пути он считал «безуспешными»⁵²¹.

Поэтому истоки секулярной культуры Флоровский выводил одновременно из церковного устройства как в Византии, так и в латинской Церкви.

В Византии, по Флоровскому, Церковь и государство были слиты, не существовало деления на светскую и религиозную сферы, общество было «внутренне» единым — «всеобъемлющим Христианским Обществом» (одновременно имеющим черты Церкви и государства). Но там уже шла борьба между секулярными и церковными, религиозными и политическими тенденциями. Одновременно в этом обществе уже были «структуры», которые выполняли разные функции и отличались друг от друга, — «духовные» и «светские», «церковные» и «политические»⁵²². Принципы византийского церковного устройства были заложены ещё при Феодосии Великом (последнем правителе не разделённой на запад и восток империи), который утверждение христианской веры и решение догматических вопросов сделал делом государственным, попытался силой объединить светское и религиозное, духовное и мирское. Флоровский всячески критиковал этот подход, называя его «подозрительным и неоднозначным», утверждая, что духовную и мирскую стороны жизни (две «силы») невозможно объединить и что именно попытки сделать это привели к пагубному влиянию государства («царства») на Церковь⁵²³ и в итоге — к краху Византии⁵²⁴.

Историю западного христианства Флоровский описывал по той же схеме: западную Римскую империю он тоже характеризовал как единый «политико-экклезиологический институт»⁵²⁵ (как до, так и после прихода христианства) и начало её культурного упадка также связы-

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Флоровский Г., *прот.* Империя и пустыня // Восточные Отцы. Добавление / из ненапечатанных лекций по патрологии [Электронный ресурс]. 1970-е. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4 (дата обращения: 01.09.2022).

⁵²³ Там же.

⁵²⁴ Там же.

⁵²⁵ Там же.

вал с её попытками искусственно преодолеть внутреннюю антиномию Церкви. Только в случае с католичеством не государственная сила руководила Церковью, а сама Церковь соблазнилась светской властью. Это стремление Католической Церкви вело к «религиозно-историческому имманентизму», обмирщению христианства, трансформации веры в «гнозис», догматов — в формальные и отвлечённые юридические нормы, таинств — в способ поддержания дисциплины и в «натуралистическую магию»⁵²⁶. Главной причиной секуляризации Европы в Новое время Флоровский называл Реформацию, которая выступила против католической схоластики и философии, но со временем сама была вынуждена вернуться к философии, но уже лишённой «христианской инициативы»: в протестантизированные общества возвратился Аристотель, пришли Лейбниц и Вольф, возродились языческий философский эллинизм, мистика, отказ от историзма. В конце концов это привело к возникновению немецкого идеализма, оторванного от христианства⁵²⁷.

В России же секуляризация, по мнению Флоровского, началась с Петра I и имела вид государственного проекта. Цитируя историка Е. Е. Голубинского, Флоровский поддерживал его тезис о том, что секуляризация в России стала перенесённым из западной культуры «государственным и бытовым еретичеством». Именно в секуляризации, а не европеизации Флоровский видел главное содержание петровских реформ⁵²⁸, а в XIX веке главным источником секулярных идей в России Флоровский считал немецкую философию⁵²⁹.

Флоровский разделял подход, сформулированный ещё Иоанном Златоустом, что Церковь должна содействовать появлению общества, основанного на христианских принципах равенства и справедливости, которое живёт общежительно, как «своего рода монастырь», где нет частной собственности, всем владеет и распоряжается Бог, а люди — Его «слуги». На практике такой идеал в истории никогда не достигался и, по Флоровскому, недостижим, поскольку Церковь (в отличие от государства) ограничена в средствах: может только

⁵²⁶ Флоровский Г. В. Два Завета // Россия и латинство : сб. статей. Берлин, 1923. С. 152–176.

⁵²⁷ Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25. С. 51–80.

⁵²⁸ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М. : Институт русской цивилизации, 2009. С. 113.

⁵²⁹ Там же.

убеждать и проповедовать, но не может принуждать и не должна опираться на светские центры силы и власти. Поэтому под Церковью, церковным строем Флоровский понимал не особый социальный институт, а особую этическую систему, которая строится на трёх принципах: равенство всех людей; забота преимущественно о кающихся, нуждающихся, униженных, а не о благополучных (социальная проблема рассматривается как нравственная); сохранение и передача памяти о том, что Церковь — «духовная родина», а не «авторитарное установление»⁵³⁰.

За отход от такого понимания Церкви Флоровский критиковал не только Византию, латинский мир и новоевропейскую философию, но и русскую религиозную философию от славянофилов до последователей Соловьёва (примечателен сам факт, что здесь он ставит их в один ряд). Соловьёва — за то, что тот предпочитал «человеческое» «божественному», рассматривал смысл религии главным образом как способ построить общество и государство особого типа («свободную теократию»). В этом же Флоровский обвинял и Достоевского, с которым связывал утверждение, что государство должно стать церковью «на всей земле». В том же он обвинял и славянофилов, искавших пути построить идеальное российское общество, с опорой на христианские принципы. Флоровский ставил идеи построения христианского государства из русской религиозной философии в один ряд с католическим папоцезаризмом и клерикализмом, с масонами, социалистами-утопистами, любым религиозным мессианизмом («польским и русским»), обвинял их в поисках «земного царства», в попытках преодолеть «зияющий» разрыв между небесным и земным (религиозным и секулярным) с помощью «гностической диалектики» и использования «святыни» для решения мирских задач⁵³¹. В целом Флоровский критиковал любые попытки «воцерковить» культуру и государство.

При этом Флоровский критиковал и попытки «русского церковного либерализма» приспособить Церковь к миру, навязать ей принятие светской культуры. Эти направления мысли он называл наивными, внешними попытками религиозно оправдать мирское,

⁵³⁰ Florovsky G. Social Problem in the Eastern Orthodox Church // The Journal of Religious Thought. 1950–1951. Vol. 8, No. 1. P. 41–51.

⁵³¹ Флоровский Г. В. Два Завета.

житейское благополучие, создать своего рода «секулярную религию», в которой не было бы аскетики⁵³². Однако опасность церковного либерализма для Флоровского была гораздо менее масштабной и значимой, чем любые попытки создания христианского государства, христианской теократии, потому что они ведут к «секуляризации христианства»⁵³³.

У Флоровского осталась не до конца прояснена мысль о том, на каком уровне шло противостояние секулярного и религиозного начал до появления современной секулярной новоевропейской культуры — как на востоке, так и на западе христианского мира. Флоровский подчёркивал её «внутренний» характер, говорил, что сначала это не было борьбой Церкви и государства, двух партий, потому что они составляли единое общество, но было борьбой двух внутренних сил и направлений. Не до конца понятно, что имеет в виду Флоровский: была ли эта борьба богословской или существует некий более высокий и общий протобогословский-протополитический уровень дискурса.

С одной стороны, Флоровский отрицал существование границы между религией и нерелигией (всё в культуре — религия). Природу секулярного, мирского дискурса Флоровский выводил из хилиастических религиозных учений, которые охвачены идеей идеального земного царства и забывают о жизни вечной⁵³⁴. Такое мировоззрение он называл религиозным учением особого типа — «религиозно-историческим имманентизмом», который верит в земной мир и занят строительством земного царства, утверждает «завет закона» вместо «завета благодати». Называя церковный либерализм «секулярной религией», он фактически возводил его к тому же самому хилиастическому источнику. Из этого он делал вывод, что споры между светской и религиозной культурой, верой и неверием, богословием и светской наукой являются религиозными спорами «между соперничающими верованиями»: отношение человека к любому культурному процессу всегда является «богословской позицией», а «спор о культуре — это богословский спор»⁵³⁵.

⁵³² Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 492.

⁵³³ Florovsky G. The Church: Her Nature and Task // The Universal Church in God's Design. Vol. 1. London: SCM Press, 1948. P. 42–58.

⁵³⁴ Флоровский Г. В. Два Завета.

⁵³⁵ Florovsky G. Faith and Culture. P. 15.

С другой стороны, он в то же время описывал секуляризацию как процесс, ведущий к отрицанию религиозного сознания. Например, новоевропейскую «капиталистическую цивилизацию» он характеризовал как процесс «обмирщения изнутри», который противостоит «всякой религии»⁵³⁶. То же относится и к его оценкам «имманентизма», который ведёт к упадку религиозного сознания как такового. Видя в секулярных тенденциях главную опасность современности, значительную часть своего творчества Флоровский посвящал поиску преодоления секулярной культуры. Секулярной культуре он противопоставлял культуру религиозную, под которой понимал «нормативное задание личного творчества», то есть исключительно духовное состояние человека и этические нормы. Религиозная культура, по Флоровскому, должна быть чужда всякому стремлению к организации «строя», бюрократических институтов, особенно — государства. Флоровский придерживался христианского индивидуализма: он отрицал существование внешних объективных социальных законов, общественных идеалов. Абсолютное, по Флоровскому, может проявиться только в личности, в «подвиге личного совершенствования»⁵³⁷. Общественная же роль и деятельность человека является частью и следствием его личного духовного развития («личное» вмещает «общественное»). Путём к преображению и истинному миру он называл «веру», которая является лишь «картой» к идеальному миру, но не является конечной «реальностью» сама⁵³⁸. То есть, критикуя секулярную культуру, противопоставляя ей культуру христианскую, он постоянно повторял, что настоящее христианство чуждо всяким общественно-государственным функциям и полномочиям, что христианство — сугубо индивидуальная, приватная практика. Флоровский считал, что «Новый Иерусалим» никогда не станет «халифатом», «общественным идеалом», царствием Божиим на земле. Из этого у него следует, что Церковь не должна стараться влиять на государственный строй, на любую социальную и политическую нормативность.

⁵³⁶ Ibid.

⁵³⁷ Флоровский Г. В. Два Завета.

⁵³⁸ Florovsky G. As the Truth is in Jesus Jesus (Ephesians 4: 21) [The Lost Scriptural Mind] // The Christian Century. Vol. 68, No 51. 1951. P. 1457–1459.

Флоровский видел в «секуляризации» культуры главную опасность современного христианского мира. Но фактически он предлагал не противостоять этой культуре, а укреплять Церковь и веру, жить и действовать так, как будто секулярного мира нет, не бороться с ним в общественном пространстве, не использовать какие бы то ни было политические методы, а противопоставлять ему только «личное совершенствование».

В рассуждениях Флоровского остаётся несколько вопросов, на которые он не дал однозначных ответов.

Во-первых, остаётся непонятным, почему секулярный (мирской, имманентный) дискурс, являясь формой хилиастической религии, ведёт к упадку всякой религии, как может существовать религия, не просто нигилистическая, а отрицающая собственное бытие. Частично это противоречие снимается, если учесть, что Флоровский, как и его предшественники, рассмотренные выше, понимали под «религией» само христианство⁵³⁹. Однако и в этом случае неполным и неоконченным оказывается озвученный Флоровским тезис, что секулярный дискурс (отрицающий в перспективе само христианство) вытекает из антиномичной природы Церкви. Фактически ссылаясь на теологическую антиномичность Церкви Флоровский позволял себе использовать диалектический подход (который критиковал) и с его помощью строил саму логику своего исследования, в которой секулярный дискурс — это первоначально религиозный дискурс, который стремится к светской власти и перестаёт быть религиозным.

Во-вторых, из антиномичности мирского и небесного Церкви Флоровский выводил антиномичность религиозного (христианского) и политического начал. Но далее это противопоставление им не объяснялось. С одной стороны, признание такой антиномии ведёт к утверждению, что политика всё-таки прочно связана с религией, составляет с ней неразделимое целое. С другой — что политическое обладает собственной природой и субъектностью: критикуя «политические» притязания Церкви, Флоровский нисколько не подвергал критике бытие

⁵³⁹ Косвенно об этом свидетельствует его тезис о том, что синтез всех религий не способен создать истинную и универсальную религию, поскольку разные «исповедания» не являются равноправными, то есть не являются одинаково религиозными и истинными (Флоровский Г. В. Два Завета).

самого «политического», что фактически делало это пространство неприкосновенным, недоступным для деятельности, но укрепляло (конституировало) его реальность. Также, отмечая всякую допустимость церковного участия в политике, Флоровский не давал окончательного определения политическому, его связи с секулярным.

Наконец, эти вопросы оставляли нерешённой задачу по определению происхождения и природы секулярного дискурса.

Дальнейший ход мысли Флоровского мог бы развиваться в трёх направлениях. Первое — признание неизбежности, запланированности, богоустановленности секулярного дискурса, вытекающего из самой природы Церкви как богочеловеческого организма: такой подход пытался бы легитимировать секулярный дискурс с христианской точки зрения, как это делало протестантское политическое богословие в XX веке. Второе направление — искать источник секулярного дискурса в некоем «третьем» измерении, преодолевающем антиномию, — в «тёмной природе» бытия (Бердяев), дополнительном, гностическом, софийном начале в Боге и мироздании. Ни один из этих путей не был приемлем для Флоровского, так как они ведут к конфликту со свято-отеческим православием. Для прочих вариантов нужна была бы существенная переработка языка изложения, требовался бы выход за рамки сложившегося конвенционального языка религиозной философии XX века, приемлемого для межконфессионального академического сообщества в западных странах, требовалось бы переподчинить философию теологии, полностью включив «секулярную религию» (секулярный дискурс) в теологию. Однако Флоровский скорее дипломат, чем воин: он предлагал уйти от секулярной культуры мирно, не давая поводов к гонениям со стороны «воинствующего секуляризма», не претендуя на переворот общественного строя и даже пересмотр конвенционального, обмирщённого языка философии. Фактически он предлагал Церкви полностью отказаться от участия в любых политических проектах и церковную жизнь строить исходя из индивидуально-приватной религиозности прихожан, как если бы внешней секулярной культуры не существовало, отказаться от попыток внешне «воцерковить» культуру и светскую сферу. Флоровский оставался на промежуточной позиции — антиномичной и диалектичной, предлагая рассматривать Церковь как политически пассивное собрание

индивидуумов, которое мирно существует в секулярном мире и весь интерес которого направлен исключительно внутрь себя. В качестве «третьей» точки опоры, позволяющей выносить какие-либо однозначные суждения, подниматься над диалектикой, Флоровский использовал саму религиозную философию.

Такой подход не позволял Флоровскому чётко различить причины и следствия секулярного дискурса, дать ясные ответы на вопросы о том, как первоначально «религиозные истоки» секулярного могут вести к отрицанию самой религии, что такое собственно «религия» и «политика», чем «христианство» отличается от «религии» (такая мысль прослеживается у Флоровского) и, наконец, каков первоисточник и какова первоначальная природа секулярного дискурса. Флоровский, воцерковляя философию через «неопатристический синтез», добавлял в антиномичные и отчасти диалектические трактовки секулярной мысли святоотеческое христианство, не предпринимая серьёзных попыток подвергнуть ревизии саму конструкцию секулярной современности. Это позволило ему неконфликтно распространять интерес к святоотеческому наследию в западной мысли, но изначально ограничивало интерпретационные возможности и влияние этого направления.

В. Н. Лосский (1903–1958, эмигрировал во Францию)⁵⁴⁰ не посвящал секулярной проблематике отдельной работы. Однако для его творчества она являлась сквозной; его интересовали как причины, так и результаты секулярных тенденций в истории христианской Европы. Термин «секулярный» использовался Лосским редко и употреблялся в значении «мирской», то есть в богословском, а не социологическом смысле. Трактовка секулярного дискурса Лосским требует реконструкции, как и у других представителей русской религиозной философии.

Возникновение секулярного дискурса (проблематики «секуляризации», «обмирщения») Лосский, как и Флоровский, связывал с двумя факторами — с деформацией христианской экклезиологии (ложным пониманием Церкви) и ложным пониманием культуры.

⁵⁴⁰ Подробности смотрите в публикации: Щипков В. А. Обмирщение как религиозно-философская проблема в творчестве В. Н. Лосского // НОМОТНТИКА: Философия. Социология. Право. 2023. № 1. С. 167–173.

Мышление Лосского — экклезиоцентрично, Церковь для него — не социальный институт, а центр мироздания, смысл и причина всех происходящих событий. Лосский ставил Церковь над историческим, культурным и социальным миром; именно вокруг Церкви для него разворачивается история человечества. При этом Церковь обладает внутренней, неотмирной свободой, независимостью от мира. Всё разнообразие искажений христианской экклезиологии Лосский оценивал по критерию соотнесения небесного и земного, божественного и человеческого в природе Церкви, объединяя их в две большие группы, которые для простоты обозначил названиями двух ересей — «монофизитством» и «несторианством».

Условные экклезиологические «монофизиты» — это те, кто стремился ради сохранения божественной истины Церкви пренебречь всем земным в Церкви, икономией. Они противопоставляли Церковь мирской жизни, «мумифицировали» её, превращая в отстранённый, отвлечённый, абстрактный и «неподвижный» организм, существующий отдельно от жизни людей, а значит, мёртвый. В связи с этим Лосский критиковал любую «абстрактность» в интеллектуальной и духовной сфере (опору на абстрактные конструкции) и превозносил «конкретность», которую чаще всего связывал с религиозной традицией.

Условные экклезиологические «несториане» — это те, кто принципиально разделял Церковь на две части, лишая их связи, — небесную и земную (историческую), противопоставляли их друг другу: небесную Церковь они абстрагировали, характеризовали как недостижимую, а своё внимание сосредотачивали на земной Церкви, «икономии», исходили из того, что источником её развития, источником истины является сам мир, земные идеалы из областей «философской», «художественной», «социальной», «политической»⁵⁴¹: Церковь превращалась в одну из «стихий мира», подчинялась миру (обмирщалась), а учение об истине превращалось в хилиастические утопии земного благополучия. Такое сосредоточение на мире и чрезмерная сакрализация мирского вели к нескольким фундаментальным последствиям.

Во-первых, к появлению «автономной» светской морали, а та отдаляла европейское общество от христианства (в основном

⁵⁴¹ Под такое описание «несторианской» экклезиологии подходит позиция многих спикеров рассмотренных выше Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.

Лосский говорил про французское общество, частью которого себя считал). Лосский употреблял определение «автономный» в кавычках, считая, вероятно, светскую мораль и всю секулярную культуру искажёнными производными христианства и Церкви, то есть не подлинно автономными⁵⁴². Саму рациональность он отказывался считать автономной (от религии) сферой человеческого бытия, использовал определение «рациональный» почти исключительно как негативную характеристику, в смысле чего-то огрублённого и упрощённого («Полнота и рациональное раскрытие друг друга исключают»⁵⁴³), высказывался против рационализации богословия⁵⁴⁴. В связи с этим Лосский также отмечал недостаточность методологии светской науки (рациональной, объективной) для полноценного познания окружающего мира. По его мнению, науки не могут установить истинные причины происходящих в мире событий, но занимаются лишь тем, что пытаются предсказать их, предотвратить или минимизировать их негативные последствия. Философия использует обмирщённый богословский язык, но тоже оказывается не способна подняться до уровня богословия, поскольку не имеет в себе эсхатологического момента, целиком обращена к мирскому, посюстороннему⁵⁴⁵. В связи с этим Лосский выступал за преодоление узкой парадигмы религиозной философии, что особенно ярко выразил в «Споре о Софии» (1936) с о. С. Булгаковым, и за возвращение к святоотеческому преданию.

Во-вторых, это вело к обмирщению богословского языка на протяжении последних веков начиная со Средневековья. Ключевые термины — «предание», «духовность», «мистика», «причастие» и другие — вынимались «экклесиологическими несторианами» из христианского контекста и становились обыденными⁵⁴⁶.

⁵⁴² Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/sem-dnej-na-dorogah-frantsii/ (дата обращения: 01.09.2022).

⁵⁴³ Лосский В. Н. По образу и подобию. М. : Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 59.

⁵⁴⁴ Лосский В. Н. Вера и богословие // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/vera-i-bogoslovie/ (дата обращения: 01.09.2022).

⁵⁴⁵ Лосский В. Н. По образу и подобию. С. 82.

⁵⁴⁶ Лосский В. Н. Смысл икон / В. Н. Лосский, Л. А. Успенский ; пер. с фр. В. А. Решиковой, Л. А. Успенской. М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет: Эксмо, 2014. С. 7; Лосский В. Н. По образу и подобию. С. 49.

Наконец, в-третьих, хилиастическое, «несторианское» (в терминах Лосского) мышление о Церкви и мире вело к смешению мирского и духовного, к глубинной подмене христианского универсализма (вселенскости) «универсализмом» культурным, искусственным и ложным, устремлённым к земной власти, что у Лосского вело не только к обмирщению форм церковной жизни, но и к разрушению самого мироздания. Именно в этом тезисе Лосский видел ключевое объяснение происхождения и природы современной секулярной культуры.

Подмена христианского универсализма универсализмом культуры, по Лосскому, в истории Запада происходила в два этапа: схизма с православием (разрыв Запада с Востоком) и Реформация (приведшая к разрыву «германского мира с Римом») ⁵⁴⁷. Различие между двумя универсализмами Лосский объяснял через понятие «вселенскость», которое имеет разное значение для Церкви и для латинской светской культуры. Вселенскость Церкви, в отличие от «латинизма», не локальна и не абстрактна, едина в различии и различна в единстве, и ни одна поместная церковь не может ставить себя выше других поместных церквей и навязывать им «свои предания» в качестве универсальных. Любые попытки сделать это Лосский называл «абберацией латинизма» (когда духовная власть пап становится светской, а вселенскость превращается в имперскость) ⁵⁴⁸. Именно за смешение «вечного и временного» пределов (мирского и духовного) Лосский критиковал «латинизм», империю Карла Великого, в которой стало нормой участие епископов в административно-политическом управлении, а светской знати — в реформировании канонов и догматов (в связи с этим Лосский критиковал католический догмат о филиокве как принятый под давлением светской элиты Франкской империи). Всю религиозную историю Франции Лосский рассматривал как историю взаимоотношений Церкви и мира, в которой были этапы «нездорового смешения», вливавшие в Церковь секулярный «яд», так и периоды благотворной дистанции между политической и духовной властью (как при Людовике IX) ⁵⁴⁹.

По Владимиру Лосскому, светская культура произошла из этого смешения, из попыток с помощью революций предать частным чертам

⁵⁴⁷ Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции.

⁵⁴⁸ Там же.

⁵⁴⁹ Там же.

латино-христианских национальных культур характер абстрактной универсальности, которые «навязывались всему миру» в форме прав человека⁵⁵⁰. В рамках этого же тезиса Лосский особо критиковал тенденцию в эмигрантской православной среде в Европе к пересмотру принципов православного церковного устройства, к замещению внутренних принципов церковной каноничности и иерархичности внешним, процедурным, протестантско-демократическим принципом управления общиной. Попытки лишить епископат реальной власти в жизни общины (духовной и административной) и наделить его лишь номинальными, представительными функциями Лосский в споре с о. С. Булгаковым называл «восточным протестантизмом». Ключевое понятие, на котором основывались аргументы в пользу демократизации приходов, по Лосскому, — «соборность», слово, которое была взято у славянофилов, но оставалось «туманным» и «бесформенным», фактически недеялось по смыслу ложным универсализмом. По Лосскому, в зависимости от ситуации «соборность» (к которой, например, апеллировал о. С. Булгаков) могла означать и «общественное мнение», и «демократический принцип большинства», и недопустимость для церковной власти принимать какие-либо решения без постоянного созыва Поместного или Вселенского Собора⁵⁵¹. Каждая из этих трактовок по-своему рушила принцип иерархичности Церкви, подменяла христианский универсализм, мистическую церковную вселенскость общечеловеческими культурными ценностями и формальными процедурами⁵⁵².

Поэтому Лосский видел в основе обмирщения (секуляризации) ложно понятые вселенскость и универсализм, утверждал, что светские «универсальные» свободы, права и процедуры служат лишь цели укрепления мирского благополучия и власти, поэтому демократические революции в итоге ведут к созданию империи, мировой власти, воплощающей свои «универсальные» идеалы. Этот процесс Лосский прочно связывал с характером культуры «латинизма» и протестантизма⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Там же.

⁵⁵¹ Лосский В. Н. Спор о Софии // Богословие / Владимир Лосский ; пер. с фр. В. А. Рещицкой. М. : АСТ, 2006. С. 16.

⁵⁵² Там же.

⁵⁵³ Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции.

Множеству оттенков эклезиологических «монофизитства» и «несторианства» Лосский противопоставляет Халкидонское учение о двух неслиянных, неизменных, нераздельных, неразлучных природах во Христе, разделение которых не исчезает от их соединения. Это учение он переносит на Церковь (Тело Христово), в которой также выделяет два начала — божественное («неизменяемая полнота») и человеческое («изменяемая неполнота»)⁵⁵⁴. Этот подход в целом весьма характерен для Лосского — он распространяет его и на трактовку человека (со ссылками на патриарха Московского Сергия⁵⁵⁵), в котором личность и природа соединены таинственным образом, не сливаясь и не разделяясь полностью, и на понимание богочеловечества Христа, и на объяснение природы Церкви, культуры, религии. Характерная особенность философии Лосского в том, что он, оценивая развитие культуры исключительно с богословской, эклезиологической точки зрения, при этом принципиально отделял религию от культуры и настаивал на недопустимости их полного отождествления. В отличие от Флоровского, у Лосского не звучит тема антиномии и диалектики, он не пытался соединить с помощью дополнительного третьего элемента противоречия богословского характера (в связи с этим и не поддерживал софиологическую концепцию Булгакова), оставлял место божественной тайне, в качестве соединительной и объяснительной силы у него выступает богочеловеческая природа Христа, Церковь.

Поэтому он последовательно защищал различие мирского и духовного в обществе, секулярной власти и церковной, «то, что от Бога» и «то, что Кесаря»⁵⁵⁶, но не признавал окончательное их разделение на непересекающиеся автономные области. Для него такой подход был залогом того, что Церковь не окажется подчинена мирским институтам и правителям, не перестанет быть Церковью, но при этом продолжит выполнять организующую роль в истории человечества. Лосский негативно оценивал секулярное в тех моментах, когда оно начинало влиять на Церковь. В то же время секуляризация в качестве

⁵⁵⁴ Лосский В. Н. Соблазны церковного сознания // «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». № 1. 1950. С. 16–21.

⁵⁵⁵ Лосский В. Н. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // Патриарх Сергий и его духовное наследство: сб. статей и материалов разных авторов в память Сергия, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. М.: Издание Московской Патриархии, 1947. С. 263–272.

⁵⁵⁶ Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции.

принципа защиты Церкви от поглощения политикой оценивалась им как положительный феномен. В этом вопросе Лосский был близок французскому лаицизму и «галликанизму» (стремление к независимости от власти папы; в данном случае Лосский имел в виду свою верность католическому устройству Церкви, а не формальному административному-политическому).

Секуляризация (обмирщение) для Лосского — это и чрезмерное абстрагирование церковной истины, и чрезмерное мирское понимание предназначения Церкви, и неразличение религии и культуры, ведущее к подмене церковного универсализма (вселенскости) искусственным культурным универсализмом (ложно понимаемой вселенскостью). Для Лосского «Церковь не от мира, но она в мире и для мира», поэтому она существует для того, чтобы мир мог существовать и создаваться, чтобы могла существовать культура. Значит, и подчинение Церкви миру, и вывод Церкви полностью за границы культуры, и подмена Церкви культурой — одинаково ведут к разрушению самого этого мира, поскольку разрушают Церковь⁵⁵⁷.

Путь преодоления негативных черт светской культуры он видел в возвращении европейского общества к христианским истокам, которые, по его мнению, ещё не иссякли (в середине XX века), но стали невидными, имплицитными. Их источник Лосский определял в православии, которое понимал не как «восточное», а как вселенское христианство, которое лежит в основе не только культуры России, но и Западной Европы. Он видел своей целью возвращение христианства в первоначальной, православной форме в жизнь Франции и других европейских стран. Примечательно, что Лосский принципиально следовал своим еkkлeзиологическим взглядам в жизни: отстаивая святоотеческое понимание католичности (вселенскости), он не смешивал политические и административные процессы с природой Церкви и сохранял верность московской юрисдикции (тогда как большая часть эмигрантов перешла под юрисдикцию Константинополя в знак политического несогласия с большевистской Россией), последовательно критиковал популярную в то время во Франции софиологию о. С. Булгакова как гностический способ богословствования, за что также иногда

⁵⁵⁷ Лосский В. Н. Соблазны церковного сознания. С. 16–21.

подвергался остракизму⁵⁵⁸; сохраняя верность русской культуре, считал себя при этом европейцем, французом (почти все свои работы он написал на французском языке), а в сохранении самостоятельности церковной жизни — даже «галликанистом»; поэтому, критикуя «филиокве», он не переставал смотреть на многовековую историю католичества как на часть собственной, православной истории.

По этой причине секуляризация (обмирщение) Церкви в трудах Лосского может быть интерпретирована в том числе как разрушение мироздания. Сам по себе мир для Лосского не имеет собственных оснований: он развивается в парадигме между революцией и консерватизмом. Революция одержима утопическими абстракциями и игнорирует исторический опыт, а консерватизм желает лишь сохранить в неприкосновенности старые институты и лишён всякого обновления и развития. Обе эти крайности критикуются Лосским как несущие «начало смерти». Единственный выход из этого порочного круга он видит только в Церкви, которая совмещает в себе и неизменную Традицию, и бесконечное обновление, воплощает в себе развитие, не знающее революций. Не являясь мирской, Церковь является источником, из которого мир и мирские власти черпают силы⁵⁵⁹.

О. Александр Шмеман (1921–1983, Франция, США) посвятил секулярной проблематике специальный доклад «Богослужение в секулярный век», который был прочитан в 1971 году, а позже опубликован на английском языке и в русском переводе⁵⁶⁰. Этот текст, подготовленный Шмеманом в год своего пятидесятилетия, обобщает его взгляды на происхождение и значение секулярного дискурса в современной культуре.

Поскольку доклад был подготовлен на английском языке, Шмеман использовал уже распространённый в те годы и понятный англоязычной аудитории термин «секуляризм» (*secularism*). В последнее время, как отмечалось выше, «секуляризм» чаще стал использоваться

⁵⁵⁸ Голубицкая А. Владимир Лосский. История одного проводника в православие [Электронный ресурс] // Портал «Православная жизнь» : [сайт]. URL: <https://pravlife.org/ru/content/vladimir-losskiy-istoriya-odnogo-provodnika-v-pravoslavie> (дата обращения: 01.09.2022).

⁵⁵⁹ Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции.

⁵⁶⁰ Перевод на русский выполнен Е. Гиппиус и впервые опубликован в журнале «Православная община» (№ 27) в 1995 году. Цит. по: Шмеман А., *прот.* Богослужение в секулярный век. С. 72–84.

для обозначения специфической идеологии, политического явления, а «секуляризация», «секулярность» — для объяснения социальных или культурных процессов. В 1960–1970-е годы такого разделения в английском языке ещё не было, и слово «секуляризм» часто использовалось гуманитариями в широком культурологическом значении — в смысле «секулярной культуры», «секулярного дискурса». В связи с этим в приведённом ниже анализе этот термин употребляется в привычках.

Шмеман стоял на позиции, что объяснить «секуляризм» можно только в теологической плоскости. Он отрицал прямую связь «секуляризма» с атеизмом, то есть с отказом признавать реальность трансцендентного⁵⁶¹. «Секуляризм» Шмеман определял как «ересь» в современном христианстве, то есть специфическое религиозное учение. Под ересью он понимал искажение («расстройство») истинного религиозного учения, которое происходит, когда перед Церковью ставят вопрос, на который она ещё не ответила: ересь — это «вопрос, обращённый к церкви», отсутствие ответа на который искажает учение. Поэтому Шмеман считал, что ересь требует не только осуждения, но и «творческого» напряжения Церкви по выработке собственного ответа, что, в свою очередь, ведёт к развитию («углублению») христианства⁵⁶².

Ключевая характеристика «секуляризма» как ереси, по Шмеману, — это отрицание сакрального содержания богослужения и религии, при сохранении их внешних религиозных форм. Поэтому Шмеман видел в секуляризме религиозную природу, течение в христианстве. По его мнению, секулярные люди («секуляристы») зачастую признают бытие Бога, потусторонний мир, божественное происхождение мира, бессмертную душу, однако понимают их «секулярно», исходя из того, что цель жизни человека имеет автономию и собственный смысл, не зависимый от божественного мира. Поэтому секулярные люди могут формально встраивать «секуляризм» как религиозное явление в жизнь Церкви, в экклезиологию и богословие⁵⁶³, чтобы создать «эрзац», новый тип богослужения, в котором

⁵⁶¹ Шмеман А., *прот.* Богослужение в секулярный век. С. 73.

⁵⁶² Там же. С. 79.

⁵⁶³ Там же. С. 76–77.

остались бы всевозможные религиозные формы, но не было бы живой связи с Богом. Шмеман фактически обозначал «секуляризм» как богослужение, религию, внутри которых пустота, и поэтому сравнивал его с «антихристианством»⁵⁶⁴.

Происхождение «секуляризма» как «ереси» Шмеман прочно связывал с христианством. С одной стороны, Шмеман называл «секуляризм» «пасынком» христианства (в первоначальном докладе — *stepchild*), то есть усыновлённым ребёнком, родившимся от других родителей⁵⁶⁵. Это можно понимать таким образом, что секулярное было привнесено в христианство из других ценностных систем и культур, не органично христианству по рождению. С другой стороны, Шмеман называл «секуляризм» «незаконным ребёнком» христианства — то есть родившимся вне брака, что делает секулярный дискурс генетическим продолжением христианства. Дальнейшая логика Шмемана позволяет сделать вывод, что он склонялся в большей степени ко второй трактовке, признающей генетическую связь секулярного дискурса с христианством. Так, он выделял «секуляризм» из абсолютно всех христианских ересей, отводил ему совершенно особое место: «секуляризм», по Шмеману, — единственная «ересь», которая возникла изнутри самого христианства, из его внутренних процессов, а не от влияния на христианство языческих религиозных систем («эллинизма»)⁵⁶⁶.

Далее Шмеман конкретизировал, что этот процесс, создавший фундаментальный разрыв в христианском символизме, начался в западном христианстве как специфически западное богословское учение («западная ересь»). Не говоря о его причинах, он называл несколько ключевых вех его развития. Одной из первых исторических форм «секуляризма» он назвал учение французского схоласта Беренгара Турского, который отрицал реальное присутствие Христа в Евхаристии, признавая только мистическое, символическое присутствие. Римский Собор отлучил его от Церкви в 1050 году как еретика, утверждая, противоположным образом, реальное, а не мистическое присутствие Бога во время Евхаристии. Шмеман считал, что именно

⁵⁶⁴ Там же. С. 78.

⁵⁶⁵ См. также: *Schmemmann A. For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy. Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 1963. P. 117–134.*

⁵⁶⁶ Шмеман А., *прот.* Богослужение в секулярный век. С. 79.

одинаковое противопоставление «реального», «истинного» (*verum*) и «мистического» (*mysticum*) в качестве антонимов со стороны и Беренгара, и Собора уже показывает произошедшее изменение в католической догматике, появление секулярного дискурса⁵⁶⁷, которое создало разрыв между миром человеческим и божественным, объективным знанием и мистикой. Шмеман не упоминает доктрину номинализма, хотя описывает именно её, говоря о том, что «секуляризм» воспринимает символы формально — как условные, «чистые» «иллюстрации», «аудиовизуальные средства» для идей, при этом сами символы уже идеями не являются. То есть символизм становится имманентным, понимается как связанный только с волей самих людей и формальным консенсусом между ними⁵⁶⁸.

Этот разрыв, по Шмеману, в дальнейшем был воспроизведён и в учении Фомы Аквинского, который стал отделять от первопричин вторичные причины, наделяя их частичной автономией, что в итоге привело к утверждению автономии и самодостаточности человеческой культуры в целом. Шмеман считал, что уже тогда была заложена база секулярного дискурса, который в дальнейшем выражался в разных формах: от идеи «как если бы Бога не было» (которая окончательно оформилась в XVII веке у протестанта Г. Гроция. — *В. Щ.*) до доктрины «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхёффер, XX век). Шмеман отмечал, что это фундаментальное разделение затронуло латинское христианство в целом, затронув как томизм, утверждающий устройство бытия по «анalogии» (*analogia entis*), так и противостоящие ему учения (связанные с номинализмом. — *В. Щ.*), которые «анalogию» между земным и небесным миром отрицают, как в бартианстве (К. Барт, XX век, предложил идею непреодолимого, диалектического разрыва между божественным и человеческим). В обоих случаях, по Шмеману, это разрушало единство «естественного» и «сверхъестественного» в христианском мире, фактически уничтожало таинства (а значит — Церковь)⁵⁶⁹.

Настаивая на внутреннем происхождении «секуляризма» в христианстве, а также защищая общую основу западного и восточного

⁵⁶⁷ Там же. С. 80.

⁵⁶⁸ Там же. С. 78.

⁵⁶⁹ Там же. С. 80.

христианства, Шмеман пытался показать, что «секуляризм», поражающая христианство, одинаково глубоко затрагивал как Западную, так и Православную Церковь⁵⁷⁰. При этом он также избегал смешения христианских конфессий, пытался показать, что православие при особых условиях может преодолеть «секуляризм» и помочь западному христианству вернуться к истокам. Однако с добавлением православного контекста Шмеман значительно усложнил объяснение секулярных тенденций.

По Шмеману, православное богословие уже со Средних веков стало второй стороной медали «секуляризма», так как вобрало в себя западную секулярную дихотомию между естественным и сверхъестественным, священным и мирским, став «гораздо более западным, чем восточным». Признание этой дихотомии в любой форме — полного (либерального, западного) принятия мира или полного («ультраконсервативного», «православного») отказа от мира — означало признание «секуляризма» и являлось главным «первородным грехом» христианства. Шмеман также утверждал, что эта дихотомия упрощала взгляд на жизнь («...намного легче жить и дышать, когда есть чёткое разграничение между священным и мирским»), делая религию «законнической», основанной на «ритуальной правильности» и «канонической справедливости» (очевидно, вследствие того, что из религии пропадает тайна соединения мирского и небесного). При этом здесь же Шмеман добавлял, что секулярной деформации подверглось не само православное богослужение, а его восприятие верующими, которое стало неправильным⁵⁷¹, то есть наделяло восприятие таинств не меньшим значением, чем сами таинства.

Из этого Шмеман делал несколько утверждений, отражающих его в целом либеральный взгляд на церковное устройство.

Во-первых, он утверждал, что чем более консервативным выглядит христианство (имея в виду главным образом православие), тем оно более секулярно, при этом любые попытки избавить христианство от «секуляризма» и вернуться к «истинному смыслу литургии» выглядят «модернистскими» и несправедливо обвиняются в «других смертных грехах». В связи с этим он критиковал и тех, кто борется

⁵⁷⁰ Там же. С. 81.

⁵⁷¹ Там же. С. 81–82.

за сохранение традиционных литургических форм («ригористов»), и «либералов», которые пытаются их модернизировать, приспособив к жизни; и тех и других он обвинял в «секуляризме»⁵⁷².

Во-вторых, по его мнению, единственный правильный путь преодоления «секуляризма» не в сохранении традиции как таковой, а в особом взгляде на традицию — понимании мира как эпифании (богоявления): религиозная жизнь не делает мирское и материальное священным, а раскрывает истинный смысл материи и первоначальное предназначение мира; любое таинство или освящение (например, воды) не наделяет явления и предметы новой, дополнительной силой, а лишь раскрывает заложенные в них первоначальные свойства, которые были утеряны человечеством. В связи с этим он обвинял современное православие в том, что оно путает «сакраментальность» (относящееся к обряду) с самой «сакральностью», а эпифанию подменяет магией⁵⁷³. Поэтому он называл неправильно понятое богослужение (литургию, таинства) «непосредственным источником» «секуляризма». Поэтому, наконец, Шмеман именно в Церкви и христианах видел главных виновников современного духовно-нравственного упадка в мире. Соответственно, по Шмеману, для того чтобы преодолеть «секуляризм» (секулярный дискурс), Церковь должна, не меняя форму богослужения, заново его осмыслить, заново описать его «истинный космический, экклезиологический, эсхатологический» смысл. При этом он добавлял, что это потребует «большой чистки»: вычищать он предлагал содержание традиций и обычаев, которое является «мёртвым грузом»⁵⁷⁴.

У Шмемана осталось несколько недосказанных моментов, которые оставляют открытыми вопросы: почему искажённое понимание верующими литургии и таинств автоматически делает их более «секулярными», если таинства установлены Богом, а их действие превосходит волю и участие человека (например, крещение неосознанного младенца, причастие людей без сознания в особых случаях и аналогичные возможные ситуации); как осуществить «чистку» богослужения от магических элементов, от явного или скрытого дуализма «мирское-священное», как отличить «мёртвый груз» от традиции и где гарантии,

⁵⁷² Там же. С. 82–83.

⁵⁷³ Там же. С. 83.

⁵⁷⁴ Там же. С. 83–84.

что такая «чистка» не повторит протестантский опыт, часто связанный с ещё большим обмирщением богослужения. Остаётся непояснённым также вопрос, почему и каким образом «секуляризм» одинаково поражает западное христианство и Православную Церковь, если его истоки, по признанию Шмемана, возникли в западном христианстве и направили западное христианство по особому пути богословского развития, связанному с догматическим развитием, Реформацией и светской философией (чего не было в истории православия).

О. Александр Мень (1935–1990, Россия) не рассматривал секулярный дискурс в качестве главного оппонента христианства, а в большей степени полемизировал с материалистическим атеизмом, хотя и признавал, что современный атеизм и секуляризм связаны. Более того, многие оценки Мень в отношении секулярного дискурса были положительными.

Главной методологической особенностью трудов Мень являлась попытка антиномически сочетать обобщающий христианский взгляд на культуру (с точки зрения которого всё объясняется через религию), а также аналитический социологический подход, который строится на разделении и противопоставлении различных сфер жизни: в том числе религии и культуры, религии и атеизма, религии и науки, религиозных и светских методов познания и т. п. Мень как религиозный человек хотя и признавал, что культура произошла из религии, но методологически разделял их. В его высказываниях часто можно встретить утверждения, что ещё у древних народов сосуществовали «религия» и «культура», что религия «от каменного века» живёт «неразрывно с мировой культурой». Он методологически склонялся к социологическому подходу: религия рассматривалась им как подсистема социального и исторического, при этом он считал её важнейшей сферой жизни человека, связывающей людей с Богом⁵⁷⁵.

Следуя сложившимся в XX веке светским подходам социологии религии, Мень понимал религию одновременно как нечто максимально общее для всей культуры и как нечто максимально частное, внутреннее, психологическое, имплицитное для каждого человека.

⁵⁷⁵ Мень А., *прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 1: Истоки религии. М. : Слово/Slovo, 1991. С. 13–24.

С одной стороны, он наделял религиозными чертами любые внешние культурные и исторические явления и процессы, любые направления мысли (в том числе отрицающие религию). По Меню, нет ни одного человека, который был бы полностью чужд религии. Даже в мировоззрении атеистов существуют религиозные элементы, которые имманентны, «направлены на земные объекты, личности и идеи». По его мнению, любые «идеологические мифы, принимаемые на веру, есть по существу перелицованная религия», а когда человек отходит от истинного богопочитания, он неизбежно приходит к почитанию идолов, секулярным культам — вере в человека, прогресс, науку, свободу, разум и так далее (пример Французской революции). В результате Меню указывал на религиозные истоки любых светских идеологий и полагал, что идеология (любые светские культурные мифы), занимающая место религии, — это форма идолопоклонства, генетически восходящая ещё к дохристианскому язычеству. Он в целом исходил из того, что нет ни одного человека, который был бы полностью чужд религии. Религия для него — одна из форм познания мира (важнейшая для верующего человека), его невидимой части, одна из сфер жизни, без которых человеческое существование было бы невозможно как таковое⁵⁷⁶.

С другой стороны, для Меня самая важная часть религии — это частная, психологическая, внутренняя, имплицитная религиозная вера (которая находится «в интимнейших глубинах человеческого сердца»)⁵⁷⁷. Этот подход был близок просвещенческому и протестантскому восприятию религии, которая постепенно вытеснялась из общественного пространства в сферу субъективных переживаний индивида. Смысловой центр религии для Меня — индивидуальный религиозный опыт (переживание встречи с божественным). Внешней формой религии является миф, без которого она не сможет проявиться вовне и не сможет соединять людей⁵⁷⁸.

Несмотря на то что Меню отделял культуру от религии, он считал, что этот разрыв не должен происходить полностью, иначе культура

⁵⁷⁶ Меню А., *прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 1: Истоки религии. С. 133–140; см. также: Меню А., *прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 6: На пороге Нового Завета. От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. 622 с.

⁵⁷⁷ Меню А., *прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 1. С. 13–24.

⁵⁷⁸ Там же. С. 171–179.

погрузится в упадок. В этой связи он стоял на позиции, что христианство должно активно взаимодействовать с культурными обстоятельствами, учитывать нужды современного общества, частично приспосабливаться к ним, чтобы более эффективно удовлетворять духовные запросы людей⁵⁷⁹.

Главным вызовом для культуры и всей истории человечества для Меня был атеизм — «симптом духовного оскудения, упадка и кризиса», который появился «задолго до мировых религий», то есть был присущ самому человечеству. Фактически Меня сравнивал атеизм с нигилизмом. Здесь важно учитывать, что Меня жил и работал в СССР, где на поверхности лежала проблема государственной пропаганды атеизма и материализма, а не тонкости распространения секулярных течений в культуре.

Признание в каждом явлении религиозной стороны позволяло Меню сближать все рассматриваемые им концепции, говорить о наличии в них «общих» (религиозных) основ, поэтому он связывал с атеизмом и секулярный дискурс, и даже язычество. Однако историю кризиса современной культуры и христианства Меня описывал не с точки зрения истории секулярного, а с точки зрения истории атеизма. Секулярный же дискурс рассматривается им как часть атеистического. Итог этого кризиса — появление в XX веке «массового атеизма», который для Меня обладал следующими чертами: затронул преимущественно христианские общества, связан с урбанизацией, связан с отходом Церкви от «подлинного духа религии», питается идеями «секуляризма» и «человекобожия» («духовной буржуазности»)⁵⁸⁰. Таким образом, Меня рассматривал историю секулярного дискурса лишь как одну и весьма позднюю главу атеизма.

«Секуляризм», который укрепил атеистические идеи, по Меню, появился на исторической арене лишь в XVI веке, на фоне гуманизма Возрождения, который поставил человека на место Бога, а затем эти идеи были развиты доктринами Просвещения и рационализма, «культом науки», прогресса. Трактовка исторического развития «секуляризма» у Меня подчинена следующей логике. Предпосылки «секуляризма»

⁵⁷⁹ Там же. С. 23.

⁵⁸⁰ Там же. С. 13–24.

возникли ещё в античном мире⁵⁸¹, но вполне реализоваться он смог лишь с началом эпохи Возрождения. Ключевую роль в этом процессе сыграла схоластика, которая обеспечила отделение науки от религии, дала начало научной революции. Поэтому революция в науке оказалась возможна только благодаря христианству (через схоластику), которое отказалось от обожествления природы, обосновало господство человека над окружающим его миром и принесло с собой динамическую, эволюционистскую картину мира. Средневековье не смогло вместить христианский эволюционизм, так как наследовало языческую статичность (пережиток античности), и эволюционизм смог вполне реализоваться лишь в Новое время. Современный материализм также унаследовал христианскую идею эволюции и развил её в утопическую веру в «светлое будущее». Но секулярное «светлое будущее» невозможно, поскольку его нельзя достичь за счёт одного лишь научно-технического прогресса, без прогресса нравственного, которого, однако, в мире не наблюдается. В результате в Новое время в культуре возникли два взгляда на достижение человеческого благополучия — религиозный и научный. Оба основаны на недоказуемых априорных предпосылках, каждая из которых обладает, по мнению Меня, своей правдой. Меня пришёл к выводу, что наука должна быть автономна от религии как общественная подсистема, но они должны органично сочетаться между собой в мирозерцании каждого отдельного человека, поскольку без одной из них человеческое познание не будет полным⁵⁸².

Такой подход, видевший в «секуляризме» поздний, завершающий этап атеизма, позволял Меню находить в секулярном дискурсе положительные черты. Несмотря на то что «секуляризм» в логике Меня рождается от нигилистического атеизма, Меня и на него смотрел неоднозначно, разделял в нём религиозно-идеологические и формальные черты (здесь сказывается общее стремление Меня отделять религиозное от культурного). Поэтому он смотрел на «секуляризм» в том числе как на вынужденное явление и даже полезное для человечества (здесь

⁵⁸¹ Меня пытался найти элементы секулярного у древних римлян. О Римском праве Меня говорил, что оно было «секулярным по форме», но «имело и религиозные корни». См.: *Мень А., прот. История религии. В поисках пути, истины и жизни* : в 7 т. Т. 6. 622 с.

⁵⁸² *Мень А., прот. История религии. В поисках пути, истины и жизни* : в 7 т. Т. 1. С. 84–104.

вспоминаются тезисы протестантской теологии XX века), поскольку на его почве укрепились ростки объективности и рациональной научности, имеющие основания сами в себе, а также потому, что он выполнял очищающую функцию, позволил обществу увидеть себя (напоминает концепцию универсальной, внеклассовой и внеэтической «интеллигенции» у Маннгейма, через которую общество может увидеть себя со стороны). Так, по Меню, именно «секуляризм» способствовал очищению религии от чуждых ей элементов, устранял «балласт номинальных последователей» вероучения, «вскрывал реальное соотношение духовных уровней в обществе». То есть, по мысли Меню, это позволяет в христианском обществе отделить истинных христиан от тех, кто таковыми притворяется⁵⁸³. При этом Меню подробно не раскрывал, каков механизм рождения этой нейтральности в секулярном дискурсе (в «светской культуре», «секуляризме») и каков источник её полномочий по очистке представлений общества о себе самом.

Кроме того, Меню приветствовал светскую культуру в форме отделения науки от религии. Он полагал, что наука изучает мир эмпирически (естественные науки) и абстрактно-логически (философия, логика), а религия — интуитивно, с опорой на религиозный опыт, который дополняет научную теорию и практику «третьим» эпистемологическим элементом. Поэтому религия помогает развиваться науке. Но и наука, как и религия, периодически сталкивается с пределами познания, со «сверхрассудочностью» (божественностью) мира⁵⁸⁴.

Частично положительное отношение Меню к секулярным и даже атеистическим идеям объясняется также его взглядом на историю религий. Он отмечал, что мир знал три «великие» духовные революции — «проповедь мировых Учителей, пришедших к вере в бесконечное Божество» (видимо, имея в виду «осевое время»), христианство, а также светский гуманизм, который поставил человека на место Бога. Все три парадигмы Меню считал универсальными, однако первенство отдавал христианству — как «наиболее универсальной религии из всех», которая может выполнять интегрирующую функцию — объединять «всё лучшее» из других религий⁵⁸⁵. Этот тезис так-

⁵⁸³ Там же. С. 13–24.

⁵⁸⁴ Там же. С. 39.

⁵⁸⁵ См.: Меню А., *прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 6.

же оправдывал для Меня широкое взаимодействие без взаимного поглощения религии и культуры, христианства и секуляризма и, предположительно, искал пути комфортного существования Церкви в секулярном глобалистском проекте.

В. Н. Тростников (1928–2017, Россия)⁵⁸⁶, православный философ второй половины XX века, апологет христианства и критик секулярной современности, изучал секулярный дискурс на примере истории развития новоевропейской науки и эпистемологии. Тростников не использовал термин «секулярное» (несколько раз — «светское»). Тем не менее комплекс идей, обозначенных в настоящей работе как «секулярный дискурс», может быть сопоставлен с моделью Тростникова, который анализировал природу особой «идеологии», определявшей развитие современного западного общества на протяжении последних пяти веков и направленной на снижение роли религии в европейской культуре. Для раскрытия этой идеологии он использовал разнообразные определения: «научная», «материалистическая», «бездуховная», «атеистическая». Он исходил из того, что эта антирелигиозная идеология приняла вид самой «науки», светской «научности», которая продвигалась особым «кланом» («орденом», «духовным братством»), многие участники которого действовали как учёные⁵⁸⁷.

Ключевая методологическая позиция, на которой Тростников основывал свои доводы, заключалась в приоритете идеального (задумки) над реальным (воплощением), в том, что именно религия (мифы, идеологии) является первичным отражением реальности, формирует социальную и в целом культурную реальность, а не мифы рождаются из особых социальных практик. Из этого следует, что формирование секулярной европейской культуры, пути развития естественных наук были определённой идеологией, но не открытия точных наук повлияли на формирование секулярной культуры⁵⁸⁸. Главным оппонентом для своей философии, для христианской культуры Тростников видел естественно-научную эпистемологию, утверждавшую вторичность мифа по отношению к материи⁵⁸⁹ (при-

⁵⁸⁶ Апробация представленных ниже тезисов рассмотрена в статье: Щипков В. А. Введение в генеалогию секулярного. С. 65–77.

⁵⁸⁷ Тростников В. Н. Мысли перед рассветом. Париж : YMCA-Press, 1980. С. 10–15.

⁵⁸⁸ Там же. С. 30.

⁵⁸⁹ Там же. С. 239.

том что сам Тростников был профессиональным математиком). Он негативно характеризовал её «научной» «идеологией».

Переломный момент, после которого мифологическое, религиозное мировоззрение перестало быть первичным и было потеснено секулярным, Тростников связывал с XV–XVI веками. Он затруднялся назвать конкретные первопричины, по которым это произошло, но отмечал, что именно в это время сформировался новый «научный» взгляд на мир и человеческое общество (и каждого человека) как на «механизм», «автомат», «машину». Это «научное» мировоззрение противостояло религиозному. Всю последующую историю развития европейской науки он называл следствием, «эпифеноменами» (побочными явлениями) развития этой «научной» идеологии⁵⁹⁰.

Тростников считал важным начинать объяснение науки как особой «идеологии» именно с трудов Френсиса Бэкона (1561–1626) и «бэконинской революции». По мнению Тростникова, Бэкон не сделал фундаментальных открытий, его главное нововведение — эмпирический метод индукции — не пользовалось интересом у учёных его времени, так как без других методов познания было нефункциональным⁵⁹¹. Бэкона позже возвеличили («канонизировали») только потому, что он сформулировал и стал пропагандировать новую роль науки в «Новом органоне» и «Новой Атлантиде»: увеличение «могущества и величия» человека над природой, «покуда всё не станет для него возможным»⁵⁹². Фактически Бэкон заложил в науку сверхцель, которая вытесняла христианские цели: материалистическое научное мышление стало механизмом вытеснения религии из сферы социального опыта и способом обретения абсолютной власти через бесконечное накопление нового знания. Фактически Бэкон заложил это в будущий фундамент науки как важнейшего новоевропейского социального института и стал одним из вдохновителей особого неформального «общества», «духовного братства», которое эту цель претворяло в жизнь⁵⁹³.

Вторым мостиком между Возрождением и новоевропейской наукой Тростников назвал учение Н. Макиавелли. Макиавеллизм,

⁵⁹⁰ Там же. С. 23–24.

⁵⁹¹ Там же. С. 10.

⁵⁹² Тростников В. Н. Мысли перед рассветом. С. 12; Бэкон Ф. Новый органон. Л. : ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1935. С. 178–179.

⁵⁹³ Тростников В. Н. Мысли перед рассветом. С. 28.

по его мнению, также был не научной теорией или философией, а новым мировоззрением, согласно которому цель оправдывает средства. Цель у Макиавелли, как и у Бэкона, — достижение и сохранение абсолютной власти (в данном случае в форме идеальной и бездушной государственной машины). Основателя эмпиризма Бэкона и создателя политической теории Макиавелли Тростников назвал двумя главными «апостолами» нового «духовного братства», рассматривавшими науку как идеологию неограниченной власти над природой⁵⁹⁴. Своими трудами они логически подвели итоги Возрождения, в результате которого мир и человек стали пониматься и изображаться как механизмы, которые воодушевляют учёного именно как способ получения выгоды и власти. По словам Бэкона, «тот, кто поймёт до конца человеческую природу, создан для власти»⁵⁹⁵.

Эту идеологию Бэкона и Макиавелли последовательно развивали другие известные учёные. Рене Декарт продолжал вслед за Бэконом создавать замкнутую философию («я мыслю, следовательно, я существую»), боролся с апофатическим богословием, интуитивной религиозной формой познания, пытался создать эпистемологию без Бога, для этого использовал дуалистический подход, разделяющий мир на две независимые сферы — духовную и материальную, что позволяло «материальное» познавать независимо от духовного. Индукция Бэкона и дедукция Декарта преследовали одну цель — математизировать и алгоритмизировать познание, сделать его механическим (оторвать от нравственности) и получить всемогущество над материальным миром (то есть для естественников — над миром вообще), «стать хозяевами и господами природы» (Декарт)⁵⁹⁶. Дуализм Декарта открыл путь к деизму, а затем к материализму, так возникла современная «материалистическая», секулярная наука⁵⁹⁷. В этом же направлении работали Т. Гоббс (описывал человека и общества как механизм, идеалом считал незыблемое государство, которое существует вечно и контролирует всё, включая мнения граждан⁵⁹⁸), Г. В. Лейбниц (мир как огром-

⁵⁹⁴ Там же.

⁵⁹⁵ Там же. С. 26.

⁵⁹⁶ Там же. С. 36–37.

⁵⁹⁷ Там же. С. 40.

⁵⁹⁸ Там же. С. 29.

ный автоматический механизм, теория детерминизма), в этом же ключе действовал Ч. Дарвин (провозгласил, что природа развивается сама собой, без божественного вмешательства, укрепил концепцию Гоббса «войны всех против всех»⁵⁹⁹).

В результате возникшее естествознание стало играть роль служанки этой новой «научной» идеологии⁶⁰⁰, наука служила идеологии, а не наоборот. Тростников выделил три ключевых пункта «науки» как идеологии (секулярного дискурса): мир — детерминированная машина; задача познания — открытие законов, которым подчиняется эта машина; цель человеческой истории — покорение природы с помощью разгадки всех её законов⁶⁰¹. В результате были созданы идеологические рамки, за которые наука не должна выходить, бытие превратилось в замкнутую систему. Стремление получить «всю истину о мире» (Декарт) через создание замкнутой системы, по Тростникову, неизбежно вело к «алгоритмизации» любого знания⁶⁰², потере свободы, к замкнутости, автономности, слепому автоматизму. Именно в сведении любого процесса к алгоритму философ видел ключевую природу зла: алгоритмы используются Богом в творении, но являются временными механизмами, не имеют своего внутреннего источника жизни, наделены «имманентной потенцией саморазрушения». Если оторвать алгоритмы от Божественной воли, они станут объектом «автоматопоклонничества» (фактически формой идолопоклонничества), то есть источником зла⁶⁰³.

Тростников отмечал, что со временем эта «научная» идеология сформировала современную «атеистическую» и «материалистическую» европейскую культуру (в этом контексте можно также сказать — секулярную). Материализм, возникший на рубеже XVI–XVII веков, был вначале методологическим (Лейбниц и др.), затем в XVIII веке возник философский материализм (Просвещение; человек как автомат), затем из философского материализма возник житейский материализм, который ведёт к гедонизму, сосредоточению на земной жизни.

⁵⁹⁹ Там же. С. 75.

⁶⁰⁰ Там же. С. 54.

⁶⁰¹ Там же. С. 57.

⁶⁰² Там же. С. 34, 198–199, 203–204.

⁶⁰³ См.: Щипков В. А. Введение в генеалогию секулярного. С. 65–77.

При этом, по словам Тростникова, одна из проблем, всегда возникавшая перед естественной наукой, — отсутствие объяснения, где хранятся её универсальные законы, а также идеальные понятия, «эйдосы» (число, форма, пространство, время, сила, объём, окружность и т. д.), которым подчиняется материальный, видимый, опытный мир. Материалистическая наука нового времени не могла признать реальность «эйдосов» (так как это требовало бы признания невидимого слоя бытия), но и без них невозможно было никакое научное познание. В результате в Новое время «эйдосы» были объяснены не как нечто «реальное», а как номинальные, удобные, вспомогательные понятия, существующие только в языке (но не в реальном мире)⁶⁰⁴. В результате любые идеи и понятия отрывались от божественного мира, интерпретировались как то, что даётся человеку лишь в ощущениях (но не напрямую в идеях). «Науке» на протяжении нескольких веков удавалось поддерживать такую механистическую эпистемологию, материалистическую замкнутость, по сути, с помощью риторических приёмов. Например, чтобы преодолеть необъяснимость с формальной точки зрения механизма прорывных открытий, Нильс Бор заявил, что теория должна быть сумасшедшей, чтобы быть верной⁶⁰⁵.

Тростников считал, что эта картина мира была поколеблена в XX веке. Большой накопленный материал, а также новые открытия, сделанные в физике (главной естественно-научной дисциплине XX века), уже не вмещались в узкие рамки материалистической эпистемологии. Однако учёные-естественники по-прежнему боялись нарушать «идеологический» запрет, установленный более 500 лет назад. В результате одни учёные прямо отказывались изучать ненаблюдаемую основу бытия (первая половина XX века: М. Планк, Э. Шредингер), говоря, что это не дело «науки»: «наука должна описывать, а не объяснять»⁶⁰⁶. Другие учёные после открытия реальной ненаблюдаемой онтологии начали движение в сторону постмодернизма: чтобы избежать разговора о невидимом бытии, о проблеме сущего и истинного, они предложили смотреть на мироздание через тезис о множестве бесконечных вселенных, каждая из которых объясняется

⁶⁰⁴ Тростников В. Н. Мысли перед рассветом. С. 140.

⁶⁰⁵ Там же. С. 59.

⁶⁰⁶ Там же. С. 150.

через частную систему понятий (Вселенные «Фридмана», «Де Витта», «Мизнера», «Бонди», «Хойла» и другие) и среди которых нет и не может быть какой-то одной конечной и истинной вселенной. Это направление Тростников считал тупиковым, называл «сумерками естествознания»⁶⁰⁷.

Тростников пришёл к выводу, что в XXI веке эпоху физики сменит эпоха биологии, которая тоже однажды упрётся в пределы познания жизни, столкнётся с невидимым слоем бытия и не сможет разгадать тайну жизни, как в своё время физика не смогла понять загадку материи. По его мнению, чем дальше будет развиваться естественная наука, тем большее эпистемологическое значение будет вновь приобретать «гуманитарная» сфера знания: «гуманитаризация» наук однажды придёт на смену «математизации» знания⁶⁰⁸.

На наш взгляд, модель Тростникова объясняет усилившуюся в конце XX века дискуссию о трактовках секулярного дискурса. Разрушение в XX веке примитивной материалистически-механистической картины мира, о которой рассуждал Тростников, ослабило фундамент и под социально-гуманитарными науками, которые до этого легитимировали свои «законы» ссылками на «законы» природы. Однако неоднозначный статус естественных законов вдвойне ослабил статус «законов» и «теорий» общества и культуры — «прогресса», «модернизации», «секуляризации» и других, — к которым возникло недоверие. Это недоверие могло воодушевлять не только постмодернистские поиски (см. главу 1), но и религиозно-богословские, о чём свидетельствуют труды упомянутых представителей русской религиозной философии XIX–XX веков.

Отдельного упоминания в этой главе заслуживает **П. А. Сорокин (1889–1968)**, русский и американский социолог, активный участник революционных процессов в России на стороне эсеров, высланный советской властью в эмиграцию в 1922 году. Сорокин занимает промежуточное положение между русской философией начала XX века и западной, веберовской наукой. Сорокин действовал в рамках европейского, социологического метода, рассматривал религию в имманентных рамках, как социальную подсистему. Как и Вебер, он рассматривал

⁶⁰⁷ Там же. С. 165.

⁶⁰⁸ Тростников В. Н. Мысли перед рассветом. С. 191–194.

«ценности» и «истины» как социальные, а не абсолютные категории. Однако, если позитивисты абсолютизировали материю, Маркс — социально-экономические отношения, Вебер — рациональность, а русские религиозные философы — божественные или «софийные» категории, то Сорокин пытался избегать этих подходов и одновременно учитывать их все, опасаясь как привнесения отрывто религиозного начала в гуманитарную науку (социологию), так и сциентизации и примитивизации понимания культуры. Поэтому он был противником упрощённой концепции однонаправленной и универсальной модернизации (хотя рассматривал историю как «развитие»), критиковал также чрезмерное использование биологического подхода в социологии (хотя сам его полностью не избегал). Если Вебер строил свою систему на диалектике рационального (диалектическом рационализме), а русские религиозные философы чаще всего на (не менее европейской) диалектике духа и материи, веры и разума, теологии и философии, то Сорокин пытался соединить эти два подхода, отдавая всё-таки приоритет социологии. Историю он изображал как социальную диалектику двух «сверхсистем»: сверхчувственной (идеациональной) и чувственной. Для каждой сверхсистемы характерна собственная система этики и права, собственная базовая, стержневая ценность⁶⁰⁹. Сверхчувственная (идеациональная) система полностью отрицает чувственные, посюсторонние смыслы и цели жизни, основанные на вере и религиозных институтах. Чувственная же система, основанная на разуме, имманентна, наукоцентрична: наука в ней монополизирует истину, основой мышления становится «номинализм», религия рассматривается как пережиток прошлого, религиозные потребности общества должны частично удовлетворяться чувственными религиями (применительно к которым Сорокин использовал термин «псевдорелигии»), учением эвдемонизма⁶¹⁰.

Промежуточное, переходное состояние между ними превращается в третий, «идеалистический» тип культуры.

К трём типам культуры, согласно Сорокину, можно отнести религиозный, философский и научный типы, что напоминает распространён-

⁶⁰⁹ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 429.

⁶¹⁰ Там же. С. 471, 473, 501.

ную в религиозной философии того времени концепцию трёхчастного деления истории.

По Сорокину, две указанные сверхсистемы циклично сменяют друг друга на протяжении всей человеческой истории начиная с древних цивилизаций (вавилонской, египетской, индийской, греко-римской, китайской)⁶¹¹. В Европе последний такой цикл затронул период Средних веков (идеациональная система), Возрождение (переходная, идеалистическая система) и Новое время (чувственная система). Обе сверхсистемы неполноценны, обладают лишь частичной истинностью и частичной ошибочностью; в момент их повторяющегося рождения в них уже заложены элементы, ведущие к их будущему упадку. Именно эта неполноценность двух сверхсистем заставляет исторический процесс двигаться: когда одна из систем достигает пика и пытается получить монополию, она начинает разрушаться из-за своих внутренних противоречий, уступая место системе-антиподу⁶¹²: каждая новая социокультура (идеациональная и чувственная) с самого начала несёт в себе «врождённое» начало своего будущего упадка, «разложения», «дезинтеграции»⁶¹³.

При этом у Сорокина в историческом развитии культурные и социальные изменения происходят полностью синхронно и совместно, ни один из культурных или социальных факторов (религия Вебера, экономика Макса и т. п.) не является приоритетным. Если для Вебера социология была «наукой о культуре», то для Сорокина — вдвойне: для него само общество было культурой, а культура — обществом. Эта попытка совместить социологизм с культурологией была более радикальной, чем у Вебера (у которого она была в некоторой степени удачной имитацией позитивизма), и привела Сорокина к созданию особого понятия — «социокультурная система / динамика», описывающего систему (общества, цивилизации, эпохи и т. п.), в которой социальные и культурные элементы слиты в единый организм. Можно сказать, что Сорокин, стремясь расширить социологическое знание на полноту культуры, сделал попытку вынуть новоевропейскую науку из секулярного, дуалистического дискурса, преодолеть проблему «веры

⁶¹¹ Там же. С. 431.

⁶¹² Там же. С. 474, 479.

⁶¹³ Там же. С. 450, 479–480.

и знания». Однако, отождествив «общество» с «культурой», Сорокин (во многом как и Вебер) не только универсализировал социологию, но и фактически обозначил границы, пределы социологического знания, придвинув их вплотную к теологии, хотя прямо никогда не занимался теологическими вопросами. Поэтому попытка открыть социологию культуры в то же время вела к её закрытию в диалектически-имманентных рамках.

Сорокин не говорил, как родилась социокультура, где её начало. В отличие от подходов западных «социологов» и русских религиозных мыслителей, в подходе Сорокина нет первопричины: ни «рациональности», ни «материи», ни «Бога». Также из слов Сорокина нельзя сделать однозначный вывод, из-за чего происходит смена культурных систем — из-за упадка старой культурной системы или же из-за укрепления позиций новой; для Сорокина это единый процесс. При этом он говорит об «адекватности», то есть приспособляемости социокультурных состояний к историческим обстоятельствам (фактически подразумевая, что в истории есть некий автономный внешний элемент, некая современность, к которой социокультура приспособляется, есть собственно историческое развитие каждой культуры как проект)⁶¹⁴. По всей видимости, вера в прогресс была важной априорной предпосылкой Сорокина.

Говоря об упадке современной ему европейской культуры, Сорокин оценивал его как конец «чувственной» социокультурной сверхсистемы (секулярного модерна) и не только предсказал приближающиеся военные и социальные катаклизмы первой половины XX века, но и предвидел наступление нового типа социокультуры — идеациональной (сверхчувственной, религиозной), хотя сам не раскрывал подробностей, как она может выглядеть, и не пользовался языком этой будущей сверхсистемы, избегал теологического языка.

⁶¹⁴ Там же. С. 432–433.

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Часть I. Раннее христианство и Вселенские Соборы

Глава 15

Методология генеалогии секулярного дискурса

Категория секулярного приобрела своё проблемное поле именно в западнохристианской парадигме (теологически, географически и хронологически). Этот исторический факт важно учитывать при выборе подхода к генеалогии секулярного дискурса. Проведя одно из первых философско-исторических исследований «секуляризации», Г. Люббе указывал на неразрывную связь между историей секуляризации, западного мира и христианства: «В конце концов, “секуляризация” означает историческое отношение современной цивилизации к своему христианскому прошлому»⁶¹⁵. Также эту мысль проводит Э. ван дер Звеерде: «Поэтому любая дискуссия о “секулярном” должна предполагать осознание соответствующего исторического фона и корней [«(пост-)латино-западнохристианского контекста»], иначе она не будет иметь смысла за пределами своего контекста»; «с любой другой, чем (пост-)латино-христианская, точки зрения нет никакого “секулярного века”, а тем более “постсекулярного общества”»⁶¹⁶. Похожая мысль встречается и у других авторов⁶¹⁷.

⁶¹⁵ Lübbe H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 86, 23–33.

⁶¹⁶ Звеерде Э., ван дер. Указ. соч. С. 108–109.

⁶¹⁷ Keane J. The Limits of Secularism // Islam and Secularism in the Middle East / Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000. P. 29–37; Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epocha.html> (дата обращения: 01.09.2022); Почта Ю. М. Постсекулярное общество // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. М. : РОССПЭН, 2009. С. 286–302; такой подход разделял и Д. С. Лихачёв, который, ссылаясь на отзыв А. С. Пушкина на «Историю русского народа» Н. Полевого, цитирует слова поэта: «История новейшая есть история христианства» (Лихачёв Д. С. Крещение Руси и государство Русь. С. 249–258).

Секулярные принципы формулировались не как способ осмыслить «религию вообще»⁶¹⁸, но только как способ осмыслить христианство и уже и с этих позиций осмыслить другие религии. Поэтому методологически мы можем говорить не о «секулярном вообще», а о конкретной и единственной секулярной категории — как об элементе внутри западного христианского дискурса, а также христианского дискурса вообще (что ещё не означает, что христианство является причиной появления этой категории в культуре)⁶¹⁹. Другие, незападнохристианские, модели секулярного также можно выявлять или конструировать, но это будут иные понятия, иные социальные и теологические явления, которые при строгом подходе не должны обозначаться этим же словом, не могут осмысливаться с применением актуальных категорий новоевропейской философии и культуры, а также (по строгому счёту) современной социологии.

Это означает, что если социологические объяснения секулярного становятся недостаточными и требуют уточнений, выхода за границы замкнутой, легитимирующей саму себя системы социальных наук, то исследователь попадает не в некую аморфную постсекулярную область, а в западнохристианскую теологию, затем в христианскую теологию вообще. Граница между секулярным и несекулярным находится внутри теологии. Дискурс «секулярного» не является дискурсом «по умолчанию», чистым листом, бескрайним и универсальным бытием самим по себе, средой, шкалой измерения и неким пространством, в котором присутствует множество религиозных дискурсов. Современный секулярный дискурс фактически (исторически) находится в западнохристианской онтологии, окружён со всех сторон этим онтологическо-теологическим пространством, и даже его собственное развитие измеряется и выражается только западнохристианским теологическим

⁶¹⁸ Определение этого понятия упирается в методологические сложности: понятие «религия» несёт отпечаток новоевропейской (западной) философии и не может быть автоматически экстраполировано на незападные или существовавшие до модерна религиозные культуры, в которых такой категории не существовало. См., например: Уэланер Д. А. Введение в постсекулярную философию. С. 22.

⁶¹⁹ Многие авторы выводят секулярную проблематику из контекста христианской теологии, даже если затем транслируют классические социологические подходы или говорят, что после Средних веков секулярный дискурс вышел за рамки христианской теологии, став чем-то внетеологическим. Например, см.: Biale D. Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought. Princeton, Oxford : Princeton University Press, 2010. 248 p.; Adams N. Habermas and Theology; Brewitt-Taylor S. The postsecular turn in contemporary British historiography.

языком⁶²⁰. Поскольку западное христианство (католичество, затем протестантизм) стало результатом предшествовавшего теологического развития, то черты секулярного дискурса могут быть обнаружены в теологических процессах в раннем христианстве и в эпоху Вселенских Соборов. Если в общественной науке, философии возникают спорные вопросы по поводу секулярной проблематики, то их решение может быть продолжено только в христианской теологической плоскости, развернувшейся с первых веков нашей эры. Секулярный дискурс создал свой собственный язык, который зависел от теологии, но маскировал свою вторичность. Поэтому современный исследователь, делая шаг в область постсекулярной философии, каких бы научных взглядов и религиозных традиций ни придерживался, автоматически попадает в область теологии и открыто сталкивается с богословскими вопросами, которые вновь обретают общенаучную значимость, как в эпоху до Нового времени.

Попытки рассмотреть секулярный дискурс с позиции иных религиозных онтологий (даже оставаясь внутри авраамической традиции) ведут исследователя к проблеме недостаточных объективных оснований, так как будут в большей степени конструктивистскими. Ведь перемещение объекта в иную среду, отличающуюся от той, в которой он исторически формировался, даст некоторые полезные сведения о влиянии среды на этот объект и, наоборот, объекта — на новую для себя среду, но при этом не приблизит суть изучаемого объекта, будет закрывать его новыми проблематиками быстрее, чем открывать его оригинальное содержание. Например, попытки увидеть истоки секулярного в дохристианской эпохе — в древних религиях — могут дать ценные результаты. Однако в каждом конкретном случае найденные признаки секулярного не могут быть обозначены в качестве атрибута, например, античности, древнего иудаизма, «дохристианского» буддизма или индуизма. Взгляд современного исследователя неизбежно находится в методологической

⁶²⁰ Прямо или косвенно это признают многие современные авторы (например: Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 52–68), даже те, кто пытается объяснить происхождение секулярного, не выходя за рамки современности, например последователи коммуникативной теории Хабермаса. См., например, труды Н. Адамса (Бирмингемский университет), который обосновывает секулярное как универсалистскую, общерелигиозную мораль, но исторически связывает её формирование с европейским христианским теологическим процессом: Adams N. *Habermas and Theology*.

зависимости от истории западнохристианского теологического дискурса и опирается на его наследие, так как в изучаемых незападных культурах нет собственных категорий «секулярное» и «религия» в тех смыслах, в которых они стали пониматься в западнохристианской культуре, а затем в современной конвенциональной науке. Как отмечалось выше, даже античное понятие *saeculum* не имеет прямого отношения к обсуждаемой в наши дни проблеме секулярного дискурса. Попытка же найти или реконструировать новые альтернативные региональные и аутентичные «секулярности» внутри иных цивилизационных дискурсов (например, опираясь на концепцию полной автономности каждой цивилизации) представляется невозможной, так как сам термин «секулярное» тянет за собой всю историю христианских и новоевропейских коннотаций. Даже если предположить, что в нехристианских культурах было нечто похожее на секулярность (на какой-либо частный атрибут, частную модель секулярного дискурса), например категория мышления, отделяющая их «аналог» «религии» от их «аналога» «нерелигии» на основе их «аналога» «рационального»⁶²¹, и при этом, допустим, сам исследователь свободен от всех новоевропейских коннотаций терминов «секулярное» и «религиозное» (что невозможно), то и в этом случае выявленные им «древнееврейская секулярность», «античная секулярность», «древнеегипетская секулярность», «буддистская секулярность» не могут быть названы «секулярностями». Ведь речь будет идти о качественно иных категориях культуры, связанных только с теми конкретными религиозными и культурными традициями⁶²². В результате возникнет совсем другой предмет исследования, который исследователь будет пытаться обозначить «секулярной» категорией: в этот момент использование самого термина «секулярное» потеряет всякий смысл с точки зрения методологии и первоначальной цели ис-

⁶²¹ То есть с точки зрения частного проявления секулярного дискурса — «классической теории» секуляризации.

⁶²² Показательно мнение израильского политолога Г. Бен-Пората, который говорит, что «светскость» в современном Израиле является своеобразной религиозной формой, «гражданской религией», являющейся частью иудаизма. Он считает, что дихотомия «религиозное — светское» не обоснована и между её частями существует сильное родство, что западный секуляризм гораздо больше связан с христианской культурой, чем принято думать (*Ben-Porat G. A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism // Alternatives: Global, Local, Political. 2000. Vol. 25, № 2. P. 223–245*). По сути, это значит, что «секулярное» является вторичным атрибутом религии и не может использоваться как базовая научная категория. При таком подходе «секулярное» перестаёт что-либо объяснять и даже мешает анализу, становится лишним термином.

следования; такие исследования не потеряют в качестве, если будут опираться исключительно на собственные категории изучаемых культур и их языков. Во многих случаях такое анахроническое использование «секулярных» понятий будет даже мешать, так как исследователь, не желая этого, неизбежно будет опираться на подразумевающиеся новоевропейские коннотации «секулярных» понятий, что фактически будет означать, что исследователь конструирует, воспроизводит элементы западноевропейской культуры в декорациях других, древних культур.

В поисках выхода из этой ситуации также можно попробовать отказать от концепции автономности цивилизаций и исходить из того, что всё-таки существуют некие универсальные, «общечеловеческие» принципы, пронизывающие все религиозные традиции прошлого и настоящего, в том числе те, которые напоминают концепцию «секулярного». Из этого допущения можно вывести новые, несколько дополненные модели секуляризации, отказавшись от радикальной линейности и западоцентричности «классической теории». Однако для этого исследователь будет вынужден погрузиться в системы рассматриваемых незападных (и нехристианских) религиозных учений и «переводить» их языки на «секулярный» язык современной гуманитарной науки, который напрямую связан с историей христианской цивилизации. Это означает, что исследователь, даже работающий в рамках нетеологических специальностей, будет вынужден заниматься сравнительным теологическим исследованием между рассматриваемыми вероучениями и христианством, из истории которого вышла современная секулярная проблематика (дискурс о секулярном). В результате, к какому бы выводу ни пришёл исследователь — например, к утверждениям, что «секулярное» есть или особая «секулярная религия»⁶²³, или еретический

⁶²³ Сам по себе подход, трактующий религию (религиозное) шире, чем это делали позитивисты, стал развиваться в XX веке. В социологии и политической философии появились такие понятия, как псевдорелигия, квазирелигия, имплицитная религия. Так, П. Тиллих относил к квазирелигиям фашизм, коммунизм и либеральный гуманизм. Но попытки говорить о самой секулярности как о квазирелигии или утверждение, что сама секулярность не выходит за рамки религиозного сознания, возникли совсем недавно. См.: Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 398–399; В. Н. Тростникова: Тростников В. Н. Мысли перед рассветом; Колкунова К. А. Теологические корни концепций квазирелигий // Вестник РСТГУ. I: Богословие. Философия. 2012. № 4 (42). С. 62–75; Михельсон О. К. От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 6 (41). С. 255–258; и др.

элемент в христианской теологии (Дж. Милбанк), или элемент (или суть) некой нехристианской религии (иудаизма, ислама, восточных или других, «языческих» религиозных систем), или как большое количество социологических моделей, состоящих из многообразных вариантов роли религии в общественных процессах, — изучение «секулярного» остаётся неотделимой частью христианского теологического процесса⁶²⁴. Даже попытки вывести секулярный дискурс из человеческой природы (например, «рациональности») всегда ограничены христианскими антропологическими (и теологическими) рамками понимания человека и его природы.

Таким образом, изучение генеалогии секулярного как категории современной науки и культуры в целом методологически возможно только в рамках христианского теологического дискурса (через историю западнохристианской теологии), независимо от того, в какой эпохе в итоге будут найдены наиболее убедительные истоки секулярного. Во всех случаях зависимость секулярного дискурса от христианской теологии непреодолима. Единственный способ преодолеть эти рамки — не говорить о «секулярном», что не решает проблемы.

Если проблема потери или размывания предмета при изучении секулярного дискурса решается обращением к христианской теологической сфере, то проблема обоснования объективности во многом сохраняется и при теологическом христианском подходе. Поэтому уделим ей дополнительное внимание.

При всём стремлении к объективности любая новая генеалогия идей не может полностью избежать транслирования определённого отношения исследователя в прошлое, которое будет это прошлое не только изучать, но и конструировать. Любой взгляд в прошлое (в нашем случае — в историю идей) подразумевает наличие у исследователя исходной позиции, гипотезы, которая сама по себе уже есть субъективный конструктор. Такие подходы, как «классическая теория»

⁶²⁴ Эту мысль попутно высказывали многие исследователи секулярного дискурса (не считая западных теологов, в том числе постмодернистских, которые, как правило, связывали секулярную проблематику с христианской теологией), хотя подробно не развивали её. Например, Д. Мартин отмечал, что проблема секулярного характерна преимущественно для христианского языка, для христианской цивилизации (Мартин Д. Религиозные ответы на проявления секуляризма. С. 153, 169–171). О том же говорил Т. Асад (Asad T. Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity. Stanford : Stanford University Press, 2003. 285 p.).

секуляризации и предшествовавший ей комплекс концепций, или деление истории на древнее время, Средние века и «современное» Новое время, или веберовская история культур как история единого процесса «рационализации» и «расколдовывания» (секуляризации), — есть результат определённой идеологической трансляции в прошлое. При этом любое обвинение некоего подхода в мифологизации и искусственном конструировании всегда основано на других мифах и конструктах. Любая попытка начать и закончить исследование эпистемологического дискурса (которым секулярный дискурс является в том числе) претензией на абсолютную «объективность» обречена на неуспех, особенно когда речь идёт о дискурсе, внутри которого находится сам исследователь и его собеседник, с помощью этого дискурса они разговаривают и в значительной степени формулируют мысли (даже если не критикуют его). Даже диалектический рационализм Вебера, органично и естественно вмонтированный в полотно его рассуждений и претендующий на объективный научный статус, не смог скрыть свою идеологичность, интенциональность, аксиологичность, что в итоге открывало дополнительные пути для его критики. Поэтому единственный выход из возникающего эпистемологического тупика тотальной субъективности и солипсизма, который требует не только поиск критериев анализа религиозных процессов, но критериев для всей гуманитарной науки, — поднять саму проблему о критериях «научности» и «объективности» гуманитарного знания, понимаемого широко, включающего и общественные науки, и теологию.

Для проводимой в настоящем исследовании генеалогии секулярного дискурса его критика и деконструкция не являются самоцелью. Деконструкция как самоцель — черта скорее философии и теологии поздней современности. Этот путь обнаружения и разоблачения недостатков секулярного дискурса модерна уже был проделан в XX веке от Вебера до Хабермаса в социологии и от Шмитта до Милбанка в западной теологии, основная палитра критических тезисов в отношении секулярного дискурса к сегодняшнему моменту уже озвучена и изложена в вышестоящих частях настоящего исследования. Воссоздание генеалогии секулярного имеет смысл только в том случае, если это поможет объяснить логику тех современных социальных и мировоззренческих процессов, в которых секулярные элементы продолжают

присутствовать и участвовать, и не только так называемую секуляризацию. Успешной будет именно та трактовка происхождения секулярного, которая наиболее убедительно объяснит существующую секулярную парадигму знания (и знания о секулярном), а не просто создаст новую концепцию или уведёт корни проблемы в туман истории. Наш дальнейший и основной интерес представляет исследование формирования и легитимации гуманитарного знания современного типа, которое обобщающе можно назвать знанием о культуре. Генеалогия секулярного дискурса, включая определение его источника и границ и обнаружение перспектив за его пределами, призвана помочь на этом пути, является основной частью нашей методологии, поскольку единственный язык, на котором это можно сделать в рамках «науки», — это актуальный язык XX–XXI веков (язык гуманитарной науки, включая теологию, философию, социологию). Этот язык текущей современности, который, с одной стороны, обладает необратимым опытом знания об имманентной секулярной культуре⁶²⁵, а с другой — исторически остаётся сопряжённым с христианским теологическим дискурсом, включая его секулярную составляющую. Формальный статус объективности (то есть наличие объекта) этой генеалогии при необходимости может быть обоснован самой современной наукой как институтом и дискурсом, каждый участник которого знает о разделении знания на светское и несветское (независимо от того, как он это интерпретирует), обладает необратимым знанием об имманентной секулярной культуре.

Для обеспечения объективности исследования необходимо определить исходный момент, с которого мы совершаем путешествие в историю идей. По этой причине настоящее исследование начинается с разбора актуального дискурса о секулярном (XX–XXI века) и последовательно отталкивается от него, использует его исходный язык

⁶²⁵ Это опыт жизни в такой культурной модели общества, когда религия является лишь одним из возможных вариантов выбора («опцией») наряду с другими религиями или неверием, что было немыслимо для человека домодерной культуры. На этой мысли как на фундаменте строит всё своё большое исследование Ч. Тейлор, специально назвав его «Секулярным веком», чтобы продемонстрировать, что Запад в Новое время никогда не становился безрелигиозным, но при этом стал секулярным (вера стала опцией). Эту мысль К. Штёкль трактует как ключевую для понимания постсекулярного дискурса, который не может отменить секулярное, являющееся частью исторического опыта современности. См.: Штёкль К. К определению «постсекулярного». С. 51–67.

и смыслы со времён появления христианства, что является залогом формальной объективности исследования, позволяет утверждать, что все дальнейшие изыскания являются генеалогией (интерпретацией) именно этого конкретного дискурса, существующего в конкретных исторических именах и концепциях, а не условного и абстрактно сконструированного.

На основании этих доводов автор настоящего исследования исходит из того, что секулярное исторически является частью христианского и западнохристианского теологического дискурса, «научное» и актуальное представление о котором мы имеем на основании дискурса о секулярном XX века (когда появились теории «секуляризации», то есть секулярный дискурс был формально опредмечен). Основываясь на этой гипотезе, можно также предположить, что секулярный дискурс рождается вместе с христианством и развивается параллельно истории западнохристианской теологии (и западнохристианского дискурса в целом), при этом принимает форму различных концепций — различных «означающих», которые отражали и продвигали его внутреннее содержание — «означаемое» — в разных теологических, культурологических, философских обстоятельствах и спорах. При этом если «означающие» секулярного дискурса эволюционировали и менялись, то «означаемое» оставалось неизменным (противное утверждение неизбежно лишит генеалогическое исследование секулярного дискурса объекта, цели и усложнит постановку гипотезы, создаст ситуацию, которая лишит секулярный дискурс историчности и сделает невозможным его дальнейшее обсуждение). Предлагаемый подход подразумевает, что история теологических и философских идей параллельно рассматривается с двух ракурсов. Во-первых, изучаются те черты, через которые секулярный дискурс связан с христианской теологией. Это «означающее», внешняя черта, форма, отчасти методология секулярного, без которой секулярное не может себя выразить в истории и быть помысленным современным исследователем (независимо от применяемого им подхода), это также механизм, который даёт секулярному дискурсу развитие в разных формах и частных концепциях, например в «гуманизме», «современности», «теологии» или в «автономном научном знании», «рационализации», «дифференциации», «приватизации» и многих других. Это в том

числе подразумевает, что не все черты гуманизма, научного знания, теологии и любых других означающих секулярного дискурса обязательно «секулярны» по своей природе, происхождению. Во-вторых, изучаются те черты, которые составляют «означаемое» секулярного дискурса, то есть его содержание, внутренние, имплицитные черты, которые иницируют и определяют его развитие, но не могут быть артикулированы непосредственно: эти содержательные черты (в отличие от внешних, методологических) никогда не выражаются прямо, поскольку сама их артикуляция требует «формы» — слов, концепций, понятий, примеров, социальных норм, исторических событий. Обнаружение «означаемого» требует соотнесение исторических форм теологических споров («означающих») с актуальными формами (концепциями) секулярного дискурса (XX–XXI веков), отражённых в первой части книги.

При таком подходе нерв, принцип действия и развитие секулярного дискурса являются отражением христианских теологических споров, которые сохранили свой теологический смысл даже в эпоху новоевропейской философии и в наши дни. Хронологические и тематические рамки развития секулярного дискурса также привязаны к христианскому теологическому процессу (по причинам, изложенным выше). Поэтому процесс формулирования секулярного дискурса может быть прослежен с первых веков нашей эры, в рождении христианской апологетики, Вселенских Соборах, схизме, схоластике и новоевропейской философии, вплоть до XX века (состояние споров о секулярном в XX и в начале XXI века было отражено в первых двух главах исследования). Теологические споры в первых веках начались как полемика с ересями и античным язычеством, а со временем переродились в напряжение между христианскими конфессиями, поэтому могут быть рассмотрены с нескольких ракурсов: внутренние споры, первоначально вызываемые секулярным дискурсом внутри христианства (полемика с ересями); с возникновением «западного христианства» произошло дальнейшее развитие форм секулярного дискурса в «западной» модальности (без отмены первоначальной, «протозападной» модальности); затем в процессе глобализации и взаимодействия Запада с нехристианским миром возникла реакция на западную, христианскую культуру (западные исследователи предлагают здесь термин

«встреча»), включая западную модальность секулярного дискурса; в результате Запад стал осмысливать реакцию нехристианского мира на (западное) христианство, формируя в своём восприятии третью дискурсивную модальность, навязываемую самому незападному миру (то есть образ «незапада», создаваемый самим Западом и во многом принятый незападными странами). В результате при наличии общего означаемого секулярного дискурса его рассмотрение будет методологически различаться в зависимости от «означающих», которые для простоты изложения и ухода от обманчивых диалектико-антиномических конструкций можно разделить на «означающие» (формы) секулярного дискурса в трёх ракурсах: а) в раннем христианстве и Вселенских Соборах, б) в западной культуре после схизмы, в) в реакции на секулярный дискурс со стороны «незападного», православного христианства (на примере истории России).

Кроме того, отдельно может быть рассмотрена реакция на секулярный дискурс со стороны нехристианской культуры (которая тем не менее существует только в рефлексии «западного» научного языка, в том числе нераздельна с «означающими» секулярного дискурса западной культуры). Этот последний пункт составляет отдельную тему, характерную для научного движения антиориентализма, и выходит за рамки настоящего исследования.

Глава 16

Докеты и абстрагирование религиозной мистики

Вероучительные, теологические споры, которые поднимали вопрос о правильном изложении христианской веры и, соответственно, затрагивали и развивали комплекс теологических вопросов, касающихся всех сфер культуры, начались ещё до Вселенских Соборов, в первые годы христианства. Возникновение этих споров стало результатом столкновения нового, христианского учения о смысле мироздания с различными религиозными и философскими представлениями, существовавшими до христианства. В эпоху Вселенских Соборов борьба за ортодоксию стала элементом самой византийской жизни — религиозной, культурной и политической;

сам феномен Соборов обязан своим появлением спорам с гетеродоксией. Рассмотрение основных направлений и тезисов этих споров позволит зафиксировать отдельные содержательные черты и исторические предпосылки секулярного дискурса, в том числе в его ранних, протосекулярных формах.

Один из первых теологических споров был вызван уже в I в. н. э. учением докетов (δοκεῖν — «казаться»), отрицавших материальную, телесную природу Христа, считавших, что Христос страдал только призрачно, иллюзорно, поскольку Бог обладает совершенной и бесстрастной природой. С ними полемизировал Св. Игнатий Богоносец: если воплощение и страдания Христа только призрачные, символические, но не реальные, тогда невозможно и спасение человека. Подход докетов Игнатий называл «мирским» (противопоставлял его божественному), ведущим к духовной смерти, фактически сравнивал его с нигилизмом, а докетов называл «безбожниками». Подчёркивая физическую, материальную реальность страданий и смерти Христа, Игнатий утверждал реальность Его воскресения, что делает возможным путь к вечной жизни и для человека (Послание к Траллийцам, 9–10; Послание к Магнезийцам, 5; Послание к Ефесянам, 7; Послание к Римлянам, 4–6)⁶²⁶. Из такой христологии, согласно исследованиям о. И. Мейендорфа, св. Игнатий выводил и учение о Церкви, участие в жизни и таинствах которой требует физического присутствия человека и вполне земной, материальной организованности, которая подразумевает, что верующие физически собираются вместе и участвуют в таинствах и обрядах, имеющих материальное измерение, а также управляются церковной иерархией в лице епископа (глава евхаристической общины)⁶²⁷. Ключевой вывод, который можно сделать из спора св. Игнатия Богоносца с докетами, в том, что абстрактный символизм в восприятии религиозных явлений (особенно Самого Бога) является конечным, имманентным, мирским (земным), не ведущим к (вечной) жизни. В этом смысле к мирскому, «секулярному» мировосприятию ведут попытки оторвать, абстрагировать от земной природы божественную, метафизическую реальность.

⁶²⁶ Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. 738 с.

⁶²⁷ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 20–25.

Глава 17

Гностики: ограничения в понимании истины

Докетизм не был отдельно стоящим учением, он примыкал к комплексу гностических трактовок христианства, которые стали развиваться с самых первых дней Церкви. Первая системная полемика с гностицизмом (Валентином, Василидом, Маркионом и др.), которая включала изложение гностических учений, принадлежала св. Иринею Лионскому (II век н. э.). Гностицизм особым образом трактовал истину — как тайное знание («гнозис»), которое могло быть получено только отдельными людьми, приобреталось лично, но не могло принадлежать сразу всем. Ключевая посылка гностических учений — принципиальная закрытость «истины», «тайны». Причём эта закрытость истины для человека возникла не из-за нравственных искажений человеческой жизни, а из-за формальных причин: «тайна» в гностицизме имела характер формальных сведений, которая передавалась от одного владельца другому (избранные, элита). Те, кто получал «тайну», приобретал власть над собственной природой, над миром и над теми, кто эти сведения не получил.

Отличие христианства от гностицизма Мейендорф объяснял как разницу между знанием, принадлежащим всей Церкви (соборным, католическим), и знанием, принадлежащим отдельному индивиду (ограниченное)⁶²⁸. Из этого он делал вывод, что полнота церковной жизни со времён апостолов определяется не количественно и не географически, а тем, с какой внутренней целью собирается евхаристическая община и совершается ли евхаристия епископом (через апостольскую преемственность соединяющих Церковь со Христом и Богом Отцом). На этом принципе основана экклезиология св. Игнатия и св. Ирины, а также сформулирован позже догмат о католичности (т. е. соборности, вселенскости), который означает принципиальное сакральное равенство всех Поместных Церквей (которые через евхаристию являются одной Церковью, пребывают в полном единомыслии и духовном единстве), всех епископов между собой, а также зависимость полноты Церкви от сохранения живой

⁶²⁸ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 28.

апостольской традиции, а не от формальных, абстрактных принципов⁶²⁹.

Для гностиков же «знание» было исключительно индивидуальной величиной (не кафоличной) и служило эквивалентом «духовного» роста, восхождения по ступеням совершенства. Гностические учения изображали мироздание иерархически, разделяя его на строго подчинённые друг другу сферы, опираясь на дискретный дуализм, часто переходящий в триадизм (но не троичность). Отсюда, например, в системе Валентина возникло два бога — высший (трансцендентный, непознаваемый, ассоциированный с новозаветным Христом) и низший (демиург, создающий землю и мир, ассоциированный с ветхозаветным Ягве), к ним ещё в статусе божества добавлялся «князь мира сего». Человек делился на три сферы (дух, душа и тело), космос — также на три сферы (царство верховного бога, царство земного ветхозаветного бога и царство «князя мира сего»), сам род человеческий делился на три, по сути, касты — элиту (потомки Сифа), простых христиан (от Авеля) и язычников (от Каина). У Василида, создавшего собственное евангелие, триада превращалась во множество: у него мироздание изображено как иерархия многих (365) сфер, делящихся на низшие и высшие, каждая из которой подчинена последующей⁶³⁰.

В этом смысле важнейший признак гностицизма — членение мироздания непреодолимыми разрывами на сферы, ячейки, слои, уровни и так далее, и каждая из этих ячеек жёстко встроена в иерархическую систему, обладает статичными качествами, внутренним постоянством и завершённостью и не может измениться. Мир гностицизма — предельно статичен, существующие в нём разделения между стратами непреодолимы, он представляет собой сложный механизм, который внутренне не меняется. Духовный рост человека возможен в таком мироздании только при перемещении с одного уровня на другой, но невозможен внутри одного уровня. Поэтому дуализм гностицизма означает не столько манихейскую вечную борьбу противоположностей (хотя манихейство и прочие дуалистические религии часто имеют именно гностическое происхождение), сколько дискретность и статичность бытия, каждая из частей которого «дуалистично» противостоит

⁶²⁹ Там же. С. 41.

⁶³⁰ См.: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 28–31.

соседним частям, оторвана от них, именно дуализм лежит в основе концепции множества различных миров (будущая идея плюрализма). Мир гностицизма принципиально разделён в себе самом, а высшие божества, хотя и находятся на более высоком уровне мироздания, не преодолевают несовершенство низших уровней, зло одинаково нужно для этого механизма, как и добро. Наивысшую ценность в этом мире приобретает «гнозис» — та сила, тот ресурс, который может перемещать избранных людей между этими статичными слоями бытия. Поэтому ранние гностические христианские секты, несмотря на разнообразие их учений, одинаково не могли принять крестную смерть Христа как богочеловека, так как это нарушало всю логическую механику гностического мироздания и размывало дискретность мира, соединяло разные уровни бытия и открывало возможность духовного возрастания всем без исключения людям (сняло любые формальные ограничения доступа к спасению), а не только избранной элите.

Ключевой элемент гностицизма, роднящий его с докетами, фундаментальное и непреодолимое противопоставление небесного и земного, души и тела как высшего, благого начала и как низшего, злого, несовершенного начала. То есть само разделение уровней бытия, включая природу человека, на части выполняет в гностицизме этическую функцию: высшие сферы более добрые, чем низшие (форма платонизма). Св. Иринеи Лионский (II век н. э.) в своём труде «Против ересей»⁶³¹ (полемика с гностиками) использует именно этот момент для демонстрации различия христианства и гностицизма, указывая, что душа не является более нравственной, чем тело, и что душа ещё не является человеком, не существует в отрыве от тела: человек создан Богом как единство духа, души и тела, и только в этом единстве своей природы человек может преобразиться (спастись), соединившись с Богом через богоустановленные таинства. Человеческая природа не противопоставляется благодати, как у гностиков, её искажение связано с грехопадением и является обратимым при помощи Бога. В этом смысле и тело, и душа, и дух одинаково благи по своей первоначальной задумке, не противостоят друг другу и могут вернуться в первозданное состояние только в своём единстве. Именно придание такого важного значения физической части

⁶³¹ Иринеи Лионский, *сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с.

человеческой природы и в целом природе мироздания использовалось св. Иринеем для обоснования того, что христианские таинства должны обязательно иметь физические формы. Он ставил проблему следующим образом: если плоть не может обожиться, то и крестного искупления не могло бы быть («Против ересей», V).

Защита природы не делала христианское учение в какой-либо мере материалистическим. Скорее наоборот: такой подход противостоит гностическому дуализму (дискретности мироздания, при котором этика существует только в виде структурного, т. е. относительного, а не онтологического элемента), а также будущей диалектике как антиметафизике и имманентизму, которые в течение нескольких веков Нового времени создали основу для секулярного общества, концептуализированного в исследованиях XIX–XX веков.

При этом важно подчеркнуть, что гностические учения, как и прочие ереси, пытались основаться в христианском учении, искали подтверждение своим аргументам в евангельских текстах⁶³². Это даёт дополнительный аргумент в пользу того, что развитие различных дискурсов в христианской культуре, включая будущий секулярный дискурс, неразрывно связано с христианством, но не исходит от него — точно так же, как ереси (отвергнутые Церковью богословские мнения) не существовали в отрыве от христианства и даже всегда стремились стать единственным, истинным христианством.

Именно это обстоятельство побуждало ранних христианских авторов (мужей апостольских и апологетов) вести с ними полемику: они вели спор не с любыми абстрактными угрозами, не с любыми нехристианскими религиозными учениями, но только с теми, которые претендовали на интерпретацию христианства, и ровно в той мере, чтобы отделить эти интерпретации от христианства. Показательно, что развитие христианского богословия с самого начала было посвящено этому принципу — оно артикулировалось и приобретало форму только в той мере, в какой это было необходимо для сохранения аутентичной, апостольской веры на фоне апокрифов и ересей.

И постепенное формирование новозаветного канона текстов, и апологетика ранних святых отцов, и Вселенские Соборы действовали

⁶³² См., например: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 37.

из этой логики, в которой дух (и Дух) первичней и полноценней буквы, то есть любого последовательного и логического изложения вероучения, раз и навсегда претендующего на полноту, конечность, всеобъемлемость.

Это значит, что источником и закладным камнем христианского богословия является живое предание (традиция), богообщение через таинства, которое всегда опережает формализованное изложение веры. Принципиально иной подход использовали гностики: центральным и связующим звеном их учения являлся «гнозис» — знание, которое держится в тайне, передаётся избранным и закрыто для остальных. Если христианское богословие иконично, если оно открывает окно, связывающее человека с Богом, землю с небом, имманентное с трансцендентным, открывает Истину всем и сразу в полном объёме, то гностическое — противоположно ему, устремлено, наоборот, к разделению земли и неба, к дифференциации и автономизации областей мироздания с тем, чтобы наделить «гнозис» ключевой связывающей функцией, гнозис становится универсальным эквивалентом истины и ценности, которым можно пользоваться номинально и формально, независимо от этики, то есть превращается в тип универсальных денег, которыми одновременно измеряется и покупается благодать, власть, близость к Богу, материальные или духовные ценности. Это означает, что гностицизм вводит в мироздание обязательного третьего участника — посредника. И, наоборот, попытка включить в любой христианский богословский взгляд дополнительного посредника (между человеком и Богом, землёй и небом), без которого оказывается невозможным духовное развитие и спасение, свидетельствует о появлении гностических элементов.

Отсюда тяга гностических (и эзотерических) учений к жёсткой фиксации, алгоритмизации истины в формализованных (визуальных и языковых) схемах, раз и навсегда фиксирующих образ и смысл мироздания через обилие логических построений, состоящих, как сложный технический механизм, из множества частей. Всё большая детализация нюансов трактуется как приближение к истине. Критики такого подхода, начиная со св. Иринея, отмечали, что полнота истины не может быть формально зафиксирована в человеческом языке; Писание и Предание создают условия приближения человека к истине (Истине), но не могут

автоматизировать этот процесс, всегда остаётся место для человеческой интуиции и свободы воли. Гностический гнозис, с точки зрения первых отцов Церкви, — это знание, лишённое свободы, отделённое от свободной человеческой воли, которая является результатом божественного образа в человеке. Поэтому отделение Церковью Писания от апокрифов, святоотеческого Предания от просто литературы на христианскую тематику, определение критериев святости для канонизации осуществлялось не по формальным признакам (хотя таковые всегда использовались), а обращением к Духу, к сути христианского учения, что возможно только в Церкви как мистическом богочеловеческом сообществе (Тело Христово)⁶³³.

Можно предположить, что гностические идеи порождали гностический, «дуалистичный» взгляд на бытие, который впоследствии даст импульс развитию новоевропейской диалектики (противопоставление Бога и человека в Средние века, диалектика Гегеля, Маркса, имманентный диалектический рационализм Вебера), затем социологическому взгляду на общество как на сочетание дифференцированных сфер, а также актуальным концепциям «плюрализма».

Забегая вперёд, следует отметить, что зависимость «истинности» от качества её формального выражения создаст в истории христианского мира ситуацию, при которой отсутствие достоверных средств выражения будет означать отсутствие самой истины. Например, постмодернизм отказал истине в праве на существование под тем предлогом, что она не выразима человеческими (языковыми) средствами.

Глава 18

Объяснение природы ереси Тертуллианом

Тертуллиан (II век), христианский латиноязычный богослов из Африки, продолжая критику распространяющихся в христианстве гностических учений, фактически был первым⁶³⁴, кто от-

⁶³³ Косвенным подтверждением этого является тот факт, что формально закреплённый первый, никейский символ веры (IV век) повторял структуру и был более семантически выверенным, чем тот сложившийся устный канон, который уже несколько веков использовался в Церкви.

⁶³⁴ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 54; Шестов Л. И. Афины и Иерусалим // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М., 1993 (1938). С. 316–664.

крыл тему о соотношении религии и философии, Церкви и науки, которая оставалась одним из главных сюжетов культуры на протяжении последующих двух тысяч лет, особенно остро — начиная с новоевропейского периода. Тертуллиан главным образом критиковал гностиков (Валентина, Маркиона и его ученика Апеллеса), однако также дал одно из первых осмыслений проблемы ереси в целом. Ересеведение Тертуллиана представляет важное значение для осмысления дальнейших теологических и философских споров в истории христианства.

Тертуллиан связывал ересь исключительно с христианским контекстом: про ересь можно говорить только с точки зрения христианства, для нехристианина — нет и ересей. Тертуллиан последовательно настаивал на этой неразрывной связи, поэтому происхождение ересей он возводил не к дохристианским временам, а ко времени проповеди первых апостолов (Петра, Иоанна, Павла), фактически — к моменту рождения Церкви. Он отмечал, что начиная с Посланий апостолы боролись с теми, кто запрещал брак, защищал обрезание, служил стихиям, отрицал воплощение Христа, отрицал воскресение мёртвых («Опровержение еретиков»⁶³⁵, 33). Эти первые искажения христианства, которые возникали одновременно с апостольской проповедью, Тертуллиан объяснял учением саддукеев (то есть существовавшими иудейскими учениями) и языческими представлениями, но особенно — эллинской философией («языческой мудростью»). Из рассуждений Тертуллиана следовало, что философия (языческая) существовала до христианства, поэтому сама она не является ересью, но «подстрекает» христианские ереси, даёт им развитие. Поэтому развитие этих отдельных сюжетов в христианские еретические школы (Валентина, Маркиона, Гермогена, эвионитов, последователей Симона Волхва и других) Тертуллиан объясняет двумя факторами: свойством ересей развиваться и активным заимствованием ересями терминологии и материала у существовавших в то время известных философских (языческих) школ — Платона, эпикурейцев, Зенона, стоиков, Аристотеля и других («Опровержение еретиков», 7).

⁶³⁵ Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. О прескрипции [против] еретиков. М.: Прогресс-Культура, 1994. 20 с. Также этот труд известен в переводе под названием «Опровержение еретиков».

Поэтому, как и св. Ириней, Тертуллиан исходил из того, что богословского внимания требуют исключительно те учения, которые интерпретируют христианство, а не любые религиозные системы. Фактически в качестве главного отличительного свойства ереси он определяет его стремление внедриться в христианство, начать интерпретировать Писание и Предание и в конечном счёте исказить собой учение Церкви. Этот момент был настолько важным для Тертуллиана, что он построил всю свою критику гностиков (и всех прочих ересей) на ключевом тезисе, что гностикам непозволительно опираться на Священное Писание, поскольку они сами не принадлежат Церкви («Опровержение еретиков», 37). То есть он исходил из того, что любая нехристианская по своему происхождению система взглядов (религиозное учение) становится ересью, когда начинает интерпретировать христианство.

Из этого вытекает, что самое главное для защитника Церкви — понять, какое из учений является еретическим. Фактически весь труд Тертуллиана «Опровержение еретиков» посвящён не спору с аргументацией гностических школ, а попытке дать принципиальное разъяснение ереси.

Важной отличительной чертой любой ереси Тертуллиан называл её нехристианское происхождение. Ни одна ересь не передаётся через апостольскую преемственность, потому что не берёт своё начало от Христа, Бога («Опровержение еретиков», 37). Из этого вытекал антикафолический характер абсолютно любого еретического учения, то есть его неполноценность, невозможность вобрать в себя Церковь, поскольку кафоличность основана на истине, которая передаётся строго через апостольскую преемственность (это же понимание кафоличности и центральной роли епископа в жизни Церкви будет отстаивать и его ученик, св. Киприан Карфагенский, в трактате «О единстве кафолической церкви»). Несмотря на то что Тертуллиана иногда интерпретируют как противника формальной стороны религии и защитника только самой первоначальной веры⁶³⁶, сам он многократно подчёркивал важность прямой и непрерывной передачи апостольской преемственности и физического совершения таинств («О крещении»,

⁶³⁶ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 57.

«Опровержение еретиков»), то есть рассматривал Предание как неустранимый элемент веры. Отказ от буквальной и материальной составляющей вероучения он сводил к ереси.

Из нехристианского, неапостольского происхождения ереси Тертуллиан выводил ещё одну её характеристику — принципиальную вторичность по отношению к Писанию и Преданию; ересь подобна литературному эпигонству, когда из сюжетов Вергилия или Гомера литераторы создавали подражательные произведения, но уже с совершенно другим сюжетом и смыслом, не имеющим отношения к первоисточнику («Опровержение еретиков», 39).

Также, по Тертуллиану, ересь направлена исключительно на изменение христианства, а не обращения язычников. То есть ересь появляется исключительно как функция по реформированию, «обновлению» веры. Поэтому еретическое мышление всегда строится на критике и разрушении, не может созидать («низвергает стоящих», а не «воздвигает лежащих»: «Опровержение еретиков», 42).

При этом Тертуллиан рассматривал ереси не просто как частные богословские мнения, расходящиеся с апостольской верой, но гораздо серьёзней — как учения, претендующие на статус Церкви (можно добавить, на статус второй церкви, «антицеркви»). Поэтому, определяя неапостольскую природу ереси, Тертуллиан определяет и природу Церкви — апостольскую, независимую от географии, всегда обладающую полнотой («Опровержение еретиков», 32).

Тертуллиан метафорически противопоставлял ересь христианству так же как «Афины» — «Иерусалиму», «Академию» — «Церкви». Ереси и философствование он называл «мудростью человеческой», которая стремится познать божественную тайну христианства, открыть истину через учение философских школ, в результате превращая учение Церкви в раздел стоической, платонической или диалектической философии («Опровержение еретиков», 7). Это, по мнению Тертуллиана, тупик для ищущего христианскую истину, поскольку христианство стремится к живой встрече с Богом, к конкретному, разовому событию в жизни человека, которое он затем будет сохранять как драгоценное обретение и к которому будет обращаться во всех делах, а философский поиск бесконечен и превращает в цель сам процесс поиска, само удовольствие от мудрствования, а значит, никогда

не приводит к конечной, христианской цели («Опровержение еретиков», 9–11).

Наконец, Тертуллиан признавал неизбежность ересей во все времена христианства. Как и еретики, с которыми он полемизировал, он ссылаясь на фразу ап. Павла «Подобаєть бо и ересемъ въ васъ быти» (в оригинале — αἱρέσεις) (1Кор. 11:19), но понимал её не как одобрение «разномыслия» (как в русском синодальном переводе) и не так, как её трактовали гностики, утверждавшие, что этой фразой Павел одобрил любые сектантские и еретические учения в христианстве. Эту фразу Тертуллиан понимал как объявление любых ересей попущением Бога: они являются «злом», но даны Церкви для испытаний и торжества исповедания веры, как и предательство Иуды и крестные страдания были попущены, чтобы Христос явил Свою славу и совершил Свою земную миссию, но это нисколько не оправдывает Его гонителей. Объявленное Христом горе тому, «которым Сын Человеческий предается» (Мк. 14:21), Тертуллиан переносит на любого еретика, называя его таким же предателем («Опровержение еретиков», 30).

Противопоставление «Афин» «Иерусалиму» после Тертуллиана часто использовалось как метафора двух возможных способов познания в истории культуры — научного (философского) и ненаучного (религиозного), например, Л. И. Шестовым, который стремился их примирить и соответствующим образом интерпретировал Тертуллиана⁶³⁷. Сам Тертуллиан это деление изображал радикальным и принципиальным, он доходил до полного отрицания необходимости любого философского поиска, любой образованности и даже любознательности. Однако важный момент, требующий упоминания: Тертуллиан во второй половине своей жизни попал в движение монтанистов — аскетическую христианскую секту, осуждённую позже на Первом Вселенском Соборе, которая в своём антигностическом радикализме, отрицании любой интеллектуальной, рациональной («гностической») стороне религии доходила до отрицания любых формальных церковных установлений, церковной иерархии и обрядов (что позволяло исследователям находить общие с монтанизмом черты в некоторых протестантских движениях, которые настаивали на спасении «толь-

⁶³⁷ Шестов Л. И. Афины и Иерусалим. С. 316–664.

ко верой»). При этом монтанисты говорили, что откровение не было завершено в учении Христа и продолжается в действии Духа, которое передаётся не в церковной иерархии, а через особых христианских «пророков», «пневматиков», харизматических лидеров, к которым причисляли себя сами монтанисты. Поэтому дуализм (дискретность) и сектантство мышления монтанистов с их идеей разделения христианской общины на особую группу «пневматиков» и остальную массу простых «психиков» в то же время делает монтанизм похожим на гностицизм, что позволяет предположить, что эти враждующие еретические учения соотносятся друг с другом диалектически и представляют одно целое. Это позволяет также предположить, что дуализм между верой и разумом («религией» и «наукой»), который со времён схоластики приобрёл центральное значение для западной культуры и на котором в значительной степени был основан секулярный дискурс, не может быть прямо интерпретирован как борьба христианства (как веры) и христианских ересей (как искажения веры или неверия), так как обе противостоящие части могут быть частью одного, говоря по аналогии, «еретического» дискурса.

Священномученик Киприан, епископ Карфагенский (III), ученик Тертуллиана, также писал апологетику (обращение к язычникам), однако оставил и многие наставления, обращённые к членам Церкви. Ключевые идеи Киприана сосредоточены вокруг объяснения кафолической природы Церкви: её внутреннего единства, присутствия вне пространства и времени, неразрывной связи с епископской властью («кто не с епископом, тот и не в Церкви»). Кафолическое единство Церкви, существующей в разных регионах мира, он объяснял как множество расходящихся от солнца лучей, которые при этом являются одним и единым светом. Исходя из этого понимания Церкви, он выводил и трактовку человеческой истории и культуры. Для Киприана человеческое общество состоит из членов Церкви и остальных людей (неверных, язычников или отпавших от Церкви). Для члена общины земной мир — это временный гостевой дом, который он со спешностью и радостью покидает, направляясь в своё отечество — царство небесное. Для нехристиан земной мир и благополучие — высшая ценность, которую они берегут всеми силами. Поэтому земной же мир наполнен искушениями и гонениями, которые попускаются Богом для помощи

людям в обретении веры. Продолжительный мир и благополучие на земле (отсутствие войн и гонений) действуют губительно на людей, особенно на христиан, поскольку они забывают о стремлении к горнему царству и полностью поглощаются строительством земного благополучия. В связи с этим гонения на христиан никогда не прекратятся, пока продолжается человеческая история, и они попускаемы Богом. При этом спасение человека (царство) начинается уже на земле, его могут явить исповедники (готовые к смерти, но выжившие случайным образом во время гонений). Кроме того, св. Киприан много сил прикладывал для убеждения римского епископа (папы) Стефана в том, что таинства, совершаемые еретиками, не являются таинствами, поскольку они находятся вне Церкви, а также в том, что каждый епископ обладает полнотой духовной власти и не может один из епископов ставить себя выше любого другого епископа (против папского примата) («О единстве Церкви», «О смертности», «О павших», «К Флоренцию Пупиану»)⁶³⁸.

Глава 19

Ориген: аллегорическое богословие

Пограничное положение между христианством и гностицизмом занимала Александрийская богословская школа, которая осталась в истории богословской мысли как первая систематическая попытка «перевести» Писание и Предание на аллегорический язык античной философии, понятный грекам-язычникам. Так, Климент Александрийский (I–II), один из основателей Александрийской богословской школы, выступал за интеллектуализм в объяснении учения, за аллегорическое, многослойное, а не буквальное понимание Писания и таинств. Он учил тому, что истина разлита одинаково в церковном Предании и в греческой философии, что философия для греков выполняла ту же божественную функцию, что и Закон для евреев, — была

⁶³⁸ Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 1. Творения Священномученика Киприана Епископа Карфагенского. Киев : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. 361 с.; Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 2. Творения Священномученика Киприана Епископа Карфагенского. Киев : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. 368 с.

путём к идее единого Бога. В связи с этим ключевую роль в религиозной жизни Климент отводил не откровению, а знанию («гнозису»): стиль его рассуждений и постоянная апелляция к «загадкам», «мистическому посвящению», «гностическому преданию» напоминают подход гностиков, при этом Климент всю жизнь сохранял верность кафолической Церкви и главную угрозу видел в еретичестве и расколах (сочинение «Строматы»). Также упоминается тот факт, что Климент использовал концепцию небесного и земного «градов» (полисов), которая позже была развита Августином⁶³⁹.

Это же направление было развито учеником Климента Оригеном (Александрия, II–III). Для объяснения преодоления языческого дуалистического разрыва между человеком и Богом и, соответственно, возможности христианского спасения (что было немыслимо для эллинов-язычников) Ориген применял несколько связанных, но в большей степени формальных подходов: аллегоризм как язык более «высокого уровня», диалектический подход и упрощённое понимание свойства Бога, Троицы. Лишь через несколько веков, в VI веке, Ориген был предан церковной анафеме, так как его идеи породили различные еретические формы христианства.

Ориген стал рассматривать философию как приоритетный способ проповеди христианства и катехизации, поощрял своих учеников на изучение любых языческих философских и религиозных систем без ограничений. Ориген остался в истории классическим богословом-книжником, интеллектуалом, который не мог позволить себе понимать истины Писания просто и прямо: даже самые мелкие детали он трактовал только аллегорически, утверждая, что в Писании постоянно присутствует второе измерение, понять которое могут лишь образованные люди (философы, учёные, толкователи), обладающие особым рода «знанием» и «пониманием»: неподготовленный же человек не может постичь смысл Писания⁶⁴⁰. Подход, который использовал Ориген для толкования и проповеди Библии среди язычников, приводил к тому, что он фактически должен был пересказывать всё Писание, объясняя каждое слово аллегориями и логическими конструкциями

⁶³⁹ См., например: *Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5)* / пер. Е. В. Афонина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 74, 144.

⁶⁴⁰ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 94–96.

с опорой на философию платонизма, как будто всё Писание начиная с шестидневного творения является одной из возможных форм переказа, объяснения платонизма.

Ориген трактовал аллегорически и символически сами церковные таинства, которые становились у него лишь наглядными объяснениями этических норм, а не мистической реальностью. Здесь следует отметить, что если таинства — аллегория, то они являются языком второго уровня, который находится в более крупной системе координат, языке первого уровня, обращаясь к которому «таинства» можно «прочитать». В связи с этим показательно, что Ориген настаивал на том, что главное место в Церкви должны занимать не епископы (кафолическое, апостольское христианство), а «учителя церкви» — элита, которая может не иметь сана, но которая владеет монополией на трактовку Писания в силу своих особых дарований (гностический элемент избранности). Но если таинство понимать как непосредственную и предельную реальность божественного присутствия в мире (а не условное художественное действие), то выше него не может быть никакой более высокой реальности, дополнительной языковой системы, а центром церковной жизни может быть только епископ (так как совершение таинств связано с апостольской преемственностью).

Краеугольным камнем системы Оригена было отсутствие различия между «рождением» и «творением». Творец у Оригена творит постоянно, это является его основным свойством, и всё, что Он творит, является продолжением Творца. Именно через отношение «сотворённости» Ориген связывал второе лицо Святой Троицы с Отцом, что впоследствии станет источником арианских споров (Бог-Сын у Оригена «сотворён», поэтому Христос — это сотворённый человек, который отказался от полной нравственной свободы и таким образом соединился с Богом-Отцом). У Оригена само мироздание является необходимым продолжением Бога, что в отдельных местах его рассуждений напоминает даже пантеизм. Этот взгляд нужен Оригену, чтобы объяснять мироздание, тайну Бога и спасения, оставаясь в языческой логике, опираясь на философский (то есть диалектический) способ рассуждения.

Космология Оригена демонстрирует, как, условно говоря, пантеистическое неразличение Творца и Его творения, с одной стороны, и подчёркивание дуализма (дискретности) мироздания, с другой

стороны, позволяют Оригену двигаться в сторону диалектики, имманентистского способа мышления.

Для совмещения христианства с платонизмом, для которого космос делится на высший мир идей и низший мир материальных вещей, Ориген предложил ту же трактовку для объяснения христианской космологии. По его модели, Бог создал исключительно мир идей, включая разумных бестелесных и совершенных, «сферических» «разумных существ», не знающих разнообразия, не имеющих имён, точного количества и самостоятельной идентичности, пребывающих в состоянии полного, слитого единства с единым (божественным) началом. Эти «разумные существа» обладали свободной волей и однажды захотели разнообразия: они перестали желать единства с Богом и захотели иметь разнообразие желаний и мыслей, вследствие чего потеряли совершенство и приобрели в наказание «тела», став ангелами, людьми, животными и просто материей (в зависимости от степени отпадения от Бога). Отпадение от Бога привело к появлению материи и времени. Чем сильнее было их отпадение, тем более грубыми и плотными были их тела. То есть Ориген пытался объяснить христианскую космологию как платоническую, в которой разделение на духовное и материальное используется как признак совершенного и несовершенного: материя, телесность у него являются признаком греховности и божественного наказания, а совершенны и вечны только бестелесные и бесформенные идеи, поэтому избавление от зла — это последовательное избавление от материальных тел. Более того, «разумные твари» в качестве наказания могут многократно погружаться в тела, а затем по своим заслугам многократно возвращаться в первоначальное эфирное состояние; восхождение от тела к эфиру и становится у Оригена путём «спасения», а также создаёт множественные миры, события в которых никогда с точностью не повторяются.

Постоянное перемещение творения от своего Творца и обратно к Творцу создавало многослойный, многоуровневый мир (как у гностиков). Ориген использовал понятие «мир» (κόσμος, mundus) в двух значениях — всё божественное мироздание (вселенная) и отдельные части этого мироздания (разнообразные «миры»). К «мирам» Ориген, следуя за Климентом Александрийским, относил миры «небесный», «вышенебесный», «земной» и «преисподний», «семь миров» пророка

Варуха, а также многие другие миры, которые могут появляться и исчезать в процессе удаления и приближения к Богу, фактически являясь продолжением Бога. Ориген фактически использовал идею о существовании множественных миров, которые являются частью единой вселенной (космоса), верхняя граница которой, рай, неотличима от Бога (пребывает в единстве с Творцом). Вместе с тем для упрощения Ориген чаще всего говорил о двух базовых мирах — мире небесном (идеальном) и земном (материальном). Небесный мир, в который приглашает людей Спаситель, — это, по Оригену, другой уровень мироздания, более совершенный, непостижимый для живущих на земле людей. Все миры мироздания окружены единой, самой большой сферой, больше которой уже ничего нет, которая в Писании называлась «землёй благою»; это мир святых, не подверженный тлению, по сути, рай. Этот верхний уровень бытия, по Оригену, и есть первоначальная «земля», о которой в Бытии говорится, что «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Главное свойство этой небесной «земли» и её обитателей — в их невидимости, «бестелесности», «эфирности»: фактически речь идёт о мире чистых сущностей, идеальных существ, мире сотворённых идей. Хотя Ориген и делал оговорку, что эти сотворённые сущности реальные, а не абстрактные или воображаемые, но говорил о них в платоническом духе — как о неизмеримом, неопределённом множестве, части Единого.

Такая космология соединяет Творца и творение в единый диалектический механизм: история (время, мироздание) становится результатом бесконечного движения творения от Творца и обратно к Творцу, то обретая грубую материальность, то избавляясь от неё. Эта цикличность напоминает древние учения о переселении душ (позже осуждённые Церковью). Ориген лишь добавляет в неё мотив всеобщего спасения (апокатастиса): в конце времён, по его трактовке, все миры неизбежно перестанут существовать и сольются с самой высокой сферой (землёй благой), которую будут населять люди в эфирном состоянии, как праведники, так и бывшие грешники после понесённых наказаний. Сам факт того, что они лишены материи, в логике платонизма и оригенизма означает, что они очищены от всех грехов, что они снова пребывают в единстве с Богом («О началах», кн. 2, гл. 2:1, гл. 3:6,7, гл. 8:3)⁶⁴¹.

⁶⁴¹ Ориген. О началах / пер. Н. Петрова. Казань : Казанская духовная академия, 1899. 453 с.

Наряду с пантеистическими мотивами для такой модели характерно и то, что в ней и Творец, и творение фактически лишены свободы воли. Соответственно, «спасение» означает для Оригена отказ от земного мира, материи, разнообразия желаний, возвращение в бестелесное и неподвижное состояние.

Как и в гностицизме, и в докетизме, в системе Оригена сохраняется принципиальное дуалистическое мышление, для которого этические принципы заложены в формах и границах («миров»), а не внутри субъекта, в свободной воле. Христианство направлено на преодоление именно этого языческого дуализма, дискретности мироздания, ограничений имманентной логики, невозможности для человека преодолеть его повреждённую, смертную природу собственными силами. Источник этого дуализма Оригена (и как следствие — диалектического, то есть собственно философского рассуждения) — представление о принципиальной и непреодолимой разделённости человеческой природы (души и тела), о том, что человек ни при каких условиях не может обожиться вместе со своим телом, что противоречит христианскому учению о возможности преображения несовершенной человеческой природы, включая её материальную, телесную сторону.

Логически-дуалистичное мышление становится в этом случае признаком будущей диалектики, запиранием логики в маятниковом движении от «материи» к «нематерии», строительстве модели, которая бы полностью сама себя объясняла и имела статичную, постоянную логику. Именно поэтому Ориген пытался объяснить смысл мироздания его внутренними механизмами, а не тем божественным волевым первоначалом, которое непознаваемо. Эта попытка опираться на декларируемую христианскую идею о возможности спасения и при этом сохранение дуалистического (дискретного) и пантеистического отношения к мирозданию (вытекающего из попыток минимально учитывать в этой схеме свободное волевое начало у Бога и у человека), на наш взгляд, в будущем примут различные формы рассуждений об «объективном» и «необъективном» знании, о «материальной» и «формальной» рациональности, разделении наук на естественные и гуманитарные и другие формы диалектики «духа» и «материи». В культуре это будет выражаться в том числе в проблеме секулярного.

При этом важно отметить, что не все ученики и последователи Оригена были столь радикальны в суждениях, многие опирались на оригенизм для борьбы с частными ересями, например с модализмом (трактовка Троицы как трёх сменяющихся модусов одного лица, а не как трёх самостоятельных лиц), например, св. Дионисий Великий и св. Григорий Чудотворец.

Глава 20

Арианство и его оппоненты

Во многом именно философский неоплатонизм и оригенизм послужили почвой для развития учения Ария (III–IV века) в Александрии и для последовавших длительных арианских споров в Церкви. Арий унаследовал от Оригена идею о сотворённости и нерождённости Сына, о том, что было время, когда Сына не было. Следовательно, он отрицал единосущие Сына Отцу, так как творение не может быть равным своему Творцу. Критика Арием «единосущия» была вызвана его попыткой остановить учение «модалистов» (которые учили, что Троица является лишь сменяющимися «модусами», масками Бога, а не различными лицами). Соппротивление православных богословов арианству, несмотря на то что арианство охватило значительную часть Церкви, было вызвано тем, что арианство фактически лишало Христа божественной природы. Это вело к тому, что на кресте умер и затем воскрес не Бог, а творение Бога, что лишало человека возможности спасения, делало невозможным вочеловечивание Бога и лишало возможности обожения тленной человеческой природы. Позже в крайней форме арианства у Евномия была развита концепция аномейства, которая отрицала не только единосущие, но даже подобосущие Сына Отцу; фактически Сын полностью отделялся от Отца и отождествлялся с первым и совершенным «творением», которое почти не отличалось от человека.

У евномииан (одного из видов арианства) этот путь богословия приводил к субординатизму, строгой подчинённости в Троице, где Сын «сотворён» Отцом (как и прочее творение, только Сын первое и главное творение), а Отец не соприкасается с тварным миром, воздействует

на мир дистанционно — через посредника, Сына, Который выполняет Его волю. То есть Бог-Отец у Евномия не творит мир.

Тварная природа Сына означала, что Слово (Логос как второе лицо Троицы) было сотворено, было «тварным разумом». Поскольку Бог отделён от мира, познание божественного происхождения мира может быть только косвенным — с помощью философского, аллегорического языка. Мир Евномия — нереален, набор фантазм, нереальных образов. Через мир не может быть соприкосновения с Богом-Отцом (так как для евномиян Он его творил не Сам, а через Сына). Но познать Бога непосредственно можно через «разум», поскольку он создан Богом (через Логос), он может развиваться до такого уровня, что будет непосредственно созерцать сущность Бога, которая заключена в понятии «нерождённый». Это позволяло арианам фактически отождествить божественный и человеческий «разумы» и утверждать, что познание сущности Бога возможно созерцательно, с помощью «разума» — то, что позже назовут схоластическим, а затем рациональным и научным познанием. Такой подход тоже восходит к Оригену, который учил о том, что Бог создал «разумных существ» (по сути, бестелесные, парящие интеллекты), которые созерцали Бога, пока не захотели разнообразия и не упали в греховное, «материальное» состояние (стали телесными людьми), хотя сохранили врождённую потенцию прямого созерцания Бога. Такая вера в разум, в доступность сущности Бога человеческому разуму была характерна и для гностиков-оригенистов, неоплатоников, ариан и их последователей евномиян.

Сотворённость Сына у ариан нарушала непосредственную (прямую в духовном и материальном смысле) связь Бога и человека, установленную христианством, в результате этого в мышлении вновь появлялся разрыв между Творцом и творением. Это приводило к тезису, что Бог хоть и сотворил мир, но отделён от мира, следовательно, есть некая дистанция, пространство, отделяющие Бога от мира и от человека. На наш взгляд, появление в рассуждениях этого разрыва автоматически вводило некую третью, дополнительную область, которая структурно (автоматически) мыслилась как посредническая сфера между Богом и миром, Богом и человеком, соответственно, в богословии стали возникать различные «посредники» в виде аллегории, разума, гнозиса и других форм. Такое дискретное мышление, не способное отделиться

от платонического мира идей и вещей, вело одновременно и к политеизму (познанию Бога через множество частных, мыслительно сконструированных богов), и к пантеизму (попытке преодолеть непознаваемость Бога через отождествление Бога, мира и человеческого разума и через отказ от человеческой свободы), а также стимулировало гностические, рационально-философские поиски. В рамках христианства эти поиски со временем стали обосновывать свой внетеологический, «научный» статус, чтобы не считаться еретическими.

Одним из первых сильных оппонентов Ария был Афанасий Великий. Он разделял «природу» (фисис) и «волю» (телима) в Боге: Сын рождается от Бога по природе (является поэтому единосущным), а мир и всё творение творится Богом по Его свободной воле. Поэтому бытие Сына обязательно, а бытие мира — опционально (мира могло и не быть). Из этого Афанасий делал вывод, что творение полностью автономно от Бога и связано с Богом только свободной волей человека. Спасение человека поэтому требует соединения воли человека и божественной воли (пришествие Бога в мир), что ведёт не к умозрительному созерцанию Бога (оригенизм), а к реальному преображению человека вместе (что важно в свете возражений докетизма, оригенизма) с «плотью», под которой Афанасий вслед за евангелистом Иоанном понимал не столько материальное тело человека, сколько всё мирское, посястороннее творение, всю природу человека (включая духовный и материальный аспект)⁶⁴².

Здесь важно отметить, что позже идею автономности мироздания от Творца будут использовать схоласты, склоняющиеся к номинализму. Однако сам Афанасий не делал шага в сторону номинализма. Ему был свойственен особый тип богословствования (позже развитый отцами-каппадокийцами), который отрицал любое абстрактное рассуждение, любую философию в современном смысле этого слова.

Ключевое направление борьбы отцов-каппадокийцев (Василий Великий, Григорий Богослов-Назианзин, Григорий Нисский) с арианством-евномиианством в IV веке — отстаивание верности никейскому догмату о единосущии (ὁμοούσιος) Троицы (критика подобосущия и аномейства): все Лица равны и едины по сущности, являются

⁶⁴² Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 126.

единым Богом. Сделать это удалось через введение категории личности-ипостаси, которую не знала греческая философия, а под ипостасью до этого чаще всего понималась «сущность». Введение этих категорий каппадокийцами («новоникейской» веры) одновременно побеждало неравенство (субординатизм, подчинение по сущности) и неразличение лиц Троицы (их условность, нереальность, модализм). В итоге это позволяло утвердить главный каппадокийский (и в целом святоотеческий) принцип — приоритет веры, религиозного опыта над разумом, «учёным богословием», то есть философскими методами рассуждений, нехристианским гнозисом, не сопряжённым с верой и любовью⁶⁴³.

У отцов-каппадокийцев Сын не является творением Отца (не было времени, когда Сына не было), но он рождён от Отца; нет системы подчинения Сына и Духа Отцу, так как они единосущны, но имеют разные ипостаси, лица. В споре с арианством каппадокийцы сформулировали подход, согласно которому Христос был полноценным человеком по природе (с душой и телом) и одновременно полноценным Богом (имел две природы), потому что для полного спасения человеческой природы (с душой и телом) она должна была и обожиться полностью, через смерть и воскресение Христа.

У отцов-каппадокийцев Бог принципиально непознаваем, разум человека ограничен в познании Бога, не может вобрать в себя полное понимание сущности Бога. Поэтому в качестве главного богословского метода они рассматривали апофатическое, отрицательное богословие. Любая попытка охватить Бога полностью в некоем философском определении будет означать лишь создание идола («Против Евномия»⁶⁴⁴ у Василия Великого, «Слово о богословии второе»⁶⁴⁵ у Григория Назианзина, «О жизни Моисея законодателя»⁶⁴⁶ у Григория Нисского). При этом положительный опыт взаимодействия человека с Богом возможен как встреча двух личностей: человека и Бога, потому что христианский Бог — это личность. Соответственно, и познание Бога возможно только как общение с Ним, а не как поиск власти над фи-

⁶⁴³ Василий Великий. Творения : в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М. : Сибирская Благовонница, 2008. С. 30–35.

⁶⁴⁴ Там же.

⁶⁴⁵ Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Т. 1. СПб. : Изд-во П. П. Сойкина. 680 с.

⁶⁴⁶ Творения святого Григория Нисского. Часть 1. М. : Тип. В. Готье, 1861. С. 223–379.

лософскими абстракциями, которые бы включили всю божественную полноту (сущность). То есть, несмотря на неизбежность философских (спекулятивных) построений в богословии, эти построения не имеют ценности и смысла, не ведут к Богу без конкретного опыта богообщения, который всегда «личный».

Поэтому богопознание в подходе отцов-каппадокийцев может начинаться только с личного опыта встречи с Богом, значит, с лиц Троицы, а затем приходит к существу Бога. Не единый Бог разделён на три Лица, но каждое Лицо содержит полноту единого Бога. По мнению Мейендорфа, западное богословие со времён схоластики чаще исходило от обратного, от единства к троичности, и начинало богопознание с абстракции Бога, Бога «вообще», философско-рационалистического деизма. В результате троичность Божества может становиться дополнительным, ненужным элементом религии; единый Бог начинает восприниматься как философская абстракция, нечто предельно общее, Христос — как добрый человек, а Дух — как душевная радость⁶⁴⁷.

Апофатическое богословие отличается от платонизма тем, что в нём Бог непостижим по своей природе, а не потому, что разум человеческий несовершенен. Постижение Бога творением означало бы овладение Богом. Но Бог совершенен, пределен, поэтому овладение Им невозможно. Постижение Бога у каппадокийцев возможно лишь в той степени, в которой Бог сам, по собственной воле открывает себя для человека. Поэтому ступени восхождения к Богу, которые описывает Григорий Нисский (избавление от страстей, непосредственное, «естественное» созерцание мира, боговидение), являются не механической формулой, а добровольным путём, усилиями человека, которые награждаются Богом. Поэтому, в отличие от гностических опытов, нет единой и обязательной технологии спасения, а названные «ступени» и их последовательность не являются обязательными («О жизни Моисея законодателя»).

Каппадокийское апофатическое богословие в целом склоняется к тому, что зло не имеет собственного источника (полностью уходит от дуализма и, следовательно, диалектики). Зло — это отсутствие добра, свободная воля, отворачивающаяся от Бога.

⁶⁴⁷ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 176, 181.

Здесь важно повторно подчеркнуть, что каппадокийцы выводили непознаваемость Бога из Его природы, а не из ограниченности человека. Поэтому путь философского (эллинского, платонического) познания, направленного на совершенствование человеческого познания, они сравнивали с попыткой вместить Бога в точные границы мысли человека, соответственно, сделать Его ограниченным, из трансцендентного субъекта со своей свободной волей превратить Его в имманентный объект, чтобы таким образом стать выше Бога, подчинив Его своей воле. Этот путь означает превращение личного Бога в бога с маленькой буквы, в ручного языческого идола, который становится функцией человека (в результате чего теряется связь с личным Богом).

Поэтому, по утверждению Григория Нисского, познание непостижимого Бога не имеет конечной формулы, предела, пресыщения (как у Оригена). Цель такого познания — динамика познания, но не ради самого процесса, а ради бесконечного приближения человека к Богу («О жизни Моисея законодателя»).

Спор с арианством и его формами (например, аномейством) был принципиальным, поскольку арианство фактически лишало Сына божественной природы и, соответственно, нарушало прямую связь человека и Бога (связь через природу).

Глава 21

Христологические споры в контексте секулярного дискурса

После триадологических споров начались споры христологические. Важность христологических споров для Церкви заключалась в том, что от трактовки свойств Христа напрямую зависит возможность спасения для каждого человека. Если Бог не стал человеком с его телом и душой, то и человек не может вернуться к богоподобию, обожиться.

Начинателем одной из крупнейших христологических ересей считается Несторий, архиепископ Константинополя. Свои богословские поиски он начал в борьбе с аполлинаристами, утверждавшими, что Логос занимал в Христе место человеческой души. Таким образом, Христос понимался как соединение материальной плоти и божественного Логоса, но терял человеческую душу, не был полноценным

человеком. Несторий хотел защитить полноту человеческой природы во Христе и учил о двух нераздельных и несливаемых ипостасях во Христе — человеческой и божественной, которые представляли союз («синафию»), но не были одной ипостасью. Допустить существование во Христе одной и полностью единой ипостаси Несторий не мог, поскольку не мог допустить, что неизменный и всемогущий Бог (Творец) стал творением. Из этого подхода вышли другие основные утверждения Нестория: он предложил называть Богородицу «человекородицей» или «христородицей», а Христа — считать человеком, в которого в утробе матери вселился Бог.

Главный оппонент Нестория Кирилл Александрийский стоял на позиции, что во Христе было две природы (божественная и человеческая), которые соединились в одной ипостаси, то есть Бог стал человеком (чего не мог признать Несторий), поэтому проявления человеческой природы Христа стали полностью относиться и к Богу: земная жизнь, испытания и смерть Христа — это жизнь, испытания и смерть Бога — второго Лица Троицы. В итоге Кирилл настоял на том, чтобы Марию называли Богородицей (Матерью Бога), отклонив предложения Нестория. Эта позиция стала главным решением III Вселенского Собора в Эфесе (431 год), который прошёл под лозунгом на основе цитаты из Иоанна Богослова «Слово стало плотью» (Иоан. 1:14). По мнению Мейендорфа, Иоанн мыслил в контексте еврейской культуры, поэтому под греческим словом «плоть» («саркс») понимал еврейское «басар», то есть живую тварь, с душой и телом, а не только материальное тело⁶⁴⁸. Таким же образом мыслили «плоть» большинство участников Собора, осудивших Нестория.

Несторианский спор был вызван противоречиями антиохийской богословской школы (из которой вышел Несторий и которая стремилась защитить полноту человеческого во Христе, говорила о «вочеловечивании» Бога) и александрийской школы (которая стремилась сохранить божественность Христа), а также греческим философским наследием (платонизмом), который мыслил отдельно «идеи» и «вещи», «дух» и «материю», то есть содержал признаки дуалистического мышления, дискретности, на которые опирались гностические и прочие

⁶⁴⁸ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 249.

упомянутые выше ереси. Обе эти позиции пытались осмыслить соединение божественного и человеческого начал во Христе и становились ересями, когда впадали в крайности. Несторианство доходило то того, что создавало учение о двух разных личностях (Христа-человека и Христа-Бога, косвенно закладывая возможность рассуждений о «четвёртой» ипостаси в поздних неогностических концепциях), полностью отделяло человечество и божество во Христе или даже отрицало божественность Христа, открывая путь для распространения в Новое и Новейшее время в западном богословии взгляда на Христа исключительно как на человека⁶⁴⁹. В то же время крайние кирилловцы, александрийцы, борясь с несторианством, учили о недопустимости полностью отделять человечество и божество Христа и об «единстве» этих природ (выражение *μία φύσις τοῦ θεοῦ*, откуда позже возник термин «миафизитство», впервые использовал Кирилл Александрийский), доходя порой до полного отрицания человечества во Христе, то есть до монофизитства (также называемого евтихианством — по имени вдохновителя архим. Евтихия из Константинополя), что открывало впоследствии дорогу для пантеистических и атеистических трактовок христианства. Обе крайности антиохийской и александрийской школ, доходившие до ереси, были вызваны сложностями для эллинской культуры и греческого языка в том, чтобы помыслить соединение божественного и человеческого, творца и творения, небесного и земного, не впадая ни в языческий дуализм, ни в пантеизм. Поэтому даже после победы подхода отцов-каппадокийцев языческая ментальность продолжала сопротивляться, возникали новые попытки трактовать христианство с уклоном в политеизм (невозможность помыслить Троицу), идеализм или пантеизм (невозможность соединить божественную и человеческую природу без поглощения их друг другом).

Апофеозом христологических споров стал Четвёртый Вселенский Собор (Халкидонский) в V веке. На Соборе была принята формула, согласно которой в Христе две природы — божественная и человеческая — существуют «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Утверждение «неслиянности» и «неизменности» было направлено

⁶⁴⁹ Отсюда берут начало популярные сегодня «психологические» прочтения Евангелия, направленные на превращение Евангелия из откровенной книги в этическую, «психологическую» (читай — художественную).

против крайностей александрийской школы (монофизитства, миафизитства), которые умаляли человеческую природу Христа вплоть до её отрицания. Утверждение «нераздельности» и «неразлучности» — против крайностей антиохийской школы (несторианства), которые за человечеством Христа переставали видеть Бога. Также Собор утвердил в Христе «одну ипостась», «одно лицо», критикуя несторианские попытки говорить о «двух» разных личностях Христа. На Пятом Вселенском Соборе в 553 году (Второй Константинопольский) было повторно осуждено несторианство (наряду с другими учениями — оригенизмом, идеализмом Платона, арианством).

После Халкидонского Собора в Церкви возникла антихалкидонская оппозиция, которая критиковала Собор за недостаточную критику несторианства; эту оппозицию принято называть движением «монофизитов», куда входили разнообразные направления монофизитства и миафизитства, единые в неприятии халкидонской формулы о двух природах у Христа, а также учений трёх богословов (Феодора Мопсуетского, Феодорита Кирского, Иву Эдесского), в суждениях которых были несторианские посылы, но которые не были осуждены в Халкидоне. Эти движения были распространены в Сирии, Палестине, Египте, на Кавказе, причём многие представители течений антихалкидонитов спорили между собой. Среди этих споров особый интерес вызывает позиция Севира, епископа Антиохийского, наиболее умеренного миафизита, противника и Халкидонского Собора, и крайнего монофизитства.

В частности, представляет интерес идея Севира о том, что две природы во Христе различаются только на словах, а не в реальности, что каждая из природ, несомненно, присутствует в Христе, но, соединившись, не имеет самостоятельного бытия. Севир допускал существование двух природ (и даже двух ипостасей-субъектов в Христе), но только в уже синтезированном, соединённом, едином виде. Он также призывал принять тезис Кирилла об «одной», «единой» природе Христа («миа фисис»). Севир был близок к халкидонской формуле: по его мнению, две природы существуют без смешения, но в синтезе, не поглощаются друг другом, но при этом неотделимы друг от друга. В то же время существенное отличие его учения от православного в том, что у него каждая из природ Христа не имеет собственного бы-

тия⁶⁵⁰, а «две природы» после их соединения — это не две реальности, а два слова, две условности, которые возможны лишь из «тонкого созерцания», «воображения ума», «по примыслению»⁶⁵¹.

Важно, что император Юстиниан, искавший пути примирения с «монофизитством» (монофизитскими и миафизитскими епископами) и поддержки у умеренных монофизитов, заинтересовался таким разделением «слов» и «реальности» у Севира и поддержал этот подход на Пятом Вселенском Соборе, не признавая моно- и миафизитство в целом⁶⁵².

Умеренное миафизитство Севира весьма важно для понимания сути происходивших в начале Средних веков мировоззренческих процессов. Прот. О. В. Давыденков со ссылкой на Иоанна Дамаскина объяснял севирианство тем, что оно рассматривало человеческое и божественное как две частности, а не два целых⁶⁵³. К этому следует добавить, что Сефир, а тем более радикальные монофизиты, очевидно, косвенно подразумевал под двумя природами не просто две частности, но — в определённой степени — две противоположности. Если подразумевать, что между человеком и Богом существует дуалистическая противопоставленность, а не просто определённая разность, то естественным итогом станет тот подход, который так или иначе будет пытаться подавить, растворить человеческую природу с помощью божественной как более совершенной (что происходило у монофизитов) и видеть в этом путь спасения и обожения. Такое недоверие к тварному миру, к плоти, человечеству может возникать из языческого идеализма (платонизма), который опирается на дуализм для объяснения космологии и существования несовершенства в мире, то есть не использует грехопадение и нравственные аргументы для объяснения нынешнего состояния мира. В идеализме материя является искажением чистых идей. При таком подходе сам процесс божественного творения мира лишается любви, материальный мир (творение)

⁶⁵⁰ Карташёв А. В. Вселенские Соборы. М. : Республика, 1994. 542 с.

⁶⁵¹ Давыденков О. В., прот. Учение Севира Антиохийского о «Единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/uchenie-sevira-antiohijskogo-o-edinoj-slozhnoj-prirode-i-hristologija-svjatitelja-kirilla-aleksandrijskogo (дата обращения: 01.09.2022).

⁶⁵² Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 285.

⁶⁵³ Давыденков О. В., прот. Указ. соч.

превращается в побочный эффект (и весьма мрачный), а человеческое существование перестаёт быть подарком Бога, человек — подобием Бога, сотворцом мира. Соответственно, преобразование мира при идеализме означает его «обратное» движение в сторону монизма и пантеизма, при которых нет различия между творцом и творением, а значит, нет свободы у сотворённого субъекта (человека), и сама субъектность, личность человека теряет при монизме смысл.

В результате Севир создал пограничную (между халкидонским учением и монофизитством) концепцию «единой сложной природы», согласно которой после воплощения у Христа нет двух природ, но есть одна сложная. «Сложность» заключается в том, что две природы не складываются и не сливаются, но синтезируются таким образом, что и после их соединения они сохраняют своё различие, которое при этом лишь мыслится человеком, но не существует онтологически. Как и приверженцы халкидонского учения, Севир показывал ограниченность человеческого познания Бога. Главное отличие от халкидонского исповедания этого подхода в том, что Севир погружал две природы (соединяя их в целом похожим на халкидонскую формулу образом) внутрь одной. Однако как бы ни объяснять тайну соединения двух природ, при помещении их в одну природу получается трёхчастная схема, где третья часть является новой «сложной природой» и становится основой, позволяющей запустить диалектический способ мышления: две природы есть не единый (в ипостаси) Бог, а есть «единая сложная природа». В отличие от халкидонского учения, где две природы являются двумя реальностями, позволяющими существовать человеку как свободному существу (обладать самостоятельной свободой и таким образом иметь возможность общаться с Богом, быть Его собеседником), богословие Севира трактует две природы Христа фактически диалектически, что становится возможным из-за использования дуалистической трактовки. Имплицитная диалектичность Севира, стремившаяся более сильно соединить две природы Христа, поместила между человеком и Богом третий элемент в виде «сложной природы». При появлении диалектики говорить о реальности разделения природ на две уже не приходится: поэтому Севир придавал этому разделению, по словам прот. О. В. Давыденкова, чисто субъективный и отвлечённый характер, трактовал его как не существующее в бытии.

Соответственно, концепция Севира об умозрительности (условности для человеческого разума) различения природ во Христе имела потенцию развития недоверия к реальности, превращения мира в мыслительный мираж, конструкт. Косвенным подтверждением такому выводу может служить факт, что Сефир, как и многие монофизиты, однозначно выступал против иконопочитания, потому что трактовал изображение Христа в человеческом образе (а никакого другого образа у Христа не было) как попытку навязывания несторианского богословия, разделения природы Спасителя на две природы, подменяющего «единую» («миа») или «одну» («моно») природу только видимой её частью. Такой подход может вести к отрицанию полноты Бога в человеке-Христе, отрицанию возможности реального боговоплощения (особенно у монофизитов, придерживавшихся докетизма — афтардокетов, фантазиастов и проч., — учивших о нетленности, нематериальности, призрачности и неподверженности страданиям тела Христа) и, соответственно, ведёт к тому, что тленная природа человека остаётся непреображённой, и даже к тому, что человеку невозможно иметь контакт с Богом в мире (через материю).

Похожие выводы были и у приверженцев монофелитства, аргументы против которого выдвинул Максим Исповедник (VII век), предопределивший результаты Шестого Вселенского Собора: он учил, что воля является атрибутом природы, а не лица, поэтому две природы во Христе подразумевают две воли. Максим Исповедник отстаивал такой взгляд, потому что стремился доказать, что творение обладает полноценной реальностью и нисколько не является миражом, не поглощается Творцом. Если воля — атрибут лица, то человечество Христа и вся тварность мира становятся условностью, поглощаются Божеством, являются миражом, отсветом Бога. Этот оригенистский подход означал бы, что у человека (творения) не может быть подлинной свободы, а также то, что мир возник не как проявление божественной любви, а как побочный эффект греха (который в этом случае становится началом, источником творения), что само творение (особенно материя) является синонимом несовершенства (так у Оригена), исходно всегда ущербно (греховно). Максим Исповедник противостоял Оригену, менял порядок и причину возникновения мира: если Ориген учил, что в мире статичного Бога и статичных идей (стасис)

эти идеи, интеллекты-субъекты затем по своей воли хотят разнообразия, движения (кинесис) и отпадают от неподвижного Бога (грехопадение ангелов, человеческих душ), то в результате этого движения происходит формирование (генесис) мира, материи, истории. Таким образом, само творение у Оригена, во-первых, первоначально подвержено греху (из-за желания разумного творения «двигаться», быть отдельным от статичного Бога), а во-вторых, является миражом какой-то первоначальной реальности и истины (как тени в пещере Платона). Православие Максима Исповедника опиралось на совсем иную логику: сначала Бог творит из ничего (генесис), возникает движение (кинесис), в процессе которого развивается вселенная, человеческая история, действует свободная воля человека, и цель этого движения — возвращение к Богу по свободной воле, чтобы достичь вечного мира и полноты (стасис) и этим закончить весь процесс творения. Таким образом, творение у Максима Исповедника обладает полноценностью (не мираж), всё творение первоначально создаётся совершенным, природа первоначально не имеет в себе греха, центр творения составляет природа человека со свободной волей (атрибут природы), которая также является первоначально безгрешной и цель которой состоит в процессе движения и развития, в достижении состояния совершенства, обожения, но с использованием собственной свободной воли, что будет означать задуманное завершение процесса творения (генезиса). Грехопадение происходит как отход человека от божественной задумки, как действие гномической воли (той части воли, которая принадлежит не природе, а тварному лицу), как начало движения, развития в противоположную от Бога сторону, не к завершению процесса творения (вечному совершенству), а к вечным мытарствам, неполноценности. В этой картине и мир, и человек приобретают максимальную реальность и объективность.

Эти рассуждения позволяют сделать важный вывод. Как и в случае с докетизмом, гностицизмом, оригенизмом, монофизитством, учение монофелитов шло по пути умаления значимости тварного мира. Как и монофизитство, оно вело к созданию образа мира как нереального, представляющего собой мираж, что, соответственно, означает отсутствие у человека подлинной свободы. Если свобода становится миражом, то легко сделать вывод, что нравственные усилия человека тоже

иллюзорны, праведные и порочные поступки теряют значение. Именно поэтому Максим Исповедник обращал внимание на то, что существуют два пути богопознания, которые нельзя противопоставлять друг другу, — мистический и естественный. Мистический путь подразумевает отдаление человека от всего земного, попытку непосредственно созерцать Бога; естественный, наоборот, — внимание к земному миру во всех его проявлениях, попытку увидеть божественные проявления в природе, увидеть Творца в Его творении⁶⁵⁴. При противопоставлении этих путей первый из них превращается в одну из форм платонизма (и монофизитства, монофелитства), а второй — замыкается в посюстороннем мире. Так, например, томизм объявлял, что непосредственное, мистическое богосозерцание возможно только в загробной жизни (блаженное видение, *visio beatifica*), а на земле оно невозможно (возможен только поиск Бога в природе).

В обоих случаях, доведённых до крайности, теряется связь творения с его Творцом. При дуалистическом рассмотрении этих подходов оба ведут к пантеистическо-политеистической картине мира — через полное растворение тварной природы в нетварном мире или через подчинение нетварного мира тварной природе, которая в христианском контексте (контексте боговоплощения) становится основой секулярного мировоззрения.

Противопоставляя нетварное и тварное начало, небо и землю, дух и материю, Бога и человека, Максим Исповедник не умалял значение второй части этих противопоставлений. Он настаивал на том, что тварный мир обладает полноценностью, самостоятельностью, но не автономен от Бога в том смысле, в котором он находится в движении к своей конечной цели — возвращении к Богу в преображённом состоянии. Даже мистик-исихаст Григорий Палама (XIV) проводил чёткую грань между Творцом и творением. Он писал о том, что творение (природа) обладает самостоятельностью и божественными чертами, которые «аналогичны» божественным чертам, но сами не являются Богом. Творение, несмотря на свою отдельность от Бога, может достичь совершенства только в состоянии богообщения (молитвы), а Бог может быть познаваем через природу или по аналогии,

⁶⁵⁴ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 310–311.

или через отрицание, а также через непосредственное созерцание, которое доступно каждому человеку через нравственные и молитвенные усилия⁶⁵⁵.

Будущие европейские имманентистские и секулярные трактовки эпистемологии (секулярный дискурс), несомненно, испытали влияние богословских споров времён Вселенских Соборов. Многие обсуждавшиеся богословские модели, в том числе монофелитизм, могут быть рассмотрены как означающие секулярного дискурса. При этом основание будущего секулярного дискурса не в отрицании мистицизма, не в одностороннем имманентизме, а в самой модели, противопоставляющей непосредственное и естественное созерцание, отрицающее возможность принципиального единства Творца и творения, единство двух свободных волей, тварной и нетварной, без их смешения и без взаимного подавления. В этом смысле важным признаком секулярного дискурса является дуалистическая парадигма, которая подразумевает развитие или по пути полного разделения, или по пути полного смешения, где либо теряется связь субъекта с Богом, либо сам субъект лишается свободы и, как следствие, теряет собственное бытие (раскрытие этого тезиса будет продолжено в дальнейшем изложении).

Кроме того, монофелитская модель означает (если использовать объяснения Максима Исповедника), что кинесис (развитие тварного мира) не ведёт к божественному стасису (неизменности, совершенству). Монофелитизм подразумевает, что совершенство может достигаться в автономном от Творца состоянии. Это ведёт к пониманию смысла истории как развития ради бесконечного развития либо как формирования эрзац-стасиса (промежуточного стасиса, утопии), который будет понимать под совершенством какое-либо несовершенное, промежуточное состояние мира, создавая лишь иллюзию того, что развитие ведёт к некоей полноте и цели. Это позволяет интерпретировать имманентистский аспект будущего секулярного дискурса как придание неполноценным состояниям статуса и роли предельных состояний, что ведёт к сменяемости идеалов, утопическому мышлению.

Наконец, своеобразным завершающим актом христологических споров в эпоху Вселенских Соборов стала икономахия (иконоборче-

⁶⁵⁵ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М. : Канон, 1995. 380 с.

ство) (VIII век). Противники почитания икон среди богословов считали, что оно ведёт к возрождению различных христологических ересей от несторианства до монофизитства, и полагали, что изображение Христа не может вместить богословия двух Его природ, а соответственно, становится почитанием либо только внешнего Христа-человека (несторианство), либо его соединённой природы богочеловека (монофизитство). Эта позиция также подкреплялась ссылками на ветхозаветный запрет на изображение Бога, на сотворение «кумира» — вещественного объекта поклонения, которое заменяло Бога языческими идолами и означало вероотступничество.

Одним из первых иконоборчество назвал христологической ересью Иоанн Дамаскин («Три защитительных слова против порицающих святые иконы»), который видел в нём отрицание боговоплощения и ставил его в один ряд с другими христологическими ересями, умалявшими одну из природ Христа. Дамаскин, как и позже Феодорит Студит, учил, что священные предметы могут быть предметом поклонения и почитания, но не как особая божественная сущность («четвёртая ипостась»), а как то, что относится к почитаемому лицу — Богу, ангелу, святому. Икона же изображает не природу, а лицо, с которым вступает в общение молящийся (поэтому аргументы о невозможности изобразить в точности природу, особенно божественную, не применяются). Поскольку христианство учит о боговоплощении и ипостасном единстве двух природ Христа, то поклонение иконе Спасителя означает поклонение второму Лицу и Самому Богу. При этом если иконе, любому священному предмету, как и любому святому или почитаемому человеку, можно поклоняться (проскинесис), то служить (латриа) можно только лишь одному Богу (подход Дамаскина стал догматом на Седьмом Вселенском Соборе в 787 году).

Здесь важно, что подход Дамаскина, принятый Церковью, строится на том, что любая святыня, доступная человеку, материальна, а зачастую даже рукотворна. Борясь за иконопочитание, Дамаскин в очередной раз защитил от нападков и реабилитировал материю, тварный мир, которые испытали искажение после грехопадения и снова были благословлены после боговоплощения, но первоначально не несли в себе источник несовершенства и зла (как в платонизме, оригенизме и особенно в мессалианстве, которое учило о самостоятельной природе

зла). Защита важности тварного мира и несвязанности природы материи с источником зла была одной из основ защиты единства и католического понимания церкви, которая находится одновременно на небе и на земле, существует в форме апостольской преемственности и иерархичности, сообщает благодать Святого Духа людям через таинства, ни одно из которых не существует без материального измерения. Намного позже это единство Церкви подчёркивал и богослов Николай Кавасила: участие членов Церкви в таинствах создаёт связь творения с Творцом не по аналогии, не по имени, но по «тождественной актуальности»⁶⁵⁶, то есть таинства преодолевают ограничения тварной природы, творение обожествляется, оставаясь творением. Без признания этого открывалась дорога в направлении к мессалианству и другим упоминаемым учениям, которые отрицали важность таинств, апостольской преемственности и церковной (духовной) иерархии, основывали религиозный поиск, затем любое познание только на личном мистическом опыте⁶⁵⁷.

Важно, что общая парадигма богословских споров между православием и ересями сохранилась и после схизмы. Из более поздних богословов следует упомянуть Григория Паламу (XIV), чьё учение стало одной из реакций на распространение номинализма⁶⁵⁸, агностицизма, идеализма в христианстве, которые в будущем будут названы существенными чертами схоластики. Палама в споре с Варлаамом Калабрийским учил о том, что в христианстве богопознание происходит не символически, а реально — через таинства. Это возможно, потому что произошло ипостасное соединение двух природ — божественной и человеческой (нетварной и тварной). Поэтому возможности познания в христианстве определяются возможностями богопознания, а богопознание возможно непосредственно (через таинства) с момента боговоплощения.

Учение Паламы об энергиях не выходило за рамки каппадокийского богословия Григория Нисского и Максима Исповедника (у которых энергия, воля — это свойства природы, как и у Паламы), основной

⁶⁵⁶ Кавасила Н. Изъяснение божественной литургии // Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. СПб.: Тип. Григория Трусова, 1857. С. 289–426.

⁶⁵⁷ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 342.

⁶⁵⁸ Там же. С. 343.

принцип которого заключался в том, чтобы оградить православие от ложной альтернативы, помещающей познание в ложную парадигму, возникающую между тритеизмом или модализмом, политеизмом или пантеизмом, несторианством и монофизитством, в котором не остаётся места для апостольского, евангельского христианства, реальности боговоплощения, реальности передачи человеческой природе нетварной божественной благодати и для обожения (спасения) человека. Если западная богословская мысль в целом доводила до предела концепцию «простоты» Бога и не признавала «нетварные» энергии, нетварную благодать (двигаясь в сторону абстрагирования Бога до состояния отвлечённого абсолюта), то восточная — отстаивала реальность соединения Творца и творения, возможность прямого, реального и полноценного богопознания через личное (ипостасное) общение человека с Богом, который проявляет себя в мире (у Паламы — через разные энергии, каждая из которых не является «частью» Бога, но отражает Его полноту). Непознаваемость сущности Бога для человека для ортодоксии не означала, что Бог реально отделён от человека. То есть непознаваемость Бога не означает необходимость посредников⁶⁵⁹ между Богом и человеком, не нужны уровни познания, гностические и дискретные (дуалистические) подходы к миро- и богопознанию.

Последовательно отстаивая различие Творца и творения (чтобы подчеркнуть самостоятельность тварной природы человека и, следовательно, полноценность её свободной воли), ортодоксия в первом тысячелетии уже очертила границы секулярного дискурса как дискуссии о познании, априорно связав философско-культурологическую проблему познания с богословским вопросом о богопознании, с проблемой соотношения Творца и творения. В этом контексте секулярное — следствие отрицания такой непосредственной связи, фактически отрицание халкидонского учения о двух природах во Христе.

Христологические споры в первом тысячелетии нашей эры крайне важны, поскольку в них уже фактически начинались и стали проявляться те фундаментальные теологические и философские споры, которые будут известны в схоластике и в Новое время, — о соотношении природы и Бога, теологии и философии, веры и разума,

⁶⁵⁹ Там же. С. 344.

а также о границах религии и познания. Христологические ереси несли в себе то содержание (были его формами, «означающими»), которое в будущем отразится на концепциях номинализма, разделения веры и знания, станет составляющим современного секулярного дискурса.

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Часть II. Западнохристианская мысль

Глава 22

Признаки секулярного дискурса в богословии Августина

В первом тысячелетии нашей эры в западных епархиях христианской Церкви не было того напряжения между «Афинами» и «Иерусалимом», то есть между античной философией и христианством, какое существовало на Востоке⁶⁶⁰. В латинском мире не было такого количества и разнообразия ересей, не происходило стольких многочисленных, драматичных и детализированных богословских споров, которые велись на Востоке и охватывали различные богословские школы в разных концах империи. Богословские проблемы всех семи Вселенских Соборов (в Церкви до схизмы) разворачивались преимущественно в эллинской культуре, на греческом языке, и проходили на территории Византии. Латинская часть Церкви в лице пап следила за дискуссиями, принимала участие в Соборах (в некоторых случаях даже под давлением византийских императоров) и интригах, но не жила этими греческими спорами⁶⁶¹. Это была одна из основных причин, почему западная теология, активная фаза развития которой наступала значительно позже, чем у восточной, лишь в период так называемого Высокого Средневековья стала развиваться скачком, практически сразу став схоластикой, то есть не знала глубинного различия между [языческой] философией и теологией. Отсутствие прививки в виде затяжных, длившихся столетиями теологических споров, которые затрагивали не только узкий слой интеллектуалов, но пронизывали

⁶⁶⁰ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 332.

⁶⁶¹ Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. С. 528.

общественно-политическую и культурную жизнь всей империи, вело к тому, что на Западе эпистемологические различия между языческой и христианской мудростью не вызывали настороженности или даже не замечались. Говоря образно, логика православно-кафолическая и логика философская («языческая») воспринималась как одна и та же логика.

Именно христианская Византия была культурной наследницей античности (учитывая, что «западный» Рим, обладая культурно-языковой и частично экономической обособленностью, не имел своей имперской самостоятельности, отдельной от Ромейской империи, позже названной Византией), и именно Византия, а не Запад, настойчиво и порой ожесточённо боролась с этим наследием в богословии, защищая православие. По этой причине недоверие к античной, эллинской философии было сильнее именно в Византии, античная мысль и крупные авторы осуждались и даже подвергались анафеме задним числом на Вселенских Соборах. При этом православием были восприняты многие античные философские понятия, но делалось это после переработки этих понятий и лишь в той степени, в какой это помогало поставить заслон распространению еретических, гетеродоксальных течений в Церкви.

Отсутствие на Западе такого же опыта и готовности его полноценно заимствовать (в силу стремления Запада к восстановлению величия и цивилизационной самостоятельности) вело к тому, что для Запада восточное наследие было застывшим, неживым, то есть не было традицией, дискурсом — тем, что является культурообразующим ядром. Поэтому Запад, стремясь сохранить собственный христианский источник, искал «внешнюю» опору, которая бы не создавала богословскую зависимость от Востока. Но вместе с независимостью он получал и незащищённость от тех еретических путей, на которые на Востоке научились реагировать как на неправославные и некафолические. Этот поиск внешней опоры имел в истории Запада разнообразные формы, но в основе своей был эпистемологическим (можно сказать, и духовным), был воспроизведением гностическо-дуалистических моделей в познании. Суть их в том, что истина о Боге открывается через посредника, которым не является Сам Бог, и что она может быть познана либо через разделение творения и Творца (человек познаёт Творца

автономно), либо через их слияние (в результате чего либо Бог объявляется человеком, либо человек — богом). Сама схоластика стала проявлением такого внешнего, философского подхода для нужд теологии (хотя на Востоке она фактически уже была известна в различных формах «философского» богословия, вроде оригенизма).

Одним из основных следствий такого подхода стало то, что теология на Западе стала «наукой», а не «жизнью». Западная богословская мысль уже Блаженного Августина (VI век, после которого вплоть до Фомы Аквинского и расцвета схоластики в латинском мире не было сравнимых по влиянию и масштабу богословов)⁶⁶² смотрела на спасение в юридических категориях прощения, а не жизни, то есть отделяла теологию от природы, слово — от жизни⁶⁶³. В борьбе за православие в эпоху Вселенских Соборов, наоборот, в споре с различными ересями, как было показано выше, многократно отстаивалась неразрывная связь природы и богословия, духа и материи, Творца и творения: в этой связности, в возвеличивании Бога через утверждение онтологической самостоятельности (но не автономности) тварного мира, следовательно, свободы человека, был ключевой нерв православия, который с трудом принимался языческой философией, в разных формах пытавшейся сдвинуть этот подход в сторону более привычной и математически логичной пантеистическо-политеистической парадигмы мира (в которой различие Творца и творения либо полностью игнорируется, либо делается полностью непреодолимым, когда невозможно обожение).

Если источник истины — внешний по отношению к Церкви, то необходимы особые институты, имеющие авторитет и занимающие в Церкви особое автономное положение. Такими путями формировался авторитет папы у католиков и авторитет буквы Писания у протестантов. Какими бы ни были формы автономной области, воспроизводящей авторитет, Церковь при этом становится организацией, системой, смысл которой транслируется извне; Церковь перестаёт быть

⁶⁶² Если не считать одного из основоположников схоластики Иоанна Скота Эригену (IX век), внёсшего значительный вклад в развитие схолистического мышления. Однако уже при жизни его труды были осуждены как еретические и не получили официального статуса, их популяризовали преимущественно более поздние схоласты, а также философы Нового и Новейшего времени.

⁶⁶³ См., например: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 285.

кафолической и мистической, Телом Христовым, богочеловеческим организмом, смысл и источник которого находится в нём самом. В кафолическом же смысле — Церковь не организация, а само бытие с Богом, вне которого нет полноценного существования. Поэтому в кафолической Церкви соборы, иерархия, авторитет (епископа, Писания, Предания) не могут быть абсолютизированы, они вспомогательны по отношению к самой Церкви: не Церковь происходит из этих принципов, а эти принципы — из жизни Церкви, то есть даются свыше. Эти проблемы начнут осознаваться в западной теологии лишь по прошествии веков: можно сказать, сегодня западнохристианская мысль, погружаясь в постсекулярную тематику, только начинает поиски культурно-эпистемологических истоков западной теологии и ставит вопрос о связи принципов познания не просто с абстрактными гносеологическими принципами, но с конкретной реальностью (ярким подтверждением этого тезиса является философия «Радикальной ортодоксии»).

Далее мы кратко рассмотрим, какие основные означающие формы принимал секулярный дискурс в латинском христианстве во втором тысячелетии и как они связаны с византийскими теологическими спорами первого тысячелетия.

Истоки латинского типа христианского богословия и, следовательно, самой западнохристианской культуры принято вести от Аврелия Августина (IV–V), наиболее влиятельной фигуры в Западной Церкви на протяжении всего Средневековья до Фомы Аквинского. Такая точка отсчёта является условной и не единственно возможной: истоки западнохристианского дискурса (и его связь с секулярным) могут быть выведены также из других событий и учений на временной шкале от момента появления самого христианства до схизмы как формального итога, закрепившего различие христианского Запада от Востока. Но в любом случае таким истоком будет комплекс тезисов, взгляд на мир, дискурс, которые отражались в богословских спорах того времени.

Августин, как и восточные отцы Церкви, по большей части строил своё богословие как на апологетике (обращение к нецерковной, языческой аудитории), так и на критике ересей, обращаясь к членам Церкви. Августин боролся с манихейством (которым сам увлекался в юности), учением о гармоничном дуализме добра и зла в мире, существовании

двух богов — доброго и злого. Манихейство он критиковал, опираясь на платонизм, который учил о монизме, единственности Бога и добра в мире, а зло рассматривал как отклонение, а не самостоятельную сущность⁶⁶⁴. Также он спорил с пелагианством, с его тезисом о том, что природа человека первоначально нейтральна, ни добрая, ни злая, что ребёнок рождается безгрешным, поэтому его надо крестить не в младенчестве, а во взрослом возрасте⁶⁶⁵. Вёл спор Августин и с донатистами, которые учили о зависимости благодати епископа (и действенности совершаемых таинств) не от сана (апостольской преемственности), а от нравственного состояния клирика. Донатисты не признавали совершаемых таинств тех епископов, которых считали неправедными. Кроме того, донатисты боролись как с церковной властью, так и с государственной, считали официальные структуры главными врагами, вплоть до того, что призывали физически расправляться с их представителями (движение донатистов-циркумцеллионов). Источник благодати у донатистов был не в апостольской преемственности, а в личной нравственности. Таким образом, донатисты фактически отменяли кафолический характер Церкви (так как учили, что Церковь не там, где епископ, а там, где праведники), донатизм — форма антикафоличества («О крещении против донатистов»). Идеи донатизма принимались ранними реформаторами (Дж. Уиклиф, Ян Гус), а в православии — беспоповцами.

Августин в большей степени придерживался катафотического подхода в богословии (хотя и апофатика не была ему полностью чужда⁶⁶⁶). По Августину, познать Бога чувственно нельзя, но можно интуитивно и логически: Бог — сущий, потому что существует вечно и непреложно; раз мы знаем, что дважды два будет четыре и это знание интуитивное (а не чувственное) и вечное (как вечные идеи Платона), то можно сказать, что оно содержится в вечно существующем Боге (а не человеке). То есть через вечные идеи можно познавать Бога⁶⁶⁷. Каппадокийцы

⁶⁶⁴ Августин, Блаженный. О природе блага против манихеев / пер. с лат. Д. В. Лобова // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). С. 79–97.

⁶⁶⁵ Августин, Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. М.: АС-ТРАСТ, 2008. 480 с.

⁶⁶⁶ Лосский В. Н. Августин учитель: элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина // Богословские труды. Сборник двадцать шестой. М.: Издание Московской Патриархии, 1985. С. 173–180.

⁶⁶⁷ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 240.

отрицали это, настаивали на том, что Бог выше «вечных идей» и познавать его можно только через апофатику.

Основной принцип богословия Августина и в целом «западного» богословия в том, что в качестве отправной точки рассуждений используется деистическая идея единого (платонического) Бога (Бог един), а не представление о Троице⁶⁶⁸. Богословие Августина можно в целом называть христианским платонизмом, поскольку он опирался на Платона и видел в нём наиболее близкого к христианству античного философа⁶⁶⁹. Августин вслед за каппадокийцами разделял сущность и лица, но поскольку писал по-латыни, пытался ввести их терминологические аналоги («эссенция / субстанция» и «персона» вместо «усии» и «ипостаси»), которые не имели той же степени разработанности и тех же коннотаций, что в греческом языке. Более того, склонность к катафотическому способу рассуждений вела Августина к поиску понятного, логического и законченного объяснения тайны соотношения Лиц Троицы. Для обоснования единосущия Троицы (в полемике с арианами, «О троиче»⁶⁷⁰, ч. 1, кн. 4–5) Августин утверждал, что Сын рождается от Отца, а Дух исходит от Отца, а также от Сына. Исхождение Духа от Сына должно было продемонстрировать принципиальное единство Лиц. В результате Троица стала пониматься не как начало познания Бога, не как живой Бог, а как вторичное средство познания, способ толкования Писания, некая логическая конструкция, необходимая для борьбы с ересями. Троица для Августина — это квалификационная задача, которая досталась в нагрузку от предшествовавшей церковной истории, но которая сама не является путём спасения.

Такой подход вёл Августина к тому, что он легко абстрагировал проблему Троицы (против чего выступали каппадокийцы), используя Троицу как метафору принципа троичности как такового, с помощью чего он стремился объяснять разные стороны божественного устройства мира, человека и логики. Это фактически превращало учение о Троице в раздел философии и даже математики. Например, Августин использовал догмат о Троице для обоснования разных

⁶⁶⁸ Подробно об этом пишет Мейендорф: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 232–248.

⁶⁶⁹ «О граде Божьем», 8:5.

⁶⁷⁰ Августин, Блаженный. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар : Глагол, 2004. 416 с.

концепций, а эти концепции в свою очередь — для доказательства догмата Троицы, например концепции совершенства «троичного» числа «шесть», которое состоит из трёх частей (единицы, двойки и тройки), концепции соотношения в человеке «ума», «знания» и «любви», а также «памяти», «интеллекта» и «воли» и т. п. («О Троице», кн. 5, 9).

Несмотря на ясную цель учения Августина «О Троице» сохранить и защитить православный догмат от еретических искажений, он был склонен к увлечению философией и логической игрой. В результате в его трудах становится тонкой грань между целью и средствами богословствования. То, что Троица иногда становится у Августина не целью, а логическим и отвлечённым средством, демонстрирует следующий момент.

Для доказательства единосущия Бога в его Лицах (борьба с арианством и субординатизмом) Августин говорил, что логически следует считать, что Дух исходит и от Отца, и от Сына, хотя в Писании прямо говорится лишь, что Дух — от Отца. Однако Августин пытается не ставить в вопросе о Троице никакой апофатики. В его логике, если Дух — от Отца, а Отец и Сын — едины, то Дух не только един с Сыном, но также исходит от Сына. Он подкреплял этот аргумент цитатами из Писания: «[Иисус]...дунул, и говорит им: примите Духа Святаго» (Ин. 20:22)⁶⁷¹; «...Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины...» (Ин. 15:26) и прочими. Из этого Августин делал вывод, что до пришествия и искупления Христа Святой Дух не обладал полной действия на земле, так как он мог действовать только через Христа. Причём речь в данном случае не о спасении человечества (для которого нужна была крестная жертва Сына), а о таком качестве и такой силе действия Духа в мире, которого прежде никогда не было (в качестве аргумента Августин ссылался на снисхождение Духа на апостолов и дарование им умения говорить на разных языках) («О Троице», кн. 5). У Августина косвенно получалось, что если бы Дух не исходил от Сына, то для спасения человека не требовались бы пришествие в мир и крестная жертва Сына.

Ряд исследователей видел в трудах Августина, в его попытке логически, математически соотнести взаимодействие Лиц Троицы, многие

⁶⁷¹ Хотя Августин тут же оговаривается, что это дыхание было не сущностью Духа, но лишь «знаком», что Дух исходит и от Сына.

признаки будущих католических учений: о «филиокве», о папском примате и в целом идеи догматического развития в латинском христианстве, а также будущей философии деизма, абстрагирования Бога, потери личного (через Лица) контакта и общения с Ним⁶⁷². У позднего Августина также появлялись признаки теории предопределения ко спасению: «избранные избраны по благодати, а не по своим заслугам» («О благодати и свободном решении»⁶⁷³, 12–14). Эта концепция была взята кальвинистами⁶⁷⁴. Важно отметить, что многие отклонения от православного учения, которые исследователи позже усматривали в учении Августина, являются лишь допустимой ретроспективной проекцией, поскольку сам Августин последовательно защищал христианство (поэтому он относится к святым отцам и причислен к лику святых и в католичестве, и в православии).

Ключевой труд, в котором Августин изложил свою модель космологии, из которой следует его понимание истории, культуры и религии, — «О граде Божьем»⁶⁷⁵.

В основе космологии Августина лежит учение о двух «градах» — небесном (*civitas Dei*) и земном (*civitas terrena*). *Civitas* — это латинский аналог греческого полиса, то есть речь у Августина идёт о двух городах-государствах. Полис — это политическое образование, подразумевающее существование институции «гражданства», то есть единой правовой системы. Поэтому, изображая христианский космос в виде двух городов-государств, Августин говорил о «гражданах» небесного государства и «гражданах» земного государства, то есть использовал политико-юридический язык, характерный для римского права⁶⁷⁶. Юридический стиль присущ самому изложению «О граде Божьем» (например, Августин часто говорил о последствиях грехопадения, смертности человека в терминах «вины», «обвинения», «наказания», «справедливого возмездия»). Юридическому стилю сопутствова-

⁶⁷² Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 244; Догмат Церкви и экклесиологические ереси / пер. В. Тюшагина // Богословские труды. М., 2003. № 38. С. 237–247.

⁶⁷³ Августин, Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода.

⁶⁷⁴ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 238–239.

⁶⁷⁵ Августин, Блаженный. О граде Божиим. Т. 1, 2. СПб.: Алетей, 1998.

⁶⁷⁶ В русском же переложении Августина используется более возвышенный и литературный термин «град» (город), под которым понимается не столько формальное государство, сколько возвышенная социодуховная цель народа, земля обетованная.

ло обилие логических рассуждений (как в критике язычества, так и в утверждении христианства), в которых уже видна основа будущего схоластического богословия. Обоснование своих доводов длинными цепочками логических конструкций иногда приводило Августина к риторически ярким, но неоднозначным с догматической точки зрения заключениям, которые он не в силах был не высказать в силу их мнимой привлекательности, добавляя к ним смягчающие обороты вроде «наверное», «я думаю» и др. (например: «Я даже полагаю, что гордым полезно впадать в какой-нибудь явный грех, чтобы это приуменьшало их самодовольство») («О граде Божиим» 14:13).

С помощью концепции «двух градов» — небесного и земного — Августин объяснял смысл бытия и истории (онтология, космология), сущность человека (антропология), а также путь к спасению (соте-риология). Августин разделял разумных созданий Бога (людей и ангелов) на два сообщества, называя их градами (*civitas*), но делал это, по его собственным словам, «символически». Одно сообщество живёт по законам Бога и для Бога, вследствие чего получает вечную жизнь и блаженство. Второе сообщество живёт ради себя и по своим собственным ценностям, вследствие чего удаляется от Бога и обречено на несовершенство и вечное наказание. Также в символизм двух градов Августин вкладывал объяснение плотских и духовных стремлений человека (платонизм) («О граде Божиим» 15:5).

Показательно, что при всей математической логичности изложения у Августина нет однозначно чёткого указания, в какой момент возникли эти два града. Поэтому из его текста можно сделать разные выводы: два града возникли в момент грехопадения части ангелов, в момент грехопадения Адама и Евы в рай, в момент изгнания Адама из рая, в момент первого братоубийства (Каин становится основателем земного «града», а Авель становится гражданином града небесного). Также картину усложняет то, что у Августина небесный град не тождественен райскому саду, в котором люди жили до грехопадения⁶⁷⁷: небесный град возникает только вместе с земным — как его антитеза. Поэтому гражданами небесного града у Августина можно стать еще

⁶⁷⁷ В связи с этим Августин утверждает, что смертный человек, верящий в неизбежность будущей блаженной жизни, более блаженен, чем первый человек в раю, который сомневается в вечности своего блаженства (11:12).

на земле (в земном граде), но окончательно попасть в этот град — только после конца времён («О граде Божиим» 15:1,6); граждане небесного града так же свободны от греха, как первозданный Адам, но при этом уже имеют опыт жизни в страданиях, жизни в повреждённом и несовершенном состоянии, имеют знание о грехе (при этом важно, что это знание стало для них теоретическим, оторванным от телесных и душевных переживаний).

Августин, избегая софистической диалектики, строил своё изложение на двойственной парадигме, на метафорическом дуализме. При этом важно подчеркнуть, что эта двойственность у Августина в своей первооснове — «символическая», метафорическая, что допускало в этот подход элементы условности, размытости и мягкости. Например, мир и Бог у Августина — две области бытия, видимая и невидимая. Мир он называл «величайшей» сущностью из видимого, а Бога — «величайшей» из невидимого («О граде Божиим» 11:4). В этой же мягкой дуалистической логике Августин вводил концепцию двух градов. Так, с момента начала человеческой истории существуют два града (по сути, два мира) — земной и небесный, которые изображаются очень похоже, только земной град является временной (не вечной), искажённой и некрасивой копией небесного, он подвержен тлению, страданиям, поскольку все устремления его направлены не к Творцу, а к творению («О граде Божиим» 14:28). При этом в каждом из этих градов существует две области — ангельская и человеческая (невидимая и видимая) («О граде Божиим» 14). Земной же град также состоит ещё из двух измерений, функций: первая является сугубо земной, служит исключительно достижению мирских благ. Вторая же часть, функция земного града, служит прообразом небесного града и нужна для того, чтобы люди могли узнать небесный град в «земных» условиях и захотеть стать его «гражданами» («О граде Божиим» 15:2), поэтому даже в греховных стремлениях просматривается ложный путь к вечному счастью⁶⁷⁸. В разных местах изложения Августин также использовал «два града» в качестве метафоры для обозначения членов и нечле-

⁶⁷⁸ Вслед за восточными отцами Церкви не признавая субстанциональность, сущность зла, Августин и в «земной» части земного града видит отблеск божественного: он тоже стремится к состоянию вечного блага, но поскольку он несовершенен, несовершенны и его средства, поэтому это стремление приносит только новые страдания и раздоры, а любые благие достижения очень коротки (15:4).

нов Церкви⁶⁷⁹, языческой и христианской религий, рая и ада, счастья и страданий, праведников и грешников, вечности и конечности и т. д.

Эта многозначность не являлась для Августина препятствием для изложения его богословия, поскольку под «градами» он понимал в большей степени условную метафору, а не онтологическую реальность. Поэтому появление и сосуществование «двух градов» у Августина — это метафорический оборот для характеристики того «периода», «в течение которого умирающие уходят, а рождающиеся занимают их место», — то есть времени от грехопадения (когда появляется смерть) до конца времён, когда закончится время и начнётся вечность («О граде Божиим» 15:1). Фактически «два града» — это метафора человеческой истории, в развитии и итогах которой присутствует интрига и неопределённость (то есть возможная двойственность итогов).

Вероятно, этот мягкий (с размытыми границами), «символический» дуализм, пронизывающий космологию Августина, являлся остаточным наследием манихейства, которым в молодости увлекался Августин. Он был нужен ему, чтобы отделить излагаемую картину мира сразу от двух крайностей, подвергнув их критике: во-первых, от гностической концепции двух или множественных миров⁶⁸⁰, при которой они являются реальными мирами (не символическими или аллегорическими); во-вторых, от концепции пантеистического мира, где сам мир и всё, что в нём есть, — это бог (его тело, душа). Такую пантеистическую теологию Августин называл «естественной» и критиковал, последовательно отделяя от Творца любое творение («О граде Божиим» 4:12, 7:6). Таким способом он пытался охватить сразу две грани главного предмета своей критики — античного язычества.

Неопределённость временных, онтологических и семантических границ двух градов являлась следствием того, что теоретическая конструкция учения о двух градах являлась отправной точкой, яркой

⁶⁷⁹ Августин несколько раз называет град небесный, Божий — Церковью (13:16), что также вызывает дополнительные вопросы, поскольку Церковь была учреждена Христом. Если же под Церковью Августин понимает религию Израиля, получается, что объяснение града Божьего нужно искать в истории возникновения религии как формы опыта.

⁶⁸⁰ Августин выступает против идеи о том, что существует множество миров, а также против идеи, что земной мир вечен, так как он периодически умирает и возрождается. В связи с этим Августин выступает против идеи переселения душ, а также против естественного, природного появления человека (материалистического) («О граде Божиим» 12:11).

публицистической конструкцией, под которую подвёрстывалась логика дальнейших богословских рассуждений. Поэтому в разных частях труда метафора двух градусов использовалась Августином в разных значениях и целях.

Подход Августина сближал его с «философскими» богословами, вроде Оригена, строившими трактовку писания на основе сложных аллегорий. Примечательно, что сама аллегория «двух градусов» (в оригинале — «полисов») была введена в оборот учителем Оригена — Климентом Александрийским. При этом отличие Августина от оригенистов в том, что он упростил этот подход и популяризовал его, предложив использовать не открытые, многозначные и туманные аллегории, а статичную и понятную каждому читателю дуалистичную метафору, которая являлась единым ключом понимания и выразительным средством излагаемой им картины мира. Сама эта метафора являлась внешним, «философским» элементом изложения, но фактически уравнивалась с религиозным опытом, которым владел Августин. Такое уравнивание в правах «веры» и «знания» (откровения, религиозного опыта православия с логическими и языковыми конструкциями) стало впоследствии основой для схоластики.

О близости Августина к «философии» (в смысле языческой эпистемологии) особенно ярко свидетельствует его учение о грехопадении.

По Августину, повреждение природы вследствие грехопадения происходит только у ангелов и людей. При этом неодушевлённая природа не имеет в себе порока («О граде Божиим» 12:4), природа остаётся чуждой злу и после грехопадения, отделена от зла. Более того, Августин даже утверждал, что злая воля (и порок) противоречат природе. Несмотря на то что Августин уточнял, что «природа», подверженная пороку, становится злой природой, но в своей первоначальной, потенциальной основе остаётся доброй, тем не менее в его рассуждениях несколько раз повторялась мысль, что (тварная) природа не была подвержена грехопадению, что зло — это лишь модальность природы, так как у самого зла нет собственной, полноценной природы. В связи с этим порок приобретал у Августина абстрактно-этический характер, первородный грех первых людей заключался не в конкретном поступке, а в том, что вследствие гордыни люди свои дела поставили выше дел Бога («О граде Божиим» 14:11), отклонились от Бога и обратились

к себе («О граде Божиим» 14:13). Если в раю человек «хотел того, что мог» и поэтому «имел всё, что хотел», то на земле природа (тело и душа) человека не повинуется его воле, и поэтому он желает того, чего не может, и от этого страдает («О граде Божиим» 14:15). Само грехопадение в изложении Августина было искажённым, нелогическим способом мышления человека, который по гордыни возжелал того, что является больше максимального (Бога), в результате чего получил меньшее и потерял совершенство. За такую ошибку человек был наказан. При этом учение о грехе как смерти и о Церкви как вечной жизни, присущее восточной богословской традиции, у Августина выражено слабо.

Поэтому и несовершенство у всех людей передаётся от Адама всем потомкам по рождению, но не по природе, от повреждённых родителей — детям, что делает всех людей слабыми и несовершенными в своих желаниях и действиях («О граде Божиим» 13:3). Важно, что Августин допускает полное исцеление человеческой природы (здесь имеется в виду повреждённая воля, которая не может управлять душой и телом) при покаянии и принятии крещения, а также если на то есть воля Бога. Но для Августина это не отменяло смертность человека, которая нужна для того, чтобы даже праведный человек укреплялся в своей вере (смерть в этом случае превращается в способ укрепления веры).

В связи с этим греховность и, как следствие, смертность человека оставались для Августина исключительно этической темой, не связанной напрямую с природой человека и природой вообще. Если смерть — это просто «наказание» за проступок, которое нужно даже преобразённым праведникам только для того, чтобы они укреплялись в вере в вечное блаженство после смерти (Августин считал, что иначе не было бы страха неизбежной смерти, цена их духовных подвигов была бы невысока, они бы не достигали «славы»), то это создаёт предпосылки для отделения зависимости материи (природы) от воли, души от дела, частично создаёт основу для дискретного (номиналистского) мышления о мироздании.

Отдельное понимание природы как чего-то нейтрального объясняется стремлением Августина оспорить и отменить платоновское (и оригеновское) учение, в котором материя выполняла функцию объяснения зла: там суть зла в материальности, в тварности, а добро — в абстракции, бестелесности (идеях).

Кроме того, по замечаниям некоторых исследователей, у Августина наблюдается противопоставление природы и благодати, материи и духа⁶⁸¹, фактически умаляющее первую часть этих пар (то же происходило в рамках многих рассмотренных гетеродоксальных учений).

На наш взгляд, подход Августина к этой теме был близок языческому, философскому дуализму Платона и Оригена. Влияние платонизма особенно проявилось во внимании Августина к проблеме плотского и духовного. Метафору двух градов он переносил на бытие вообще, которое по-прежнему в духе платонизма разделял на материальное (плотское) и нематериальное (духовное). Например, он разделял страдания (скорби) плоти и страдания души как два разных типа страдания, которые происходили на разных уровнях. В связи с этим большое внимание Августин уделял и отношению полов, пытаясь провести грань между материальной телесной похотью и духовной чистотой брака, при этом показателен его тезис о том, что необходимо различать страсти (или пороки) души и тела («О граде Божием» 14). Подобные рассуждения периодически сближали его учение с платоническим дуализмом вещей и идей, хотя по своей задумке были направлены против платонизма.

Роль Августина в формировании будущего секулярного дискурса важна. Под градами он понимал в большей степени условную метафору, а не онтологическую реальность, что впоследствии позволит схоластам усилить эту условность и перейти от острого онтологического драматизма выбора между жизнью с Богом и без Бога к мягкому околонустическому дуализму, использующему принцип двух градов для возведения номиналистской дискретности мировосприятия, базирующейся на разделении двух типов знания (теоретическом и эмпирическом), а также на отрицании атрибутивности воли по отношению к природе. В итоге августинианское смешение неоплатонизма и христианского богословия станет источником и опорой схоластики (Абеляра, Ансельма Кентерберийского, Дунса Скота, Вильяма Оккама, Бонавентуры и других) с её дихотомией философии и теологии, логики и чувств, а также источником вдохновения Реформации и протестантизма с их внецерковной религиозностью. Это не только даст импульс

⁶⁸¹ Платид (Дезей), архим. Блаженный Августин и «филиокве» // Хрестоматия по сравнительному богословию. М. : Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. С. 364–384.

к развитию номинализма и «светских» наук, но сформирует современное понимание «светскости».

Глава 23

Признаки секулярного дискурса в проблемах папства и Великой схизмы

Некорректно описывать Великую схизму 1054 года как источник секулярных идей саму по себе, потому что это лишь дата в истории теологии и философии, которая, по мнению историков Церкви, имела в большей степени формальный и «политический» характер⁶⁸². Принято считать, что схизма растянулась на полтора столетия: с 15 июля 1054 года (когда римская делегация во главе с кардиналом Гумбертом передала в Софийском соборе акт об отречении Константинопольского патриарха от Церкви) по 1204 год, когда Константинополь захватили крестоносцы⁶⁸³. Однако в расколе 1054 года (и даже уже при временном разрыве церковного общения в 863–867 годах) формально было зафиксировано то расхождение, которое возникло и формировалось в предшествовавшие столетия и продолжило развиваться на протяжении следующего тысячелетия, оставив исторический след в виде современной «истории философии» (которая преимущественно является западным взглядом на развитие мысли), в том числе в виде истории секулярного дискурса.

Формально историю схизмы как большой богословской и философско-культурологической проблемы можно начать с истории взаимоотношений римской и константинопольской кафедр, то есть с IV века. Константин Великий легализовал христианство Миланским эдиктом (313 год), остановил гонения и придал христианам привилегированный статус (окончательно государственной религией христианство стало чуть позже — после Фессалоникийского эдикта 380 года). После этого Константин по итогам политической борьбы и внутренних

⁶⁸² Харрис Дж. Византия. История исчезнувшей империи. М. : Альпина нон-фикшн, 2017. С. 259–287; Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). С. 527–542.

⁶⁸³ Христианство: век за веком. Очерки по истории христианской Церкви. М. : ДАРЪ. С. 160.

войн сосредоточил в своих руках власть, став первым христианским императором Рима, и основал в 330 году новую столицу, перенеся в неё резиденцию императоров, — Новый Рим, названный позже Константинополем, — которая должна была символизировать новый, христианский этап жизни империи.

Вслед за этим начался процесс переноса и римской (столичной) кафедры в новый имперский политический и религиозный центр. В результате возвышения императорского Константинополя константинопольская кафедра заняла второе место в списке после Римской⁶⁸⁴, дополнив список православных, католических патриархатов единой Церкви (Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим). Так возникла система «пентархии», пяти патриархатов, консенсусные решения епископов которых и были церковным решением. Пентархию поддерживал Константинополь, отводя Риму почётное, но не исключительное место «первого среди равных», как старой столице империи. Вскоре после возвышения Константинополя западная часть империи пришла в упадок (закончившийся падением Западной Римской империи в 410 году под натиском варваров). Однако затем, с возникновением франкской империи и восстановлением латинского Запада, росли и амбиции предстоятелей римского престола, развивались концепции исключительности власти римских епископов.

Однако в годы возвышения Константина и легализации христианства старый Рим ещё не обладал той совокупностью черт «латинского» христианства, которые он приобретёт в последующие столетия. Только легализация христианства и строительство новой, христианской столицы империи активизировали религиозные процессы на римской кафедре, равно как и во всей империи. Сами католические историки соглашались с тем, что до этого римские епископы не называли себя «папами», а впервые папой себя назвал Дамасий I (в 370-е годы), который одержал победу в долгой борьбе за римский епископский престол при поддержке императоров Констанция II и затем Феодосия и при котором христианство стало официальной религией. Лишь

⁶⁸⁴ «В этом отцы собора руководствовались тем же принципом, которым руководились и отцы Никейского Собора при установлении внешнего церковного устройства, по которому они к церковному делению применили политическое деление римской империи» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. свящ. Максима Козлова; репринтное издание : СПб., 1911 г. М. : Отчий дом, 2001. С. 253–255).

при папе Дамасии юрисдикция римского епископа вышла за пределы Центральной и Южной Италии⁶⁸⁵, и только с этого времени стали вести активную проповедь среди язычников западной римской империи (её население до IV века было преимущественно языческим), укреплять статус апостола Петра, строить новые церкви, восстанавливать места христианских погребений (римские катакомбы) и, главное, создавать единый латинский перевод Библии с еврейских и греческих источников (латинские переводы были разрознены и не соответствовали друг другу), в результате чего появилась Вульгата. Показательно, что это дало свои результаты, и в конце IV века появился первый крупный латинский богослов — Аврелий Августин.

Этот короткий подъём христианства в Риме благодаря реформам Константина⁶⁸⁶ сопровождался продолжавшимся закатом римской государственности, культурным и психологическим упадком латинского общества. Рим переживал нашествие варваров и уже при жизни Августина пал (410 год): очевидно, именно политический упадок древнего языческого Рима, набеги варваров, безнадёжность его культурной и психологической атмосферы произвели на Августина и его творчество сильнейшее воздействие, вынудили его покинуть Италию, вернуться на родину — в Северную, латиноязычную Африку. Прожив там многие годы, Августин погиб во время взятия вандалами города Гиппона.

Центр христианства, «никийской веры» после Константина сместился на имперский восток — именно там, в Малой Азии (Никее, Эфесе, Константинополе и его пригороде Халкидоне), стали проводиться Вселенские Соборы, этому же способствовал начавшийся политический подъём грекоязычной Византии. Греческий язык лежал в основе формулировок православия и символа веры на Соборах. Латинская часть единой Церкви принимала в этих процессах непосредственное участие, но была если не на вторых ролях (римские епископы вносили значительный и порой даже определяющий вклад в решение теологических споров), то вторична и периферийна в дискурсивном смысле;

⁶⁸⁵ Задворный В. История римских пап. С. 325.

⁶⁸⁶ Показательно, что подложный «Константинов дар» (VIII) в качестве первоосновы доказательства абсолютизма папы взял эпоху Константина. Согласно фабуле этого трактата, император Константин дарует папе Сильвестру власть над Церковью и над западной частью империи.

латинский язык в богословии был вторичен по отношению к греческому, латинская мысль была в догоняющей позиции. В связи с этим часто возникало недопонимание: при переводе греческих формулировок на латинский язык их смысл мог искажаться⁶⁸⁷. Показательно, что все признанные Вселенские Соборы до схизмы даже после окончательного политического отделения Запада от Востока проходили на территории Византии (большинство — в самой столице). Именно в грекоязычной среде возникало большинство богословских споров и, следовательно, интерпретаций вероучения и ересей; здесь же возникло само понятие «ортодоксия». Также показательно, что короткий расцвет христианства в латинской части империи сопровождался крахом римской государственности, в то время как Византия продолжила развиваться. Очевидно, это нанесло удар по христианскому образованию в латинском мире. Эти причины в совокупности объясняют, почему после Августина следующий крупный западный богослов — Фома Аквинский — появился только через девять столетий.

В официальном перечне учителей Католической Церкви, куда включены наиболее выдающиеся авторы и богословы, жившие в период с IV по XIX век, находятся 36 человек. Если из этого списка убрать грекоязычных, восточноимперских святых отцов (8 человек) и распределить хронологически (по году рождения) оставшихся латинских учителей (как досхизмных, почитаемых в том числе в православии, так и послесхизмных, почитаемых только католиками), то получится следующая картина: IV век — 4 человека (Амвросий Медиоланский, Иларион Пиктавийский, Августин Блаженный, Пётр Хрисолог), V век — 2 (Иероним Стридонский, Лев Великий), VI век — 2 (Григорий Великий, Исидор Севильский), VII век — 1 (Беда Достопочтенный), VIII век — 0, IX век — 0, X век — 0, XI век — 4 (Пётр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Хильдегарда Бингенская, Бернар Клервоский), XII век — 1 (Антоний Падуанский), XIII век — 3 (Альберт Великий, Бонавентура, Фома Аквинский), XIV век — 1 (Екатерина Сиенская), XV век — 1 (Иоанн Авильский), XVI век — 6 (Тереза

⁶⁸⁷ Пример приводит Мейендорф: на латынь «ипостась» сначала переводилась как «субстанция», а «субстанция» являлась синонимом латинского слова «эссенция», в то время как «эссенция» использовалась для перевода греческой «усии» (сущности). В результате учение о трёх ипостасях могло пониматься как учение о трёх сущностях-усиях, то есть о трёх Богах. См.: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 156.

Авилльская, Пётр Канизий, Иоанн Креста, Роберто Беллармино, Лаврентий Бриндизийский, Франциск Сальский), XVII век — 0, XVIII век — 1 (Альфонсо Лигуори), XIX век — 1 (Тереза из Лизьё). Эта картина не может претендовать на полноценную демонстрацию периодов подъёма и упадка богословских поисков в Западной Церкви, так как в ней отсутствуют многие другие авторы (тем более учитывая, что до схизмы Церковь была едина и жила единой жизнью, не было чёткого разделения на западных и восточных отцов, особенно в период до VIII века). Тем не менее этот католический список учителей Церкви является официальным и ведётся с 1298 года; он представляет тех людей, которые, с точки зрения Католической Церкви, являются основой её учения, то есть являются своего рода способом самовыражения католической идентичности, также он косвенно показывает периоды активности латинского и католического богословия. Его анализ показывает, что происходит всплеск и появление целого ряда признанных церковных авторитетов в IV веке (в эпоху Константина), а затем, но уже реже, в V, VI, VII веках; на протяжении последующих трёх столетий, с VIII по X век (попадание западной части Церкви под влияние франков), происходит упадок, в списке нет ни одного учителя; в XI веке, в эпоху схизмы и окончательного отрыва латинского богословия от византийского, — новый «всплеск» и развитие, это период крестовых походов и схоластики, вершина которого достигается в XIII веке — в символизме взятия и разграбления крестоносцами Константинополя в 1204 году и в фигуре Фомы Аквинского (на многие столетия ставшего основным богословом Католической Церкви, особенно во второй половине XIX века, когда он был объявлен «нормой» католицизма вплоть до II Ватиканского Собора в 1962 году); следующая активизация произойдёт в эпоху Реформации, в XVI веке.

Споры епископов Рима и Константинополя в период до VIII века качественно ничем не отличались от споров между Константинополем и кафедрами Александрии и Антиохии, а также от спора среди епископов внутри константинопольской и других кафедр: это спор за богословское и политическое влияние в Церкви, который выстраивался как спор вокруг ересей и должностей и часто заканчивался временными разрывами церковного общения между разными частями Церкви (схизмами).

Но было и направление, которое отличало споры с римской кафедрой от всех остальных и которое в итоге привело к Великой схизме. Оно касалось разработки Римом собственной, неправославной экклезиологии, при сохранении общего направления борьбы с ересями. Оно основывалось на особом понимании роли римского епископа, духовной и светской властей, роли догматики (проблема филиокве и принципа догматического развития) и, как следствие, на пересмотре принципа кафоличности. Именно в этом направлении можно зафиксировать признаки (внешние проявления, «означающие») будущего секулярного дискурса.

Важной, на наш взгляд, для понимания истоков секулярного дискурса также является проблема учения об исключительности римского епископа, сформировавшегося в VI веке и усилившегося после VIII века, которая выходит далеко за рамки спора о первенстве.

С IV–V веков, в период политического упадка Рима, в риторике римских епископов всё чаще и сильнее звучала мысль о принципиальной особенности римской кафедры и об особой роли апостола Петра, первого «папы», который соединяет Церковь с Самим Христом. По мнению некоторых исследователей, фигура Петра настолько возвышалась над другими апостолами, а папы настолько ассоциировались с Петром, что в итоге это привело к тому, что сначала Павел стал восприниматься «посредником» (например, в тезисах папы Льва I⁶⁸⁸) между Церковью и Богом, а потом сам папа как «Пётр» стал этим посредником. В результате возвышение сакрального, почти надапостольского статуса папы вело к необходимости подчёркивать дискретность между землёй и небом, а также дискретность в структуре кафоличности веры. Существование этого разрыва оправдывало необходимость посреднического папского института. Косвенно существование в католичестве дискурса посредничества Петра и других святых (а значит — дискретности) подтверждается Реформацией, которая выступила не только против власти папы, но и против культа святых как посредников, нарушающих прямое общение человека и Бога (что, однако, так и не смогло вернуть дискурс кафоличности на центральное место теологической мысли).

⁶⁸⁸ Явиц С., *прот.* История Римско-Католической Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/zapadnoe_bogoslovie/istoriya_rimsko_katolichesk/ (дата обращения: 01.09.2022).

В этом же направлении продолжил движение папа Геласий I в конце V века. Подход Геласия косвенно опирался на теологическое основание в виде учения Августина о двух градах-полисах (Августин к этому времени уже стал признанным церковным авторитетом, на V Вселенском Соборе), при этом Геласий вслед за Августином сохранил склонность к политико-юридическому образу мысли — два града (полиса) подразумевали и две формы полисной власти, одна из которых распространяется только на землю, а вторая (как и небесный град) распространяется одновременно и на землю (см. концепцию Августина, что небесное гражданство начинается на земле), и на небо.

Папе Геласию впервые был присвоен титул «викарий (наместник) Христа». Также в своей риторике он уже использовал элементы учения о двух властях. По словам Геласия, миром (*mundus*) правят две силы — священный понтификат (*auctoritas sacra sacrata pontificum* — священная власть священников) и власть правителя (*regalis potestas*). При этом сила понтификата по онтологическому статусу выше правительственной, поскольку она держит ответ перед Самим Богом. Поэтому правитель (император) должен подчиняться епископу в духовных и церковных вопросах, но при этом церковная власть подчиняется царю в государственных вопросах (потому что власть правителя от Бога). При этом Геласий трактует римский престол как возвышающийся над всеми прочими церковными кафедрами и всеми людьми на земле. Этот подход Геласий использовал для убеждения римского (византийского) императора Анастасия перестать поддерживать монофизитов и слушаться в церковных вопросах католическую и каноническую Церковь во главе с римской кафедрой. Важно, что Геласий не говорил прямо о «двух властях» (как это часто трактуют исследователи), но говорил о двух разных типах власти — *regalis potestas* (однокоренное *regere* — «править», и *regnum* — «царство») и *autocritas pontificum*, которое в древнеримской истории означало власть языческих верховных жрецов, затем присвоенную римскими императорами. Тем не менее уже по этим тезисам можно сделать вывод, что Геласий представлял в мире две неравные властные вертикали, только одна из которых доходила до неба, и во главе неё стоял римский епископ. Соответственно, именно римский епископ получает власть над всеми другими епископами (как

«наместник Христа») и над всеми людьми, включая правителей⁶⁸⁹. А позиция папы в вертикали сакральной власти в такой схеме подразумевает третье место после апостола Петра и Христа.

Важно, что эта концепция была развита Геласием именно в тот исторический момент, когда Апеннинский полуостров (Рим) захватывают остготы, а римская церковная кафедра фактически зависит от Константинополя (столицы), то есть в момент крайней несвободы и ограниченности в ресурсах. На примере письма папы Геласия императору Анастасию в Константинополь видно, что начало развития идеологии папства становится попыткой компенсировать отсутствие прочной государственности и результатом желания независимости от варваров и от Византии. В этот период упадка Рима папа в глазах многих местных людей фактически становился носителем символического образа римского императора, утраченного былого величия империи. Чем бедственней было положение римлян, тем сильнее фигура римского епископа становилась символической связью с имперским прошлым. Этому также способствовало античное наследие римской культуры, которая прививала гражданам и властным кругам ощущение вселенского превосходства, что влияло и на самоощущение римских епископов⁶⁹⁰. Поэтому размышления Геласия уже косвенно склонялись к соединению в понтифике власти епископа и императора в результате самого факта разговора о принципах пересечения их власти, а менторский стиль его письма Анастасию выдаёт, что он хоть и признавал его власть, но не относился к ней как к своей родной власти, фактически расценивал её как временную греческую власть над Римом⁶⁹¹.

Принцип двух властей (сил) развивался все последующие годы и особенно активно продолжил развиваться после схизмы — в годы правления папы Григория VII, который в своих тезисах «*Dictatus papae*» (1075) окончательно сформулировал и провозгласил идеологию папства: папа — верховный епископ, который может единолично, без собора судить и низлагать любых других епископов, а также императоров,

⁶⁸⁹ Patrologiae. Cursus completus / accurate J.-P. Migne. 1862. Nomus LIX. Col. 41–47.

⁶⁹⁰ Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). С. 527.

⁶⁹¹ При этом на Востоке не возникало самой дискуссии о разделении властей, полномочий епископов и императора (хотя конфликты между епископами и правителями происходили), а главным предметом спора всегда оставалось только православие и борьба с ересями: Явиц С., *prot.* История Римско-Католической Церкви.

и никто не может судить папу, без папы не может быть созван собор, папа пользуется имперскими знаками величия и др. Последний пункт особенно показателен, так как подтверждает тезис о том, что фигура римского епископа с развитием папства последовательно развивалась как символ римской сакральной императорской власти. Это подтверждается и тем, что «Константинов дар» приписывал папе не только первенство над всеми остальными христианскими кафедрами, но также императорскую власть над западом империи. В начале XIII века в годы правления папы Бонифация VIII этот процесс достиг высшей точки, когда была сформулирована теория «двух мечей» (светской и духовной власти), которые держит в своих руках римский папа (булла *Unam Sanctam*). Для определения различий между двумя «мечами» Бонифаций использовал понятия *temporalis* и *spiritualis*, то есть «временный» («преходящий») и «духовный», что вносило напряжение между временем и духовной, церковной жизнью: религиозная жизнь и время (как и «мир», «век сей») стали антагонистами духовной, церковной жизни.

Это двойное (всегда отчасти дуалистическое и дискретное) восприятие Церкви прочно вошло в традицию католической мысли и даже стало риторической нормой в виде разделения единой Церкви на «земную» и «небесную»⁶⁹² (сравните с аналогичным подходом участников Религиозно-философских собраний 1901–1903 годов).

Качественное изменение в жизни римской кафедры произошло в VIII веке, который некоторые исследователи называют концом «византийского» и началом «франкского периода»⁶⁹³ (после папы Захария (741–752), последнего папы греческого происхождения). Показательно, что именно в этом же VIII веке появляется упоминавшийся «Константинов дар», подложный документ, дарующий папе абсолютную власть над всей Церковью и императорскую власть над всем Западом. Этот трактат не только оправдывал создание первого папского государства (Патримоний св. Петра), но и символизировал начало активного движения римской кафедры к теологической и политической независимости от Константинополя. Этот процесс привёл к схизме 1054 года,

⁶⁹² «Церковь <...> обрела две основные части: Церковь небесную, торжествующую с Богом и всеми святыми, и Церковь земную, воинствующую с грехом и несправедливостью мира сего». *Задворный В. Л.* История римских пап. Т. I. М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. С. 324.

⁶⁹³ Явиц С., *прот.* История Римско-Католической Церкви.

во время которой папа Лев также прибегал к ссылкам на «Дар» и обосновывал верховенство римского епископа над константинопольским. В результате схизмы латинская Церковь получила окончательную догматическую «независимость» от Византии и вошла в эпоху схоластики, активировав те теологические направления, которые встречали бы неприятие и сопротивление во Вселенской Церкви, а затем открыла прямую дорогу для формирования теологии светского знания.

Папство было теологическим процессом, хотя ему не было посвящено множества теологических трудов. Как богословская проблема, она была частью экклезиологии и может быть рассмотрена в качестве одной из форм («означающего») секулярного дискурса. Эта проблема состояла из двух составляющих — сжимания и дробления кафолического характера Церкви.

Во-первых, кафолический строй Церкви сжимался до одного человека; возвышение папы понижало статус всех остальных епископов, которые становились его помощниками и фактически уподоблялись иереям, то есть перестали иметь полноту апостольской благодати. Соответственно, Церковь теперь была не там, где епископ, а там, где папа. В результате развития папства стала усиливаться экклезиология, в которой кафоличность (вселенскость, универсальность) сжалась до одного человека, неопределённое и вечное множество стало единицей (вероятно, этому же способствовала западная концепция о «простоте» Бога, которая и Творца, и полноту понимала как единицу). Это вело к снижению мистического значения любых соборов Западной Церкви, в которых политическая, демократическая процедурность стала более выраженной, чем кафолическая полнота (что со временем приведёт к пониманию «соборности» как демократизма). Из этого также можно вывести начало тенденции понимать кафолический характер Церкви по-номиналистски, как нечто формально-отвлечённое.

Во-вторых, антикафоличность идеологии папства выражалась в усилении дуалистического и дискретного религиозного взгляда на мир и, как следствие, на эпистемологию в целом, упирающегося в необходимость добавления в экклезиологию дополнительного посреднического института, что, в свою очередь, добавляет в теологию гностические элементы. Этот взгляд базировался на представлении о двух градах, двух мечях, двух церквях. В отличие от двух природ Христа, эта

двойственность использовалась не для подчёркивания единства и полноты, но, наоборот, для демонстрации разделённости неба и земли, «духовного» и «временного», Бога и человека. И если в Христе две природы существовали в одном Лице Троицы, то западная экклезиология разделяла природу Церкви на две противоположности, отдавая приоритет духовной половине, то есть земная и небесная части Церкви в итоге сливались в одной из них — в небесной. То есть дуализм вёл к экклезиологическому «монофизитству»: одна часть Церкви поглощала другую, создавая конфликтную диалектику и разрушая собственную природу. Эта разрушающая Церковь диалектика связывалась в личности апостола Петра, который в передаче благодати занимал в западном христианстве более важную позицию, чем все другие апостолы и епископы. Превозношение благодати Петра над благодатью других апостолов означало формулирование существования благодати выше благодати, то есть христианство, поднимающееся мысленно и духовно «над» Церковью (что, с точки зрения ортодоксии, не могло означать ничего, кроме попыток покинуть Церковь). Папы, взяв себе статус Петра, со временем заняли его привилегированное место, не только став «наместниками Христа», но и возложив на себя функцию ключевого посредника по соединению человека и Бога (временного земного и вечного небесного). В этом смысле привнесение дискретности в христианскую онтологию нужно было для оправдания и укрепления роли папы, который самым фактом существования становился гарантом сохранения Церкви, её единственным скрепляющим элементом. Дискурс спасаемого мира был при папстве глубинно подменён дискурсом спасаемой Церкви. А сам папа, чтобы сохранить свои посреднические функции, стал вынужден постоянно преодолевать границы Церкви.

В этом смысле источник секулярного был не в присвоении папой полномочий императора (которого некорректно называть «светским», «мирским» правителем, так как его власть тоже считалась от Бога), а в привнесении в христианство двойственной, дискретной онтологии, связующим звеном, точкой сборки которой стала фигура папы, фактически претендующего на место Творца (эта мысль напоминает об образе Великого инквизитора Достоевского). В этом смысле секулярный дискурс — это не движение к «светской» власти (так как любая «светская» власть не является светской, но имеет посвящение от разных

сакральных или сакрализованных источников; сам папа признавал, что власть государя тоже имеет божественный источник, который он получает через папу), а движение в сторону присвоения себе божественных полномочий.

Подчёркивание самого факта существования двух вертикалейставляло дискуссию вращаться вокруг темы полномочий, постепенно вытесняя из центра экклезиологии тему кафоличности, заменяя её темой власти (сил). Со временем, несмотря на разный характер этих двух «сил», они приобрели номинальные коннотации (равновеликие, но с разной полярностью), а экклезиология стала дискуссией между клиром и мирянами, верой и знанием, духовным и мирским, религией и так называемой светской культурой, сформировав диалектику развития европейской культуры во II тысячелетии: с [латинской христианской] «верой» борется «знание», которое является частью «веры» [латинского христианства]. По сути, это было попыткой сформулировать некафолическое христианство. Церковь как единый институт, соединяющий небо и землю, как «тело Христово», состоящее из двух природ, превращалась в Церковь, состоящую из двух природ, соединяющихся в лице папы. Этот дискурс, включая попытки его преодоления (главным образом через Реформацию), может быть определён как дискурс гетеродоксии, в рамках которого любые попытки выйти за рамки теологии и Бога остаются теологическими (могут принимать гностические, богоборческие и другие формы).

Сжимание кафоличности в номинальную единицу, подчёркивание дискретности онтологии внутри христианской культуры, предлагая в качестве фигуры онтологического посредника папу, вели к разным далеко идущим последствиям, получившим позже определение в качестве секулярных тенденций европейской культуры.

Глава 24

Активизация секулярного дискурса во время схоластики.

Проблема *filioque*

Современная, европейская философия формировалась как часть Христианского богословия. Она, родившаяся как направление

схоластики в Средние века, не является прямым продолжением античной философии, несмотря на то что именно античная философия (платонизм и аристотелизм) «возрождалась» и трактовалась как основа всякого самостоятельного размышления. Античные философские школы формировались внутри античного язычества, принимали формы, которые позже назовут свободомыслием, но они не преодолели сам характер античного религиозного мировоззрения, остались внутри него, и приписывание античным авторам протохристианских и гуманистических черт во всех случаях носит условный и анахронический характер. Возвращение к античной мысли в Средние века было погружением её в христианскую теологическую парадигму мышления. Христианские схоласты и вышедшие из них «светские» философы оставались вписанными в западнохристианские теологические рамки, а «секулярные» и даже антихристианские (и антирелигиозные) тенденции в новоевропейской философии по-прежнему оставались частью христианского теологического нерва⁶⁹⁴. По этой причине чем дальше западная философия уходила от христианства (стремясь выйти из него), тем более глобальным становился мир и сильнее распространялась формальная (при этом всё более размытая) возможность знакомства с латинским христианством во всех, даже нехристианских странах через массовую культуру, генетически связанную с христианской теологической проблематикой (некоторые западные секулярные теологи XX века, например Капуто и Ваттимо, трактовали этот факт даже как оправдание секуляризации [латинского] христианства; секуляризация якобы и есть настоящая христианизация).

Показательно также, что использование терминов античной философии в богословских спорах во времена Вселенских Соборов (как святыми отцами церкви, так и их противниками) сформировало язык

⁶⁹⁴ В связи с этим продолжается переосмысление характера культуры «Просвещения», которая начинает трактоваться более сложно и объёмно: отступают трактовки просветительского мышления как вне- и антирелигиозного, громче звучат аргументированные тезисы о том, что просвещённый светский разум не был фундаментально отделён от религиозного мышления западных европейцев. См., например, исследование немецкого Просвещения Л. Э. Крыштоп (Крыштоп Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 528 с.), а также анализ этой работы В. К. Шохина (Шохин В. К. Представления о секулярности и религия просвещения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 96. С. 61–76).

православного богословия, однако этот процесс не вошёл в современные трактовки истории философии как «возрождения» античной философии, в отличие от аналогичного процесса в схоластические времена. Это подтверждает точку зрения о том, что античная мысль перестала быть субъектом и вследствие этого стала использоваться сторонами споров ситуативно и внутри христианской теологической парадигмы.

При таком взгляде история схоластической и новоевропейской философии, включая историю секулярного дискурса, является не вытеснением западнохристианской теологии античной философией или философией вообще, а чередой событий внутри западнохристианской теологии и христианской культуры, многие из которых имеют нехристианское происхождение.

Символическим открытием такого нового, «некафолического» движения в христианстве, которое размывало линии разделения между гетеродоксией и ортодоксией, стала история схизмы. С этого времени не только папство, но и взаимоотношения философии и теологии в Средние века и Новое время, и вся дальнейшая новоевропейская философия и история (включая Реформацию, Просвещение, рационализм и другие этапы развития западной мысли вплоть до постмодернизма) были результатом запустившейся диалектической парадигмы, сталкивающей экклезиологическое «монофизитство» (сливающей две силы, преходящей и духовной, в одной духовной) и дискретность, невозможность эти силы помыслить в непротиворечивом единстве. Для поддержания этой парадигмы в движении, сохранения её от эпистемологического и культурного тупика требовался дополнительный третий, посреднический элемент. Как и папство (которое было, кроме того, и целью), философия стала «посредником», компенсаторным механизмом, на время сдерживавшим западнохристианскую культурную парадигму от распада. Этот посреднический элемент является временным, иссякает: компенсируя тупиковость такого рода стремящейся к некафоличности теологичности, одно философско-эпистемологическое основание исчерпывает себя, а возникающий вакуум заполняется новым предложенным основанием, возникает процесс постоянного видоизменения опорных познавательных элементов культуры, которые догоняют убегающую и неостановимую диалектику, добавляя в неё временное основание, которое позволяет сделать диалектике ещё один

виток и снова столкнуться с угрозой парадигмального кризиса, с невозможностью познания и невозможностью культуры. В этом смысле идея разрыва с традицией крепко спаивается с идеей инноваций и трактуется секулярными теологами как несомненное благо (например, у Х. Кокса). Это заигрывание с эсхатологией как невозможностью культуры и истории заложило в европейскую мысль принцип «развития», который является ситуацией постоянного кризиса: общество живёт в состоянии, когда мироздание постоянно рушится, если в нём ничего не менять. Создаётся особая искусственная «традиция» (постоянно прерывающая традицию), позволяющая формально говорить об одной и той же западнохристианской культуре, несмотря на то что её содержание состоит из постоянных разрывов с традицией, то есть фактически из разных культур. Это означает тип культуры, в которой традиция не воспроизводит саму себя. Как следствие, посреднические, компенсаторные формы («означающие») секулярного дискурса являются формой его теологического обслуживания.

С этой точки зрения философия, то есть европейская мысль, и её производные в виде фактов культурного, научного, экономического, социального развития, включая революции и церковные реформы, могут быть рассмотрены как компенсации секулярного дискурса, его компенсаторно-посреднические «означающие», то есть не как причины, а как следствия секулярного дискурса, выполняющие функцию поддержания функционирования саморазрушающейся парадигмы гетеродоксального христианства.

Кроме того, поскольку добавление любых дополнительных посреднических элементов к христианской парадигме делает их гностическими по функции, то любые означающие секулярного дискурса обязательно имеют гностические элементы (христианская парадигма и онтология уже являются результатом крестной жертвы и вечным Воскресением второго Лица Троицы, которое стало непреходящим посредником между нетварной и тварной природами; в этом смысле любой дополнительный посредник будет лишать её целостности, делать её онтологию принципиально дискретной и в этом смысле открывать дорогу гнозису как единственно остающемуся способом познания в расщеплённом мире).

В этом смысле секулярный дискурс создал такое движение западной теологии, которое в проекции на культуру осталось в истории как модернизация. При этом бегущий впереди философии диалектический разрыв начался внутри западной теологии и таковым остаётся неизменно (не признающим жёсткость границы между гетеродоксией и ортодоксией), оставаясь принципиально теологическим дискурсом. В противном случае (если он станет нетеологическим дискурсом) остановится диалектическое противоречие и у «развития» не будет предмета, что приведёт к невозможности культуры, истории (этого в итоге не хотят даже постмодернисты, поскольку это сделает ненужным даже их высказывания; готовность быть предельными нигилистами в современной культуре не означает готовность молчать).

Начальным компенсаторным означающим (после идеи папства) стало формирование «современной» философии в эпоху схоластики. Схоластика, как и сами Средние века, осталась в истории как переходный, «средний» период, ведущий к «современности» и «светской философии». Схоластика (аналогично папству, которое пыталось выйти за кафолические рамки, сохранив статус кафоличности Церкви) характеризуется попыткой создать богословие, которое выходит за рамки откровения, но остаётся по внешнему статусу откровенным и не теряет права на производство истины, в результате становясь современной (новоевропейской) философией. Этот же принцип унаследовала «философия» — как европейский, современный культурный и научно-образовательный институт.

При этом ещё до расцвета схоластики духовные эксперименты с добавлением посреднических элементов в православие требовали признания ценности «развития» как такового, в том числе догматического развития.

Ниже представлены означающие развивавшегося секулярного дискурса в форме основных течений западнохристианской, европейской философии в период от Великой схизмы до XX века (то есть период всего второго тысячелетия). Важно подчеркнуть, что представленный ниже перечень этапов и течений европейской мысли заведомо является выборочным, схематичным, анализируется реферативно, умышленно избавлен от многих подробностей, тонкостей и оттенков происходивших в этот период философских процессов. Это вызвано

и объясняется тем, что предложенный пересказ истории европейской мысли не служит предметом и целью настоящего исследования (каждый из них хорошо изучен в рамках предметного поля истории философии), а является иллюстрацией предложенной концепции секулярного дискурса. Задача — показать принципы функционирования секулярного дискурса как неотъемлемой части европейской мысли Средних веков и Нового времени на примере ключевых явлений и событий интеллектуальной жизни этих эпох.

Одним из таких масштабных направлений стало учение, за которым позже закрепится название «филиокве».

Как отмечает ряд исследователей, филиокве стало одним из главных (после темы папства) пунктов противостояния православному и западного богословия, однако не столько само по себе, сколько в силу того принципа, из которого проблема филиокве возникла — «августинизма в томистской интерпретации»⁶⁹⁵. В основе последнего, по мысли Оливье Клемана, лежит склонность трактовать Дух как общую природу Отца и Сына⁶⁹⁶, то есть со смешением сущности и её проявления, например энергии, что в итоге ведёт к неразличению сущности и ипостаси. И хотя католические участники современного межцерковного диалога признают незыблемость Никео-Цареградского символа веры и даже готовы изымать филиокве на богослужениях в некоторых случаях, они по-прежнему не готовы полностью изъять «филиоквизм» из католической догматики.

Спор о филиокве — это спор о подходе, при котором Святой Дух, являясь равным Отцу и Сыну, в то же время в какой-то степени становится посредником между ними. Начальные тезисы этого учения были озвучены ещё Августином, который, опираясь на некоторых латинских богословов⁶⁹⁷, склонялся к тому, что Дух — это «любовь» Отца к Сыну, которая исходит от них обоих⁶⁹⁸, то есть является связью,

⁶⁹⁵ Савва (Тутунов), монах. Filioque: ересь или особое мнение? Православное богословие XX века о filioque. М. : Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2006. 144 с.

⁶⁹⁶ Там же. С. 52.

⁶⁹⁷ Тертуллиана, Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, Новациана, Киприана, Иеронима Стридонского. См. подробнее: Шульц Д. Н. Эволюция и влияние учения о Filioque на развитие средневековой философии // Философия и культура. 2012. № 7. С. 117–122.

⁶⁹⁸ Гайда Ф. А. О значении кафоличности для Церкви [Электронный ресурс] // Православие.Ru. 10.08.2012. URL: <https://pravoslavie.ru/55401.html> (дата обращения : 01.09.2022).

посредником двух Лиц⁶⁹⁹. Так фактически началась трактовка Троицы в структуралистском ключе, где Лицо понимается как «отношение», являющееся придатком природы. Несмотря на стремление Аквинского избежать прямого выведения Лица из природы (что означало бы возвращение в язычество), он тем не менее сохранил подход, при котором богопознание лишь заканчивается Лицами Троицы, но не начинается с поиска неких более общих и абстрактных принципов, что было воспринято и развито католическим учением. Логика филиокве (филиоквизм) способствовала возникновению томистского релятивизма, который, порывая с языческими (платоническими) трактовками происхождения личности из природы, стал трактовать личность как отношение разных лиц одной природы, при этом понимая лицо как частность, а природу — как общее. По мысли А. Ф. Лосева, за этим неизбежно следовало абстрагирование божественной сущности и формирование основных последствий, отличающее западное богословие от восточного⁷⁰⁰. Отделение божественной сущности от ипостаси (вне которой сущность не существует) можно назвать разыпостасированием.

Это приближало Лица к состоянию атрибутов божественной природы⁷⁰¹ (делало Лица посредниками в понимании природы), а Дух — к роли посредника понимания Лиц Отца и Сына. Как было показано выше, посреднический познавательный элемент снижает значимость личных свойств Бога и открывает путь диалектическому способу рассуждения, который создаёт постоянную динамику между двумя элементами: духом и материей, первым и вторым Лицом, Духом и двумя Лицами. Поэтому возникающие в филиоквизме противоречия вынуждали богословскую мысль добавлять к этому объяснению всё новые дополнения. Так возникает динамика «развития», требующая на каждой витке рассуждений новых добавлений в виде третьего, промежуточного и посреднического элемента, который в том числе может пре-

⁶⁹⁹ Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и «филиокве».

⁷⁰⁰ Мусеев Д., прот. Интерпретация А. Ф. Лосевым истоков filioque как продукта латинского понимания духовности // Богословско-исторический сборник. 2015. № 1 (7). С. 3–11; Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

⁷⁰¹ На то, что для западного богословия характерно вывести личность из природы, в отличие от восточного, для которого личность предшествует природе, указывал Мейендорф (см. выше).

тендовать на догматический статус⁷⁰². На связь филиокве с проблемой посредничества, в частности, обращал внимание историк В. В. Болотов. В своём исследовании вопроса филиокве он отмечал, что одним из главных направлений мысли древних отцов Церкви была именно борьба с добавлением любых посреднических элементов в учение о Троице: в единосущии Троицы нет никакого промежутка, пустоты, пространства⁷⁰³, которые бы позволили их мыслить порознь (анализировать) и конструировать логические схемы с использованием Лиц в качестве элементов.

Кроме того, фундаментальная важность спора о филиокве в том, что он привёл к вмешательству в текст самого Символа веры. Различающиеся богословские мнения о положениях вероучения, в том числе с признаками ереси, могут сосуществовать (обсуждаться) в единой Церкви до тех пор, пока не станут претендовать на значение догмата и тем более на изменение Символа веры, в результате чего возникает другая «церковь» и другая религия (например, частное богословское мнение прот. С. Н. Булгакова о «Софии» осуждалось Церковью как ложное, но сам её автор не был ни запрещён в служении, ни отлучён от Церкви).

Проблема филиокве (а точнее — «филиоквизма») является фундаментальной не только потому, что затрагивает фундамент христианской теологии — понимание Лиц Святой Троицы, но и потому, что влияет на принципы и пути самой культурной парадигмы, которая вынуждена «развиваться» через разрывы с традицией. Последним толчком к принятию филиокве, по мнению В. Н. Лосского, послужило давление элит франкского государства, действовавших из логики «нездорового» смешения «вечного и временного», императорской и духовной власти, при котором церковные власти занимались государственной политикой, а двор вырабатывал церковные каноны, вливая в Церковь «яд секулярного влияния»⁷⁰⁴.

⁷⁰² В 1009 году папа Сергей IV добавил филиокве в Символ веры, после чего пап перестали упоминать в диптихах Константинопольского патриархата (Соколов В. Занимательная история Древней Церкви: на пути к расколу. М. : Ломоносовъ, 2016. 296 с.).

⁷⁰³ Болотов В. В. К вопросу о filioque / с пред. проф. А. Бриллиантова. СПб. : Тип. М. Меркушева, 1914. С. 44.

⁷⁰⁴ Лосский В. Н. Семь дней на дорогах Франции.

«Папизм» и «филиоквизм» — два шага в области экклезиологии (учения о Церкви) и тринитологии (учении о Троице, о Боге), которые создали условия для «независимости» Западной Церкви от восточной богословской мысли. Эта «свобода» вкупе с отсутствием в латинской культуре непрерывного греческого опыта богословской борьбы с античным наследием создала условия стремительного развития схоластики и принципа догматического развития.

Глава 25

Признаки секулярного дискурса в учении Фомы Аквинского

Сердцем схоластической философии в самой западной культуре принято считать Фому Аквинского. Фома Аквинский исходил из того, что философия как знание, основанное на [автономном, «естественном»] человеческом разуме, недостаточна для спасения. Для познания истины и спасения нужна теология, которая основывает свои умозаключения на Откровении, принимаемом помимо естественного разума — то есть на веру. Важно, что теологию (или священное учение) Фома считал тоже наукой, но относил её к числу высших наук, сравнивая её с теорией музыки и геометрии, исходные положения которых принимаются музыкантами и строителями как аксиомы, на веру. Хотя Аквинский в духе аввероистов разделял разум и веру на две автономные сферы, но всё же ставил задачу сохранить особый статус за теологией как венце всех наук⁷⁰⁵. Важно, что в схеме Аквината теология занимает верхний уровень познания по статусу, но не по благодати и истинности: не учитывается, что теология может быть еретической, тогда место венца всех наук автоматически займёт ересь.

Аквинат предлагал узнавать Бога, отталкиваясь от абстрактно-общего к конкретному; это общая черта теологии, характерная для западной культуры. Исходя из того, что наиболее точное определение Бога — это «Сущий», он понимал Бога как «существование».

⁷⁰⁵ Фома Аквинский. Сумма теологии : в 9 т. Киев : Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002–2013; Боргош Ю. Фома Аквинский. М. : Мысль, 1966. 212 с.; Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / пер., вступ. ст., коммент. В. П. Гайдено. М. : Институт философии РАН, 2001. 206 с.

Аквинский практически заявил, что в Боге нет «сущности», потому что она в Нём как «потенция» полностью совпадает с «актом», то есть с существованием: сущность Бога есть «Сущий» (простой и абсолютный акт существования). Это стирает границу между «сущностью» и «природой», которая нужна для различения самого бытия и основания бытия и без которой нельзя не уйти в известные тринитарные и христологические ереси. Именно это различие используется в определении Бога как единосущного в трёх Лицах, а также для определения второго Лица — как ипостасного единства двух природ. То есть в Боге есть само бытие («природа») и основа бытия («сущность»), которые лишь вне спора с гетеродоксальными дискурсами допустимо использовать в качестве синонимов.

Аквинат же считал, что более точное и близкое приближение человеческой (научной) мысли к Богу происходит в том случае, если используются менее точные определения, любые конкретные «имена», «модусы» и формы (осмысленные человеком проявления, которые может принимать Бог, божественная природа и свойства) якобы сильнее отгораживают человеческий ум от Бога: «... Чем меньше определенности в именах, тем более они всеобщи и безусловны и тем в большей степени они приложимы к Богу» (Сумма теологии, вопрос 13, раздел 11). В результате познание Бога у Аквината должно начинаться с абсолютной абстракции, без каких-либо форм, модусов (то есть содержания без формы, означаемое без означающего).

Это ведёт к тому, что богопознание у Аквинского в целом выстраивается не от Лиц, а от акта существования Бога (в связи с чем приобретают ключевую важность доказательства бытия Бога), не от личной встречи с Богом, а от попытки найти первомысль, первопричину, находящуюся в пограничном состоянии между небытием и бытием в уме человека: в результате исходным пунктом такого познания является «небытие» — как «крайний член» рассуждений (Сумма теологии, вопрос 13, раздел 7). Этот подход не мог не повлиять на дальнейшее развитие схоластики и новоевропейской гносеологии, предопределив имплицитное доверие к абстракциям, снижение апологетических функций теологии и постепенно трансформируя теологию в светскую науку. Несмотря на то что номинализм как вершина схолистического богословия (Д. Скот, В. Оккам) критически рассматривал томизм

и стал мостом от томизма к светской новоевропейской философии, он во многом стал результатом синтеза томистских концепций божественной простоты и первичности абстракции в познании и в результате создал номиналистскую эпистемологию, которая сводит единицу познания к редуцированным и простым абстракциям, существующим только в сознании субъекта (фактически — только в языке, понимаемом автономно). В дальнейшем умозаключения «от абстракции» легли в основу так называемой демифологизации и объективного знания в Новое время, то есть стали в том числе элементом секулярного дискурса.

Глава 26

Укрепление секулярного дискурса после номинализма (в трактовке Милбанка и Джиллеспі)⁷⁰⁶

Именно номинализм нередко рассматривается исследователями как переломный период между Средневековьем и «современностью». Номинализм — направление схоластики, возникшее в споре с реализмом (взгляде на мир, согласно которому как частные, так и общие понятия языка отражают реальные, онтологические сущности). Согласно номинализму, реальны только единичные вещи (физические предметы), но не общие понятия (универсалии, абстракции, идеальные сущности): общие понятия существуют исключительно в словах, являются условными продуктами разума, используются сознанием лишь для удобства передачи информации, но не имеют онтологических оснований. Согласно номиналистам (Б. Турский, И. Росцелин, П. Абеляр, Д. Скот, В. Оккам, Ж. Буридан и другие), взаимодействие человека с миром (культура) происходит не напрямую, а через «имена» (*nomēn*), которые даются предметам частным, или через «имена имён», которыми обозначаются общие (абстрактные, логические) понятия. Результатом учения номиналистов стало отношение к языку как условному коммуникативному средству, построенному на логических

⁷⁰⁶ Подробнее см. в публикации: Щипков В. А. Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014) // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 197–214.

и абстрактных конструкциях, но не затрагивающему реального уровня бытия (вещей, сущностей). Фактически номинализм не только отрицал онтологическую реальность «означаемых», но уже имел предпосылки к конструктивистскому взгляду на мир, при котором слова и бытие непреодолимо оторваны друг от друга, а человек — фактически не влияет на реальность (онтологию), вечно оставаясь в рамках языковой игры. По этой причине номинализм рассматривается современной историей философии как предвестник материализма и в целом как начало светско-рационального, а затем антиметафизического направления в философии, отрицающего реальность вне чувственного опыта⁷⁰⁷. Принято возводить номинализм к аристотелизму, а реализм — к платонизму, хотя во многом такой подход является анахронизмом, так как само противопоставление реального и абстрактного (номинального) является характерной чертой схоластики, о диалектизме которой говорилось выше; при более широком взгляде на номиналистический «переворот» можно обсуждать его и в рамках христианских богословских споров, и тенденций первого тысячелетия нашей эры, но не выводить его за эти рамки, в до- или внехристианский дискурс, так как причины и последствия номинализма значимы исключительно в рамках истории развития латинской христианской теологии, оказавшей влияние на облик Нового времени.

С появлением в начале XXI века постсекулярной проблематики стал развиваться подход, согласно которому осмыслить истоки, смысл и противоречия культуры «современности» можно только путём выхода за границы «современности», но не в постмодернистское нигилистическое отрицание, а в область, предшествовавшую светской мысли, — в теологию. Этим моментом, в котором можно увидеть истоки «современности», часто называют номинализм. Внимания заслуживают две генеалогии «современного», секулярного дискурса, возводящие всю «современность» к номиналистской концепции в позднем Средневековье, — генеалогии Дж. Милбанка и М. Джиллспи.

Один из наиболее известных на Западе критиков культурной современности (светскости и постхристианского либерализма, Дж. Милбанк выводил генеалогию секулярного дискурса именно

⁷⁰⁷ Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под. ред. В. С. Степина. Т. 3. М. : Мысль, 2010. С. 104–105.

из номинализма, который определён у него как базовый источник деструктивных начал современной светской культуры и главная причина её нынешнего упадка. И хотя Милбанк продвигал представление о секулярном дискурсе (и философии вообще) как дискурсе неизменно теологическом, он сводил теологические основания номинализма почти исключительно к богословской школе схоластов-францисканцев, ограничивая теологическую проблематику секулярного дискурса средневековыми католическими рамками. Это позволяло Милбанку решить две задачи: во-первых, свести все недостатки современной, секулярной культуры именно к номинализму — как первоисточнику нигилистических тенденций современной культуры, не выходящему за рамки спора католиков-реалистов и католиков-номиналистов; во-вторых, обрубить любую возможность генеалогии секулярного за границами схоластики, чтобы не связывать развитие секулярной культуры с вопросами о схизме и возникновении противоречий между специфически латинским и восточным христианством. В этом смысле Милбанк создал не полноценную генеалогию секулярного, а скорее генеалогию «современности», показав, каким теологическим образом теологический облик Нового времени формировался в схоластических исканиях.

Итак, источник «современности» Милбанк сводил к позднесхоластической номиналистской теологии францисканца Дунса Скота, «скотизму». Такая связка нужна Милбанку, чтобы показать, что секулярный дискурс и сама «современность» возникли не «после», а внутри [западной, католической] теологии, оставаясь её частью и поныне. В этом смысле нововременная борьба «современности» с «теологией», спор «религии» и «нерелигии» («секуляризма») могут быть интерпретированы как ещё один вариант теологии — теологии «современности», или теологии секулярного дискурса в эпоху модерна, которая создавала свою онтологию, метафизику, метадискурс, но оставалась в рамках христианской культурной парадигмы как её «ересь» (это значит, что никакой автономной от религии светскости не возникло).

В этом смысле характеристики «современной» культуры (секулярного дискурса «современного» периода) тождественны номиналистской теологии, в которой Милбанк выделил четыре принципа

(четыре «столпа секуляризма»): «однозначность», «репрезентация», «возможность» и «сопутствие». Они вытекают из особого отношения к Творцу и рассматривают божественные силу (*potentia absoluta*) и волю как главные черты Бога, стоящие выше божественной любви и божественного разума⁷⁰⁸.

Однозначность (*univocity*, унивокальность) Милбанк выводил из учений Скота и Авиценны. Эта категория означает, что каждое слово-понятие всегда онтологически имеет одно значение, которое узнаётся человеком сразу и полно, как неизменная единица, и не меняется по мере накопления опыта человеком или обществом. Например, понятие «благо» всегда становится однозначным во всех ситуациях (по отношению как к Богу, так и человеку). Это ведёт к утверждению, что накопление духовного или культурного опыта (включая «научный») не может привести к более «глубокому» пониманию идей. Человеческое развитие в этом случае возможно лишь как собирательство бесконечного множества фактов (примеров, случаев) тех идей (понятий), которыми человек владеет изначально и полно (можно изучать бесчисленные случаи «блага», но невозможно стать «более благим»). В результате человеческий язык перестал использоваться как символический механизм, отсылающий через человеческие понятия как символы к высшим ценностям. «Совершенствование» стало не движением вверх, а горизонтальным движением, состоящим из собирания материальных фактов, то есть процессом, не связанным с приобщением к высшим ценностям⁷⁰⁹.

Представление (*representation*, репрезентация), по Милбанку, — это подход францисканцев (Скота, затем Оккама), при котором Бог знает вещи не по причине того, что Он знает их суть, а по той причине, что Он «хочет» их создавать. Этот же принцип переносится на человека, который не способен познавать суть вещей, но способен лишь конструировать в своём сознании их субъективные образы (представлять)

⁷⁰⁸ Подробный анализ концепции Милбанка, рассматриваемый здесь, проведён в статье: Щипков В. А. Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (*“Beyond Secular Order”*, 2014). С. 197–214.

⁷⁰⁹ Фактически это стирало качественное различие между Творцом и человеком (их «природой», «волей», «лицами») и делало теологию частью онтологии, учение о Боге — частью учения о бытии. Происхождение же используемых абстрактных понятий было списано на вновь созданную область философии — метафизику, которая стала приобретать статус некой общей, абстрактной, внеконфессиональной теологии.

и только так их познавать⁷¹⁰. Знание у Скота становится «объектом», точность познания которого зависит лишь от точности буквального, формального копирования «образа», но не от понимания внутренней правды и точного смысла этого образа. В этом случае мир знаний человека становится вселенной копий, не имеющих связи с онтологией, с реальностью; познание не происходит в результате соединения «формы» в разуме с первоначальной, высшей «формой», существующей в мире лишь в соединении с материей. Милбанк объяснял это учение францисканцев их боязнью сделать человеческий разум слишком пассивным, зависимым от материи, лишённым свободы творить. Таким способом они пытались преодолеть платонизм (Ямвлиха, Прокла, Дамаския), в котором человеческим сознанием управляла мировая душа через материальный космос, что создавало пантеистическую картину. Пытаясь противостоять этому, францисканцы склонялись к философии Плотина, которая, по Милбанку, отрицала полное единство тела и души человека: душа не погружена в тело (материю) полностью, частично существует отдельно от него. Милбанк называл этот подход плохо понятым платонизмом, ведущим к принижению материального творения⁷¹¹. В результате после Скота исчезает различие между реальностью и объективностью (сконструированный объект и становится единственной реальностью), вещи начинают определяться не как «что-то», а как «не ничто» (Ф. Суарес), знание перестаёт отражать высшее знание, становится лишь «представлением» (формальным копированием) реальности. Последствия скотизма для истории европейской культуры Милбанк описывает следующим образом. Поскольку даже если речь всё ещё шла о познании вещей, которые реально созданы Богом, то их попадание в мир, к человеку стало отзеркаливанием первоисточника, а не перемещением

⁷¹⁰ Милбанк таким образом подчёркивает, что номинализм Скота был не «философской», а строго теологической концепцией, сформулированной в рамках католической теологии, был неправильным, еретическим способом трактовки Бога и мира, Им созданного.

⁷¹¹ Следует отметить, что точно такое же принижение материального творения из-за страха возврата в языческое учение, где нет полноценной христианской свободы (от тления), было характерно для ряда упоминавшихся ранних ересей (докетов, гностицизма, особенно оригенизма и последовавших за ним христологических и тринитарных споров), которые подвергались критике апологетами христианства именно за то, что принципиальное разделение духа и материи, пренебрежение тварным миром и материей вело к возврату к нехристианскому дуалистическому мировоззрению (списанию источника зла на материю, следовательно, отрицанию свободы человека), а также к обрубанию пути к обожению материального мира, включая человека (что также подразумевало и отрицание боговоплощения, и отрицание единосущия Сына).

в мир сути этих вещей. При этом само «зеркало» автоматически стало для культуры намного важнее, чем то, что оно отражает. Поэтому сначала произошло замещение онтологии эпистемологией (Скот, П. Ауреоли, У. Оккам, Николай из Отрекура), так как для номинализма стал важен не источник, а мыслительные имманентные механизмы мышления, познание стало не движением к чему-то, а фиксированием пассивных ощущений (Оккам), пропадала связь между вещами и именами, имена стали фиктивными. Затем замещение онтологии эпистемологией закончилось дуализмом Декарта (противопоставление материи и духа в понимании вещей), автономным пониманием идей у Дж. Локка, метафизикой субъекта, в которой мыслящий субъект стал единственным условием и полнотой существования бытия («мысль, следовательно, существую»), а Бог перестал быть личностью (действующим в мире Лицом) и стал мыслительной категорией, идеей чистого разума (то же произошло со всеми вещами), что окончательно было выражено Кантом. Прodelав такой путь, францисканская концепция «представления» реальности легла в основу феноменологии (Гуссерль, Хайдеггер), которая создаёт квазиреализм и феноменальный симулякр. Кроме того, познание как «представление», разорвав прямую связь человеческого разума и божественного разума и создав мираж автономности человеческого разума, открыло дорогу попыткам искусственного создания ума (следовательно, и человека). Интерес к этому появился как раз в эпоху Возрождения (Фичино, Галилей)⁷¹².

Возможность (*possibilism*, *поссибилизм*) как ещё одна опора секулярного дискурса, по Милбанку, означает такое понимание мироздания, в котором возможность является первичной реальностью и возникает раньше действительности (актуальности). У Скота предвечно существует возможность, которая может стать действительностью (актуализироваться); Бог при этом понимается как абсолютная власть, которая обладает возможностью творить ещё до момента появления смысла и цели (телоса) творения, то есть источник и смысл творения не в целеполагании и не в вещах, а в самой неограниченной власти (*dominium*). Подход, при котором возможность творения возникает из цели, отвергался францисканцами, потому что напоминал

⁷¹² Milbank J. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. P. 31–34.

им языческий рок, который управляет богами и людьми. Это вело к тому, что в качестве главной черты человека стала пониматься воля, обладающая многими возможностями, не ограниченными целеполаганием. Здесь воля человека не ведёт его к высшей цели, а выбирает из бесчисленных возможностей. Этот подход означал, что размышления об устройстве бытия больше не нуждаются в вопросах «зачем», «почему», «с какой целью» и ограничиваются исключительно вопросом «как». Это повлекло развитие автономных форм знания — философии, затем точных наук, — не нуждающихся в высших смыслах, которые вытеснили теологию и создали секулярный тип знания и культуры. Кроме того, доминирование возможности над действительностью создаёт такое представление об историческом процессе, как если бы он был лишён альтернатив: действительность всегда совпадает с возможностью. Поэтому для того, чтобы допустить иную действительность, нужно допустить существование иного исторического процесса с самого первого мгновения существования истории, то есть существование разных исторических миров. По мнению Милбанка, эта номиналистская логика повлияла на Лейбница, создавшего теорию множественных возможных миров, которая затем успешно развивалась вплоть до наших дней (Д. Льюис), превратившись в концепцию реальности всех этих параллельных миров.

Милбанк считал, что францисканцы так мыслили, потому что не могли рассматривать естественную реальность как часть божественной реальности. Это вело к тому, что они не могли использовать христологию для объяснения христианского богословия и христианского мироздания (а также этику, эсхатологию, аллегория и аналогию, как умаляющие абсолютизм божественной свободы). Милбанк согласился с оценкой Анри де Любака (католического богослова XX века), который назвал этот подход квазинесторианством. Его последствия заключались, по Милбанку, в том, что мир (действительность) перестал быть частью иерархии совершенств, божественным «даром», а стал формальной «данностью», возможностью. Интерес метафизики переместился с познания сущего (*ens*) к познанию события (*res*); событие стало трактоваться как элемент возможности, а воля пониматься как чистый выбор, вместо понимания воли как составной части телоса, способа целеполагания (и атрибута природы, а не лица. — В. Ш.).

Далее произошло возвышение формального знания над бытием (Декарт, Спиноза, Кант, Гуссерль), бытие из действительности превратилось в одну из категорий, потеряло глубину. В результате «трансцендентальное» получило кантовскую трактовку — оно теперь определяло не только все возможные элементы знания, но и все возможные элементы бытия; все трансцендентные философские понятия стали искусственно дробиться и отделяться друг от друга (единое, благо, истина, вещь, что-то, нечто и др.), после номинализма Скота все они перестали взаимно дополняться и заменяться, потеряли диапазон и глубину значений. Бытие стало автономным, «секулярным», номинальным, виртуальным. В результате приоритет возможного над действительным, а также переосмысленное трансцендентное (лишённое глубины) составили основу современной философии. Апофеозом новоевропейского развития номиналистского представления о мире как о безблагодатной, сухой «данности» Милбанк считал феноменологическую школу (Гуссерль, Хайдеггер) и аналитическую школу (Д. Льюис). Оба направления завершают путь от христианской онтологии к секулярной трансцендентальной автономной онтологии без Бога⁷¹³.

Четвёртой опорой номиналистского богословия и секулярной культуры Милбанком названо сопутствие (*conspicence*, параллельное движение рядом, одновременность событий, не объединённых в одно целое, не связанных иерархически). Милбанк пришёл к выводу, что Скот под влиянием Бонавентуры (оба францисканцы) предложил такую модель однозначного, «унивокального» бытия, в которой причинно-следственные связи от Творца к творению развиваются линейно. Более высокая причина порождает более низкие, а те, в свою очередь, действуют уже независимо от первопричины и порождают ещё более низкие причины. В этом смысле первопричина не пронизывает сразу все причины бытия, а действует параллельно им. В такой номиналистской онтологии высшие и низшие причины перестают быть одним целым в Боге и действуют независимо, отдельно друг от друга. Более низкие причины перестают быть реакцией, ответом на высшие причины, становятся автономными. Эта модель трактует

⁷¹³ Milbank J. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. P. 34–41.

взаимодействие Бога, природы и человека как одновременное и параллельное сосуществование разных причин, которые, несмотря на разницу в их важности, вращаются в одной реальности независимо друг от друга, параллельно, «сопутствуя» (conspirence); каждая из причин вносит свой пропорциональный вклад в развитие, но действуют они автономно друг от друга. По Милбанку, Скот отрицает аналогию в бытии, а взаимодействие божественных и прочих сил понимает как совпадение двух разных реальностей, двух причин — низкой и высокой — на одном, имманентном уровне. Спасение человека в этом случае не трактуется как инициатива Бога, который посылает человеку благодать, вызывающую у творения (человека) ответ и возвращающуюся к Творцу, что позволяет человеку обожиться. Спасение в номинализме является результатом равноправного сотрудничества («кооперации») двух причин, человека и Бога, которые находятся в одной и той же реальности, дополняют друг друга. Из этого же следует, что Бог не участвует в жизни человека, в природе, в материи непосредственно и постоянно, а как высшая причина обеспечивает «общий причинный контекст»⁷¹⁴.

Из теологии номинализма Милбанк выводил новоевропейские философские модели имманентного знания, ставшие основой секулярного дискурса, а также появление категорий «социального» и «политического», создавших современную социальную теорию, сделавшую любые теологические, а затем культурологические вопросы и процессы подсистемами социального. Это означало для Милбанка, что светскость — это такое состояние культуры, при котором любые проблемы гуманитарного и теологического знания не имеют реальности, кроме той, что возникает в результате социальных отношений⁷¹⁵.

Этим четырём столпам современного секулярного дискурса Милбанк предложил противопоставить четыре противоположных принципа, составляющих основу его философско-теологической модели — «радикальной ортодоксии». Эти принципы являются частью подхода Милбанка к генеалогии секулярной современности из номинализма, поэтому могут быть рассмотрены в настоящем разделе.

⁷¹⁴ Milbank J. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 42–49.

⁷¹⁵ Milbank J. Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason.

Однозначности (унивокальности) Милбанк противопоставил аналогию, которая пронизывает творение на всех уровнях; все низшие причины подобны и иерархически подчинены высшим одновременно на всех уровнях, поэтому Творец реально и постоянно влияет на все уровни творения, а человек имеет возможность познать своего Творца. Познанию через представление (репрезентацию) он противопоставил познание как тождество (идентичность): Творец или разумное творение познают не через своевольное конструирование в своём сознании абстрактных моделей, интеллект познающего субъекта не возвышается над его существом, познание отражает порядок, но не возвышается над порядком, интеллект Бога не возвышается над его существованием. Возможность Милбанк предложил подчинить действительности (actualism), поскольку считал, что в этом случае познание (как и онтология) не лишается необходимости и цели, а значит, из онтологии не исчезают такие категории, как порядок, гармония, красота, вопрос «почему», желание, смысл поступков, сама действительность не растворяется в множестве миров. Причинность в бытии Милбанк предложил описать категорией влияния (influence) вместо сопутствия (conspicence): все уровни причин одновременно связаны со всеми же уровнями причин и всегда ведут к высшей, самоподдерживающейся причине. Все эти черты «аутентичного христианства» Милбанк выводил из традиции двух богословов — Аврелия Августина и Фомы Аквинского — как из основания христианского реализма и оставался строго в рамках латинского, схоластического богословия⁷¹⁶.

Номинализм, в том числе после работ Милбанка, стал всё чаще использоваться как точка отсчёта и причина светской «современности», так как обращение к эпохам Возрождения и Просвещения перестало давать удовлетворительное, полноценное объяснение тому, как возникла секулярная «современность». Среди примечательных авторов, поднимавших эту тему после Милбанка, следует отметить американца М. Джиллеспи и его работу «Теологические истоки современности» (2008)⁷¹⁷ (правда, он ни разу не сослался на своего предшественника): американский философ также выводил истоки

⁷¹⁶ См.: Щипков В. А. Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014). С. 197–214.

⁷¹⁷ Gillespie M. A. The theological origins of modernity.

«современности» из «теологической борьбы» позднего Средневековья, из победы в этой борьбе номинализма. По его мнению, в формировании секулярной современности центральную роль играли религия и теология, а распространение «светского» дискурса в Новое время не означало отрицание религии как таковой. Он отмечал, что «современность» в своих истоках и в своей основе не атеистична, не антирелигиозна и не агностична, но развивала особый взгляд на религию. Джиллеспи в своём исследовании попытался показать, что понятие «современность» (*modernity*) в нынешнем философском значении впервые появляется в X веке во время спора о двух способах прочтения Аристотеля — *via antiqua* и *via moderna*, то есть через понимание универсалий реалистически или номиналистически, — а окончательно сформировалось в конце XVII века в трудах немца К. Келлера (Целлариуса), описавшего трёхчастную схему мировой истории (античность, Средневековье, Новое время), и в споре французских писателей и деятелей искусств «о древних и новых» подходах в творчестве. Джиллеспи в своём исследовании указал на то, что критика идей «современности» в XX веке продемонстрировала, что в западной науке до сих пор отсутствует полноценное понимание истоков и причин «современности», потому что сама эта культурная парадигма скрывает свои истоки некой завесой: по его словам, даже войны, революции и радикальные идеологии XX века до сих пор не осмыслены и могут трактоваться как прогрессивные, так и как архаичные. По его мнению, для того чтобы западному миру понять свою идентичность, осмыслить и преодолеть угрозы от фанатизма и религиозного, в частности исламистского, экстремизма, необходимо провести полноценную философско-теологическую генеалогию «современности», найти её первоисточник, чтобы осмыслить её и текущий момент истории, выбрать правильную стратегию будущего развития Запада.

Джиллеспи начал генеалогию светскости и современности с опорой на тезис немецкого философа XX века Х. Блюменберга, который рассматривал «современность» как решение определённой культурно-религиозной проблемы в эпоху Средних веков (можно даже сказать, компенсацию), а не результат всех Средних веков. Этой проблемой он называл гностицизм, который повторно вернулся в Средние века в форме номинализма. Подхватывая этот тезис и опираясь на хайдеггеровское

определение «нигилизма» как открытости и нерешённости фундаментальных вопросов, Джиллеспи предположил, что «современность» началась именно с нигилизма, с признания тупиковости гностицизма в номиналистской форме. Соответственно, начало и суть «современности» он трактовал как то, что началось после «нигилистического кризиса позднесредневековой мысли», — как попытки преодоления последствий этого кризиса. Джиллеспи фактически смотрел на ключевые культурные и религиозные события Нового времени как на компенсацию и последствия позднесредневековой секулярной «номиналистской революции» в западной христианской культуре. По мысли Джиллеспи, номинализм изменил средневековую «общую метафизику» (онтологию), поставив под сомнение само бытие (сделав его номинальным); вся дальнейшая логика развития «современности» была попыткой преодолеть это состояние, но сама культура уже стала частью номинализма, поэтому попытки велись не в области онтологии, а на более низком уровне — на уровне специальной метафизики (*metaphysica specialis*), в виде спора о том, чьё бытие первичней и важнее — бытие Бога (протестантизм), человека (гуманизм) или природы (материализм). В частности, по его мнению, содержание произошедшей «номиналистской революции» развернулось вокруг понимания Бога: номинализм понимал Творца через ужас и страх перед Его безграничным могуществом; божественная сила стала для западной культуры важнее, чем божественные любовь и разум (о том же пишет Милбанк). Джиллеспи выводил из номинализма всю последующую культурную историю Запада, видел развитие номиналистических идей у гуманистов (Петрарки, Эразма, Макиавелли), у протестантов-реформаторов (Лютер), у создателей новоевропейской секулярной философии и социального учения (Декарт, Гоббс)⁷¹⁸, в том числе в рамках трансцендентального идеализма Канта и абсолютного идеализма Гегеля, а также позднейших философских концепций.

Обе генеалогии вносят несомненный вклад в разработку проблемы «современности» и секулярного дискурса, фактически преодолевая замкнутость «современности» в себе и, соответственно, делая её скрытую идеологичность открытой частью дискуссии, а также совершают

⁷¹⁸ Gillespie M. A. The theological origins of modernity. P. 254–261.

попытку вывести постмодернистские дискуссии о современности из отрицательной (деконструктивной) плоскости в утвердительную и созидательную. Цель обеих генеалогий — найти выход из (христианского) культурного кризиса Запада для самого Запада.

Общий недостаток обеих генеалогий: номинализм трактуется в них как учение, находящееся полностью в рамках средневековой вселенной, а латинское «Средневековье» становится в этих генеалогиях замкнутым, автономным миром, фактически используется в значении самого «христианства». В этом смысле драма Нового времени представлена у этих авторов в виде спора между плохим, номиналистским Средневековьем и хорошим, реалистским Средневековьем. Под последним Милбанк понимал томизм, теологический реализм, неоплатонический синтез Платона и Аристотеля. Выделяя это направление «высокого» католического Средневековья, основанного на «аутентичном христианстве», Милбанк разделял всю последующую историю Запада на две ветви — секулярно-номиналистскую (теология «данности») и томистско-реалистскую (теология «дара»).

Джиллеспи пошёл по схожему пути. Он объяснил схоластику как положительное явление, как тонкое и сбалансированное соединение христианской веры и языческого, античного рационализма, подчёркивая, что именно на Западе эта высшая форма христианства получила развитие. По этой причине он противопоставил [плохой] «номинализм» [хорошей] «схолистике», почти как две антонимичные части. Схоластика нужна для Джиллеспи как начальная форма некой высшей теологической мысли, синтеза разума и веры, высшая точка христианской культуры (так же, как и для Милбанка), которая является чертой именно латинского христианства. Джиллеспи (как и Милбанк) при этом не мог объяснить номинализм нетеологически, поэтому выводил его не из схоластики, а из нигилизма схоластической эпохи, фактически объявляя его схоластической ересью (у Милбанка — францисканская ересь).

Ни Милбанк, ни Джиллеспи не дали полноценного объяснения, почему в латинских Средних веках оказались вполне легальные инструменты для формулирования номинализма, почему именно в схолистике возникала та почва, которая позволила зародиться номинализму, стать «переворотом» и «ересью», которые привели к стремительным

изменениям самой христианской онтологии, а затем создали глобальную культуру (чего не было ни с одной христианской ересью до этого). Сложно предположить, что это произошло на пустом месте, по случайной ошибке нескольких схоластов, что у этого не было предпосылок в первом тысячелетии христианства.

Кроме того, Джиллеспи, обращаясь к некоторым теологическим аргументам, основывал свои рассуждения на новоевропейском понимании метафизики, показывая, что номинализм произвёл изменение в общей метафизике (*metaphysica generalis*, онтология), а в Новое время споры велись о специальной метафизике (*metaphysica specialis*, о бытии Бога, человека и природы), не выходя за номиналистские рамки, подвергающие сомнению бытие как таковое. При этом он игнорировал (в отличие от Милбанка) то, что сама онтология является не просто размышлением о бытии, а всегда обусловлена теологически: в этом смысле любая «общая» метафизика (онтология) всегда является частным придатком теологии.

Милбанк же делал упор на возвращение христианской онтологии, метадискурса. Но и у него есть ограничения: он предложил вернуть христианский дискурс в современную секуляризованную культуру через онтологические аргументы, а не через христологические. Возможность спасения для него происходит скорее из устройства бытия, а не из факта боговоплощения, что по-прежнему не позволяет ему полностью выйти за рамки рационалистического (отчасти даже аналитического) схоластического богословия.

Показательно, что и Милбанк, и Джиллеспи говорили о том, что средневековый номинализм имеет много общего с исламской теологией и даже частично происходит из неё. Для них это означает, что сопротивление современному исламу можно осуществлять через критику номинализма. Кроме того, этот аргумент используется для того, чтобы частично снять с Запада историческую ответственность за номиналистский переворот.

При этом противопоставление номинализма схоластике (Джиллеспи) или противопоставление номиналистского францисканства реалистскому томизму (Милбанк) всё же оставляют непрояснённым, откуда всё-таки вышел номинализм, изображают его частной и досадной ошибкой Средних веков, которая становится исходным

пунктом рассуждения указанных авторов. Тем не менее такой подход, оставаясь допустимым и плодотворным, не снимает более общий вопрос о происхождении самой средневековой, схоластической парадигмы, об истоках культурных и познавательных принципах той среды, в которой стало возможно номиналистское утверждение, то есть вопрос о теологической генеалогии самого номинализма, а также самой схоластики, самой парадигмы спора номиналистов и реалистов, выходящих за рамки позднего и высокого Средневековья. Джиллеспи не предпринял попыток объяснить происхождение номинализма. Милбанк вместо поиска причин возникновения номиналистского дискурса ограничился детальной теологической интерпретацией его содержания, фиксируя и демонстрируя его теологический рентген и структуру в эпоху Дунса Скота. Таким образом, он воссоздал детализированную модель номиналистской теологии, с помощью которой можно интерпретировать и понимать всю последующую, новоевропейскую философию, однако оставил недосказанным, по какой причине возникла эта специфическая теология. Показательно, что, анализируя номинализм и вытекающий из него секулярный дискурс как «ересь» (францисканскую), Милбанк преимущественно ограничился богословским спором о соотношении Творца и Его творения (основная теологическая проблема западной культуры во II тысячелетии), но не погружался в проблематику христологии и триадологии, которые составляли основу культурных споров в латинском и византийском мире в I тысячелетии и без которых невозможно понять специфику схоластического направления христианской культуры.

По этой причине существующие философско-теологические исследования номинализма в большей степени позволяют говорить о его последствиях, чем о причинах. Номиналистская трактовка богословия в конце концов привела к развитию большого комплекса секулярных идей. С ней тесным образом связаны теория светского государства, антропология гуманизма (где человек объявляется высшей ценностью в космическом масштабе), материализм и агностицизм, теория автономной нравственности (автономное и совершенное устройство внутри человека, не связанное с Богом, окончательно сформулировано Кантом), наконец, постмодернизм, который провозглашает относительность добра и зла и невозможность истины.

Номиналистическая борьба с иерархией в течение многих столетий видна в Реформации, в европейских революциях, в постепенной эмансипации человека и его прирастании к земному миру. Критика иерархии постепенно развилась до идей нигилистической философии Ницше, постмодернизма и связанных с ним более поздних идеологий регионализма⁷¹⁹ и трансгуманизма⁷²⁰.

Глава 27

Представление о времени в новоевропейской философии: изобретение «современности»

Генеалогия современности через поиск её номиналистического ядра не столько направлена на деконструкцию современного и секулярного дискурса, сколько обнаруживает их теологические корни, соединяет их как с поздним Средневековьем, так и с предшествовавшими теологическими дискуссиями христианской эпохи. Это значит, что Возрождение и ренессансный гуманизм были следствиями секулярного дискурса, а не его причиной. Многие актуальные фундаментальные исследования «современности» отражают эту теологическую ретроспективу туманно. Например, Ч. Тейлор вывел основу «секулярности» из гуманизма, происхождение которого связывал с особой формой «провиденциального деизма» (по сути, западного средневекового христианства), возникшего в результате более ранних изменений в ортодоксальном христианстве⁷²¹. Этот пример является показательным. Как уже отмечалось выше, теологический контекст происхождения секулярного дискурса осознаётся многими авторами, но упоминается в скобках, в качестве примечания, редко берётся в качестве полноценной части методологии исследований, а если берётся, то не выходит за границы позднесредневековой схоластики.

⁷¹⁹ Щипков В. А. Регионализм как идеология глобализма : монография / Василий Щипков ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, каф. философии им. А. Ф. Шишкина. М. : МГИМО-Университет, 2017. 188 с.

⁷²⁰ Щипков В. А. Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма : коллективная монография / В. А. Щипков, Е. А. Белжеларский, Е. Е. Мамаев ; под. ред. В. А. Щипкова. М. : Русская экспертная школа, 2018. 128 с.

⁷²¹ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 25.

Для понимания пути развития секулярного дискурса в «новой», «современной» европейской философии в период от позднего Средневековья (XIV–XVI) до наших дней, то есть в период истории Запада и глобализованного мира, который принято называть «современным» (включающим и «позднюю современность»), важно начать с проблемы восприятия времени и истории.

Известен культурологический подход, согласно которому с приходом христианства кардинальным образом поменялось ощущение времени, изменился взгляд на исторический процесс: цикличное, языческое, античное представление о времени как о бесконечном круговороте небесных светил, времён года, жизни и смерти сменилось линейным представлением о времени, согласно которому земная история имеет начало, развивается по прямой и имеет конец (после которого начнутся совершенно новые координаты пространства и времени).

Однако новые принципы «современности» смещали это представление через полторы тысячи лет христианской истории. Из линейного христианского исторического процесса был удалён эсхатологический элемент, земное время стало *бесконечно* линейным. Это новое восприятие истории имеет начало, но не имеет конца и даже гипотетической конечной точки, оставаясь линейным только по внешнему виду. Вечность, которую Церковь ожидает после земной истории, была помещена в посюсторонние, имманентные рамки человеческого времени, в результате чего сам земной мир стал трактоваться как вечный. Такое бесконечно линейное представление о времени, на наш взгляд, является языческим в «постхристианском» значении: оно не просто «возрождает» античное представление об истории, а изменяет уже сложившуюся христианскую картину мира под языческую этику. Это делает христианскую по форме линейную историю языческой по своему содержанию, то есть открытой, патологически незавершаемой, отрицающей смысл жизни после земной жизни. Таковую постхристианскую философию истории можно назвать линейно-языческой.

Новая линейно-языческая интерпретация истории не могла полностью отменить представление о конце истории, сама эта парадигма была одной из тех форм, которые лишались христианского содержания, становились номинальными, но не могли быть полностью вынуты из культуры, которая изначально строилась на этих основаниях.

Поскольку «конец истории» не мог быть полностью забыт, были созданы искусственные механизмы, которые бы его постоянно отодвигали — имитировали его отсутствие.

Одновременно это требовало механизма, который бы позволял разрывать связи с традиционно христианскими (которые называли «старыми») основаниями культуры, напоминая о временной ограниченности земного бытия. Прерывание традиции стало считаться благом. Смысл истории стал задаваться не ценностями, которые всегда связаны с традицией, то есть с чем-то надысторическим и религиозным, а конструируемыми утопиями⁷²².

Основным механизмом нового способа воспринимать историческое время и культуру стало утопическое мышление⁷²³. Утопическое мышление завораживало людей идеей достичь рая на земле не внутренним преображением, а изменением внешнего порядка вещей — в науке, культуре, социальном устройстве. Когда одна утопия приводила к некой революции в нравах или политике, её отмечали как выполнившую свою миссию, и появлялась другая — более амбициозная и смелая.

Это движение к утопии через «революцию», «переворот», которое, очевидно, и зафиксировал Джиллесли в «номиналистском перевороте», привело к идеологической фиксации дискретности исторического процесса. Понятие «современность» («модерн», «модернити») особенно широко стало использоваться в дискуссиях после спора французских писателей и деятелей искусств, который остался в истории под названием «Спор о древних и новых» («Querelle des Anciens et des Modernes») в конце XVII века. Во время спора хронологические понятия «современный» и «древний» уже использовались как ценностные. При этом сама концепция «современности» появилась раньше, во время итальянского проторенессанса XIV века в трудах итальянских гуманистов Ф. Петрарки, Л. Бруни, Ф. Бьондо, которые предложили делить историю на три принципиальных периода: древнее время, века промежуточные (которые называли «средними», то есть неполноценными) и «современность», которая начиналась примерно с XIV–XVI веков

⁷²² См. подробнее: Шпилков В. А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.

⁷²³ Там же.

и совпадала со временем рождения новой секулярной европейской философии и культуры. Это придавало эпохе первого тысячелетия христианства статус промежуточного времени, которое лишь соединяло мудрость «древних» и достижения «современных» и делало историю дискретным процессом, а само время заставляло работать на идеологию: все, что новое, то и «современное». С этого времени «современность» развивалась в истории философии как категория отрицательная, стала антонимом «традиции», которая теперь могла пониматься только как что-то ушедшее, несовременное⁷²⁴. Современное стало синонимом хорошего, а прошлое и древнее — синонимом неполноценного, требующего адаптации и развития. В результате сама хронология стала идеологией, в которой новое всегда лучше старого, а исторический процесс понимается как бесконечная череда революций, задача которых прерывать традицию, отсекай прошлое от современного, освобождать современность для дальнейшего развития к лучшему, ради самого развития. Смысл истории оказался заключённым в имманентные, посясторонние рамки земной жизни, стал со временем атеистическим и материалистическим, сохраняя при этом формальную христианскую линейность.

«Модернисты» же проповедовали будущее, занимались целеполаганием, конструировали утопии, маргинализируя и вытесняя из культуры эсхатологические ожидания, делая их признаком «тёмной» народной культуры. Утопическое мышление, отодвигая таким образом ожидания конца истории, одновременно ускоряло исторический процесс, потому что никакая утопия не могла быть устойчивой и требовала постоянной замены. Остановка утопического и, как следствие, социально-экономического и технического развития стала восприниматься не просто как возвращение эсхатологических ожиданий в культуру, но и как сами последние времена. Классическое язычество не имело такого механизма ускорения времени.

⁷²⁴ Щипков В. А. Традиция и современность: преодоление современности как преодоление конца времён / В. А. Щипков // Традиционализм в эпоху революций: культурная политика и цивилизационный выбор : коллективная монография по материалам XIV международных Панаринских чтений / отв. ред. В. Н. Расторгуев; науч. ред. А. В. Никандров / В. В. Миронов, А. В. Никандров, В. Н. Расторгуев и др. / Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва (Институт Наследия); Мос. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, филос. ф-т. М. : Институт Наследия, 2017. С. 90–98.

Поэтому для новоевропейского человека и «линейного язычества» категория бесконечности имманентна и зависима от процесса ускоренного развития. На этой основе возникла идеология прогрессизма, учение о «развитии», «модернизации» как смысле истории, которая воодушевлялась образами земного рая.

Наконец, это создавало ситуацию апологетики наоборот. Если учителя Вселенских Соборов формулировали догматы и границы предания как вынужденный ответ на вызовы православия со стороны ересей, то новоевропейские философы пытались сохранить «баланс» конструкции, в которой христианские опоры нагружаются неоантичным «преданием», в результате чего культура постоянно стремится либо скинуть языческое содержание и вернуться к «чистому», «аутентичному» христианству, отказавшись от всякого предания, либо, наоборот, полностью разрушить христианскую конструкцию, чтобы «освободить» языческое «предание», дав ему неограченную свободу в поисках земного рая. Номинализм при таком взгляде предстаёт не причиной Нового времени, а итогом становления латинской теологии в первом тысячелетии христианства, как исторический момент, демонстрирующий спайку и фиксацию этих христианских и языческих состояний, что стало одним из оснований «современности».

Постсхоластическая амальгама этих состояний в западной культуре означала, что безболезненно разделить их невозможно. В одном случае это вело к борьбе за «чистоту» веры, доходящей до идеологий инквизиции и расизма, в другом — к движению к тотальному нигилизму. В обоих случаях культуру ждал бы быстрый кризис и развал. В результате история новоевропейской мысли — это не сама по себе история прогресса или эмансипация человеческого рацио, а повторяющаяся попытка поддержания баланса. Речь идёт о статичном состоянии «линейно-языческой», секулярной культуры, которая стремится удержаться от падения в одну или другую сторону, побочным результатом чего становится капиталистическое и научно-техническое развитие (прогресс). В этом смысле задача новоевропейской мысли не возвращать «веру» (культурную парадигму) к норме, к догмату, а бесконечно поддерживать дискуссию в промежуточном движении между нормой и ересью. В этом смысле и философия, и теология Нового времени стали системно заниматься защитой ересей как одного из опорных

элементов этой конструкции, и это стало их функцией и главной отличительной чертой, которую со временем стали обозначать в том числе через понятие «секулярной» культуры.

Конфликт христианских форм и языческого содержания двигал «прогрессом», создавал сменяющиеся новые учения и концепции, которые были компенсацией заложенного в основание культуры кризиса.

В связи с этим секулярные черты новоевропейской мысли (Возрождение, гуманизм, Реформация и Просвещение, идеализм и романтизм, материализм и позитивизм, постмодернизм и постсекулярность), со всеми её ответвлениями, можно воспроизвести через поиск в них номиналистических оснований (как это успешно делают, например, Милбанк и Джиллесли).

При этом, на наш взгляд, номинализм является в данном случае лишь исследовательской подсказкой, подручным инструментом, а также лишь одной из опор новоевропейского секулярного дискурса, но не его первопричиной. Выявление номиналистических черт в новоевропейских учениях (теологических, философских, социально-политических) может считаться «генеалогией» секулярного дискурса лишь в том случае, если будет связываться с теологическими спорами в период до номинализма, рассматривая философскую проблематику Нового времени как продолжение борьбы ортодоксии с гетеродоксией первого тысячелетия. Это в свою очередь требует преодоления искусственного позднесредневекового отделения философии от теологии⁷²⁵.

Посредническо-гностические, дуалистические и номиналистические теологические черты, позволившие приступить к фиксации обречённой на неустойчивость и постоянный кризис ортодоксально-гетеродоксальной (христианско-языческой) модели культуры как нормативной, также позволяют посмотреть на историю новоевропейской мысли не как на некий прямой и последовательный путь развития от «старого» к «новому», от религии и мифа к рационализму

⁷²⁵ При сохранении такого разрыва между «философией» и «теологией» и игнорировании общего для них христианского контекста (даже в тех случаях, когда этот контекст ими отрицается) пропадают основания говорить не только о «секулярном», но также о «религиозном». Даже если использовать крайний постсекулярный аргумент и лишать оба этих понятия права на категориальность (мыслить о религиозных процессах без использования категорий «религия» и «секулярное»), это не снимает саму проблему объяснения причин и последствий современной «секулярной» культуры, которая остаётся одной из ключевых проблем в актуальной исследовательской повестке как «западных», так и «восточных» стран.

и имманентному феноменализму, а как начавшуюся побочную реакцию культуры на указанный тип теологии. События интеллектуальной и религиозной жизни латинско-европейской культуры с этого времени стали компенсацией заложенной в её основание гетеродоксальности как нормы. Это состояние является сущностной чертой секулярного дискурса. В следующих главах мы рассмотрим его на примере ключевых эпох европейской мысли в эпоху после Средневековья.

Глава 28

Возрождение и гуманизм как этапы формирования секулярного сознания

Одной из наиболее разработанных тем, с которой часто начинается дискуссия о секулярной проблематике, является тема гуманизма — и как философского учения, и как культурного состояния ряда эпох. Сама дискуссия о секулярном дискурсе в истории философской мысли нередко принимала форму разговора о дискурсе гуманизма. Гуманизму как культурологической проблеме и как философскому учению до сих пор отведено в истории философии (истории европейской мысли) одно из важнейших, парадигмальных мест. Она находится на одном уровне с проблемой «современности» и «секуляризации», зачастую используется как их синоним. Это легко аргументировать тем, что наиболее влиятельные фигуры европейской философии характеризуются как «гуманистические» или имеющие признаки таковых — от Аврелия Августина до послевоенных философов и теологов XX века, рассуждавших о кризисе европейского гуманизма⁷²⁶.

В результате такого расширения значения гуманизма и его слияния с темами «секулярности» и «современности» это понятие стало

⁷²⁶ При определённых оговорках и с разной степенью к разряду «гуманистов» можно отнести фигуры многих мыслителей Средневековья, особенно позднего, почти всех известных деятелей Возрождения (в живописи, литературе, технических науках, философии), деятелей Реформации и Контрреформации, Просвещения, выразителей немецкого идеализма, материализма, экзистенциализма (Казарян Т. А. Гуманизм // Православная энциклопедия. Т. 13. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. С. 432–445). В определённой степени с учением гуманистов по-прежнему связана и сегодняшняя идеология постгуманизма / трансгуманизма (Щипков В. А. Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма. 128 с.).

восприниматься как синоним самой культуры, философии или рациональности, то есть такого типа мышления (мировоззрения, подхода, эпохи), которое осмысляется через гуманизм. Гуманизм при таком подходе интерпретируется как окультурирование религии (христианства и античного язычества), которое переводит религиозную этику в «культурные», «нерелигиозные» формы. Однако при этом невозможно найти ту грань, где религиозные основания гуманизма окончательно превращаются в светские, так как светский гуманизм неизменно принимает доктринально-идеологические формы, становится аксиологическим принципом, который используют, принимая на веру, а не объясняя. В качестве примера можно привести то, что «светский», «атеистический» гуманизм тяготеет к деизму и пантеизму⁷²⁷. Именно эта нерешённая проблема в XX веке стала источником исследований гуманизма как особого типа религии (квазирелигии)⁷²⁸, в том числе послужила основанием для массовой критики гуманизма в западной философии после Второй мировой войны (за то, что в итоге привела к торжеству античеловечности).

Использование ссылок на «гуманизм» для анализа культурных процессов современности проблематично в связи с тем, что современные научно-исследовательские подходы зачастую сами имеют «гуманистическое» происхождение. Кроме того, ситуация осложняется тем, что, как и в случае с «секулярным» и «современным» (например, как у К. Ясперса в осевом времени), истоки гуманизма почти всегда выводятся исследователями из античной философии (что вообще остаётся базовым подходом для истории европейской мысли)⁷²⁹, а это является во многом анахроническим, новоевропейским взглядом. Ссылки

⁷²⁷ Казарян Т. А. Гуманизм. С. 432–445.

⁷²⁸ Как уже отмечалось, тема интерпретаций гуманизма, секуляризма, политических идеологий (социализма, либерализма, капитализма) как особых религий стала развиваться с начала XX века (показательны труды русских религиозных философов – например, веховцев, писавших о религиозности социализма, или протестанта П. Тиллиха, начавшего на Западе дискуссию о религиозности либерального гуманизма). В это же время в рамках такого взгляда на любую идеологию (или философское учение) как на религию появилось направление «политической теологии». Возникший недавно «постсекулярный» подход стал продолжением этого же направления.

⁷²⁹ Из Платона, Аристотеля, Ксенофонта, Протагора, Демокрита и других древних греков, кто размышлял о воспитании полноценного человека — системе «пайдейи»; также из древних римлян, переводивших «пайдейю» как «хуманитас», — Цицерона, Сенеки, Плиния Младшего, Авла Геллия.

на античность в большей степени объясняют историко-филологическое происхождение ключевых понятий современных философских концепций, включая термин «гуманизм», однако не проливают свет на то, почему стало возможным Возрождение, какая мотивация двигала средневековыми и новоевропейскими философами (которые были христианами), которые актуализировали одни античные категории и игнорировали другие, создавая «современность». Констатация того, что «гуманизм» произошёл от римского понятия *humanitas*, которое, в свою очередь, было интерпретацией древнегреческого явления *παιδεία* (пайдейя)⁷³⁰, отнюдь не объясняет, почему возникла эпоха Возрождения. Это не позволяет использовать этимологию «гуманизма» (даже со ссылками на античную мысль⁷³¹) как начало разговора о проблемах новоевропейской философии, «современности» и секулярном дискурсе.

В этом смысле гуманизм является идеологическим понятием, конституирующим дискурс современности: перед тем как стать инструментом, помогающим объяснить современность (и секулярный дискурс), он сам требует объяснения. Для того чтобы избежать необходимости объяснять гуманизм через гуманизм, исследователи вводят обширную классификацию «гуманизмов» (античный, языческий, христианский, религиозный, атеистический, ренессансный, новоевропейский, итальянский, немецкий и т. п.). Однако в определённый момент они перестают быть частью одного «гуманизма», не столько объясняют это понятие, сколько размыывают его.

Автор энциклопедической статьи о гуманизме А. Т. Казарян⁷³², перечислив наиболее известные трактовки этого понятия⁷³³, пришёл

⁷³⁰ Древнегреческая система воспитания благородного человека, которая известна как черта поздней античности (с V века до н. э.). «Пайдейю» часто анализируют, ссылаясь на работы Протагора, Платона и Аристотеля, а также латинских авторов (Цицерона, Сенеку, Плиния Мл.), находя в ней признаки антропоцентризма («человек — мера всех вещей»), и объясняют её как основание и источник новоевропейского светского гуманизма.

⁷³¹ Та же ситуация и с темой «секулярного». Как указывалось выше, ссылки на этимологию этого слова сами по себе не определяют предмет исследования, не могут послужить постановкой проблемы и стать началом разговора о секулярном.

⁷³² Казарян А. Т. Гуманизм. С. 432–445.

⁷³³ В частности, он представил реферат исследований (в XX веке) гуманизма Г. Фойгта, Н. И. Кареева, А. Гаспари, А. де Любака, М. С. Корелина, Л. Гейлера, Я. Буркгардта, Ф. Ф. Зелинского, В. Дильтея, А. Г. Вульфiusa, В. Йегера, М. А. Гуковского, В. Н. Лазарева, В. В. Соколова, К. Ясперса, Э. Кассирера, М. М. Бахтина, Н. А. Бердяева, А. Х. Горфункеля, Н. В. Ревякиной, М. Хайдеггера, Л. М. Баткина, А. Ф. Лосева, Вяч. Иванова, К. Леви-Стросса и других.

к выводу, что гуманизм не может сам себя объяснить и определить, что источник разных трактовок гуманизма в религиозных мировоззрениях. Ссылки на этот подход в настоящем исследовании приводятся для удобства: энциклопедический взгляд Казаряна является обобщающим и собирательным, даёт общее представление о том, как воспринимается гуманизм в актуальных философских дискуссиях. Говоря о том, что корни гуманизма религиозны (имеет в виду как христианство, так и античное язычество) и что сам гуманизм обладает своей религиозностью, Казарян тем не менее оставался в рамках конвенционального европейского взгляда на историю культуры: он говорил о гуманизме как о том, что опосредует религиозную веру (религию, мифы) в «культурных» формах (этических принципах, светских законах, произведениях искусства), в результате чего возникает «царство культуры» со своими автономными от религии принципами. Такой взгляд позволяет с лёгкостью находить принципы гуманизма и в античном языческом мире (у греков и римлян), и в христианстве, видеть общие черты античных и христианских философских школ, особенно после схоластики, видя в них единое стремление создать универсальный, надрелигиозный познавательный подход («светский», «общечеловеческий»).

Ключевая проблема в понимании гуманизма — это сложность соотношения религии и культуры в эпоху «современности». Само разделение на «религию» и «культуру» сформировалось как часть гуманистической идеологии, необходимая для обоснования существования автономного от религии (конкретно — католичества) культурного пространства. При этом не только с точки зрения теологического или «постсекулярного» подхода, но и в рамках филолого-мифологического взгляда на культуру (например, Р. Барт) нельзя провести однозначную границу между ними, доказать существование пространства вне всякого религиозного измерения. Если же признать, что гуманистические доктрины тоже по-своему религиозны (П. Тиллих, Э. Бейли, Джон Э. Смит)⁷³⁴, это значит, что гуманизм — лишь интерпретация одной религии в пользу другой. Из этого следует, что нельзя говорить о существовании общих оснований античной религии и христианства, которые присутствуют в гуманизме: напротив, гуманизм (понимаемый

⁷³⁴ Михельсон О. К. От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности. С. 255–258.

как современный гуманизм) развивает либо эти религиозные учения по отдельности, либо уже в эклектичной форме соединённых христианства и язычества (то есть некую третью религию). В связи с этим важно замечание Казаряна о том, что только римский писатель II века н. э. Авл Геллий (то есть уже после появления христианства) впервые зафиксировал приобретение «гуманизмом» современного значения «человеколюбия»: *humanitas* в Римской республике понималось как греческая *παιδεία* (то есть исключительно система воспитания, не имеющая отношения к гуманности, человеколюбию), а в Римской империи (н. э.) — уже как *philantropia* (человеколюбие). Именно с этого времени можно говорить о развитии современного гуманизма, пересекающегося с христианской этикой, который только через тысячу лет начнёт интерпретировать дохристианскую философию как имеющую признаки «гуманизма» и даже являющуюся его источником.

Известные исследователи гуманизма сходятся во мнении, что наиболее ярко черты гуманизма проявились в период Возрождения (например, Я. К. Буркхардт⁷³⁵) и что сложно отделить современное представление о гуманизме от позднего Средневековья, Возрождения, Реформации и Просвещения, во время которых гуманизм был доктринирован: можно реконструировать гуманистические черты в других исторических эпохах и цивилизациях, однако никогда ранее это мировоззрение не становилось универсальной доктриной, на основе которой началась глобализация, затронувшая все существующие культуры и народы.

При этом нет согласия в том, что первично — культура Возрождения или идеи гуманизма⁷³⁶. Для того чтобы избежать полной деидеологизации гуманизма, принято оставлять недосказанность: гуманизм и европейская культура (Средних веков и Нового времени) сливаются в диалектическое целое и используются для объяснения друг друга. В этом смысле принимаются как утверждения о том, что гуманизм имеет христианские основания, так и о том, что христианство гуманистично, после чего становится приемлемым говорить о внехристианском гуманизме (как языческом, так и светском), что при этом не мешает в дальнейшем выводить гуманистическую секулярную,

⁷³⁵ Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М. : Юрист, 1996. 591 с.

⁷³⁶ Казарян Т. А. Гуманизм. С. 432–445.

атеистическую культуру опять из христианства. Это наводит на мысль о двойственном устройстве гуманистического учения.

Далее, в современных исследованиях сложился принцип объяснять гуманизм через набор общих гуманистических черт, которые можно находить в разных исторических эпохах и таким образом демонстрировать универсальность гуманизма. К ним относят, например, антропоцентризм и антропоморфизм, эстетизацию и философизацию, секуляризацию и индивидуализацию, прогрессизм и рационализацию. При этом при рассмотрении подобных черт гуманизма в отдельности оказывается, что каждая из них имеет разные интерпретации и, что важнее, может быть элементом одновременно разных мировоззрений. Например, антропоцентризм может быть как религиозным, так и отрицающим религию («атеистическим»), развитию гуманистического индивидуализма непреложно сопутствует распространение коллективистских мировоззрений и социальных утопий, интерпретация смысла истории как бесконечного прогресса и отсутствие эсхатологии соседствуют с идеей конца истории (состоянием всеобщего и бесконечного благоденствия на земле), появление рационалистического типа знания (научного, объективного) сопровождается усилением субъективизма и релятивизма. Этот пример также позволяет говорить о двойственности гуманизма. Эти черты выполняют посредническую, рамочную, дискурсивную функцию, то есть обслуживают идеологию, а не объясняют её, являются антиномичными частями внутренней диалектики гуманизма.

Это позволяет предположить, что ключевым свойством гуманизма является его двойственность. Помимо примеров, приведённых выше, можно привести следующие: одновременное развитие в ренессансном гуманизме идеалов роскоши и бедности, высокой и вульгарной латыни, обновленчества через Контрреформацию и Реформацию, противопоставление души и тела, Бога и природы. С точки зрения самой гуманистической эпистемологии эта двойственность объясняется тем, что гуманизм возникает на пересечении религии и культуры⁷³⁷ (окультурирует религию). В рамках настоящего исследования эта двойственность выглядит в ином свете — как дуалистичность, диалектич-

⁷³⁷ Там же. С. 432–445.

ность, дискретность, гностичность — и может быть интерпретирована как признак означающего секулярного дискурса.

Из этого следует, что гуманизм является окультуриванием не любой религии, но только средневекового католичества, а ещё точнее — этим процессом внутри католичества. Формулирование доктрины гуманизма произошло как результат закрепления ядра теологической жизни западного христианства в споре ортодоксии и гетеродоксии, который принял форму неразрывной ортодоксально-гетеродоксальной диалектики. Гуманизм возникает в момент, когда начинается дискуссия о необходимости обновления католичества, спор двух католических партий, которые через несколько столетий окончательно институционализируются в движения Реформации и Контрреформации (при этом оба эти подхода к католическому обновленчеству стали формироваться задолго до XVI века⁷³⁸).

Закрепление теологического ядра в ортодоксально-гетеродоксальной диалектике выглядело как прорыв, как качественно новый уровень (хотя было лишь констатацией сложившейся ситуации) и позволило перейти к «следующему шагу» — доктринированию «нового» состояния в виде цельного гуманистического учения. Ортодоксально-гетеродоксальная диалектика стала восприниматься как новое единство, цельный и непрозрачный «контейнер», в котором уже неразличимы внутренние антиномии. Этот «контейнер» впоследствии и получил название «гуманизм».

В результате эта диалектика позволяла использовать христианскую теологию в решении любых задач, в том числе политических, не связанных с жизнью Церкви, и делать это так, как будто теология при этом не задействуется (становится философией, наукой).

При этом внутренний диалектический конфликт ортодоксии и гетеродоксии не мог остановиться по теологическим причинам, продолжал воспроизводиться. В результате, как отмечалось выше, для балансирования этого конфликта требовалось постоянное внешнее напряжение, которое бы его прятало, оттягивало момент коллапса. Это вело к началу гонки культуры с самой собой («прогрессу») и необходимости постоянно изменять любые формы культуры. «Развитие», «экспансия»,

⁷³⁸ История Средних веков : в 2 т. Т. 2 / под ред. С. П. Карпова. М. : Изд-во Моск. ун-та, 2008. 432 с.

«революция», «новизна» этого периода стали ценностью сами по себе, поскольку поддерживали культурный баланс, и чем выше строилась эта пирамида, тем опаснее и разрушительнее выглядели последствия возможного культурного кризиса, поэтому повышались ставки, росло напряжение по поддержанию указанного баланса и «ускорялся» ход истории. Этот механизм в настоящем исследовании мы называем секулярным дискурсом.

Гуманизм как один из «контейнеров», или означающих, секулярного дискурса становится носителем его двойственности, поэтому до сих пор он не может быть описан как целостное учение.

Одним из важнейших итогов гуманизма стало вытеснение Бога за границы каких бы то ни было легальных познавательных рамок («науки», «культуры», «природы», «общества», «политики», «истории»). Это происходило через абстрагирование Бога одновременно через абсолютизацию (бог как чистая власть, чистая воля, чистое существование и т. д.), обезличивание (разыпостасирование) Бога (бог как предпосылка сущего, но не участник истории), субъективизацию Бога до психологического переживания «бога в душе»⁷³⁹, что вело одновременно к распространению атеистических, пантеистических и субъективистских (релятивистских) эпистемологий, которые достигали одного и того же результата — в культуре, которая по-прежнему была христианской, появлялось и расширялось имитационное пространство светскости, автономности от Бога. Показательно, что именно в это время в европейской культуре формируется новый социальный слой — интеллигенции, «новых людей», — который начинает выполнять функцию новых, секулярных пастырей, обслуживающую новую, нецерковную сакральную иерархию и гуманистическое, «светское» пространство⁷⁴⁰, создавая качественно особый тип религиозной веры (по самооценке), которая полностью остаётся в рамках человеческого бытия (например, см. П. Тиллиха). Новое пастырство подразумевало

⁷³⁹ У немецкого мистика М. Экхарта ипостась человека заменяется на «я» бога, в результате чего бог оказывается в самом человеке. Похожий подход был у Н. Кузанского: человек приобретает божественную ипостась, бог теперь заключён в человеке как чистая возможность (потенция), которую нужно лишь развернуть. Из этой идеи позже произойдёт протестантское учение о всеобщем священстве (каждый мирянин сам себе священник).

⁷⁴⁰ Щипков В. А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.

институционализацию «светского» пространства в новую «церковь», которая принимала форму Культуры с прописной буквы: «культура» становилась сущим, онтологией, реальностью, тогда как христианская Церковь мыслилась лишь как её частное проявление. Церковь как кафолический, мистический организм перестала мыслиться как единственный источник реальности, перестала оцениваться как носитель истины. В этом смысле начатый гуманизмом спор «церкви» и «культуры» (продолжающийся до наших дней) является конвенциональной ортодоксально-гетеродоксальной диалектикой, которая подменяет собой (вытесняет из «культуры») неконвенциональное для секулярного дискурса прямое сражение ортодоксии и гетеродоксии.

В этом смысле закономерно звучит один из главных тезисов русской религиозной философии в начале и середине XX века (на Философско-религиозных собраниях, в «Вехах», у Лосева, у православных философов в эмиграции), стремившихся пользоваться европейским, «светским» философским аппаратом, о том, что кризис гуманизма произошёл из-за нарушения «баланса» «Церкви» («религии», «христианства») и «культуры».

Итак, мы исходим из того, что гуманизм является важным, но лишь одним из означающих секулярного дискурса и не имеет непосредственной связи с «гуманизмом» античным, так как по своим характеристикам вытекает из средневековой, схоластической теологии, является её продолжением в новой форме, но в той же парадигме. Парадигмальная, эпистемологическая (общекультурная, надрелигиозная, научная) функция гуманизма также стала формироваться в средневековой «секулярной» схоластике, которая затем стала ретроспективной рамкой для анализа всей предшествовавшей истории, в том числе предложила выводить происхождение гуманизма из дохристианской древности.

Глава 29

Секулярный дискурс в ходе Реформации и протестантизации

Поздние социальные науки часто выводят истоки секулярной Культуры из Реформации, которая связана с темами уменьшения

власти папы, секуляризации (передачи светским правителям) церковных земель, рационализации вероучения, отказа от мистической стороны христианства и, что особенно важно, революционности (критики предыдущего религиозного строя, разделение истории на до и после, окончательный разрыв со средневековым прошлым и наступление нового мира) и антиклерикализма (борьбы с церковной иерархией и мистическим статусом Церкви). Такой подход не объяснял, а констатировал и описывал секулярную культуру; он стал особенно популярным в веберовской социологии.

В подходе самих протестантов (лютеран) сложилось понимание Реформации как восстановления первоначального, неповреждённого [католицизмом] христианства, как последний этап гуманистического Возрождения, связанного с возрождением самой религиозной жизни (в этом смысле они отстаивают прочную связь Реформации с гуманизмом и Возрождением), как духовную революцию, которая выступила против упадка религиозной жизни и разложения нравов Католической Церкви в результате «тёмных» Средних веков. Среди причин протестантами также называется теологический кризис, который выразился в расколе подходов оккамистов (номиналистов, *via moderna*) и томистов (реалистов, *via antiqua*), устаревание теологических концепций и их неадекватность современности. Среди дополнительных причин — научно-технический прогресс, книгопечатание, рост населения и уровня образования, усиление религиозной активности. Хотя основной причиной непреложно называется падение нравов церковной жизни того времени⁷⁴¹.

В условиях ослабления «классической теории» секуляризации и наступления постмодернистской эпохи в западной культурологии и внецерковной теологии такой подход перестал быть достаточным. В новых исследованиях авторы часто находят в Реформации признаки номинализма, признавая, что это религиозно-политическое движение само было следствием номиналистских течений в культуре⁷⁴². На это обратили внимание и сами протестантские специали-

⁷⁴¹ Спиз Л. В. История Реформации. Т. II. Возрождение и движение Реформации. М. : Фонд «Лютеранское наследие», 2003. 452 с.

⁷⁴² Иванов С. Г. Номинализм как идейная основа Реформации // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Общество. Коммуникация. Образование. 2013. № 172. С. 180–189; Душин О. Э. Между Средневековьем и Но-

сты, нашедшие у Лютера увлечение номиналистской философией⁷⁴³, а упомянутый Джиллеспі сделал на этом особый акцент⁷⁴⁴. При номинализме теряют смысл такие категории, как Предание и таинства, поскольку нет различия между сущностью и существованием, нет глубины теологических понятий, для их постижения не нужен религиозный опыт, а непосредственный контакт Бога и человека невозможен. Номинализм также не видит смысла в Церкви как мистическом организме, церковь становится формой собрания людей по интересам. Однако номинализм не может полностью объяснить природу Реформации, поскольку сам является частью определённой теологии.

При взгляде на новоевропейскую мысль как на побочный эффект от попытки держать культуру в состоянии «баланса» между ортодоксией и гетеродоксией Реформация предстаёт как ещё одна после гуманизма компенсация этого состояния. Это позволяет по-новому посмотреть на Реформацию, которая в современной культуре имеет устойчивый образ смелого и энергичного движения, прорывного события в истории христианства, во многом направленного именно на сохранение веры в непростых условиях современности⁷⁴⁵.

вым временем: Лютер и номинализм // Verbum. 1999. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mezhdu-srednevekoviem-i-novym-vremenem-lyuter-i-nominalizm> (дата обращения: 01.09.2022).

⁷⁴³ Пименов С. С. О современном протестантском лютероведении. Рецензия на: The Oxford Handbook of Martin Luther's theology / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, eds. Oxford : Oxford University Press, 2014. XVII + 662 pp. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2016. № 6. С. 135–139.

⁷⁴⁴ Gillespie M. A. The theological origins of modernity. P. 254–261.

⁷⁴⁵ Часто в исследованиях можно встретить именно такой взгляд на Реформацию — как на противостояние секуляризму и обмирщению. Например, этот взгляд разделял современный православный философ и исследователь богословия Н. К. Гаврюшин, чьи позиции были близки подходам Е. Н. Трубецкого. Гаврюшин возводил происхождение секулярности к самому католичеству, которое пыталось насильственными методами осуществить утопию — построить царство Божие на земле. По его мнению, католичество породило «крайности секуляризма», потому что отделило конечную цель от средств её достижения, что стало изначальным моментом возникновения секулярности; в католичество эта идея пришла из платонизма, а посредником в этом трансфере выступил Блаженный Августин; секуляризация — подмена христианства внешней иерархией, замена конечной цели на внешние средства; протестанты боролись с секуляризацией, пытались вернуть разум в веру [вспоминается формальная рациональность Вебера]; вера без разума — ритуализм и суеверие, а Церковь — орудие господства. По Гаврюшину, таким образом, не только Реформация, но и последовавшая за ним светская философия (Декарт, Кант, Гегель, Шеллинг) продолжала процесс борьбы с крайностями «секуляризма» католической культуры. Этот взгляд близок именно протестантскому взгляду на Реформацию, поэтому Гаврюшин в этом вопросе симпатизировал протестантизму больше, чем католичеству (Гаврюшин Н. К. Христианский платонизм и религиозно-общественный идеал в трудах князя

Компенсация же, сколь бы энергичной она ни была, может быть революционной, прорывной и прогрессивной только по своим внешним проявлениям, но по своей природе является процессом пассивным, неволевым, регрессивным и при этом не сдерживающим. С этой точки зрения Реформация предстаёт как процесс не революционный и не самостоятельный, не действие, а своеобразное бездействие.

Под воздействием номиналистических веяний, превратившихся из философии в состояние культуры в эпоху Возрождения и гуманизма, произошёл мировоззренческий переворот: европейцы стали смотреть на мир внешним взглядом — как будто мир состоит из формы, которая сама является источником красоты и всякого содержания. Это означало, что форма становится единственным источником сущего и всякого смысла в мире. В пределе это ведёт к отождествлению смысла и формы на условиях, диктуемых формой.

Если форма служит источником смысла, то она становится предметом поклонения — идолом и кумиром. Что выглядит красивым, то объявляется самой красотой; что выглядит могущественным, то объявляется самым могуществом. Идол, в отличие от живого Бога, — это неживое божество, конечная, «чистая» форма и абстракция, сама по себе являющаяся Властью, Богатством, Красотой и любой другой желаемой сущностью. В идоле нет жизни, потому что в нём нет личности (или же эта личность скрыта, а человек остаётся в неведении, кому служит). Желая стать сильным, человек создаёт и поклоняется абстрактному образу силы. Объявление формы источником всякого смысла, то есть источником жизни, позволяет человеку ощутить себя распорядителем всего сущего в мире и центром мироздания, поскольку в этом случае человек творит себе таких богов, каких желает. Такое поклонение «чистой», обезличенной форме может быть интерпретировано как язычество в христианском смысле этого слова. В этом смысле страх перед возвращением античного политеизма толкал рассмотренных выше гетеродоксальных теологов первого тысячелетия к тому, чтобы принизить значение материального и тварного перед идеальным и божественным, что в итоге вело к абстрагированию (обезличиванию) Бога и таким образом возвращало христианскую по форме теологию

к духу абстрактного и аллегорического восприятия персональных высших сил в античном язычестве.

Номиналистическая власть формы над содержанием и отрицание «общих» понятий создавали возможность для абстрагирования религиозных этических ценностей, которые воспринимались теперь как существующие сами по себе. При этом взятые сами по себе, вне этических (религиозных) систем и личностного контекста (в том числе в связи с божественной личностью), они теряли собственный, «первоначальный» смысл (эта тема особенно обострится в период позднего модерна), но по-прежнему не лишались мифологичности, становясь кумирами и идолами. Власть формы по духу тоталитарна и репрессивна, она отделяет от живой Традиции (в христианском контексте — личного Бога), превращает в идолов и лишает жизни всё, до чего дотрагивается.

Создание идолов (секуляризация) может происходить из новых форм (новых концепций в эстетике, философии, науке, политике и бытовой жизни), а также из уже существующих, в том числе из традиционных форм церковной жизни. При этом последние могут быть подвержены такой номиналистической интерпретации, лишены сакрального содержания, отделены от сопричастности Богу и божественному и превращены в идолов, которую в истории западного христианства нередко называли обмирщением и секуляризацией. Например, икона может быть отделена от религиозного смысла, воспринята как аллегория и превращена в картину, которая становится объектом эстетического поклонения (а не личностного). То же может происходить с языком богослужения, архитектурой храмов, песнопениями, облачениями, обрядами и основой основ церковной жизни — таинствами.

У Церкви неизбежно возникает реакция на такую усиливающуюся власть формы, появляется желание сохранить живую апостольскую кафоличность и Предание от угасания.

Важно, что западной культурой и Католической Церковью такая власть формы не может восприниматься как исторически полностью внешняя сила, так как она имела под собой теологическое основание, рассмотренное ранее. По этой причине открытая борьба с ней означала бы для Католической Церкви времён XV–XVI веков борьбу с собственным устройством, что неминуемо требовало бы возвращения

к старым теологическим спорам, в том числе к вопросу о папстве. Это значит, что Католическая Церковь изначально не могла сопротивляться власти формы политическим или военным путём: не было выработано доктрины, которая бы доказывала еретичность власти формы, поскольку такая власть уже была частично встроена в устройство Католической Церкви. Этот взгляд подтверждается и тем, что в латинской Церкви военно-политические способы решения внутренних противоречий (религиозные войны XVI–XVII веков) последовали только после того, как окончательно сформировалось реформаторское учение, была создана новая теология, и сама война велась не между Церковью и секулярным дискурсом, а между католиками-папистами и католиками-антипапистами, названными позже протестантами.

Выбранный путь сопротивления Католической Церковью эпохи Возрождения власти формы, опустошающей религиозную жизнь, — это путь договора и откупа. В этом случае ради самосохранения Церковь соглашалась поэтапно отдавать в жертву форме сосуды своей Традиции в обмен на сохранение самой Традиции, веры. Таким путём соглашения в надежде на пощаду и стала Реформация. Реформация была не первоисточником секулярного дискурса и не простым шагом на его пути, а реакцией на него, которая была попыткой преодолеть этот дискурс мирно и без касания фундаментальных вопросов католической теологии, что впоследствии усугубило положение Западной Церкви.

Отказ реформаторов от папства воспринимался ими как отказ от формы папства, от епископской власти как лишь одной из форм власти, но они отнюдь не собирались полностью демонтировать католическую экклезиологию, что успешно стали делать их последователи. Лютер изначально делал упор на критику лишь внешних нестроений и пороков церковной жизни, при этом он считал, что этого будет достаточно для очищения и укрепления основ христианства, что эта критика починит церковную жизнь. Однако в то же время ему не приходило в голову заниматься апологией мистической кафоличности Церкви, базирующейся в том числе на епископской иерархии. В этом смысле Реформация была поверхностным движением, которое произвело фундаментальные изменения в культуре не самостоятельно, а в результате соединения с приводными ремнями секулярного дискурса,

который к этому времени уже набрал мощную историческую инерцию внутри католической культуры.

Учение Реформации не вступало в противостояние с агрессивной властью формы (Реформация возникла на последнем излёте Возрождения, которое к этому времени уже секуляризовало икону), а пыталось стать частью этого процесса на благоприятных условиях, при этом неизменно подчёркивая свою духовную близость идеям Возрождения и гуманизма (однако не связывая распространение недостатков позднесредневековой церковной жизни с этими течениями). В качестве платы за вхождение в «новую» эпоху католики-реформаторы предложили на откуп собственные церковные формы — традицию (Предание). Традиция стала элементом торга и рынка: реформаторы отдавали её светской культуре в качестве платы за сохранение религиозной жизни и комфортных условий существования в «современном» мире, а светская культура использовала её для саморазвития и укрепления — использовала секуляризованные формы католической религиозной традиции для собственного эстетического и научного воодушевления. С этого времени религия (в форме западного христианства) становится в западной истории постоянным спутником науки и модернизации как их ручной оппонент, необходимый для конструирования своей повестки.

Реформация в этом смысле была крайне рационалистическим движением, она шла по пути наименьшего сопротивления: реформаторы стали приспособливать Католическую Церковь к внешним условиям, вместо того чтобы внешние условия подчинить католической эkkлезиологии (что было трудновыполнимо по обозначенным выше теологическим причинам).

В результате начавшаяся Реформация последовательно вынимала из церковной жизни всякую форму, чтобы ещё на время сохранить в церковной жизни элементы священного. Именно этот процесс избавления от разнообразных исторических форм Предания объявлялся возвращением к изначальному «чистому» и «подлинному» христианству. Отличие же от раннего христианства было в том, что Реформация считала, что связь с христианским Богом может присутствовать в культуре без мирской формы, а потому ни при какой реформе не может быть поруганной и обмирщённой даже гипотетически, даже

при полном отказе от Предания. Будучи уверенной в том, что, отдав на откуп гуманистической культуре все «внешние» формы Предания, удастся сохранить внутренний очаг веры, Реформация смело отказывалась от Предания.

То есть Реформация принимала правила модернистской культуры, оправдываясь тем, что это необходимо, чтобы создать действующий (в условиях «современности») механизм возвращения Церкви к своему первоначальному, аутентичному состоянию. Этот взгляд закрепился в истории протестантизма, которая делится на два этапа — классический (с XVI века) и либеральный (с XIX века). Здесь важно, что сама протестантская культура понимает возникновение протестантизма как консервативное событие. Более того, показательно, что классический протестантизм, отстаивающий пять фундаментальных основ протестантского учения («Пять только» — *Quinque sola*: «только Писанием», «только верой», «только благодатью», «только Христос», «только Богу слава»), исследователи нередко называют «ортодоксальным» («правоверным», «православным»). Фактически речь идёт о попытке воспроизвести православное (аутентичное, апостольское) христианство первого тысячелетия, не отказываясь от культурных рамок «современности». Именно поэтому протестантская «ортодоксальность» не стала восстанавливать ортодоксию отцов Церкви времён Вселенских Соборов и не знала такой теологической проблемы, как Великая схизма. То есть протестантская «ортодоксия» находится внутри католической, послесхизмной онтологии. Это делает протестантскую теологию надстройкой над католичеством, является ещё одним этапом компенсации определённого типа ортодоксально-гетеродоксальной теологии, которая в рамках настоящего исследования обозначается «секулярным дискурсом». То же можно показать и на примере одного из протестантских положений «Пяти только» — «только Христос», которое означает, что в деле спасения человека может быть только один посредник — Христос, но не Церковь, не духовенство, не таинства. Это компенсация дуалистически гностических, «посреднических» теологических элементов, о которых речь шла выше. Показательно, что формально в святоотеческом православии (антиарианском, антиоригенистском и т. п.) посредником тоже является только Христос, обладающий одной ипостасью, единосущностью Отцу, двумя природами и двумя волями. Однако в православии конкретика Христа

подразумевает, что Он действует в конкретной Церкви и таинствах, то есть является посредником не абстрактным, а реальным, действующим в том числе на уровне материального мира (тварной природы): в православной экклезиологии реальность Его действия предопределяет реальность и необходимость совершаемых Церковью таинств. В результате положение «только Христос» в протестантизме, направленное против гностических элементов католичества, стало неразборчиво отрицать всё Предание, включая святых, иконы, духовенство, таинства, что напоминает докетизм и другие гетеродоксальные течения первого тысячелетия, которые в борьбе с языческо-магическими интерпретациями православия сваливались в другую крайность — гностицизм, который приводил к тому же результату — отрицанию непосредственной божественности и искупления Христа.

То же происходило и с другими «только» («писание», «вера», «благодать»). «Пять только» были попыткой вывести теологию на якобы вне-, до- и наддогматический уровень, чтобы остановить догматическое «развитие» в Католической Церкви, создать «чистое» христианство, в котором будут невозможны ереси, злоупотребления властью и другие пороки. Отказ от таинств вёл к завершению существования Церкви как мистического института, который становился социальным учреждением⁷⁴⁶. Однако этот новый уровень, как бы его ни называли — «социальным» или «рациональным», — не был нейтральным и внедогматичным, а был результатом собственной специфической догматики (на базе католической) и, следовательно, предлагал свою интерпретацию предания (наиболее крайние формы которой со временем перестали даже формально относиться к христианству). Эта новая, «социальная» и «рациональная» природа «церкви» в протестантизме возникла не потому, что за границами католической теологии обнаружилось объективное светское, общественное пространство, а потому, что это пространство уже подразумевалось западными теологическими школами, было частью их богословской системы. Светскость, рациональность и социальность изначально являлись категориями теологическими.

⁷⁴⁶ Вследствие чего не только теология стала объектом философии (что произошло ещё до Реформации), но и религиозная жизнь стала объектом общественных наук, а проблема секулярного стала изучаться как социальная (особенно после М. Вебера).

Лишение веры (религиозной жизни) традиционных форм вело к тому, что вера в период Реформации стала выноситься за видимые границы культуры: вытеснение христианского Бога в агностическую область общей надсоциальной абстракции («где-то есть бог») и одновременно — в область внутренней абстракции, субсоциального психологизма («бог в душе», «вера в душе»), стало разновидностью поклонения абстракции, обезличенной «чистой форме», что напоминает именно язычество, хотя изначально и претворялось в жизнь как борьба с языческо-магическими формами в Католической Церкви. Это отрывало христианство от социальной и политической реальности, лишало его онтологического статуса, но оставляло в новой, «светской», «общей» и «современной» культуре на полулегальном и маргинальном положении (полностью вытеснить память о христианстве из секулярного дискурса было невозможно, поскольку сам этот дискурс не мог обосновать сам себя без критики ортодоксии). Отсюда рождалась ложная концепция разделения «веры» и «религии» на две не связанные друг с другом области, утверждалась возможность переживать религиозное чувство вне всяких внешних форм, без обрядов и церковной жизни. Этот взгляд на возможность спасения вне Церкви ускорил перемещение видимого центра теологических проблем из области непосредственно церковной теологии в философию, гуманитарные и технические науки, социальные практики. Новая нормативная концепция веры стала пониматься психологически, в категориях неопределённого поиска, а не ясной констатации встречи с личным (ипостасным) Богом; нормой религиозной жизни стало домысливание, формулирование самому себе своей веры и своих богов, вера подменялась её поиском (развитие на этом фоне концепции предопределения стало очередным компенсаторным шагом в рамках секулярного дискурса, попыткой вернуться к ортодоксии: предопределение избавляло личность от необходимости всякого духовного «поиска» и от динамики личного контакта человека с Богом, став результатом специфической трактовки ортодоксии как статичности).

Примирение секулярного дискурса с Церковью подавалось Реформацией как способ «проповеди», разговор с обществом на понятном ему светском, бытовом, разговорном языке. Говорить с обществом на языке самой Церкви становилось неуместным, потому что он описы-

вался как архаичный (с точки зрения и обрядов, и лингвистики, и моделей поведения). При этом не предлагалось создавать механизмы, чтобы приблизить к церковному языку аудиторию (мир). На деле выходило наоборот: Церковь призвали показывать обществу религиозную жизнь как вполне светскую, мирскую: в этом случае проповедь трактовалась исключительно как поиск компромисса во взаимоотношениях «секулярного мира» и «церкви», как приближение Церкви к миру за счёт того, что Церковь сама себя обмирщает (а не приобщение к Церкви как источнику истины). Такая модель «секуляризации» позже будет названа американской, протестантской (европейская, «католическая» модель секуляризации отличалась тем, что вытесняла церковную жизнь в гетто).

В результате Реформация на время смягчала секулярный натиск на Церковь, предлагала сопротивляться власти формы, или секулярному дискурсу, формальными, рациональными методами⁷⁴⁷, но в конце проигрывала секулярному дискурсу, так как изначально возникла как путь отступления, откупа и соглашательства, а не борьбы, вела к религиозному угасанию, несмотря на то что являлась попыткой противодействовать ему (первоначальный реформаторский посыл — именно возрождение реальной религиозной жизни).

Такой взгляд позволяет предположить, почему Реформация, стремясь восстановить аутентичное, апостольское христианство, встала на путь дальнейшего отказа от кафоличности. Причина в специфически католической психологии Реформации, которая, например, констатировала помеху кафоличности и в целом ортодоксальности в фигуре папы, но при этом уже не возвращалась к православной кафолической еkkлезиологии, где полнота Церкви одинаково пребывает в фигуре каждого епископа, обладающего апостольской преемственностью. Как и канонические католики, католики-реформаторы понимали духовную и светскую власть папы как качественно один тип власти, обращённый на две разные сферы. Поэтому борьба с папой и отказ от папской власти как номинальной формы вели Реформацию по пути создания церковной организации социального типа, которая изначально была лишена возможности кафоличности. Поскольку реформаторы были католиками, то, отменив папство, они остались вне

⁷⁴⁷ Признавая первенство «формальной рациональности» над «материальной» («субстантивной»), если использовать термины Вебера.

Церкви. В качестве компенсации этой ситуации Реформация предложила концепцию всеобщего священства, в которой любой мирянин являлся сам себе священником и епископом, что позволило формально и искусственно назвать всех верующих «церковью», без таинств и апостольской преемственности.

Кроме того, номинальное понимание власти в концепции двух властей (двух мечей), когда власть царя и епископа становится качественно одинаковой, юридической, но различной по сферам, вела к тому, что при первой возможности либо епископ, либо князь претендовал на всю власть. Это также способствовало Реформации: светские правители Европы, выступавшие против папы, мыслили парадигмой папизма, были в этом смысле тоже папистами: они забирали себе духовную и светскую власть папы, становились главами национальных церквей и национальных (светских) государств («чья земля, того и вера»), то есть местными «папами». Поэтому концепция возникновения светского государства из Реформации (на что указывал, например, историк Генрих Трейчке в XIX веке) означает в то же время, что природа «светскости» включает определённое теологическое понимание духовной власти. При этом на православном востоке такая модель не возникла в силу именно теологических предпосылок.

Лучше понять логику Реформации помогает отсылка к Контрреформации, которая была вторым путём церковного обновления, вторым вариантом Реформации. Война католиков-контрреформаторов (папистов) с католиками-протестантами не должна вводить в заблуждение, оба направления находились в единой теологической парадигме и ни одно из них не ставило задачу преодоления секулярной «современности». Наоборот, возникновение протестантского раскола было для Ватикана сигналом, что необходимо усиливать обновление церковного устройства, проводить собственную реформацию. В этом смысле реакция папского престола на раскольников не была реакционерской и ретроградской, она была вторым путём приспособления Церкви к «современности», к духу времени (при сохранении папства и иерархии, согласно Тридентскому собору), поэтому в литературе Контрреформацию часто называют «католической реформацией» (хотя, строго говоря, протестантов можно называть так же, поскольку и они первоначально были католиками). Более того, историки возводят

первые признаки Контрреформации ещё к XII–XV векам, то есть не связывают её непосредственно с реакцией на протестантизм. Некоторые историки прямо утверждают, что Реформация и Контрреформация имеют один источник — стремление к возвращению неповреждённого христианства на фоне расцвета гуманистической культуры, то есть две реформации были двумя партиями, которые несколько по-разному решали одну задачу — адаптацию западной теологии к «современности» без фундаментального пересмотра обоих членов этого уравнения. Показательно, что возникший на волне Контрреформации орден иезуитов, главных апологетов папства и католичества, стал возрождать именно томистскую теологию как вторую схоластику и главный фундамент Католической Церкви, о возрождении досхизмного христианства не было и речи. В связи с этим, пока Реформация выносила из церковной жизни элементы Предания, проводя расцерковление католического христианства, контрреформационная часть Церкви («католическая», папская), напротив, стала усиленно вводить в церковное Предание (иконопись, архитектуру, обряды) «светские» элементы, начиная с барочной «религиозной живописи», скульптуры и архитектуры. В этом смысле источники более позднего (XX век) модернизма католичества уходят корнями в Контрреформацию, так же как протестантизма — в Реформацию. С этой точки зрения разделение на католичество и протестантизм стало формой существования кафоличности в Западной Церкви в условиях «современности», своего рода диалектического разрыва внутри латинской Церкви на фоне внутреннего диалектизма латинского богословия после схизмы.

Глава 30

Окончательное оформление секулярного дискурса в политэкономическую и эпистемологическую систему в эпоху рационализма и Просвещения

В истории западноевропейской мысли Возрождение стало трактоваться как эпоха свободы, которая разрушала старые идеалы и формулировала новые, свободно (то есть игнорируя догматику) совмещающая античную эстетику и гуманистическое содержание с христианским

сюжетом. Это привело к эпохе нового структурирования и регламентации культуры — рационализму и Просвещению. В философии этого периода можно даже увидеть элементы схоластики; она стремилась снова охватить познание полностью, без остатка. Если Возрождение в большей степени ломало рамки христианской схоластической нормы и опиралось на своего рода идеализм («гуманистический»), то следующая эпоха фиксировала и защищала это состояние, создавала новые устойчивые познавательные рамки. В том числе по этой причине история современной науки ведёт своё происхождение именно из этого рационалистического времени, трактуя предыдущие этапы лишь как «предпосылки».

В контексте настоящего исследования важным представляется обратить внимание на то, что секулярное во времена позднего Средневековья функционировало как система, которая претендовала стать новыми культурными рамками, претендующими на всеохватность, универсальность и даже своего рода кафоличность. Эта система стремилась к формализованности, замкнутости и стабильности и наследовала как номиналистические основания, так и более ранние.

Это вело к появлению особых областей — «политической», «экономической», а также новой универсальной эпистемологии, — которые пытались компенсировать разрушающееся пространство кафоличности с помощью подменных форм «универсальности», в результате чего с самого начала оформлялись как тоталитарные системы (говоря языком XX века). Это происходило в условиях, когда культура не желала отказаться от мощной идеи кафоличности, но стремилась выйти из-под власти ортодоксального «надзора», в результате чего оказывалась в ортодоксально-гетеродоксальной диалектике, систематизация которой вела к универсализации через замыкание в себе, отсекаание лишнего (В. Оккам), создание абсолютно предельных границ познания, то есть к созданию тоталитаризирующих форм культуры.

В политической плоскости это вело к возрожденческой теории тотального государства Макиавелли и Гоббса, которая стала возможной благодаря конструированию пространства секулярного дискурса, что лишало католическую культуру христианского телоса и заменяло его на новую этику, где высшим благом является то, что является благом для государства (не для народа или Церкви). То есть борьба

с христианскими ценностными и, как следствие, эпистемологическими основаниями в поздней схоластике одновременно (диалектически) вела к конструированию собственных «светских» оснований: в этом смысле антиидеалистическая и антиреалистическая борьба автоматически вела к привнесению в культуру светского идеализма и реализма; разрушение христианских рамок культуры сопровождалось усиленной балансировкой нового, ортодоксально-гетеродоксального принципа культуры путём формальной и всеохватывающей систематизации культуры.

Здесь может быть приведён подход Милбанка, западного христианского постмодерниста, деконструировавшего «современность», который весьма показателен как взгляд на этот процесс и попытка его преодолеть изнутри западной, секулярной культуры. Милбанк связал начало развития европейского «секулярного» (the secular) с возникновением области «политического», сформулированной Макиавелли, Гоббсом и Спинозой, и фактически отождествил понятия «секулярное» и «политическое». Здесь следует привести ту часть генеалогии секулярной современности у Милбанка, которую он связывал с политикой⁷⁴⁸. Он выводил секулярную политику из категории «собственности» — которую понимал как одну из основ формирования идентичности человека и общества. Одна из древнеримских трактовок собственности — *dominium* — означает абсолютную власть, полное владение какой-либо вещью — рабами или землёй. Такой тип владения как господства не регулировался этическими нормами. В результате стремления пап к императорской власти и развития схоластики *dominium* стал трактоваться как важнейшее свойство Бога (*potentia absoluta*, бесконечная власть), *dominium* стал сущностью Бога, к которому должен стремиться и человек, стремящийся к образу Бога. Более того, в борьбе с нищенствующими орденами, которые пытались полностью отделить Церковь от любых социальных институтов и от сферы принятия политических решений, вывести её за рамки публичного пространства, папская власть защищала *dominium* и встраивала его в саму природу человека путём создания концепции «естественного права»: право стало частью природы человека, а правовое простран-

⁷⁴⁸ Milbank J. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*. P. 9–25.

ство стало договором между людьми, то есть право стало автономным, «светским», отделилось от всякой реалистической метафизики. Так *dominium* в католичестве стал важнейшей чертой Бога, человека и общества.

В Новое время (с XVI–XVII веков) эта трактовка собственности вернулась под влиянием номинализма (важной номиналистической характеристикой *dominium* Милбанк называл отсутствие телоса — какой-либо цели развития человека и общества, кроме самой борьбы за *dominium*), проникла в католическую экклезиологию и постепенно заняла доминирующее положение в системе социальных отношений в католическом мире. Понятие *ius* (право) стало отождествляться с *dominium* (господство, собственность). Поэтому право собственности перестало пониматься как «полезное владение» (*dominium utile*, Фома Аквинский), а понималось как способность (*facultas*, Жан Жерсон), то есть как власть делать с собственностью всё что угодно. Более того, идея чистой, абсолютной, абстрактной, суверенной власти, существующая сама по себе (в нравственном вакууме), по Милбанку, легла в основу концепции о существовании пространства «секулярного» («светского»), которое не связано с волей Бога. Поэтому «право» с этого времени отделяется от христианских ценностей (справедливости и т. п.), становится номинальным правом собственности, одним из признаков нового, «светского» правового пространства.

В результате как спор нищенствующих францисканцев с папой, так и позднесредневековый и возрожденческий спор между папистами (сторонниками сохранения единоличной власти папы) и концилиаристами (сторонниками соборной, коллективной власти) уже был спором не о двух типах власти, а об одной и той же — формальной. Концилиаристы (на русский язык их название также можно перевести как «соборяне») не возвращали кафоличность, повреждённую институтом папства, а действовали как часть европейского политического движения за парламентаризм: они боролись против абсолютизма папы вслед за светскими демократическими и парламентскими движениями (которые, в свою очередь, боролись против власти светских монархов) и понимали Церковь как формальный собор верующих, легитимность решений которого вытекает из процедурности, а не из его мистической (кафолической) природы.

По Милбанку, именно из этого номиналистического понимания власти как *dominium* вышли концепции политического «суверенитета» Ж. Бодена, Т. Гоббса, Г. Гроция, сформировались одновременно и абсолютизм, и противостоящий ему политический либерализм, возникла современная политологическая эпистемология, которая не учитывает божественный источник власти и не может понимать власть иначе как *dominium*. Политическая санкция становится главным условием легитимности какого-либо высказывания, политическая власть становится универсальным и всеобъемлющим культурным принципом, который обладает монополией сделать что-либо реальностью, вплоть до определения правильного толкования Библии. То есть «политическое» как новая область европейской культуры и создало секулярное пространство, вытеснив из культуры Откровение⁷⁴⁹. По концепции Милбанка, по аналогичному принципу «секулярное» пространство конструировалось через категорию «социального».

Подход Милбанка является удобным способом объяснения этого процесса, при этом его слабая сторона в том, что Милбанк перескакивал теологические споры первого тысячелетия, выводил средневековый *dominium* сразу из античности, растворяя источник секулярного в тумане древности точно так же, как это делало большинство сторонников классического европейского подхода к «теории» секуляризации, оставивших вопрос о происхождении секулярного открытым.

Тем не менее можно констатировать, что создание концепции государства-левиафана стало символом создания новой всеобъемлющей системы, признаком новой универсальной эпистемологии, которую Милбанк объяснял с помощью *dominium*, а мы — с помощью констатации действия и укоренения в латинской культуре диалектической ортодоксально-гетеродоксальной ценностной и эпистемологической системы. Эта новая политическая всеобъемлемость стала способом интерпретировать христианское кафолическое (вселенское) мировосприятие таким образом, чтобы создать новое понимание «кафоличности»-«вселенскости», в основе которой есть лишь диалектическое сомнение, но нет фундамента в виде мистической Церкви и личного Бога.

⁷⁴⁹ Milbank J. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*. P. 9–25.

Выразительность и значительные социокультурные последствия этого этапа секулярного дискурса (зарождение пространства «политического») стали причиной того, что его часто преувеличенно воспринимают как момент некой онтологической революции (с нашей точки зрения, эта было лишь поздними последствиями ранее произошедших теологических изменений). Разные авторы зачастую связывают наступление новой, секулярной эры европейской культуры и момент рождения самой «секулярности» именно с этим временем (независимо от оценок). Например, профессор М. Лилла даже предложил назвать Гоббса деятелем «Великого разделения» (the Great Separation), в результате которого изменилось бытие европейской культуры: политика отделилась от религии и поглотила её, а Бог из центра, «ступицы», «некуса» жизненного мира превратился лишь в один из его элементов, в одну из «спиц»; положение центра занял человек⁷⁵⁰.

В экономической области это состояние культуры вело к формированию капитализма, который в этих условиях мог интерпретироваться только как система глобального (универсального) рынка, внутренний механизм которой основывается на бесконечной экспансии (отсюда — географические открытия) и бесконечном обогащении, «накоплении капитала»⁷⁵¹. Показательно, что именно с этого времени (XVI век) берёт начало формализованная, экономическая глобализация как постепенное расширение рынка до всемирного размера. Тяга европейского капитализма к глобализации не может быть объяснена лишь техническим и демографическим развитием Европы или случайными обстоятельствами (история знает примеры развитых цивилизаций, которые тем не менее не имели внутренней тяги к экономическому глобализму), но являлась производной от характера сложившейся культуры, была одной из форм компенсации отказа от кафоличности в христианской культуре. В этом смысле глобализация (как и тоталитарное государство) — это превратно интерпретированная кафоличность.

⁷⁵⁰ Lilla M. The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West. New York : Vintage Books, 2007. 341 p.

⁷⁵¹ Валлерстайн И. Том I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. С. xv.

В эпистемологической области происходили аналогичные процессы. Развитие всеобъемлющего пространства культуры в области искусств, политической жизни и торговли продолжилось у рационалистов. Рационализм был отражением идеи новой секулярной всеобщности в области эпистемологии, использовался для формулирования всеобъемлющей, замкнутой (имманентной), стабильной системы, которая взяла бы на себя функцию нового универсализма («кафоличности»).

Р. Декарт занимался формулированием рационалистической эпистемологии именно как всеобъемлющей системы, которая объясняла бы всё без остатка, не требовала бы учёта божественной воли. Для подобной системы познания важно было объять именно всё знание и все возможные границы познания, то есть стать всеобъемлющей, тотальной и законченной системой. В такой системе «универсальность» достигалась не расширением рамок познания, а, наоборот, их замыканием, ограничиванием, имманентизацией.

Положения рационального познания строились Декартом⁷⁵² на том, что разум как здравый смысл у всех людей одинаков, присущ каждому человеку с рождения, даёт способность мыслить, рассуждать, отличать одно от другого, имеет «естественное» происхождение; позволяет автономно познавать объекты, тренируя рациональное мышление с помощью сомнения, логики, анализа, движения от простого к сложному (от частного к общему); главным методом объявлялась дедукция, то есть открытие силой ума теорий и познание с помощью них эмпирической реальности.

Несмотря на то что декартовской дедукции принято противопоставлять индукцию, то есть познание теорий из опыта, два этих подхода возникли в одно время, не противоречат друг другу, а являются частями одной диалектической системы, в которой теория и эмпирика (знание и опыт) находятся друг с другом в замкнутых отношениях. Эмпиризм вытекает из рационализма, а рационализм — из эмпиризма, что впоследствии примет форму «спора» между новоевропейскими формами идеализма и материализма (граница между которыми весьма не чёткая). Поэтому «рационализмом» обозначают не только

⁷⁵² Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 260–272.

частный метод рассуждения⁷⁵³, но и само Просвещение, новоевропейское направление мысли в сторону диалектизации и имманентизации христианской онтологии, встраивания её в дуалистические рамки знания и опыта.

Предложенное Декартом доказательство бытия Бога было своеобразным символическим экзаменом, который должен был продемонстрировать возможности новой, рационалистической эпистемологии. Своё доказательство он выстраивал по двум направлениям. Во-первых, через то, что может быть «помыслено» совершенство, предел которого Бог. То есть Бог существует именно потому, что человеческий разум может помыслить идею Бога (здесь у Декарта возникал признак идеализма), идею предельного и абсолютного совершенства, которое предшествовало человеку и вложило в человека черты разумности и возможность знания о совершенстве. Во-вторых, через наличие в эмпирическом мире рациональных законов, через которые этот мир может быть познан рациональным субъектом, что означает, что рациональность эмпирического мира как объект входит в бытие Бога (совершенный источник всего рационального). То есть в мышлении Декарта (как в целом в схоластической и новоевропейской философии) нет и намёка на ипостасное понимание Бога, утверждение Бога через то, что Он Лицо, личность. У Декарта отчётливо видно, что Бог — это трансцендентная предпосылка познания, разумного мышления, рамка рациональности, но не более того. Причём эта рамка замыкает культуру саму в себе, одновременно очерчивая границы по внутреннему (в области субъективного) и внешнему контуру (в области онтологии); поэтому его доказательство исследователи называют психологическо-онтологическим.

Фактически доказательства бытия Бога нужны Декарту как границы, замыкающие, имманентизирующие его диалектический подход к эпистемологии, который погружает любое познание в замкнутое колебание между теорией и опытом (знанием и эмпирикой). Максимой этого имманентного мировоззрения стало его знаменитое высказывание «мыслю, следовательно, существую», которое обосновало

⁷⁵³ В. Н. Тростников считал, что рационализм (дедукция) никогда не воспринимался учёными как практический метод, который можно непосредственно использовать в исследованиях, а с самого начала был мировоззренческой, идеологической установкой (Тростников В. Н. Мысли перед рассветом).

отношения теории и опыта как всеобъемлющие и замкнутые в познающем субъекте.

У Декарта содержатся признаки диалектического соединения [рационального] знания и опыта, которые становятся новой границей онтологии, что в дальнейшем и будет закрепляться в философии рационализма у Спинозы и Лейбница. Фактически рационалистическо-эмпирическая онтология Декарта означает номинализацию любых ценностных, божественных оснований культуры между крайностями агностицизма (к которому соответствует слепое принятие «здорового смысла», рациональности как естественной предпосылки, имеющей божественное происхождение, но не связанной с личными отношениями человека и Бога) и субъективизма (человек обладает полнотой разума, духа, рациональности, поскольку имеет представление о полноте, соответственно потенциально владеет всеми теориями и всеми знаниями; это номиналистическое по происхождению мировоззрение становится основой для натурализма, эмпиризма, затем феноменологии, а также для различных форм нигилизма). То есть происходило вынесение трансцендентных оснований опыта и знания за пределы культуры, за границы дискурса (сначала научного, затем дискурса всех областей культуры).

Через столетие это декартовское стремление к формированию новой всеохватной эпистемологии можно зафиксировать у энциклопедистов, которые стали одним из символов всей эпохи Просвещения. Энциклопедисты следовали призыву Декарта создавать «перечни» всего существующего знания, отделяли «знание» от всего того, что они относили к нерациональному знанию, домыслам и суевериям. Энциклопедии стали не столько формой сохранения накопленного опыта, сколько механизмом отделения знания и мышления от христианской метафизики, Традиции, погружением знания в вакуум независимого и «естественного» здравого смысла (имманентные, диалектические рамки). Тома Энциклопедии стали символом одновременно замкнутости и всеохватывающего характера рационального знания (квазикафоличности), стали своеобразной клеткой для «традиции», оторванной от Откровения⁷⁵⁴. Именно поэтому энциклопедисты стоя-

⁷⁵⁴ Показательно, что и Милбанк сравнивает этот тип секулярной эпистемологии («политическое», «социальное», «секуляризм») с «надзирателем над возвышенным».

ли на выраженно антиклерикальных позициях, а сами подвергались критике со стороны церковных властей.

Глава 31

Движение от идеализма к романтизму и консерватизму в контексте секулярного дискурса

Высшая точка картезианского рационализма выразилась в философии И. Канта, который окончательно объявлял ненужным поиск ответа на вопрос о непознаваемом, имманентизировал познание, создавая агностическую концепцию «вещи самой по себе». После этого, когда трансцендентное перестало нести угрозу для поддержания секулярного дискурса, снова стали допустимыми идеалистические подходы (у самого Канта — субъективный, трансцендентальный идеализм). Уже в философии Канта произошло это соединение рационализма с идеализмом и началось возвращение в культуру трансцендентного на условиях, не представляющих угрозу для секулярного дискурса (позже аналогичный путь проделал М. Вебер, который превращал любые мифологические формы культуры в объект социологии). То есть этот процесс начался ещё до наступления романтической и консервативной реакции (начало XIX века) на Французскую революцию⁷⁵⁵.

Формирование устойчивой формы диалектики опыта и знания в просвещенческом рационализме позволило перейти к новой идеализации (Кант), только в качестве идеального уже объявлялись не идеи (и тем более не Бог), а субъективные отношения, связи, трансцендентальные категории. У Канта картезианское направление мысли приняло завершённый вид в форме трансцендирования и идеализации замкнутой рационалистической онтологии, что, однако, не вело эту онтологию к преодолению своих границ и возвращению к кафолическому

⁷⁵⁵ Когда система, сформированная рационализмом и Просвещением, окончательно вступила в свои права, она приняла форму Французской революции. Воплощая в жизнь планы по разрушению старого мира с его политическим и религиозным фундаментом, эта революция в то же время усиленно вписывала свои новые схемы и модели во все возможные структуры общества и культуры. Во время Революции рационализм и Просвещение воплотились в форме репрессивной политической власти и, разрушив старую систему, сами объявили себя жёсткой системой.

состоянию (недиалектического единства земного и небесного, опытного и внеопытного), то есть не нарушало внутреннюю диалектику секулярного дискурса современности. Скорее это напоминало сохранение онтологии в замкнутой, имманентной камере с глухими стенами и подсветкой, имитирующей естественный свет, но не имеющей выхода наружу и даже намёка на то, что снаружи что-либо существует. Кант замостил все поверхности этого замкнутого рационального помещения зеркалами и объявил возникшее бесконечно отражающееся пространство бытием.

Такой по-новому интерпретируемый идеализм позволял вернуться к религиозному мышлению, не возвращаясь под контроль церковной мистики и иерархии, открыл путь к романтизму и консерватизму. Этот путь был жизненно необходим секулярному дискурсу, который стал испытывать значительный дисбаланс и духоту, когда просветительский рационализм стал доминировать над церковной онтологической картиной, превратившись из революционера в надзирателя и карателя, что стало угрожать ортодоксально-гетеродоксальному «балансу» и вызвало в очередной раз ощущение конца истории. Романтизм и консерватизм стали реакционными движениями, компенсирующими этот дисбаланс, сглаживая острые углы рационализма, но нисколько не претендуя на его полный демонтаж. Собственно, природа романтизма и консерватизма не подразумевала такой возможности и не знала подходящих для этого инструментов, могла быть использована лишь для косметического ремонта Просвещения, но не его капитальной перестройки и тем более демонтажа.

Весьма точную оценку романтизму дал А. Ф. Лосев в автобиографической повести «Встреча», в которой устами своего героя определил романтизм не как реальную попытку восстановить утраченное величие, потерянные ценности, а лишь как их субъективное психологическое переживание, «субъективное томление», которое существовало в современном, буржуазно-секулярном мире, не имея никаких средств для его качественного изменения («Романтизм — это когда все объективные ценности разрушены, а осталась только их психологическая реставрация»⁷⁵⁶).

⁷⁵⁶ Лосев А. Ф. Встреча. Ч. 2 // Я сослан в XX век... Т. 1.

Романтизм был не полноценной альтернативой секулярному дискурсу, а его допустимым модусом, который стал возможным в результате кантовской интерпретации рационализма через субъективный, имманентный идеализм (неслучайно именно к Канту апеллировала йенская школа немецких романтиков). Романтический «натиск» на рационализм имел форму первой волны ремифологизации (вторая будет в начале XX века), возвращения религиозного (мистицизм) и чувственного мышления (сентиментализм) в искусство, развитие мистического национализма, обладал в целом неязыческим характером (появилось понятие «дух народа» в гейдельбергской школе романтиков, активно переиздавались или реконструировались национальные языческие эпосы).

Зародившийся в это же время консерватизм (Э. Бёрк, Ж. де Местр) был частью романтизма, стал реакцией на Французскую революцию в сфере политической философии. Консерватизм был попыткой остановить демифологизацию культуры, вернуться в состояние психологической и религиозной полноты средневекового мира, но не отказываясь от современности и не возрождая средневековый статус Церкви. При всей реакционности консерватизма он не предлагал путей деконструкции самого модерна, оставался модусом широко понимаемого либерализма.

Философским итогом романтически-консервативной интерпретации рационализма стало учение Гегеля: идеалистический рационализм, в котором высшим, трансцендентальным источником реальности, «абсолютным духом» являлся сам разум (чистый, независимый, существующий сам по себе), погружённый Гегелем в диалектические рамки (чтобы дать этой модели замкнутый, завершённый вид). Показательно, что с точки зрения сегодняшнего дня философия Гегеля выглядит более старой, архаичной и мифологичной, чем система Канта, поэтому иногда она трактовалась поздними критиками Гегеля как попытка поставить религию и мистику выше философии, как некое языческое учение⁷⁵⁷. Такое впечатление складывалось именно по-

⁷⁵⁷ В XX веке либеральным попыткам обвинить Гегеля в порождении тоталитаризма и списать на него все ошибки новоевропейской истории, все её тёмные, языческие свойства, противостоял историк философии В. Кауфман: Kaufmann W. *Discovering the Mind: Goethe, Kant and Hegel*. New York : McGraw-Hill Co., 1980. 288 p.

тому, что Гегель был философом романтического направления (был современником знаменитых немецких писателей-романтиков). Позже в своём творчестве Гегель дистанцировался от романтизма, но не потому, что он был ему чужд⁷⁵⁸, а по причине того, что романтизм стал слабнуть, перестал давать плоды⁷⁵⁹. Гегеля не удовлетворяла ограниченность романтизма рамками художественной литературы (на чём настаивали романтики), и он вернулся к выстраиванию философской системы, возведению «истины» и «философии» в ранг «науки»⁷⁶⁰. Сам Гегель мыслил эволюционистски (оставаясь в рамках просвещенческого, новоевропейского взгляда на историю), исходил из того, что каждый новый этап развития [европейской] культуры и мысли не означает отрицание правильности предыдущего (приводя в пример этапы метаморфозы растущего цветка): в новой форме, в новой интерпретации продолжается то, что было заложено ранее⁷⁶¹. Именно поэтому сам Гегель рассматривал свою философию как продолжение, сохранение, гармонизацию рационалистическо-идеалистического дискурса, выражавшегося в его эпоху в романтических рамках. Как мы отмечали выше, Люббе приписывал Гегелю одну из первых попыток сформулировать принцип секуляризации, в котором современность-модерн (светский буржуазный политический порядок) и религия (христианство) не противоречат, а являются проекцией друг друга⁷⁶², то есть Гегель понимал философско-историческую (и историко-культурную) проблему секуляризации в диалектическом ключе.

По этой же причине консервативная риторика выглядит более старой и менее рациональной, чем либеральная, хотя консерватизм появился позже либерализма, был его поздним производным, его модальностью. Это значит, что «языческие», «иррациональные», «сентиментальные» и прочие отличительные черты романтизма и консерватизма

⁷⁵⁸ Кауфман подчёркивает, что, несмотря на то что Гегель выступил против романтизма (в предисловии к «Феноменологии духа»), он никогда не отрицал фундаментальность, классический фундамент этого движения (видел в Гёте и Шиллере несомненных классиков и понимал критикуемый им [поздний немецкий] «романтизм» даже как бунт против них): Kaufmann W. Hegel: A Reinterpretation. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1978. 432 p.

⁷⁵⁹ Соловьёв Е. Гегель: его жизнь и философская деятельность. СПб. : Тип. газ. «Новости», 1891. 113 с.

⁷⁶⁰ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000. С. 10.

⁷⁶¹ Там же.

⁷⁶² Lübke H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 34–39.

уже содержались в рационализме и либерализме: их выпячивание не ломало либерально-рациональные (секулярные) рамки культуры, а уравнивало их, пыталось сохранить баланс внутри современного, секулярного дискурса.

Показательно, что к романтизму нередко апеллируют христианские авторы, критикующие секулярную современность (модерн), которые видят в романтизме попытку религиозного возрождения, во время которого вместе с новыми языческими в культуру пробились и забытые христианские мотивы. Например, Милбанк продолжал видеть в романтизме главный способ возрождения христианства в Новое время, возлагал на романтизм особую надежду, при этом отделял светлый (христианский) романтизм от тёмного, языческого или нигилистического (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше)⁷⁶³. Такой подход, разделяющий «хороший» и «плохой» модусы романтизма, а также рационализма, гуманизма, Просвещения, Возрождения, Средневековья и других культурных состояний европейской истории второго тысячелетия, является попыткой Милбанка пересмотреть секулярную логику современности-модерна, не отказываясь от самой современности-модерна, является имплицитной попыткой поддержать одну часть диалектики современного секулярного дискурса (Милбанк её называет «ортодоксальной», имея в виду «аутентичное христианство») против другой (секулярной, языческой), сохранив в очередной раз сам принцип этой диалектики (продолжая логику всей предыдущей секулярной истории Европы, поддерживавшей баланс секулярного дискурса) и, следовательно, сохранив в целостности сам секулярный дискурс.

Глава 32

Движение от материализма и позитивизма к ремифологизации и постмодернизму в контексте секулярного дискурса

Мейнстрим западной философской мысли XIX века после романтизма был направлен на дальнейшее ужесточение и формали-

⁷⁶³ Milbank J. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 7.

зацию эпистемологических рамок, которое начал Гегель. В частности, на Гегеля опирались Л. Фейербах, затем К. Маркс и Ф. Энгельс, создавшие «мировоззрение» диалектического материализма, которое они поднимали над самой философией, представляли как единственное истинное, внерелигиозное и внеидеологическое описание мира и человека. Марксистский материализм, оттолкнувшись от гегельянства, начал новое масштабное наступление на «ортодоксальную» часть секулярной диалектики, которое продолжалось весь XIX век. Материализм выступал против самой философии как дискурса, оставлявшего возможными пути движения мысли в сторону идеализма, а также ценностного и теологического мышления. Материализм Маркса был попыткой окончательно оторвать секулярный дискурс от теологической проблематики путём разрыва с новоевропейской философией как наследницей схоластики. Так появилась концепция, согласно которой бытие и мышление тотально материалистичны, материя вечна и находится в диалектическом движении, является предельным бытием⁷⁶⁴.

При этом материализм Маркса (как, например, и теологизм Милбанка) не стал выходом за границы современного и секулярного дискурса: он продолжил действовать внутри него, усиливая одну из его диалектических сторон. Маркс и Энгельс принимали модель бытия Гегеля, лишь вынимая из неё концепцию «абсолютного духа», а точнее — заменяя её концепцией абсолютной материи. При этом даже эта замена была половинчатой, потому что они оставили в своей системе категорию разума (или мышления, сознания), который как часть материального мира существовал всегда, как и «материя» (то есть в определённом смысле был идеальным, предвечным). Таким образом, в материализме субъектность вынималась из разумной личности (так было в рационализме) и трансформировалась в свойство материи, существующей по законам материи. То есть разум разливался по материи. По этой причине материализм с самого начала имел склонность к дальнейшему развитию в сторону пантеизма (наделение материальной природы источником разума, субъектностью), а также материалистического идеализма и романтизма (характерно для СССР).

⁷⁶⁴ Маркс К. Нищета философии // Сочинения : в 50 т. Т. 4 / К. Маркс, Ф. Энгельс. М. : Политиздат, 1955–1981. С. 136.

Уравновесив окончательно романтические и романтическо-гегельянские повороты секулярной диалектики, марксизм создал новую опасность секулярному балансу — через абсолютизацию материи открыл возможность возвращению в мышление имплицитной метафизики. Очевидно, именно эта интуиция подтолкнула к развитию позитивистские, социологические подходы, которые косвенно или прямо всегда были связаны со структуралистским типом мышления, были попыткой перевести разговор о вещах (неизбежно упирающийся в проблему границы вещей, а следовательно, проблему метафизики) в разговор о связях, отношениях, сопоставлениях вещей.

Первой системной попыткой оторвать познание от философского дискурса путём тотального выведения за границы познания любой «теории» или любой метафизики стало социологическое учение (О. Конт, Э. Дюркгейм), наследник рационалистического и материалистического эмпиризма (источник объективности только в опыте).

Первые социологи, близкие позитивизму, пытались встроить гуманитарное знание (философию) в естественные науки, что было логичным продолжением материалистического мировоззрения. Однако довольно быстро позитивизм в своём первоначальном виде обнаружил внутреннюю мифологичность и метафизичность («религия человечества» Конта). С аналогичными трудностями столкнулся и социологизм Дюркгейма: его система гуманитарного знания (заменившая философию) была вынуждена признавать существование неких объективных законов, или предпосылок, общества, то есть содержала в себе имплицитную метафизику (которую имели также механицизм, рационализм, материализм) и вновь обнаруживала внутренний идеализм, утопизм, которые, в свою очередь, демонстрировали доктринальный, идеологический характер позитивизма и социологии⁷⁶⁵.

В результате попытка закрепить материалистическую картину мира в позитивизме и социологии, отменив философию как область знания, столкнулась с тем, что для обоснования новой науки вновь потребовался дискурс о трансцендентном, идеальном, метафизике, религии. В результате позитивистский этап «секуляризации» культуры столкнулся с новым дисбалансом секулярного дискурса, который

⁷⁶⁵ Подробнее см.: Щипков В. А. Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук. С. 142–156.

проявился в новой романтизации и мифологизации. Усиление позитивизма по этой причине вело к накоплению недосказанности о его предпосылках, культура испытывала мифологический голод, что в начале XX века привело к взрыву «ремифологизации» (Е. Мелетинский), массовому увлечению мистикой, культуре Серебряного века (это культурное состояние хорошо описал Т. Манн в «Волшебной горе»). Показательно, что для этого времени (начало XX века) передовая с точки зрения идей прогресса западноевропейская культура усиленно и повсеместно занималась демонтажем любых прежних структур и форм (в живописи, в поэзии, в политических институтах), что само по себе становилось главным её смыслом. Однако важно подчеркнуть, что такая борьба с любой формальностью и увлечение декадансом происходили именно на фоне максимального расцвета позитивистского формализма, подъёма социальной значимости точных наук, переноса на гуманитарное знание принципов физики и биологии (продолжение материалистической логики).

Если в конце XVIII века дисбаланс секулярного дискурса вылился во Французскую революцию, но частично выправлялся романтизмом, то через столетие всей энергии Серебряного века не хватало, чтобы выправить позитивистский перекося. Для противостояния надвигающимся нигилистическим, тоталитарным⁷⁶⁶ (тотальная власть формы, структуры) и уничтожающим прогрессистской перспективе (то есть самой секулярной истории) рамкам позитивистской культуры, от которых веяло эсхатологическими мотивами, в бой было брошено всестороннее возрождение мифа⁷⁶⁷ от искусств до политической науки (геополитики) и религиозной мистики (включая религиозную философию и политическую теологию). Также были предприняты и попытки не торпедировать позитивизм, а плавно обойти его: в феноменологии, в структурной лингвистике, в социологии Вебера (который попытался примирить позитивизм с мифом⁷⁶⁸). Однако эти попытки не смогли удержать «баланс» секулярного дискурса, который, опрокинувшись,

⁷⁶⁶ Здесь мы имеем в виду внутренний, дополитический тоталитаризм секулярной культуры позитивистского периода.

⁷⁶⁷ Подробней см.: Щипков В. А. Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна // Вестник МГИМО-Университета. 2015. № 3 (42). С. 76–84.

⁷⁶⁸ Щипков В. А. Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук. С. 142–156.

привёл к самому масштабному и разрушительному военному противостоянию в истории человечества: двум мировым войнам, последовавшим одна за другой.

Также показательно, что все без исключения перечисленные компенсаторные механизмы, не справившиеся с предотвращением трагедии, вновь вернулись к жизни после войны и стали развиваться в рамках парадигмы позднего модерна (постмодернизма).

Постмодернизм впервые в истории секулярного дискурса открыто провозгласил вечное уничтожение иерархии и традиции единственно возможным способом существования [секулярной] культуры, при этом важно, что это уничтожение (деконструкция, нигилизм, множественность истин, отсутствие телоса) по-прежнему происходило внутри диалектического секулярного дискурса, не признавало существования внешнего пространства вне этого дискурса и поэтому не могло иметь механизмов преодоления секулярной «современности». Отличие постмодернизма от предыдущих этапов секулярного дискурса в том, что он попытался заменить формализованное, статичное понятие «истины» на «плюрализм». Плюрализм — ложно понятое ортодоксальное, динамическое отношение к истине: в ортодоксии истина доступна для человека непосредственно (в таинствах), но при этом её сущность непостижима (сущность Бога непостижима, может познаваться только апофатически). В результате апофатика в интерпретации постмодернизма превратилась в отрицание истинности как таковой, в превращение любой «истины» лишь в один из «вариантов», в «выбор», что ведёт к подмене «истины» «ересью» (выбор). Поэтому постмодернизм — это учение, которое занимается постоянным и последовательным воспроизведением ситуации (дискурса), при которой «истинностью» наделяется «ересь», а ортодоксией назначается гетеродоксия.

Таким способом постмодернизм выводил «баланс» секулярного дискурса на новый уровень: тотальная систематизация (затем ставшая «цифровизацией») сопровождалась тотальным ценностным, все-разрушающим нигилизмом. Такой баланс, с одной стороны, дал надежду на стабильность, а с другой — не избавил общество от угрозы катастрофы: напоминал систему ядерного сдерживания, в которой всё держится на страхе тотального уничтожения. Роль нигилистического начала стала выполнять «франкфуртская», леволиберальная идеология

(в политике — левый неолиберальный глобализм, в антропологии — трансгуманизм, в гуманитарной науке — социология и cultural studies, в теологии — аналитический или внеконфессиональный подход), а роль тоталитарного начала — «религиозный фундаментализм» (чаще всего в форме радикального исламизма).

Философия, а также сама [секулярная] культура оказались зажатými между двумя эсхатологическими перспективами (тоталитарным нигилизмом и фундаментализмом), стали ещё более глубоко впечатанными в секулярный дискурс, который на фоне бушующего мира выглядел как вакуум, пространство возможного, единственно возможное социальное бытие. Если раньше философия выполняла роль общих рамок секулярного дискурса, то в постмодернистский период (в период философии языка и cultural studies) сама стала одним из его элементов.

Сама «теория секуляризации» (1960-е) возникла в этом контексте и была попыткой открытого самопознания «секулярного дискурса». Эта теория и последовавшая за ней дискуссия о природе секулярного, о значении и происхождении секулярного дискурса, которая продолжается до сих пор, свидетельствуют о важном, качественном рубеже развития этого дискурса. Такое самопознание говорит о том, что секулярный дискурс ощущает историческую полноту, которая одновременно вызывает у него и гордость (тезисы о победе секулярного либерализма и конца истории во второй половине XX века), и тревогу. Уверенность в победе и неизбежности секулярной современности обнажает отсутствие альтернатив, которые могли бы спасти современную культуру в случае, если секулярный дискурс опять даст сбой и потеряет баланс: степень катастрофичности последствий от нарушения секулярного баланса возростала каждое новое столетие, и даже нынешние сторонники секулярного дискурса опасаются нового мирового кризиса, который был бы повторением Второй мировой войны в большем масштабе.

Это способствует самому разговору о природе секулярного дискурса. Секулярный дискурс в XX веке сделал себя предметом изучения, вынужденно представил себя суду, несмотря на то что в предыдущие столетия маскировался под различные теологические и философские концепции, рассмотренные выше. Этот этап развития секулярного дискурса (с конца XIX века до начала XXI века), этап его самопознания, отражён в первой части настоящего исследования: недостаточность

философских рамок для объяснения природы, происхождения и перспектив секулярного дискурса неизбежно открывает теологические перспективы для их объяснения.

Недоверие к способности постмодернизма удерживать баланс секулярного дискурса и окончательное превращение секулярного дискурса из имплицитной предпосылки «современности» в предмет изучения ведут к постсекулярной перспективе. Постсекулярный поворот, несомненно, будет попыткой стать ещё одним рядовым этапом новоевропейской культуры, глотком воздуха в виде нового романтизма или Серебряного века, которые бы смягчили и уравнивали радикализм и разбавили духоту постмодернистского нигилизма, оставаясь внутри секулярной диалектики. Большинство современных «постсекулярных» исследований, особенно западных, демонстрируют именно это направление, что будет показано ниже. Тем не менее постсекулярный ракурс также инициирует прямой разговор о ядре западной секулярной культуры, что наделяет постсекулярный дискурс и второй функцией, которая систематически лишает «современность» онтологического статуса, выявляет имплицитную теологичность секулярного дискурса, впервые в западной истории производит «секуляризацию секулярного» (секулярный дискурс применил к себе тот же подход, какой он применял к ортодоксии), которая интерпретировалась наблюдателями как «десекуляризация», деуниверсализация «современности». Помимо многих следствий, этот процесс вёл и к ослаблению внутренней, теологической зависимости христианства от секулярного дискурса.

Глава 33

Доказательства бытия Бога как элемент секулярного дискурса

Как отмечалось выше, тема о «секулярном» и «секуляризации» в течение XX века претерпела значительные изменения: научные концепции «секуляризации» отошли от атеистической и материалистической риторики и стали одним из социологических способов рассуждать о роли и функциях религии в современном обществе. Тем не менее эта историческая смысловая связь между различными формами атеизма

и современными социологическими подходами к «секулярному» сохраняется. Это подтверждается, например, тем, что в разговорном языке термин «секулярный» / «светский» по-прежнему не свободен от атеистического, материалистического или по крайней мере агностического звучания. В рамках настоящего исследования представляется важным показать природу и значение этой связи.

Как следует из истории развития «означающих» секулярного дискурса в западной философии, атеизм и материализм являются его поздними формами (XVIII–XIX века). Тем не менее элементы атеистического дискурса уже присутствовали на ранних этапах развития секулярного дискурса и могут быть рассмотрены через тематику «доказательств бытия Бога», которая также является одним из «означающих» (способов выражения) секулярного дискурса (хотя, как и другие «означающие», является формальным, выразительным следствием секулярного дискурса, лишь указывающим на его источник, но не являющимся его источником самим по себе).

А. М. Гагинский в своём исследовании (2017) проанализировал европейский теологический путь формирования христианского атеизма, который он зафиксировал в таком типе мышления (философии), для которого «бытие», а не «Бог» становится отправной точкой любых рассуждений⁷⁶⁹. По его мнению, именно в традиции «доказывать» существование Бога выразился особый тип мышления, на который повлияли некоторые античные школы (Ксенофан, Парменид, Платон, Тимон, Аристотель) и который сложился в христианстве [преимущественно в западном], где «бытие» хоть и отождествлялось вначале с Богом (у Августина, Аквинского), но уже мыслилось как отдельная категория, затем после Д. Скота эта категория окончательно была отделена от Бога, что заложило основу последовавшей номиналистической новоевропейской философии (до И. Канта и М. Хайдеггера), в которой бытие Бога ничем не отличается от бытия любого другого объекта, после чего последовали феноменологические (и, очевидно, постмодернистские. — В. Ш.) попытки вообще убрать тему «бытия» (включая бытие Бога) из эпистемологии⁷⁷⁰, что, однако, не преодолело номиналистическую дискретность между «Богом» и «существованием».

⁷⁶⁹ Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 53–67.

⁷⁷⁰ Там же.

Речь идёт об особой эпистемологии, которая «истинным» считает то, что «существует», и в которой поэтому любое научное рассуждение должно начинаться с уверенности исследователя в том, что объект исследования «есть», имеет бытие. Это сделало европейскую научную культуру, по мысли Гагинского, «онтоцентричной», то есть вся её деятельность была направлена на то, чтобы понять, что существует, а что нет: бытие стало исходной и конечной точкой такого мышления.

Отталкиваясь от этого наблюдения, можно характеризовать все средневековые и новоевропейские «доказательства бытия» Бога, а точнее, саму дискуссию о существовании Бога, как неотъемлемую часть европейской культуры, важнейший признак, «означающее» секулярного дискурса. В этом контексте «доказательства» того, что Бог существует, и того, что Бог не существует, становятся равноценными, поскольку «существование» мыслится отдельно от объекта / субъекта существования.

Доказательства бытия Бога могут появляться не только в христианстве, но и в других религиях: например, в язычестве (поиск первоначала античными философами) или в исламе⁷⁷¹. Однако только в западной христианской мысли этот формат стал классическим, неотъемлемой частью крупных философских и теологических систем. Дискурс о «существовании» Бога там не только очерчивал рамки эпистемологии (как это встречалось в мусульманской философии), но и служил одним из способов выразить («означить») и воспроизвести секулярный дискурс. Показательно, что эта тема рефреном встречается в трудах всех ключевых фигур европейской, латинской мысли: эти мотивы появились ещё у Тертуллиана («верую, потому что абсурдно») и Августина, но стали масштабными и повсеместными (парадигмальными) в схоластической философии (Ансельм Кентерберийский, Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура, Д. Скот) и сохранились в новоевропейской (рационалистическо-эмпирической) философии (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Дж. Локк, Дж. Беркли, Вольтер, Г. В. Лейбниц, И. Кант, Гегель, С. Кьеркегор)⁷⁷². Эта же интенция в изме-

⁷⁷¹ Насыров И. Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. № 73. С. 53–68.

⁷⁷² Казарян А. Т. Доказательства бытия Божия // Православная энциклопедия. Т. 15. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. С. 555–573.

нённых формах сохранилась и рефреном прошла через западную теологию XX века (например, у К. Барта, Ж.-Л. Мариона, Дж. Капуто).

В истории православия (как и в самом Священном Писании⁷⁷³) не было традиции доказательств бытия Бога; в православии традиционно акцентируется не «бытие», а ипостасность, личностность Бога, которая может быть узнана человеком при личной встрече, согласно заповеди «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). В русской же философии дискуссии о «доказательствах бытия» Бога стали развиваться только в XIX веке⁷⁷⁴ под воздействием западной философской повестки.

Необходимость доказывать бытие Бога может возникнуть в таком мировосприятии, в котором божественное вытесняется или вытеснено за границы легальных познавательных рамок, на периферию или за границу эпистемологии и социокультуры. Это может происходить, когда теолог пытается говорить о христианском Боге не просто в терминах, но и в парадигме отличной от христианства картины мира, хочет получить официальную прописку в чужой онтологии. Именно эта ситуация инициирует разговор о реальности Бога, о возможности доказать Его или Его «бытие», который становится для теолога своего рода квалификационным экзаменом, легализацией в научном дискурсе. В состоянии же культуры, когда божественное находится внутри познавательных рамок, потребность доказывать, что Бог «есть», не возникает.

Появление «доказательств» бытия Бога как постоянного элемента теологической и философской мысли свидетельствует о формировании секулярного дискурса и следующих признаках этой теологической эпистемологии. Во-первых, как отмечал Гагинский, «доказательства» номинализируют «бытие» (делают его унивокальным), перестают качественно различать бытие Бога и бытие любого мыслимого объекта; соответственно, Бог становится частным объектом мышления, а не его предпосылкой, и это противоречие неизбежно разрешается путём то смешения Бога и бытия, то их разделения и лишения Бога «бытия» (что открывает атеистические перспективы). Во-вторых, такая констатация бытия Бога как односложного, номинального акта

⁷⁷³ Там же.

⁷⁷⁴ Там же.

стирает границы между «сущностью» и «природой» Бога, не учитывает, что христианский Бог единосущен в трёх Лицах и обладает ипостасным единством двух природ (то есть открывает нехристианские трактовки Бога). Наконец, известные доказательства бытия Бога игнорируют Лица и троичность Бога. Чем больше доказывается бытие Бога, тем более деистичной и обезличенно-агностичной становится теология. Следует также добавить, что категория «веры» в трудах, доказывающих бытие Бога, ставится в зависимость от убедительности логики, признаков, знаков, знамений и, как следствие, соседствует с категорией «обмана», «неправды» (приобретает такое же значение, как в крылатой фразе К. С. Станиславского «Не верю!»). В этом контексте категория «веры», означающая «доверие Богу» (именно поэтому у веры может быть разная сила, человек может с разной степенью «доверять» Богу, любить Бога), превращается в практически свою противоположность — изначального недоверия человека к Богу, в совершенно другой, плоский и отстранённый разговор о Боге (а не с Богом), ограничивающийся плоской, номинальной оппозицией: «есть» и «нет».

Далее, «доказательства бытия Бога» инициируют разговор о Боге в третьем лице, что ведёт к переходу от теологического к философскому рассуждению. Все формы секулярного, включая атеизм, — это разговор о Боге в третьем лице как о номинальном, абстрактном объекте, не имеющем прямой связи с говорящим. В результате теолог переходит от рассуждений в форме диалога с Богом (молитвы) к рассуждениям в форме монолога с собой. Разговор о Боге и с Богом в диалогичной форме (в форме прямого обращения к Богу)⁷⁷⁵ качественно перестаёт быть доказательством с точки зрения светской философии, которая может увидеть в этих доказательствах лишь форму литературного монолога, то есть форму самопознания мыслящего субъекта.

Именно против такого подхода боролись отцы Церкви, например каппадокийцы: против попытки вместить Бога в познавательные рамки человека (философии), что ведёт или к искажению природы Бога (так как Бог непознаваем), или к идолопоклонству (созданию ручного, ограниченного божества, что открывало языческие перспективы).

⁷⁷⁵ Показательно, что Символ веры в православной традиции — это молитва, а не декларация, она обращена к Богу, а не к общине или другому формальному институту.

Доказательства бытия Бога говорят о важной черте секулярного дискурса. Секулярная эпистемология не ведёт просто к атеизму, отсутствию Бога, умалению религиозного. Как и доказательства бытия Бога, она не отрицает Бога напрямую, поэтому и производный от секулярного дискурса атеизм никогда не становится состоянием культуры, в которой отсутствовал бы Бог как категория. Такая эпистемология становится идеологическим механизмом (дискурсом), который с повторяющимся постоянством ставит что-то выше Бога, создавая параллельную онтологию, в том числе утопическую. С этой точки зрения секулярный дискурс как в исторических, так и актуальных формах (включая постсекулярные концепции) предстаёт как богословский механизм, который воспроизводит состояние разрыва с Богом при внешнем сохранении Бога в культуре: и как категории, и даже как действующего субъекта истории.

Дополнение

Промежуточные выводы: особенности развития секулярного дискурса в Новое время

Подводя общий итог анализу развития секулярного дискурса в истории европейской мысли со времени позднего Средневековья, следует отметить, что эта история, несмотря на существующую этапность и революционность в развитии и постоянное стремление к «новому» через разрыв со «старым», остаётся неразрывной, связана в единую цепь. Разрывы с традицией происходят не между этапами этого исторического процесса, а заложены внутри самой (ортодоксально-гетеродоксальной) диалектики секулярного дискурса, они перманентно присутствуют в европейской культуре на внутреннем, теологическом уровне.

Диалектические рамки секулярного дискурса возникли в результате того, что культурная дискурс-парадигма латинского мира первого тысячелетия пережила внутреннее перерождение в форму ортодоксально-гетеродоксального «баланса». Внешний пульс этой диалектики проявлялся в двух фазах: идеализации и систематизации. При этом ни одна из них не была самостоятельной частью, они были вспомогательными и подчинёнными чертами секулярной диалектики,

её означающими признаками. Идеалистический неоплатонизм подготовил почву для тесного номинализма, последний вёл к гуманизму (который был постсхоластической формой нового идеализма, констатацией «высших» идеалов в форме новой, ренессансной догматики), а он, в свою очередь, перетекал в узкую схематичность Реформации и рационализма, который стал далее сжимать онтологию в тесных рамках антиметафизических и замкнутых, имманентных схем. Декартовский рационализм открыл дорогу кантовскому трансцендентализму (полурационализму-полуидеализму), который затем открыл дорогу романтизму и гегелевскому идеализму, но затем культура вновь стала заужаться в форме позитивизма (реинкарнации рационализма, жёсткой системы), потом был новый всплеск ностальгии по идеализму в формате неоромантизма и мистики общеевропейской эпохи Серебряного века. Раскачавшись дальше предельных границ, амплитуда секулярной диалектики запустила в этой системе процесс явного самоуничтожения в виде эпидемий, революций и мировых войн в первой половине XX века. В итоге для торможения этих смертельных качелей была растянута постмодернистская паутина, пытавшаяся умирить слишком разгулявшуюся диалектику «современности», ослабить пульсирование секулярного дискурса, не меняя его внутренний строй.

Фактически каждый новый «идеализм», обезличивавший идеи (отрывая их природу от воли Бога-Личности), подготавливал новый этап жёсткой систематизации, запиравшей христианские стремления в имманентистской клетке и насильно соединяя их с гетеродоксией (нехристианской догматикой), которая затем снова внешне смягчалась новой идеалистической риторикой. Эти фазы повторялись вновь и вновь, создавая на европейском культурном уровне дискурсивную иллюзию ортодоксально-гетеродоксальной амальгамы, в которой невозможно (по крайней мере, не разрешается) по отдельности выделять ни ортодоксальный, ни гетеродоксальный компонент.

Следовательно, не только переосмыслить этот замкнутый круг, но и объективировать секулярный дискурс (включая «современность») возможно только путём отказа от диалектики. В противном случае попытка её объяснения через простое противопоставление одной её стороны другой ведёт к воспроизведению этого диалектического дискурса (чаще происходит противопоставление не самих сторон,

которые трудно вычленишь, а различных форм-«означающих» секулярного дискурса: реализм и номинализм, идеализм и рационализм, дедукция и индукция, современность и древность, Запад и Восток, знание и вера, наука и религия, Церковь и общество, историко-политический и философско-культурологический подходы и так далее).

Представить эту модель истории европейской мысли и культуры без ортодоксии или гетеродоксии можно лишь путём отказа от диалектического подхода, лишения гетеродоксии исторической самостоятельности, что неизбежно повлечёт за собой обнаружение катастрофического недостатка кафоличности в западоцентричной культуре современности-модерна. Поэтому, например, постмодернистские попытки Милбанка нереволуционно, сохраняя западоцентричность современности-модерна, изнутри самой «современности» отделить правильную, ортодоксальную «современность» (при этом понимая «ортодоксию» как абстрактно аутентичное христианство) от ложной, еретической «современности», поиск во всех философских течениях двух модальностей («ортодоксальной» и еретической) имплицитно по-прежнему предпринимается с условно объективистских позиций (то есть исходя из универсальности секулярной основы европейского научного дискурса), что оставляет этот подход в рамках современного знания, впоследствии ведёт лишь к мультипликации секулярных дискурсов, секулярных диалектик (потенциально объединяясь с концепциями «множественных современностей» и «множественных секулярностей»), к новой сборке очередной версии всё той же современности-модерна, но не к её объяснению и преодолению.

Представленная в настоящем исследовании генеалогия призвана показать, что ортодоксия включена в эту диалектику, поэтому не может быть извлечена оттуда механически, действует в ортодоксально-гетеродоксальной связке, расцепить которую возможно только теологически. При этом, поскольку ортодоксия по своему происхождению изначально не являлась частью этой диалектики (в отличие от рационального дискурса), развязывание этого узла возможно исключительно из внешнего, универсального пространства, то есть самой ортодоксии.

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Часть III. Реакция русской истории на действие секулярного дискурса

Глава 34

«Слово о законе и благодати» святителя Илариона Киевского

Один из основателей отечественной религиоведческой школы А. И. Клибанов (1910–1994) провёл масштабное исследование истории русского сектанства и свободомыслия с целью показать, что история русской просвещённой мысли берёт своё начало не с XVIII века, когда стала формироваться российская светская наука по западным моделям, а раньше — в XIV–XVI веках, с появлением различных русских «реформационных движений»⁷⁷⁶ (стригольники, богословские споры в Твери, «армяноверие» Маркиана в Ростове в XIV веке, антитринитарные еретические учения XV–XVI веков и проч.). Клибанов хотел показать, что культурная история России не уникальна в сравнении с Западом и также имела множественные предпосылки к «реформации» религиозно-церковных устоев, развитию гуманистических и просвещенческих идей. Труд Клибанова «Реформационные движения в России», богатый историографическим материалом, может быть подвергнут критике за чрезмерную методологическую привязку к социально-экономическим процессам, с помощью которых он объяснял как факт появления еретических взглядов и движений на Руси (экономический расцвет городов, где появлялись подобные учения, а также существование антифеодальных настроений, рассматривавших официальную Церковь как элемент феодального экономического строя), так и то, что в России не было ни православной «реформации», ни Возрождения и Просвещения, полностью самостоятельных

⁷⁷⁶ Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 396.

от Запада (последний факт Клибанов также объяснял исключительно социально-экономически: «слабость реформационного движения в России в XIV–XVI веках» он связал со «слабостью русского бюргерства» и «небольшим откликом, который оно встретило со стороны крестьянства»⁷⁷⁷). Однако следует сделать скидку на эпоху, в которой этот труд увидел свет (1960 год), и принятые в то время идеологические нормы официальной академической науки. Несмотря на это, у Клибанова, помимо подробнейшего изложения содержания ересей на Руси, есть ценные наблюдения, которые имеют непосредственное отношение к предмету настоящего исследования. Нестандартность подхода Клибанова для своего времени заключалась в том, что он связал гуманистические процессы, которые активно развивались в России в XVIII–XIX веках, с предшествовавшими богословскими спорами XIV–XVI веков, настаивал на том, что без понимания особенностей религиозной мысли России нельзя понять принципы и пути отечественной истории, культуры и философии⁷⁷⁸.

Выявление секулярного дискурса как проблемы в истории западной культуры неизбежно ставит вопрос о природе «секулярных» процессов в незападном мире, в нелатинском христианстве — в истории православной России. Основываясь в целом на принципе Клибанова, связывавшего богословские и социально-политические процессы в истории России (но не на его частных выводах), ниже мы предлагаем рассмотреть, как секулярный дискурс отражался на религиозно-теологических, культурных и политических процессах в отечественной истории, которые, собственно, выступали «означающими» этого дискурса.

Важно сделать дополнение, что в России в рассматриваемые исторические периоды, с XI до начала XX века, термина «секулярный» не существовало, поэтому ниже мы будем использовать его с оговоркой: как общее название исторических явлений, в которых мы выделяем отдельные, порой частные черты того, что в будущем будет названо

⁷⁷⁷ Там же. С. 93–94.

⁷⁷⁸ При этом Клибанов проводил именно социолого-религиоведческий анализ с большим вниманием к содержанию богословских споров, но не теологический анализ. Параллели богословских споров на Руси с богословскими процессами в Византии и на католическом Западе того же периода проводились им лишь эпизодически, теолого-генеалогические причины этих споров также не раскрывались, ограничивались привязкой к совокупности социально-экономических причин.

«секулярным», или «светским». Речь здесь будет идти о разделении власти князя и епископа, попытках царской власти влиять на церковное устройство, отчуждении церковных земель, столкновении русской культуры с процессами обмирщения.

Начать следует со «Слова о законе и благодати», написанного между 1037 и 1050 годами иеромонахом Иларионом, который в 1051 году был избран митрополитом Киевским и занимал кафедру до 1054 года. Предполагается, что Иларион был духовником Ярослава Мудрого, его близким другом и сподвижником. Именно по инициативе Ярослава Иларион был избран митрополитом. Судьба Илариона после 1054 года достоверно неизвестна: либо он умер в этом году, либо, после смерти его покровителя Ярослава, был смещён с кафедры. Во время его митрополичьего служения, в 1051 году была основана Киево-Печерская лавра, поэтому есть основания считать его одним из её основателей. Тогда же Ярославом совместно с митрополитом Иларионом был подготовлен «Церковный устав Ярослава», который регламентировал порядок духовного суда. Из текста устава следует, что он был основан на уставе Владимира и византийском Номоканоне (церковное право). Предположительно за несколько десятилетий до принятия новой редакции Церковного устава Ярославом была составлена первая редакция «Русской правды» — сборника «светских» законов древнерусского государства (появление которой относят к 1016 году).

Во времена Киевской Руси роль княжеской власти в сфере правового регулирования состояла главным образом в охране существующего обычного (неписаного) права, а не в законотворческой деятельности. «Русская правда» в большинстве случаев фиксировала уже существующий правовой обычай восточных славян (языческий по своему происхождению) и прибавляла к нему небольшие элементы византийского и христианского права. Церковный устав Ярослава был развитием Церковного устава Владимира и очерчивал сферу компетенции церковного суда. Церковный суд распространялся на священство (которое было неподсудно князю), а также на сферу семейных отношений. Отдельные преступления карались одновременно и церковным, и княжеским судом.

Это значит, что с того времени фиксировались две правовые сферы — церковная и княжеская (языческая по происхождению). При этом создание Церковного устава было не разграничением права княжеского

и церковного, а передачей части судебных дел Церкви (большинство из которых не имеют отношения к религиозным вопросам, с современной точки зрения). Поскольку вводимые нормы соответствовали православной этике (запрет на двоежёнство и т. п.), через введение «церковного устава» законы и обычаи фактически помещались в христианские границы. При этом княжеский суд не был церковным не из-за разграничения «властей», а по причине его языческого характера. В этом смысле ведение законодательства на Руси было попыткой христианизировать обычное право (неписаное, языческое) своеобразным актом «десекуляризации», если использовать современные понятия.

Этот же принцип распространился и на последующие своды русских законов — Кормчие книги, Мерило Праведное. Разграничение статей светского (то есть княжеского, языческого по происхождению) и церковного права было не попыткой ограничить Церковь, а, наоборот, передать Церкви часть судебной власти, то есть воцерковление законов.

Появление «Слова о законе и благодати» именно в XI веке весьма символично. В самом начале исторического пути формирования русской правовой системы появляется богословский труд, который принижает статус земного представления о справедливости, фиксированного в тексте или обычае «закона», утверждает его несовершенство и ограниченность. Авторитет закона освящался идеей о том, что такой закон не является высшей инстанцией, что выше него существует Закон неписанный — божественный, который может быть дарован человеку только в виде благодати.

В «Слове о законе и благодати» Иларион противопоставил закон, данный иудеям, благодати, данной христианам. Закон, по словам Илариона, — преддверие благодати, *«предтеча и служитель благодати и истины»*, *«Прежде <дан был> закон, затем же — благодать, прежде — тень, затем же — истина»*⁷⁷⁹. Иларион противопоставлял закон благодати, как нечто временное — вечному и непреходящему. Иларион не осуждал закон, не призывал от него отказаться, но лишь указывал на его ограниченность. При этом у Илариона нет никако-

⁷⁷⁹ Иларион, митр. Киевский. Слово о законе и благодати / пер. диакона Андрея Юрченка // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 1: XI–XII века. СПб. : Наука, 1997. С. 27, 29.

го дуализма: закон у него не является антонимом, противоположностью благодати, а является лишь её начальной, неполноценной формой. Иларион таким образом не выводил из своего труда никаких дуалистических дискретных разделений мышления, например на теоретическое и чувственное знание, природу и волю, на земное и небесное «гражданство» (как у Августина) и т. д. Также нет у него и намёков на гностицизм. Сложно сказать, был ли Иларион знаком с развивавшейся в его эпоху схоластикой, но его труд имеет выраженный антисхоластический характер, а также выступает против юридизма в религиозном мышлении (примечательно, что тема критики западной теологии в этом произведении отсутствует, тем более что оно было написано до схизмы). Также он имеет и антипросвещенческий характер, так как отрицает наличие собственного источника развития у закона: он никогда не сможет самостоятельно достичь состояния благодати.

Фактически для Илариона констатация несовершенства фиксируемого закона и совершенства нефиксируемой человеческими средствами благодати использовалась как апофатическое объяснение кафоличности Церкви, то есть обоснование принципиального равенства каждого христианина перед Богом, принципиальной универсальности Церкви, в каких бы культурных, национальных, географических или временных рамках она ни находилась. Ключевая идея Илариона состояла в равенстве всех православных народов, всех православных поместных Церквей перед Богом. Благодать свободно распространилась по всему миру: *«И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. <...> Вера благодатная распостерлась по всей земле и достигла нашего народа русского. <...> Все народы помиловал преблагий Бог наш, и нас не презрел Он: восхотел — и спас нас и привел в познание истины!»*⁷⁸⁰ Поэтому крещение Руси являлось для Илариона не чем иным, как проявлением благодати, свободным действием Святого Духа, который «дышит, где хочет».

Поэтому Иларион отвергал притязания греков. Главным оппонентом автора «Слова» можно считать византийцев, стремившихся считать себя единственным, исключительным мировым центром христианства, несущего просвещение варварским языческим народам.

⁷⁸⁰ Там же. С. 39, 41.

Иларион опровергал это мнение указанием на то, что принятие христианского учения не может быть достигнуто внешним законническим насаждением. Но оно достигается внутренним стремлением человека, его верой и даруемой в ответ благодатью Божией. «Слово» утверждало благодать, то есть Бога, в качестве главной действующей в мире исторической силы, отвергало исторический детерминизм и «право первородства» как противные духу Евангелия.

Иларион подчёркивал, что Русь приняла христианство добровольно, не от чужестранцев, но от собственного князя Владимира — *«Все страны, грады и народы чтут и славят каждого своего учителя, коим научены православной вере. Восхвалим же и мы <...> учителя и наставника нашего, великого князя земли нашей Владимира»*⁷⁸¹. Если в крещении Руси и была чья-то воля помимо воли Божьей, то это была воля самого Владимира, который *«притёк ко Христу, лишь благомыслием и острым умом постигнув, что есть единый Бог...»*⁷⁸². Иларион приравнивал Владимира к апостолам, учившим народы православной вере, — Петру, Павлу, Иоанну, Фоме, Марку и императору Константину, сделавшему христианство государственной религией Византии: *«Подобный великому Константину, равный <ему> умом, равный любовью ко Христу, равный почтительностью к служителям его. <...> Тот покорил Богу царство в еллинской и римской стране, ты же — на Руси»*⁷⁸³.

Написание «Слова» близко по времени с Русско-византийской войной 1043 года. Однако прямых претензий грекам автор «Слова» не высказывал, что может указывать на то, что «Слово» было написано либо до начала этой военной кампании, либо уже после заключения мирного договора.

Глава 35

Флорентийская уния 1439 года

В 1438–1445 годах состоялся Ферраро-Флорентийский собор, на котором в 1439 году его участниками, включая делегации

⁷⁸¹ Там же. С. 43.

⁷⁸² Там же. С. 47.

⁷⁸³ Там же. С. 49.

Константинопольского, Антиохийского, Иерусалимского и Александрийского патриархатов, была принята уния, признававшая истинность латинской догматики. Главной целью унии для греков было решение политической задачи — обеспечить выживаемость Византии в условиях военной угрозы со стороны Османской империи; уния была обменом церковной самостоятельности, православия на зарубежную военно-политическую помощь. Однако, несмотря на заключение унии, греки не смогли получить достаточной военно-политической поддержки от стран Западной Европы, и через четырнадцать лет после заключения унии Константинополь был захвачен турками.

В 1441 году в Москву прибыл митрополит Киевский и всея Руси Исидор (грек, возглавлявший Русскую Церковь с 1436 года), который принимал участие в Ферраро-Флорентийском соборе и был активным сторонником унии. Он отслужил литургию, на которой помянул папу римского Евгения IV, а также зачитал документ об унии. Сразу же после этого по приказу великого князя Василия II Тёмного он был взят под стражу, но вскоре бежал. В том же году Московский Собор епископов Восточной Руси (Великого княжества Московского и соседних с ним княжеств) осудил митрополита Исидора как еретика и отверг унию. Московский Собор 1448 года поставил на Русскую митрополию епископа Рязанского Иону. С этого времени берёт отсчёт фактическая автокефалия Русской Церкви.

В самой Греции уния была упразднена после падения Константинополя и избрания в 1454 году патриархом Константинопольским Геннадия Схолария (1400–1472/1473). Очевидно, что уния диктовалась исключительно политическими мотивами, поэтому после падения имперской власти, которая была активным сторонником унии, произошла её денонсация.

В то же время представители Латинской Церкви, по всей видимости, не стремились к действительному богословскому примирению с Восточной Церковью. Они довольствовались лишь формальным, внешним насаждением своей догматики, то есть рассматривали унию в первую очередь как политический и юридический акт и только во вторую — как духовный. К этому располагал и юридизм латинской теологии.

Подобным же образом осуществлялась и западнохристианская проповедь в колонизированных европейцами странах: миссионеры

довольствовались внешним принятием тех идей, которые они насаждали, не заботясь о понимании новообращёнными их истинного значения. Во многом этому способствовала практика обязательного использования латыни в качестве богослужебного языка, которая исключала возможность перевода Библии на местные языки. Поэтому христианство зачастую оставалось для туземцев «учением белых людей». Как униатские церкви в Западной Руси (грекокатолические, восточнокатолические), так и обычные католические приходы в колониях лишь через многие десятилетия и столетия стали католическими по духу и богословию. Важно, что для самой Католической Церкви такая экспансия была приемлемым и, вероятно, единственно возможным путём взаимодействия с «инославными» и неевропейцами — от политики к богословию, от внешних форм к внутренним.

В XX веке подобным образом страны Запада стали насаждать в бывших колониях секулярные социокультурные модели (отделение Церкви от политических и социальных институтов, расширение светского пространства, абсолютизация прав человека и комплекс прочих аналогичных концепций). От тех, кто принимал секулярность (светскость) в качестве основы социокультурной идеологической нормы, не требовалось действительной веры и понимания того, что она собой представляет, было достаточно лишь формального принятия новых правил.

Вероятно, такая практика экспорта идеологии восходит ещё ко временам дохристианской Римской империи. Представители имперской администрации не требовали от жителей империи отречения от их традиционных верований, но жители должны были внешне, формально признать власть императора и совершить языческий обряд, который подтвердил бы эту верность действием. Разница лишь в том, что западное христианство не принимало в свой «пантеон» всех прочих местных богов, а власть «императора» заменялась даже не властью папы, а признанием того, что европейская культура обладает источником универсализма (абсолютного, объективного, цивилизованного или научно-рационального мышления)⁷⁸⁴.

⁷⁸⁴ Показательно, что в России был исторический опыт не только воздействия западно-христианской миссии (Ватикан периодически склонял русских князей переходить в католицизм, например во времена Александра Невского), но и влияния Золотой Орды в период монголо-татарского ига (XIII–XV века). Правители Золотой Орды не вмешивались в веру покорённых народов, предоставляли им религиозную автономию. Изначально это было обусловлено верой

В противоположность этому в православии действовал иной принцип: принятие православных догматов всегда было важнее принятия внешней формы (неслучайно критики монофизитства в Византии не довольствовались формальным принятием многими епископами халкидонского исповедания, если те внутренне оставались монофизитами). Показательно сохранившееся письмо епископа Феодора Аланского, который переживал, что местное аланское население во многом принимает христианство внешне (XIII)⁷⁸⁵. По этой причине богословские дискуссии, направленные внутрь себя, и составили главный интеллектуальный нерв первого тысячелетия христианской истории; таковым он остался для православных народов и во втором тысячелетии.

По словам исследователя византийского миссионерства С. А. Иванова, некоторые историки объясняли неудачи внешней христианской миссии Византии на своих окраинах и в соседних государствах нетерпимостью к их ересям, выталкиванием этих окраин из канонической Церкви. Более того, Иванов пришёл к выводу, что сама византийская культура (в большей степени у греков, в меньшей — у крещёных народов негреческого происхождения) не воспринимает миссию как деятельность формальную, политическую, связанную с «активизмом и организацией» (как у католиков), но напротив — относится к православию как к жизни Церкви, личному подвигу и возрастанию. И хотя Иванов был склонен объяснять слабость внешнего миссионерства Византии имперским

монголов в верховного бога Тенгри, которого, как они считали, каждый народ мог почитать по-своему. Поэтому монгольские ханы ставили в обязанность священству покорённых народов молиться за себя и весь свой род. В обмен на это священство (на Руси также и церковный причт) освобождалось от уплаты налогов и повинностей. Такой порядок определялся монгольским языческим сводом законов — Ясой, которая во многом сохранила своё значение в Золотой Орде и после принятия ислама. Этот закон утрачивал силу только на время военных действий. Существовала практика подтверждения прав духовенства митрополитом у каждого нового хана, для чего митрополит должен был ехать в Орду. В XIII–XV веках в Орде существовала собственная Сарайская епархия Русской Церкви, епископ которой имел тесные контакты с ханом и его окружением. Религиозные конфликты между русскими и ордынцами за редким исключением отсутствовали, религиозная политика Орды отличалась веротерпимостью, а по отношению к духовенству носила покровительственный характер. Однако стоит отметить, что все льготы, которые монголы предоставили Церкви, были и до завоевания. По отношению к Церкви монголы фактически заняли то место, которое ранее занимала княжеская власть.

⁷⁸⁵ Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина. М. : Языки славянской культуры, 2003. 376 с.

высокомерием к «варварам», он допускал, что в основе этого лежали и богословские причины⁷⁸⁶.

История православия показывает, что оно развивалось именно как борьба с внутренними ересями, призванная сохранить в аутентичности основу апостольского вероучения. Поэтому даже когда началась православная миссия вне границ Византии, например на Руси или среди балканских славян, эта внутренняя направленность сохранялась. Византийцы, взаимодействуя с «варварскими» культурами, исходили из того, что новообращённые должны обращаться в православие, принимая при этом греческую (византийскую) культуру, однако позже, с распространением православия, подходы греков поменялись. Миссия Кирилла и Мефодия, которые создали славянскую письменность для проповеди православия в IX веке, была ярким тому подтверждением. Позже и в России Библию стали переводить на языки населявших её народов, создавать письменность для языков этих народов. Первые русские миссионеры были не столько цивилизаторами, сколько филологами и просветителями, стремившимися заслужить авторитет среди местного населения. Задача православной миссии состояла в том, чтобы сделать христианское учение понятным, чтобы обращаемые осознали его суть и усвоили его традицию. В поствизантийский период большинство народов, которые становились православными, смогли сохранить свою культурную идентичность. При этом никогда не было внешних форм миссионерства, подобных униатству, когда православие предлагалось бы принять с сохранением латинских или иных обрядов⁷⁸⁷. С. А. Иванов выражал удивление тому факту, что византийская культура вела миссию неполитизированно и ненавязчиво; это даже подтолкнуло его к предположению, что в Византии якобы

⁷⁸⁶ Там же.

⁷⁸⁷ Примеры православия латинского обряда (например, приходы Антиохийского патриархата в США, община во Франции в РПЦЗ, перешедшая позже в Румынскую церковь) появились только в XX веке и не могут считаться «православным униатством», поскольку, во-первых, не стали сколько-нибудь значимым историческим и церковным феноменом (остались единичными экзотическими явлениями), а во-вторых, инициатива сохранить латинский обряд исходила от самих приходов или отдельных прихожан (католиков и протестантов), которые хотели перейти в православие и писали специальные прошения в православные Поместные Церкви с просьбой канонически рассмотреть этот вопрос и разрешить такой прецедент. Униатство же (Грекокатолические церкви и Восточные католические церкви, в общей сложности — более 20 церквей), напротив, стало отдельным и полноценным направлением миссионерства и прозелитизма Католической церкви в Новое время.

вообще не было полноценной внешней миссии, а византийцы были замкнуты исключительно в себе (в отличие от латинян, которым была интересна экспансия во внешний мир). Распространение же православия среди других народов (включая Русь) Иванов объяснял инициативой самих этих народов, которые хотели через принятие православия стать частью цивилизованного мира. Несмотря на дискуссионность такого взгляда, он важен как подтверждение того, что суть православной миссии заключалась в движении от богословского содержания к филологической и политической форме, а не наоборот. По этой причине в историческом сознании не осталось ярких примеров насаждения Византией своей религии силой оружия, хотя войны империя вела постоянно.

Западное христианство, напротив, не имело внутренних теологических препятствий для того, чтобы насаждать веру силой, внешними и формальными («политическими») методами. Поэтому исторически сложилось, что религиозные войны являются характерным явлением истории именно Западного мира (хотя, безусловно, не уникальным). Политическое отношение к религии позволило вложить в захватнические войны религиозный смысл, породило вслед за Великой схизмой специфический феномен крестовых походов, которые в разных формах с XI по XVI века предпринимались против язычников, мусульман, православных и протестантов, а в Новое время переродились в войны, оправдываемые цивилизаторскими установками. В то же время в православных странах не было каких-либо значимых военных конфликтов, которые вошли бы в историю как религиозные войны. Например, в России сопротивление Золотой Орде, войны с Ливонским орденом, междоусобные феодальные войны, многочисленные конфликты с Литвой и Польшей, русско-турецкие войны, Отечественная война 1812 года, Великая Отечественная война остались в исторической памяти как войны национально-освободительные, народные или имперские. Религиозный компонент, безусловно, присутствовал во всех крупных вооружённых конфликтах, в которых принимали участие православные страны, использовался как идеологический инструмент в политических интересах. Однако само православие, «вера отцов», было тем, что нуждалось в защите (противостояние иноверным захватчикам, помощь единоверным народам), а не тем, что требовало

насаждения силой. То есть православие не было политической формой⁷⁸⁸. В этом смысле православие оставалось вселенской религией, обращённой внутрь себя, в богословие.

Обращает на себя внимание и то, что Вторая мировая война вошла в западную историографию как война за либеральные идеи («свободу», «права человека»), или война трёх враждебных идеологий — фашистской, коммунистической и либеральной (демократической), в результате которой победила «общечеловеческая», либеральная идея. Тогда как в русской историографии и исторической памяти русского народа эта война осталась «отечественной», то есть в большей степени войной народа за своё историческое и цивилизационное существование, чем войной за коммунистические идеи.

Глава 36

Эпоха Ивана III: партия жидовствующих, попытка отъёма церковных земель и Собор 1503 года

Правление Ивана III (1440–1505) было знаковым для России — оно считается временем воссоздания централизованного русского государства после многовековой феодальной раздробленности. В это время Россия окончательно освободилась от монголо-татарского ига, двуглавый орёл стал государственным гербом, был принят единый государственный свод законов (Судебник 1497 года), построен Московский Кремль в его современном виде, возведён кафедральный Успенский собор, в котором затем много веков венчались на царство русские цари и императоры, впервые на церковнославянский язык были переведены все книги Библии (Геннадиевская Библия 1499 года), стало формироваться представление о Руси как о Третьем Риме, чему способствовала женитьба Ивана III на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог (1455–1503).

⁷⁸⁸ Использование православия в Российской империи как государственной идеологии и контроль за участием в таинствах в качестве формального подтверждения верности подданного государству и государю имели иной характер. Эти факты имели политическое значение, но не имели под собой богословского обоснования и тем самым отличались от подобных обычаев в протестантских странах. Фактически речь шла об импортировании форм западной теологии, которые стали использоваться как политический инструмент. Далее об этом будет сказано подробнее.

В рамках настоящего исследования интерес представляют два движения этого периода — ересь жидовствующих и ересь нестяжателей, — которые обладают специфическими признаками «означающих» секулярного дискурса.

В религиозной жизни страны важным стало распространение возникшей в 1470-е годы ереси жидовствующих. Ересь была осуждена на московском Соборе 1490 года и окончательно разгромлена на Соборе 1503 года. Согласно полемическому труду Иосифа Волоцкого «Просветитель», направленному против этого религиозно-политического течения, оно было впервые принесено в Новгород в 1470 году из Киева евреями, входившими в состав свиты литовского князя Михаила Олельковича (1481–1482), который владел естественными науками и соблазнил нескольких священников алхимическими «чудесами». Сохранившиеся сведения о вероучении жидовствующих носят фрагментарный характер. По соборному дознанию 1503 года сторонники этого движения обвинялись в отрицании божественности Христа (воплощения), воскресения Христа и возможности воскресения мёртвых, отрицали почитание Богородицы, святых, икон и мощей, отрицали таинства, посты, монашество и отдавали приоритет Ветхому завету над Новым⁷⁸⁹.

Церковный историк М. В. Толстой (1812–1896) подчеркнул важность происхождения этой ереси «из Литвы» и связал её с бродившими там идеями рационализма и протореформации⁷⁹⁰. Великое княжество Литовское на момент рождения идей указанной ереси (середина XV века) переживало свой расцвет: в него входили часть территории нынешней Польши, Литвы, Латвии, вся нынешняя Белоруссия, часть Руси, а также большая часть нынешней Украины (включая Киев). Важно, что фактической государственной религией в княжестве был польский католицизм (Литва с 1385 года находилась в унии с Польшей), который пользовался активной поддержкой литовской знати, и само княжество находилось в ареале латинских культурных процессов. В связи с этим появившиеся в XVI веке протестантские идеи быстро добрались до земель Литовского княжества (как

⁷⁸⁹ Толстой М. В. Рассказы из истории Русской Церкви. Валаам: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. С. 308.

⁷⁹⁰ Там же. С. 308.

и до других католических районов Европы). В дальнейшем протестантский рационализм в Польше и Литве принял форму социнианства — антитринитарного учения, получившего название по имени своего основателя Фауста Социна (1539–1604). Однако протореформаторский дискурс существовал в Литве ещё задолго до этого. Примечательно, что жидовствующие отвергали монашество, ссылаясь на апостола Павла, что указывает на происхождение их идей из той же среды, что сформировала протестантизм (об этом же говорит их отрицание икон и таинств, а также понимание Христа лишь как праведного человека).

Богословское содержание ереси жидовствующих можно сравнить с более ранней псковско-новгородской ересью стригольников (XIV век), которая возникла в Северо-Восточной Руси ранее и некоторыми своими чертами была похожа на ересь жидовствующих. Стригольники отрицали иконопочитание, критиковали взимание платы за рукоположение священников и диаконов, резко критиковали безнравственность священников, полагая таинства, совершаемые ими, недействительными, и отпали в особую религиозную секту без духовенства. Однако в отличие от жидовствующих стригольники не скрывались, вели публичные споры, которые оставили исторический след в виде богословских дискуссий и даже писем Константинопольского патриарха в Россию о взимании ставленнических пошлин⁷⁹¹. В этом смысле эта ересь стригольников была скорее «внутренней», «классической», напоминала раннехристианский донатизм. Иосиф Волоцкий писал о том, что жидовствующие отрицали божественную природу Христа, святоотеческое предание, монашество. Если не считать его труд «Просветитель», деятельность жидовствующих не оставила значимого идейного следа в истории, сохранилась лишь память о судебных делах, о «раскрытии» этой сети, анафематствовании и казнях. По всей видимости, это подтверждает «внешнее» происхождение идей жидовствующих, предположение о том, что источник ереси происходил из европейского дискурса протореформации XIV–XV веков — типа Джона Уиклифа, Яна Гуса,

⁷⁹¹ 1312–1315 годы. Два послания к великому князю Михаилу Ярославичу тверскому: константинопольского патриарха Нифонта I и русского инока Акиндина — о поставлении на мзде (против митрополита Петра) // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники XI–VX вв. 2-е изд. СПб. : Тип. М. А. Александрова, 1908.

еретиков-лоллардов, которые выступали за реформу Католической Церкви, в том числе за изъятие её земель в пользу государства.

В Новгороде ересь жидовствующих распространилась прежде всего среди влиятельного духовенства, а когда она была перенесена в Москву, под её влияние попали несколько высших чиновников, приближённых великокняжескому двору⁷⁹². В Москве ересь приняла форму тайного движения, политической партии и стала источником различных реформаторских идей в церковном и государственном управлении.

На первом этапе важную роль в борьбе с ересью сыграл архиепископ Новгородский Геннадий (1410–1505). Несколько выявленных им в 1480-е годы еретиков из числа духовенства бежали в Москву под защиту великого князя, где ересь на тот момент также получила распространение. Ещё в 1480 году Иван III, посетив Новгород, взял с собой в Москву двух жидовствующих священников, Алексия и Дионисия, и поставил одного служить в кафедральном Успенском соборе, а второго — в Архангельском соборе, служившем усыпальницей великокняжеского рода. По всей видимости, именно от этих двух священников ересь и стала распространяться в Москве. Не имея возможности воздействовать на бежавших в Москву еретиков, Геннадий разослал письма московскому митрополиту и многим церковным иерархам, в которых призывал созвать собор для осуждения ереси. Собор был созван в 1490 году, но наказаны были лишь жидовствующие из Новгорода, при этом важно отметить, что они не были казнены.

Центром жидовствующих в Москве была придворная партия Елены Волошанки (1466–1505), невестки Ивана III (жены старшего сына Ивана III, наследника престола Ивана Молодого (1458–1490)). Жидовствующими были: сама Елена Волошанка, думный дьяк Фёдор Курицын, его брат дьяк Иван Волк Курицын, придворный писец Иван Чёрный. Кроме того, к партии Елены Волошанки относились воевода Семён Ряполовский, главный воевода Иван Патрикеев и его сын Василий Патрикеев (в 1499 году по неизвестной причине Ряполовский был казнён великим князем, а князя Патрикеевы пострижены в монахи). Достоверно неизвестно, являлись ли последние еретиками, однако вполне вероятно, что и они

⁷⁹² Толстой М. В. Указ. соч. С. 306.

придерживались модных религиозно-политических взглядов. Важно, что впоследствии именно Василий Патрикеев (инок Вассиан) стал фактическим лидером движения «нестяжателей», что позволяет осторожно предположить существование идейной связи между этими двумя учениями.

Преимущественно политический характер движения жидовствующих объясняет, почему его участники скрывались, вели тайные сношения, а при разоблачении спешили принести формальное раскаяние и избежать наказания (то есть не стояли за своё вероучение, как строгольники и другие раскольники и ересиархи, которых знает церковная история с первых веков христианства). Неслучайно о. Георгий Флоровский, Д. С. Лихачёв, как и А. И. Клибанов, сравнивали эту ересь с «шатанием умов», «вольнодумством», гуманистическими идеями, то есть рассматривали её преимущественно в культурно-политической плоскости, а не богословской.

О значении партии жидовствующих при Иване III говорит, например, тот факт, что Иван Патрикеев и Фёдор Курицын входили в число ключевых составителей Судебника. По утверждению Иосифа Волоцкого, еретики, в особенности протопоп Успенского собора Алексей и Фёдор Курицын, имели влияние на великого князя как никто другой. Преподобный Иосиф считал тайным жидовствующим и самого митрополита Московского Зосиму, занимавшего кафедру в 1490–1494 годы, утверждённого с ведома великого князя. Как бы то ни было, по всей видимости, Иван III был в курсе того, что некоторые из его ближайших сподвижников далеки от традиционного православного вероисповедания, но, вероятно, он ценил их за общественно-политические взгляды, видел в них возможность для укрепления великокняжеской власти. Церковный историк В. И. Петрушко высказывал предположение, что именно высокопоставленные московские жидовствующие предложили Ивану III проект секуляризации церковных земель. Даже после того, как партия Елены Волошанки оказалась в опале, Иван III долго колебался, прежде чем решился в 1504 году созвать новый собор для осуждения жидовствующих и применить к ним жёсткие меры. Большую роль в принятии великим князем окончательного решения казнить еретиков сыграл Иосиф Волоцкий.

Вопрос церковного землевладения стал камнем преткновения на Соборе 1503 года, за год до окончательного осуждения жидовствующих. Вопрос отъёма церковных земель в пользу государя был поднят на соборе самим Иваном III. Ко времени Собора 1503 года у великого князя уже был опыт изъятия церковных земель. В 1478 году, после присоединения Новгорода к Москве, значительная часть земель новгородцев, включая и церковные земли, была отнята у их владельцев и роздана московским помещикам, состоящим на государственной службе. А в 1499 году произошло ещё одно изъятие новгородских церковных земель в пользу государства. Очевидно, великий князь надеялся, что подобная операция может быть проведена им и в отношении всех земель, принадлежащих Русской Церкви, а священству и епископам можно будет назначить содержание из великокняжеской казны: «В та же времена восхотѣ князь великий Иван Васильевич у митрополита и у всѣх владыкъ и у всѣх монастырей села поимати и вся к своим соединити. Митрополита же и владыкъ и всѣх монастырей из своей казны деньгами издоволити и хлѣбом изоборочити из своих житницъ»⁷⁹³. Но если для отъёма новгородских церковных земель повод был понятен — установление великокняжеского суверенитета, наказание Новгорода за попытку войти в союз с католическим Великим княжеством Литовским, то для изъятия других церковных земель у великого князя не было веских оснований, в то время как традиция церковного землевладения на Руси насчитывала сотни лет и имела византийские корни⁷⁹⁴. Отъём церковных земель в Новгороде привёл к появлению одного из первых русских полемических произведений, в котором обосновывалось право Церкви на владение собственностью, — «Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные и неподвижные соборные церкви вступаются», которое исследователи приписывают окружению архиепископа новгородского Геннадия и датируют концом XV века⁷⁹⁵. Хотя опыт изъятия церковных земель был и у Византийской империи, у императоров-иконобор-

⁷⁹³ Бегунов Ю. К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением Церкви // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 351–364.

⁷⁹⁴ Толстой М. В. Указ. соч. С. 306.

⁷⁹⁵ Казакова Н. А. Вопрос о монастырском землевладении на Руси в конце XV — начале XVI века // Вассиан Патрикеев и его сочинения. М. ; Л. : Изд-во Академии Наук СССР, 1960. С. 17–18.

цев, очевидно, что великий князь не мог рассматривать иконоборцев в качестве примера для подражания.

Идея передачи государю церковных земель также могла быть почерпнута Иваном III из опыта реформ Османской империи — наиболее сильного и быстроразвивающегося государства того времени. По мнению историка С. А. Нефёдова, земельная реформа Ивана III в новгородчине копировала аналогичные мероприятия, проводимые в XV веке турками на новоприсоединённых землях, а Судебник 1497 года во многом ориентировался на османское законодательство⁷⁹⁶. Захваты церковных земель в Западной Европе неоднократно случались в Средневековье (об этом свидетельствует, например, то, что вопрос охраны церковной собственности поднимался на Латеранских соборах 1123, 1139, 1179 годов), но чаще всего такие захваты носили хаотичный характер и диктовались условиями военного времени. Сам принцип церковного землевладения подвергался сомнению только еретиками — вальденсами и альбигойцами (с XII века), осуждавшими церковное богатство. Богословское обоснование захвата церковных земель принадлежит таким богословам XV века, как Марсилий Падуанский, Джон Уиклиф, Ян Гус. Практика же изъятия земель получила в Европе массовое распространение только в 1520-е годы с началом Реформации.

Однако в России ко времени проведения Собора 1503 года не было полноценного разработанного богословия, способного оправдать секуляризацию земель. В работах некоторых исследователей можно найти утверждения о том, что уже якобы на этом Соборе произошёл спор Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Однако современные историки Церкви опровергают такую интерпретацию⁷⁹⁷. Она основана главным образом на «Письме о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» (написано в 1540–1550-е годы), которое приписывало идею отчуждения церковных земель Нилу Сорскому (1433–1508). Достоверность этих сведений вызывает сомнения⁷⁹⁸. Эти документы относятся ко времени противостояния нестяжателей

⁷⁹⁶ Нефёдов С. А. История России. Факторный анализ. Т. 1. С древнейших времён до Великой Смуты. М. : Территория будущего, 2010. С. 214–215, 219, 221.

⁷⁹⁷ Петрушко В. И. Московский Собор 1503 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 6 (73). С. 9–20.

⁷⁹⁸ Там же.

(критиковавших церковное землевладение) и иосифлян (отстаивавших право Церкви на землю), которое возникло значительно позже Собора 1503 года⁷⁹⁹. Идейным вдохновителем движения нестяжателей был не столько Нил Сорский, сколько его ученик инок Вассиан (Патрикеев), который до насильственного пострижения в монахи принадлежал партии Елены Волошанки, то есть был близок жидовствующим или даже был их сторонником. В результате более поздних интерпретаций Нилу Сорскому были приписаны взгляды, содержательно близкие скорее жидовствующим, чем преподобному Нилу. В то время как сам Нил не только не оппонировал Иосифу Волоцкому, но и, судя по всему, поддерживал с ним весьма дружественные отношения⁸⁰⁰.

Наиболее близкое по времени к Собору 1503 года произведение — «Слово иное» (датируется 1506–1508 годами)⁸⁰¹ — свидетельствует о том, что инициативу Ивана III поддерживали преподобный Нил Сорский и Денис Каменский (монах Дионисий из Спасо-Каменного монастыря), а также ряд мирян, включая наследника престола Василия III. Историк В. И. Петрушко высказал мнение, что Нил Сорский не высказывался на соборе за изъятие церковных земель, но лишь по приказу великого князя рассказал о существующих практиках скитского монашества, при котором монастырь может обойтись без землевладения⁸⁰². При этом большинство соборян идею великого князя категорически не поддержало. Иван III не захотел входить в противостояние с духовенством и уступил. На решение Ивана III могли повлиять и личные обстоятельства — во время полемики по вопросу церковного землевладения с ним случился инсульт, половину его тела парализовало, и великий князь мог счесть это событие за вразумление свыше.

Противостояние со священноначалием на Соборе 1503 года было для Ивана III уже не первым. В 1479 году между великим князем и митрополитом Геронтием разгорелся спор о том, как следует проводить крестный ход — по солнцу или против солнца. Конфликт был разрешён только в 1482 году извинениями со стороны великого князя

⁷⁹⁹ Там же.

⁸⁰⁰ Там же. С. 15.

⁸⁰¹ Безунов Ю. К. Указ. соч. С. 351–364.

⁸⁰² Петрушко В. И. Указ. соч. С. 9–20.

и согласиём оставить решение этого вопроса митрополиту⁸⁰³. Очевидно, что Иван III стремился продемонстрировать верховенство своей власти над Церковью. Костомаров также обращал внимание на то, что Иван III при поставлении митрополитом Московским в 1495 году игумена Симона «всенародно взял нового митрополита за руку и “предал его епископам”, знаменуя тем, что соизволение государя даёт церкви первопрестольника». А при посвящении «государь громогласно “повелел” митрополиту “принять жезл пастырства и взойти на седалище старейшинства”. Это был новый, невиданный до сих пор обряд, имевший тот ясный смысл, что поставление митрополита, а тем самым и всех духовных властей, исходит от воли государя»⁸⁰⁴, — считал Костомаров.

В 1509 году инок Вассиан был возвращён из ссылки Василием III и до 1525 года был его близким советником, пока снова не попал в опалу. Фактически, когда историки говорят о движении нестяжателей, имеют в виду почти исключительно одного Вассиана, поскольку именно к нему был впервые применён этот эпитет его современником — Максимом Греком, и лишь в XIX веке он стал общеупотребимым по отношению к Заволжским старцам. Вассиан считал, что церковные земли следует передать в управление экономам, которые будут направлять полученные с них средства на содержание священства и благотворительность: «Не подобает монастырям сёл держать... У соборных церквей у мирских повелевают святые правила земли держать, но не епископу ими владеть, ни священникам, но всем церковным богатством распоряжаться эконому, и, с согласия епископа и собора всех его священников, давать церковному причету, сколько им нужно, а также нищим и убогим, выкупать пленных и помогать всем живущим убого»⁸⁰⁵ [перевод Е. М.]. Впоследствии Андрей Курбский в своей «Истории о великом князе Московском», написанной в 1570-е годы, выражал свою симпатию Вассиану, характеризуя его как «пустынножительствоющего старца, который приобрёл большую славу своим житием»

⁸⁰³ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей : в 7 вып. [Электронный ресурс] / Н. И. Костомаров. С. 273–275. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12484-Русская-история-в-жизнеописаниях-ее-главнейших-деятелей.pdf> (дата обращения: 01.09.2022).

⁸⁰⁴ Там же.

⁸⁰⁵ Вассиан Патрикеев. Прение с Иосифом Волоцким // Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М. ; Л. : Изд-во Академии Наук СССР, 1960. С. 279.

и которого Василий III за обличение своего «нечестивого» второго брака «отправил в Иосифов монастырь к презлым иосифлянам, с приказом его уморить, а те, недобрых дел потаковники, вскоре исполнили его злую волю»⁸⁰⁶.

Глава 37

Эпоха Ивана IV: отличия православного Стоглавого собора 1551 года от католического Тридентского собора

Правление сына Василия III Ивана IV Грозного (1530–1584) было знаменательным для политической и религиозной жизни страны. Одной из главных вех стал Стоглавый собор, созванный в 1551 году по инициативе царя. Соборное уложение, принятое на соборе, получило впоследствии название «Стоглав», по нему был назван и сам собор⁸⁰⁷. Стоглавый собор был выстроен в формате диалога — участники собора отвечали на вопросы, сформулированные царём. Стоглавый собор стал главным событием русской церковной жизни XVI века и совпал по времени с проведением Тридентского собора (1545–1563) в Католической Церкви.

Середину XVI века принято считать высшей точкой западноевропейского Ренессанса и одновременно его завершением. И окончание Тридентского собора, ставшего точкой отсчёта Контрреформации, подвело под Возрождением хронологическую черту. Тридентский собор давал разъяснения христианской догматики, литургики, благочестия, институализировал богослужение, но выступил против ли-

⁸⁰⁶ Курбский А. М. История о великом князе Московском. М. : Изд-во УРАО, 2001. 164 с.

⁸⁰⁷ За поместным собором Русской Церкви 1551 года закрепилось название Стоглавого по изначальному числу глав, вошедших в соборное уложение. Председателем Стоглавого собора был митрополит Макарий (1482–1563), священноначалие было представлено епископами и архиепископами Северо-Восточной Руси. Стоглав опирался на предшествовавшую ему традицию церковного права — церковный устав Владимира, кормчие книги, послания архиереев, постановления Собора 1503 года — и стал наиболее полным на тот момент собранием норм церковного права Русской Церкви. Собором был одобрен последний из принятых сводов государственного законодательства — Судебник Ивана IV, принятый в 1549 году. Особое внимание собора было уделено регламентации церковной жизни. Так, был утверждён ряд обрядовых положений (о соборной Иисусовой молитве, о сугубой аллилуйе, о перстосложении), отменённых впоследствии при Никоне. Были регламентированы иконописание, храмостроительство, переписывание церковных книг.

тургической реформы, которой желали сторонники Реформации⁸⁰⁸. На Тридентском соборе в целом было подтверждено предыдущее развитие Католической Церкви, были лишь выставлены некоторые ограничения, призванные нивелировать отдельные негативные явления и злоупотребления в жизни Церкви. Так, были предприняты шаги с целью унификации богослужений, упорядочения иконопочитания, были предъявлены более строгие требования к священническому и епископскому служению, почитанию мощей и иконописанию. Протестанты присутствовали на части сессий собора, но их точка зрения на необходимые Западной Церкви преобразования не получила поддержки католического духовенства и им пришлось удалиться ни с чем. И хотя ряд протестантских воззрений был осуждён на Тридентском соборе, сам протестантизм не был анафематствован, что можно расценивать как частичную готовность католичества начать богословский диалог с протестантизмом, легализацию его в общественном пространстве.

Тем не менее Тридентский собор нельзя считать реакционным: понятия «реакция» и «прогресс» могут быть применимы к Реформации или Контрреформации с большой долей условности⁸⁰⁹. Реформация и Контрреформация — это два противоположных ответа на дискурс Возрождения. Реформация попыталась преодолеть Возрождение через отделение христианства от внешних культурных форм, от тех языческих по своему происхождению идеалов, которые транслировались через искусство Ренессанса. Это была радикальная, революционная реакция на обмирщение культуры. Реформация отделяла от христианства те его части, которые подверглись обмирщению, — иконы, почитание святых, монашество, епископат и священство, таинства, церковное Предание. Реформация попыталась отделить христианство от культуры Возрождения, чтобы сохранить вероучение в условиях всё более секуляризирующейся культуры.

Контрреформация же, хотя и с некоторыми оговорками, сформулированными, в частности, на Тридентском соборе, приняла

⁸⁰⁸ Ким Е. С. «Инструкции» Карло Борромео как приложение к декретам Тридентского собора. Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. Вып. 29. С. 27.

⁸⁰⁹ Вульфсус А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа // Введение в науку. История / под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, М. Д. Приселкова; Вып. 14. Ч. 1. СПб. : Наука и школа, 1922. С. 130.

секулярную ренессансную культуру, распахнула двери Церкви для мира. Если рассматривать Контрреформацию как постепенную, эволюционную реформу католичества, проводившуюся под влиянием идей ренессансного гуманизма, то её начало следует отнести к более раннему периоду, чем Тридентский собор, ко времени, предшествовавшему появлению на исторической сцене Мартина Лютера⁸¹⁰. Можно утверждать, что Контрреформация — это лишь один из этапов католической реформации. Фактически протестантская реформация и католическая реформация — это два противоположных, конкурирующих между собой проекта, в которых западное христианство себя диалектически реализовало и которые были вызваны к жизни одними и теми же причинами. Непосредственной предпосылкой их обоих, хотя и с разным смыслом, была культура и идеология Возрождения. А на более глубоком уровне — они оба были компенсаторным механизмом идеологического процесса, начавшегося в средневековом схоластическом богословии⁸¹¹.

На Тридентском соборе было принято решение о том, чтобы главным условием одобрения иконы или храмовой архитектуры было одобрение епископа⁸¹². «Пусть не создаются и не украшаются изображения с похотливым изяществом»⁸¹³ — гласил один из декретов собора. Решения собора должны были установить некоторые рамки для творчества живописцев, занимавшихся росписями соборов, но они не отвергали сам принцип искусства Возрождения, при котором изображения христианских святых не отличались от изображений античных богов и героев.

Живопись была главным искусством эпохи Возрождения, «точкой сборки» и двигателем его идеологии. Наступившая после Тридентского

⁸¹⁰ Вульфийус А. Г. Указ. соч. С. 130–131, 133.

⁸¹¹ Можно добавить, что исследователями неоднократно высказывалось мнение, что Контрреформация стала следствием возрастания испанского влияния в Католической церкви (см., напр., у Бертрана Рассела в «Истории западной философии» или у Эберхарда Готейна). При этом в самой Испании в это время происходило активное взаимодействие христианства и ислама, что позволяет сделать осторожное предположение о том, что одной из предпосылок Контрреформации могло также стать опосредованное исламское влияние. Кроме того, можно вспомнить, что первое упоминание о Filioque, ставшей одной из причин Великой схизмы, также впервые появилось в Испании (в 681 году на 12-м Толедском соборе) и лишь спустя несколько столетий стало общекатолическим догматом.

⁸¹² Ким Е. С. Указ. соч. С. 27–37.

⁸¹³ Тридентский собор. Каноны и декреты [Электронный ресурс]. URL: http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html (дата обращения: 01.09.2021).

собора эпоха барокко продолжила чувственную направленность религиозных изображений, которая ранее уже активно эксплуатировалась искусством Возрождения⁸¹⁴. Характерным для того времени примером является история росписи «Страшный суд» на алтарной стене Сикстинской капеллы, сделанная Микеланджело. Микеланджело писал «Страшный суд» с 1536 по 1541 год. Сразу по завершении работы фреска подверглась резкой критике ряда приближённых папы римского за изображение святых в обнажённом виде, но сам папа Павел III работу художника одобрил. Вскоре после ужесточения требований к церковному искусству, принятых на Тридентском соборе, на части обнажённых тел были дорисованы одежды, однако сами изображения святых, напоминающие олимпийских богов, и Христа, Которого Микеланджело уподобил Аполлону, не вызывали протестов. Не были анафематствованы и все прочие изображения на христианскую тематику, созданные мастерами Возрождения, напротив, они были легализованы и признаны примерами для подражания следующими поколениями живописцев, творивших по заказу Церкви⁸¹⁵. Благодаря Тридентскому собору в Католической Церкви были затушёваны наиболее скандальные для того времени проявления возрождённой античности (языческой по происхождению), но сам гуманистический принцип, который лежал в их основе, остался незыблем и был легализован церковным институтом.

Творчество Микеланджело получило беспрецедентное признание, и Католическая Церковь не могла с этим не считаться. В книге «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Джорджо Вазари, впервые опубликованной ещё при жизни Микеланджело в 1550 году, автор назвал художника «божественным»⁸¹⁶. Источник этой «божественности» — мастерство, талант художника. Тем самым Вазари утвердил идею того, что художник в силу своих дарований может иметь собственную особую связь с Богом, которая

⁸¹⁴ В то же время чувственность религиозного опыта была свойственна католицизму и ранее, например у Франциска Ассизского. Поэтому иконографию Ренессанса и барокко следует считать тесно связанной с основополагающими мировоззренческими установками западного христианства.

⁸¹⁵ Махов А. Б. Караваджо / серия: ЖЗЛ. М. : Молодая гвардия, 2011. 336 с.; Свидерская М. И. Караваджо: первый современный художник. СПб. : Дмитрий Буланин (ДБ), 2001. 237 с.

⁸¹⁶ Вазари Д. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М. : Альфа-книга, 2008. 1278 с.

никак не зависит от церковной иерархии. Своей книгой Вазари также зафиксировал само понятие «Возрождение» и его статус как вершины человеческого творчества, которую художники будущего могут достигнуть, но не смогут превзойти. Художники Возрождения стали классиками, примерами для подражания, идеалом, с которым затем постоянно сверялось академическое искусство последующих веков. Возрождение утвердило право художника определять идеал церковной живописи, и Тридентский собор молчаливо подтвердил это право, хотя и обязал художников согласовывать своё творчество с епископом.

Если рассматривать русский Стоглавый собор в контексте событий, происходивших в это же время в Западной Европе, то главной его чертой следует назвать антиренессансность. Отдельная глава Стоглава была посвящена иконописцам и иконописи, и её содержание кардинальным образом отличалось от тех тенденций, которые в это самое время господствовали в Западной Церкви. Стоглав выдвинул строжайшие требования к личной нравственной жизни иконописцев. Им предписывалось быть «смирену, кротку, благоговейна, непразднословцу, несмехотворцу, несварливу, независтливу, непьяницы, неграбежнику, неубийцы», «хранити чистоту душевную и телесную». Если же иконописец станет вести несправедливую жизнь и об этом будет доподлинно известно, на его работу, согласно решению собора, должен быть наложен запрет. Также запрет накладывался на иконописцев-самоучек, которые писали «не учаяся, самовольством и самоволкою и не по образу», за нарушение же этого запрета следовало царское наказание. Иконописцы должны были учиться у признанных мастеров традиционной технике письма. Общая рекомендация заключалась в том, чтобы «писали с древних образов, а от самосмышления бы своими догадками божества не описывали»; надзор за её соблюдением возлагался на епископов. Тем самым была зафиксирована идея отсутствия развития в церковной живописи. Епископы давали иконописцам разрешение на работу только после предоставления теми достойных образцов своего творчества и только в случае достоверных положительных сведений об их нравственной жизни. Тем самым Стоглав утверждал церковное искусство как часть Церкви, в то время как на Западе церковное искусство уже объявлялось частью большой автономной сферы искусства. И решения Стоглавого собора были направлены на то, чтобы ещё

крепче привязать искусство к церковной норме, а самих иконописцев сделать частью церковной иерархии, возвысив их над другими мирянами.

При Иване Грозном в России, как при его отце Василии III и деде Иване III, активно продолжилось заимствование отдельных достижений западной культуры. Но основы общественного и религиозного устройства сохранялись неприкосновенными. Это было вполне осознанным политическим решением, свидетельством чему является запрет на общение с иностранцами, утверждённый на Стоглавом соборе, в то время как самих иностранцев в России с каждым годом становилось всё больше. Если на Западе происходили фундаментальные богословские и связанные с ними политические сдвиги, то в России богословие было сосредоточено на том, чтобы обеспечить связь и преемственность с исторической православной традицией. С этой целью Стоглавым собором были унифицированы церковные обряды и службы, регламентирована переписка церковных книг, приняты меры по повышению нравственности среди мирян и духовенства, регламентировано строительство церквей.

Главным и, возможно, единственным, что в тексте Стоглава свидетельствовало о событиях, происходивших в то время на Западе, была очередная попытка царской власти в лице Ивана Грозного ограничить церковное землевладение. Она нашла отражение в последней, сто первой главе соборного уложения, которая, очевидно, была добавлена к нему в самом конце собора. Вероятно, стремления молодого царя состояли в том, чтобы изъять часть земель в пользу государственной казны, но ему удалось найти поддержку лишь в ограничении дальнейшего роста церковного землевладения за счёт того, что епископам и монастырям было запрещено покупать и получать в подарок земельные владения без разрешения государя. За нарушение этого постановления земля должна была конфисковаться в пользу царя без какой-либо компенсации. Церковь не была включена в государственный механизм, и царь, знакомый и с политическими процессами, происходящими в это время в Европе, и со стремлениями к изъятию церковных земель его отцом и дедом, стремился к тому, чтобы расширить свой контроль над этой частью общества. Возглавляя государство, Иван Грозный, как и его предки, стремился

получить в своё распоряжение человеческие и финансовые ресурсы, которыми располагала Церковь, чтобы получить конкурентное преимущество в своей внешнеполитической борьбе, но не мог обосновать это стремление с позиций идеологии и богословия, в результате чего его инициатива не получила поддержки.

Не имея возможности в самом начале своего царствования на Стоглавом соборе прибегнуть к прямому изъятию церковных земель, Иван Грозный смог это сделать позднее, когда укрепил свою самодержавную власть. По словам английского посланника Джайлса Флетчера, для этого царь в 1575 году отрёкся от престола в пользу касимовского хана Симеона Бекбулатовича, который с ведома Ивана Грозного отобрал у епископов и монастырей жалованные грамоты. Через год Иван Грозный вернулся на трон и от своего имени вернул церковные земли их владельцам, но при этом часть из них удержал за собой⁸¹⁷.

Иван Грозный активно заимствовал западные политические практики и приспособлял их к русским социокультурным реалиям для достижения своих политических целей. Одним из примеров такого заимствования является опричнина (1565–1572), учреждённая с целью укрепления единоличной царской власти⁸¹⁸. По воспоминаниям современников, организация опричников своими внешними формами сильно напоминала западноевропейский монашеский орден⁸¹⁹. Царь принял на себя роль «игумена» опричного братства, а его ближайшие приближённые приняли на себя роли монастырских служителей. Опричники носили облачение, подобное монашескому, обязательной частью их службы государю были совместные богослужения и трапезы, также организованные по монастырскому образцу. Но важно то, что за всей этой сложной внешней организацией, в отличие от подлинных монастырских братств, не было никакой идеологии, никакого богословского обоснования. Вся опричная организация была в кратчайшие сроки создана исключительно по воле Ивана Грозного и также скоро упразднена, когда царь решил, что она

⁸¹⁷ Флетчер Дж. Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов). М. : Международные отношения, 1991. С. 25–138.

⁸¹⁸ Назаров В. Д. Опричнина // Большая российская энциклопедия. Т. 24. М. : Большая российская энциклопедия, 2014. С. 263.

⁸¹⁹ Таубе И., Крузе Э. Послание гетману земли Лифляндской Яну Ходкевичу // Иоанн Грозный. Антология. М. : Эксмо, 2004. С. 396.

выполнила своё предназначение. На примере Ивана Грозного, сумевшего сосредоточить в своих руках полноту власти, которой не обладал ни один из его предшественников, особенно ясно видно, каким образом по воле монарха и по соображениям политической целесообразности в Россию приносились отдельные симулятивные формы западной культуры и религиозности. Когда политическая целесообразность оказывалась исчерпана, культурная или религиозная форма сразу уходила в прошлое, поскольку за ней не было никакой внутренне близкой русскому человеку аутентичной традиции.

Глава 38

Брестская уния 1596 года

После заключения Флорентийской унии и бегства из Великого княжества Московского митрополита Киевского и всея Руси Исидора на митрополичий престол в Москве был избран митрополит Иона. Он возглавил церковь Северо-Восточной Руси, от которой берёт своё начало автокефалия всей Русской Церкви. При этом Константинопольский патриархат сохранил контроль над западнорусскими епархиями, находившимися в составе Польши и Великого княжества Литовского. После падения Константинополя и упразднения Флорентийской унии Русская Церковь осталась разделённой на две части, подчиняющейся Константинополю и Москве. В 1458 году была образована подчиняющаяся Константинополю киевская митрополия. С 1461 года московские митрополиты стали называться митрополитами Московскими и всея Руси, а митрополиты западной Руси — митрополитами Киевскими, Галицкими и всея Руси. Бóльшая часть православных киевской митрополии были на тот момент подданными Великого княжества Литовского, в котором они пользовались значительными религиозными свободами, хотя и не находились в столь привилегированном положении, как католики⁸²⁰.

Ситуация начала меняться после заключения Люблинской унии (1569) — договора между Литвой и Польшей, в результате которого

⁸²⁰ Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. I. Париж: Ymka-Press, 1959. 681 с.

произошло их объединение в одно государство — Речь Посполитую (Польскую Республику). Это событие позволило польской аристократии начать активную колонизацию и окатоличивание западнорусских земель, вошедших в состав их нового государства⁸²¹. В 1560-е годы в Польше появились и вскоре развернули активную деятельность иезуиты. Одной из главных забот польских иезуитов было обращение в католичество православных и протестантов. В качестве главного метода обращения православных в католичество иезуитами рассматривалось заключение унии по образцу Флорентийской унии 1439 года⁸²². В 1577 году иезуитом Петром Скаргой был опубликован трактат «О единстве церкви Божией под одним пастырем», в котором он доказывал желательность унии для русских из-за непригодности славянских языков (в отличие от греческого и латыни) для постижения богословия, философии и других свободных наук⁸²³. Этот трактат стал программным документом и руководством к действию для сторонников унии. Иезуиты стремились любым способом подчинить православных папе римскому и находили в этом поддержку со стороны властей Польши. В проекте Брестской унии были реализованы идеи, выдвинутые ещё при разработке Флорентийской унии, хотя и в меньшем масштабе.

В 1587 году королём Речи Посполитой был избран Сигизмунд III — ревностный католик, воспитанный иезуитами и всегда прислушивавшийся к их советам во время своего правления. Во время царствования Сигизмунда уния стала государственной программой, а борьба с ней рассматривалась как политический бунт против королевской власти. Прокатолическая политика Сигизмунда поддерживалась польским сеймом, абсолютное большинство мест в котором занимали поляки-католики⁸²⁴.

⁸²¹ Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. // Труды исторического факультета МГУ. Вып. 22. Сер. II: Исторические исследования. М., 2003.

⁸²² Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — начале XVII в. Ч. 1: Брестская уния 1596 г. Исторические причины, события. М.: Индрик, 1996. 199 с.

⁸²³ Калугин В. В. Московские книжники в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI века // Новая книга России: православный иллюстрированный ежемесячный журнал-обозрение. 2000. № 1. С. 35–41.

⁸²⁴ Беднов В. А. Православная Церковь в Польше и Литве. Минск: Лучи Софии, 2003.

Православные епископы Речи Посполитой в конце XVI века находились под сильным давлением со стороны католиков и светских властей. При этом получить поддержку им было неоткуда — Россия находилась в глубоком кризисе, вызванном неудачной Ливонской войной, а Константинопольский патриархат (как и другие православные патриархаты) находился в подчинении турецкого султана. При этом жалованные грамоты на занятие должностей в православной иерархии выдавались королём. В результате многие высокие должности, прежде всего епископские, могли занимать лица, удобные королю-католику, или же те, кто стремился использовать своё общественное положение в корыстных целях. Иными словами, в тех условиях верность православию перестала быть значимым фактором в механизмах церковной карьеры. Логичным развитием этих процессов стало активное продвижение польским государством унии, вхождение в которую сулило православным иерархам немалые выгоды: Киевскому митрополиту и православным епископам были обещаны места в сейме, в сенате и другие социально-политические преференции, которыми на тот момент пользовались католические епископы⁸²⁵. Никаких богословских обоснований со стороны православных в пользу принятия унии не выдвигалось. Все философские и теологические аргументы в пользу унии приводились исключительно католиками, в то время как мотивация православных сторонников унии была чаще всего практической или политической⁸²⁶. В 1589 году Польшу посетил Константинопольский патриарх Иеремия II, который сместил ряд архиереев, включая Киевского митрополита, и назначил на их место новых. Это вызвало недовольство своим положением среди православных архиереев Западной Руси, которых тяготила зависимость от далёкого Константинополя, и усилило их стремление к самостоятельности и проуниатские настроения⁸²⁷.

В 1590 году о своём стремлении вступить в унию заявили королю четыре православных епископа. К 1594 году к идее унии склонился и Киевский митрополит. В 1595 году папе римскому были представлены «артикулы», заверенные подписями западнорусских православных епископов и Киевского митрополита, в которых была изложена просьба

⁸²⁵ Карташев А. В. Указ. соч.

⁸²⁶ Беднов В. А. Указ. соч.

⁸²⁷ Карташев А. В. Указ. соч.

об унии. Вскоре уния была утверждена папой, а в 1596 году состоялся Брестский собор, который также утвердил унию. Одновременно с этим православные, не согласившиеся с унией, провели в Бресте свой собор под председательством константинопольского экзарха, на котором уния и униаты были осуждены. Королевская власть признала законным только униатский собор, в результате чего православие на территории Польши оказалось вне закона⁸²⁸. При пособничестве королевской власти храмы, земли, имущество Православной Церкви передавались униатам. Активная борьба развернулась за право владения православными храмами и монастырями⁸²⁹. При этом и правительство, и идеологи унии из числа католиков считали, что церковная уния — переходный этап, который должен предшествовать полной латинизации православия.

Один из наиболее драматичных эпизодов притеснения православных в Польше связан с деятельностью униатского архиепископа Полоцкого Иосафата Кунцевича (1580–1623). Иосафат (в миру — Иван Гаврилович Кунцевич) родился в православной семье, но уже в сознательном возрасте перешёл в унию и сделал быструю священническую карьеру. В 1618 году Иосафат был назначен Полоцким епископом и вскоре получил от короля грамоту на подчинение себе всех православных церквей и монастырей, бывших на территории его епархии. В результате множество православных церквей и монастырей, которые не подчинились Иосафату, были переданы в управление католикам или закрыты, несмотря на протесты верующих⁸³⁰. Жёсткие административные меры, использовавшиеся Иосафатом, вызывали не только ненависть православных верующих, но и опасения со стороны его единомышленников, сторонников унии, одним из которых был канцлер великий литовский⁸³¹ Лев Сапега (1557–1633). В 1623 году в Витебске произошло восстание против произвола униатов, в ходе которого был убит сам Кунцевич и несколько греко-католических священников. Восстание вскоре было жестоко

⁸²⁸ Там же.

⁸²⁹ Беднов В. А. Указ. соч.

⁸³⁰ Жизнеописание Иосафата Кунцевича, архиеп. полоцкого, сочинённое на основании автентичных актов Полоцкой духовной консистории и биографического сочинения униатского монаха О. Кульчицкого. Львов, 1868.

⁸³¹ Должность канцлера великого литовского в Речи Посполитой того времени была аналогом должности министра юстиции.

подавлено правительственными войсками⁸³². В 1643 году Католическая Церковь признала Кунцевича блаженным, а в 1867 году — святым.

Главным покровителем православия в начале XVII века на территории Польши стало Запорожское Войско. В 1620 году по инициативе запорожского гетмана Петра Сагайдачного была восстановлена киевская православная митрополия и епископская иерархия. Но польскими властями православные иерархи были признаны только в 1633 году, когда польский престол занял новый король Владислав IV. Несмотря на это, преследования православных в Речи Посполитой продолжились. На территории левобережной Украины Брестская уния была упразднена после 1654 года, после присоединения этих территорий к России. При Екатерине II большая часть земель, где было распространено униатство, была присоединена к России, но принятый в то время русским правительством курс на веротерпимость, вытекающий из екатерининской идеологии просвещения, исключал заинтересованность правительства в упразднении унии на новоприсоединённых землях. Поэтому упразднение унии на большей их части последовало только в 1839 году на Полоцком соборе. Уния была ликвидирована по инициативе самих верующих, большинство из которых считали себя православными, а не католиками или униатами. Активную роль в этом сыграл митрополит Иосиф Семашко. Ликвидация унии не потребовала разработки богословской концепции. Уния была ликвидирована так же, как и установлена, формально, в большей степени юридически и политически, как процесс возвращения народа в свою исконную, истинную веру, чему могли мешать только политические обстоятельства, а не догматические. Это обусловило масштаб этого события: с Русской Церковью воссоединилось более 1,5 млн человек. При этом уния была ликвидирована по инициативе самих верующих-униатов (митр. Иосиф Семашко); правительство Российской империи не было главным инициатором её упразднения и не имело продуманного плана действий на этот счёт, хотя и пыталось управлять этим процессом через специально создаваемые комиссии (которые не всегда помогали этому процессу)⁸³³.

⁸³² Верниковская Е. А. Витебское восстание 12 ноября 1623 г. // Славянский альманах, 2002. С. 108–132.

⁸³³ Шеститко Вяч., свящ. Секретные комитеты правительства Николая I и воссоединение униатов. Минск : МедиаЛ, 2019. 136 с.

Глава 39

Отношения Церкви и государства при Алексее Михайловиче: Монастырский приказ и обрядовая реформа

Сложным и противоречивым временем для церковной жизни было правление Алексея Михайловича Романова (1629–1676). Одним из первых значимых событий, с которых началось правление молодого царя, стало принятие нового свода законов Русского государства — Соборного уложения 1649 года. Показательно, что в первой главе Уложения определялись меры наказания за преступления против Бога и Церкви⁸³⁴. Тем самым эти преступления приравнивались к преступлениям против государства и существующего общественного порядка. При этом семейные отношения оставались вне государственной юрисдикции: судить внутрисемейные преступления (кроме уголовных и имущественных) должен был церковный суд.

Важно отметить, что Соборное уложение готовилось в то время, когда в Европе только что был заключён Вестфальский мир (1648 год), положивший начало взаимосвязанным европейским принципам государственного суверенитета (над всеми своими землями), светского государства и свободы вероисповедания. Эти вестфальские принципы стали дальнейшим развитием Аугсбургского религиозного мира 1555 года (свобода веры давалась высшим имперским сословиям, которые уже определяли религиозную принадлежность своих подданных: «чья власть [земля, страна] — того и вера»). Можно предположить, что эти европейские политические умонастроения косвенно влияли на русские элиты, способствовали их готовности внедрять отдельные секулярные элементы в русском государстве.

Важным нововведением Соборного уложения стал Монастырский приказ — специально учреждённый орган государственного управления, занимавшийся судом над духовными лицами и всеми, кто проживал на церковных землях, за исключением патриарха, его слуг и приближённых. Ранее этим занимался приказ Большого дворца, главная обязанность которого состояла в управлении царскими имениями, он выдавал жалованные грамоты собственникам церковных

⁸³⁴ Соборное уложение 1649 года [Электронный ресурс]. URL: www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649/whole.htm#13 (дата обращения: 01.09.2022).

земель, подтверждавшие их права на владение ими⁸³⁵. С 1630-х годов (при отце Алексея Михайловича — Михаиле Фёдоровиче Романове) в приказе Большого дворца стали рассматриваться и судебные дела по вопросам, связанным с церковными землями. В составе приказа было создано специальное отделение, занимавшееся такого рода делами, — Монастырская изба. Уложением 1649 года Монастырская изба была преобразована в Монастырский приказ. Новой обязанностью Монастырского приказа стал контроль за церковными финансами. Приказ собирал налоги с церковных земель в пользу государя, выделял часть собранных средств на содержание монастырей и храмов, устанавливал фиксированные пошлины за совершение церковных таинств и обрядов⁸³⁶. Финансовая функция Монастырского приказа получила большее значение, чем судебная. Учреждение Монастырского приказа в значительной степени позволило встроить Церковь в административно-бюрократический аппарат государства. Монастырский приказ впоследствии стал важнейшей причиной разногласий между царём и патриархом Никоном, который видел в этом учреждении посягательство царя на Церковь. Это однажды дало патриарху повод называть Соборное уложение «бесовским и антихристовым лжезаконом»⁸³⁷. Для того чтобы смягчить недовольство духовенства, на начальном этапе существования приказа (до 1655 года) в его руководство входили представители церковной иерархии, но решающей роли в управлении этим учреждением они, по всей видимости, не играли.

На соборе 1666–1667 годов, осудившем патриарха Никона, царь по настоянию собора и присутствовавших на нём восточных патриархов согласился пойти на уступки — судебные полномочия Монастырского приказа были переданы церковному суду, но его функции финансового контроля были сохранены. Монастырский приказ прекратил работу только в 1675 году, уже после смерти царя Алексея Михайловича, функции приказа были распределены между другими государственными учреждениями. В 1701 году Монастырский приказ был восстановлен указом Петра I. При этом в сферу его деятельности вошла

⁸³⁵ Амосова И. В. Центральное государственное управление России во второй половине XVII — первой четверти XVIII века: Монастырский приказ : автореферат дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.02. М., 2008. 20 с.

⁸³⁶ Там же.

⁸³⁷ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 102–111.

и собственность патриарха (к этому времени Пётр уже запретил избирать патриарха). Средства приказа стали напрямую использоваться для содержания армии, а его земли раздавались приближённым царя во временное или «вечное» пользование. С этого времени Монастырский приказ стал осуществлять всестороннее управление деятельностью Церкви, определять штаты церквей и монастырей и размер их содержания, организовывать школы для духовенства. В 1720 году Монастырский приказ вошёл в состав административного аппарата Святейшего синода.

Следующим ключевым событием в истории государственно-церковных отношений в России стала обрядовая реформа, утверждённая на Московских соборах 1654 и 1656 годов, подтверждённая на соборе 1666–1667 годов и приведшая к старообрядческому расколу. Главным инициатором реформы был царь Алексей Михайлович. Никон был избран патриархом именно потому, что разделял взгляды царя на церковную реформу и выступил в роли исполнителя воли государя.

При Алексее Михайловиче в России усилилось западное культурное влияние, одним из проводников которого был воспитатель и ближайший сподвижник царя боярин Борис Морозов (1590–1661). Однако вестернизация того времени была весьма осторожной и избирательной. Она проявилась, например, в том, что в церковной жизни большое распространение получило «фряжское» (западное) письмо — иконопись, стремившаяся к реалистичной передаче изображения. Большое влияние в возникавших богословских спорах получали выходцы из западно-русских земель, находившихся под сильным католическим влиянием. В стремлении противостоять латинству многие деятели Церкви обращались к греческому, византийскому наследию. Однако Греция к тому времени сама оказалась, с одной стороны, под сильным турецким, а с другой — латинским влиянием. Известно, например, что под влиянием латинства в греческих патриархатах одно время даже распространилась латинская практика продажи индульгенций⁸³⁸. Кроме того, важной проблемой стал языковой барьер: знание греческого языка в России было большой редкостью. Из-за этого ещё со времён Ивана III

⁸³⁸ Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. 2-е изд., испр. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2021. С. 585–632.

новые переводы книг Библии и святоотеческого предания делались не с греческого оригинала, а с его латинского перевода.

Если до Смуты русские цари сознавали христианский идеал осуществлённым в Русской Церкви и Иван Грозный прямо утверждал: «наша вера христианская, не греческая»⁸³⁹ (поскольку Церковь Греческая отпала в унию), то Алексей Михайлович склонялся к мысли о том, что именно Греческая Церковь сохранила православную веру неискажённой и Русская Церковь должна равняться на неё как на идеал. При Алексее Михайловиче грекофильство достигло своего апогея — царь сам вёл активную переписку с восточными (греческими) патриархами, в которой высказывал свои мысли о необходимости привести русскую веру в согласие с греческой и находил в этом их полную поддержку⁸⁴⁰. Одним из факторов, которые также могли оказать влияние на мнение царя по этому вопросу, было стоявшее на повестке дня присоединение Малороссии к России. Западнорусские земли на тот момент подчинялись Константинопольскому патриархату, и принятый в них церковный обряд соответствовал греческому. Хотя само воссоединение России и Малороссии свершилось только в 1653 году, когда церковная реформа ещё только планировалась, призывы с этих земель о помощи в борьбе с поляками русские цари получали неоднократно с начала XVII века. Прот. Георгий Флоровский обращал внимание на то, что первоисточником церковной реформы была «книжная справа» — централизованное редактирование церковных книг, потребность в котором возникла вследствие активного развития русского книгопечатания⁸⁴¹. В западнорусской церковной жизни (подчинявшейся Константинопольскому патриархату) книжная справа и обрядовая реформа были проведены несколько ранее — при митрополите Петре Могиле (1596–1647).

Практический смысл церковной реформы был в унификации обрядовой практики, которая должна была предотвратить разномыслия и разночтения в Церкви, однако, будучи насаждаемой сверху, она вызвала обратный эффект. Хотя идеологи реформы, царь и патриарх Никон, мыслили её как сохранение аутентичного христианства,

⁸³⁹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 27–32.

⁸⁴⁰ Корневский Н. И. Церковные вопросы в Московском государстве в половине XVII в. и деятельность патриарха Никона // Русская история в очерках и статьях / под ред. проф. М. В. Довнар-Запольского. Т. III. Киев, 1912. С. 715–716.

⁸⁴¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 102–111.

на практике она оказалась заменой старорусского церковного обряда на новогреческий⁸⁴². Богословское обоснование реформы или отсутствовало вовсе, или было крайне слабым. Церковная реформа вызвала глубокое непонимание самых широких слоёв русского общества, которые были убеждены в истинности завещанного предками обрядового благочестия (и были в этом по-своему правы). «Отступление» царя от веры предков привело к резкому усилению апокалиптических ожиданий, возникновению ощущения богооставленности и безблагодатности мира. Тем не менее на первом этапе раскол не привёл к возникновению полностью самостоятельной богословской традиции в среде старообрядцев. Старообрядцы не создали свою еkkлeзиологию, а «никонианская» церковь не утратила своей кафоличности. В результате реформы Церковь оказалась расколота и ослаблена, но не была искажена, сохранила ядро православного вероучения. Также было бы неверно сопоставлять старообрядческий раскол с западноевропейской реформацией, прежде всего потому, что старообрядчество и «никонианство» продолжили существовать в рамках одной богословской традиции. В то время как католичество и протестантизм утратили ключевые точки пересечения в своём богословии, старообрядческий раскол был в большей степени «формальным», политическим и административным, но не имел под собой глубоких мировоззренческих оснований (хотя при этом принимал жестокие формы). Отношение простых верующих к старообрядцам никогда не достигало той степени ожесточения, которая была при противоборстве католиков и протестантов. Известны даже случаи, когда православные, живя по соседству со старообрядцами, полагали, что «раскольничья вера — святая настоящая христианская, что в одной только этой вере и можно спастись, и что вера [официальная] православная, или, по народному названию, вера по церкви, есть вера мирская»⁸⁴³. Гонения на старообрядцев осуществлялись от лица государства (царской власти)⁸⁴⁴, поскольку рас-

⁸⁴² Там же.

⁸⁴³ Цит. по: Керов В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII–XIX вв. : автореферат дис. ... доктора исторических наук. Москва, 2004. С. 19.

⁸⁴⁴ «...еретики и раскольники не токмо церковным наказаниям имут наказатися, но и царским, сиречь градским законом и казнением» (из постановления Большого Московского собора 1667 года).

кольники считались политически неблагонадёжными, в то время как на Западе политическая рознь между исповеданиями имела глубокие богословские основания.

Глава 40

Секулярная протестантизация государственно-церковных отношений при Петре I

Петром I (1672–1725) был проведён ряд преобразований, вызывающих противоречивые оценки историков. Однако, оценивая их место в истории России, следует понимать, что деятельность Петра не была продиктована исключительно слепым благоговением перед Западом. Главной целью петровских реформ было укрепление экономического и политического влияния России на мировой арене. Инструментом, который он избрал для этого, было встраивание России в мировую (западную) экономическую систему, вхождение в клуб колониальных держав. Пётр имел большие планы по созданию из России колониальной империи по западному образцу, но в основном он не успел осуществить задуманное. Он полагал, что Россия может конкурировать с Западом на равных, играя на его поле, а догоняющее развитие вскоре должно смениться развитием опережающим. Пётр считал, что за экономическими успехами Запада стоят конкретные общественно-политические формы, и их он стремился использовать в государственном строительстве у себя на Родине. Но источником этих форм на Западе было идейное содержание, уходящее корнями в западное христианство. Это основополагающее различие между западной и русской цивилизациями делало невозможным успешное развитие большинства западных общественно-политических институтов на русской почве. Они усваивались по большей части поверхностно и симулятивно, и это не позволяло России в полной мере стать частью Западного мира. Благодаря усилиям Петра Россия встроилась в экономическую систему Запада, но лишь в качестве периферии, в роли ученика. В то же время импорт западных культурно-цивилизационных форм опосредованно воздействовал и на богословские, идейные основы русской православной культуры. Таким образом, реформы Петра

имели двоякое значение для России: с одной стороны — они укрепляли экономические и военно-политические основы государства, а с другой — ослабляли его культурный и цивилизационный суверенитет, ставя в зависимость от западной идеологии. Одной из петровских реформ, ослабивших цивилизационные основы России, стала реформа Русской Церкви, положившая начало синодальной системе управления.

После смерти патриарха Московского и всея Руси Адриана (1637–1700) Пётр запретил избирать нового Патриарха. В 1701 году для государственного управления церковным имуществом был восстановлен Монастырский приказ, а в 1721 году был издан Духовный регламент, ставший основным идеологическим документом, программой, обосновавшей упразднение патриаршества и внедрение коллегиальной системы управления Церковью. Автором Духовного регламента был Феофан Прокопович (1681–1736) — церковный деятель малороссийского происхождения, сделавший быструю карьеру благодаря покровительству Петра. Феофан Прокопович получил образование в Киево-Могилянской академии, под видом униата изучал католическое богословие в Риме, но впоследствии проявил себя как противник католического богословия и латинских церковных порядков. Нелюбовь к католицизму заставляла Феофана видеть проявления папизма и в Русской Церкви и бороться с ними. В своём богословии Феофан находился внутри западнохристианской богословской парадигмы и воспринимал себя сторонником протестантской мысли того времени⁸⁴⁵.

Духовный регламент Феофана обосновывал создание Духовной коллегии, которая почти сразу получила название Святейшего правительствующего Синода. Двести лет, вплоть до 1918 года, когда Всероссийским церковным собором был избран патриарх Тихон, Святейший Синод был высшим органом управления Русской Церковью, замещавшим патриарха. Синод подчинялся непосредственно императору, тем самым Церковь была полностью подчинена государству и включена в систему государственного управления. Члены Синода при вступлении в должность присягали лично императору.

⁸⁴⁵ По словам Флоровского, в лице Феофана Прокоповича «перед нами даже не западник, но попросту западный человек, иностранец... На православный мир смотрел он со стороны... Православной жизни он просто не чувствовал» (Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 125).

Представителем императора при Синоде являлся обер-прокурор, а сам император был фактическим главой Церкви, верховным понтификом.

Хотя в качестве одного из исторических примеров коллегиальной духовной власти Феофан в Духовном регламенте приводил древнееврейский синедрион⁸⁴⁶, по словам историка церкви П. В. Верховского, Духовная коллегия, «как она была задумана Петром и Феофаном, есть не что иное, как Генеральная Церковная Консистория немецко-шведского типа, а Духовный регламент — вольная копия протестантских церковных уставов (Kirchenordnungen)»⁸⁴⁷. Создание системы синодального управления Церковью стало попыткой Петра провести Реформацию без реформирования богословия, без изменения церковной догматики⁸⁴⁸. Синод стал искусственной надстройкой над Церковью, которая позволяла полностью поставить её под государственный контроль. Пётр воспринимал церковную реформу как часть своей политической программы, но его церковная реформа не была доведена до конца. По словам митрополита Московского Филарета, протестантскую консисторию «Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод»⁸⁴⁹. Сама Церковь не принимала теологические основания этих принципов и потому не была подвержена протестантизации. Реформа Церкви в том виде, в котором она была проведена, не была необходима, но она стала одним из последствий выбранного политического курса на импорт западной культуры и идеологии. И Пётр, и Феофан реформировали Церковь как социальный институт, не стремились пересмотреть эkkлeзиологические основания, но хотели сделать её полезной для государства — по образцу протестантских стран. Они не считали, что изменение внешних форм Церкви приведёт к деформации её мистической сущности. То есть

⁸⁴⁶ Духовный регламент. М. : Синодальная Типография, 1856. С. 8.

⁸⁴⁷ Верховской П. В. Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Т. I. Исследование. Ростов н/Д. : тип. А. И. Тер-Абрамяна, 1916. 688 с. С. 685.

⁸⁴⁸ Эту точку зрения разделяют большинство церковных историков: см., напр., у А. Шмемана: [Феофан Прокопович] «переносил в Россию все основные принципы протестантизма, его понимание взаимоотношения Церкви и Государства, в котором Церковь, видимая или земная, в ту эпоху мыслится именно религиозной “проекцией” самого государства». — Шмеман А. Д. Гл. 7-я: Русское православие // Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954.

⁸⁴⁹ Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 139–295.

в этом случае они мыслили, как номиналисты, — отделяли надмирную сущность от её исторического воплощения. Позже, в XIX веке близкий славянофильству философ С. П. Шевырёв даже создал концепцию о ложности противопоставления допетровской и послепетровской Руси, обосновывая это тем, что первая хранила сущностное содержание, «твёрдую почву», а вторая — привносила «внешнюю форму», необходимую для развития «сущности духа» России⁸⁵⁰.

Тем не менее учреждение Святейшего Синода оказало косвенное влияние и на православное богословие в России: традиционное для Церкви иерархическое устройство было нарушено, экклезиология оказалась деформирована. Отличительным свойством Святейшего Синода была его коллегиальность: решения принимались голосованием его членов, в число которых, наряду с архиереями, входили архимандриты, игумены и протоиереи, то есть представители разных уровней церковной иерархии. Голоса членов Синода уравнивались, и в этом смысле Синод должен был стать антииерархическим, «номиналистическим» учреждением. При этом восточные патриархи должны были называть Синод своим «братом во Христе».

В Духовном регламенте необходимость коллегиального управления Церковью обосновывалась главным образом государственной необходимостью, соображениями практической пользы. Коллегию сложнее подкупить, чем одного человека, коллегия может функционировать даже в отсутствие части членов, решения коллегии имеют большую взвешенность и обоснованность, коллегия менее склонна к мятежу против самодержавной власти. Прямое подчинение коллегии государю даёт народу понять, что духовная власть принципиально подчиняется самодержавной и не может быть выше неё. Феофан прямо утверждал, что разногласия между главой Церкви и главой государства могут привести к волнениям в народе и таким образом принести вред государству, тогда отсутствие у Церкви единого главы не позволит ей противопоставить себя государству. По словам Феофана, если бы возникла необходимость низложения патриарха, для этого понадобилось бы созывать Вселенский Собор с участием патриархов из иных Поместных Церквей, что крайне затруднительно, тогда как каждого

⁸⁵⁰ Шевырёв С. П. Введение в Историю Русской Словесности // Москвитянин. 1844. № 1. С. 219–240. Цит. по URL: <https://www.proza.ru/2019/03/05/375>.

из членов духовной коллегии могут судить и низложить другие члены этой коллегии.

Значительная часть Духовного регламента посвящена устройству церковного просвещения — вопросам организации духовной академии и семинарий. Но целью создания этих образовательных учреждений было не только укрепление церковного сознания, но и вполне прикладные государственные просветительские задачи. Начиная со времени Петра Церковь стала рассматриваться как государственный институт, способствующий повышению грамотности в народе. На епархии была возложена цивилизаторская, просветительская миссия — они были ответственны за создание школ (образование в которых оказалось предельно латинизировано)⁸⁵¹. Языком академического церковного богословия стала латынь, и это не могло не отразиться на ослаблении связи церковного клира с народом. Этот разрыв лишь усугублялся, поскольку проводниками Петровской церковной реформы, в том числе и в сфере церковного образования, чаще всего были выходцы из Малороссии. Церковной реформой по-новому регламентировалась монастырская жизнь: были введены возрастные ограничения на монашеский постриг, была регламентирована исповедь. Особое внимание было уделено «суевериям», которые предполагалось искоренять в Церкви, в число которых нередко попадали почитание чудотворных икон и мощей святых. Церковь была лишена возможности поставлять архиереев и настоятелей монастырей без согласия государственной власти.

При Петре фактически была введена свобода вероисповедания для католиков и протестантов, были ослаблены преследования

⁸⁵¹ Подробнее о цивилизаторской роли Церкви в синодальный период см. далее. Также с этой темой можно ознакомиться в статьях игумена Виталия (И. Н. Уткина): Уткин И. Н. Война, Церковь и школа: материалы журнала «Миссионерский сборник» // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. № 3 (12). С. 72–81; Уткин И. Н., Витязев Ю. В., Витязева О. Ф. Власть и духовенство в деле создания сельских школ системы министерства государственных имуществ (40–50-е годы XIX века) // Сборник Трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии. № 1. С. 32–51; Уткин И. Н. К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX веков // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 97–110; Уткин И. Н., Витязев Ю. В., Витязева О. Ф. Деятельность духовенства в области начального народного обучения в первой половине XIX столетия // Сборник Трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии. Издательство Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской Православной духовной семинарии Иваново-Вознесенской епархии Русской Православной Церкви (Иваново). № 1 (5). С. 30–45; Уткин И. Н. От церковности начального образования к церковноприходским школам: парадигмальный поворот // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. № 3 (5). С. 151–157 и др.

старообрядцев. По выражению Петра, «Господь дал царям власть над народами, но над совестью людей властен один Христос»⁸⁵². Религиозная политика Петра в целом и Духовный регламент в частности следовали установленному в 1555 году Аугсбургским религиозным миром правилу «Чья власть, того и вера»: подданные разных вероисповеданий уравнивались в правах, но у них фактически не было права на выбор религии, отличной от религии правителя, не было и права религиозной проповеди.

Глава 41

Характер секуляризации церковной жизни в двухвековом синодальном периоде

Синодальный период в истории Русской Церкви занял почти два столетия с учреждения Святейшего Синода в 1721 году до избрания патриархом митрополита Тихона в 1918 году. Главной особенностью этого периода стала административная подчинённость Церкви императорской власти. На протяжении всего этого срока государство активно вмешивалось во внутрицерковные процессы и стремилось их направлять, руководствуясь соображениями политической пользы, как оно её понимало. При этом богословское значение принимаемых решений или совершенно не бралось в расчёт государственной властью, или принималось во внимание не в первую очередь. В XVIII веке Синод фактически находился в прямом подчинении у монарха. В XIX веке усилилась роль обер-прокурора, фактически ставшего «министром по делам церкви».

Попытка реализации в России в XVIII веке модели западноевропейской абсолютной монархии, а затем — просвещённого абсолютизма привела к полному устранению хозяйственной независимости Церкви. Ключевым событием в этом отношении стала секуляризация церковных земель. В отличие от Европы, где секуляризации предшествовали глубокий идеологический раскол внутри общества и противостояние светской и церковной властей, нередко доходившее

⁸⁵² Соловьёв С. М. История России с древнейших времён до наших дней : в 6 кн. 2-е изд. СПб., 1893–1895. Кн. IV. С. 246.

до вооружённых конфликтов, в России секуляризация прошла без значимых потрясений. Со времён Петра все церковные земли в России уже находились под государственным контролем, но формальная их принадлежность Церкви сохранялась, что ограничивало возможности государства по их использованию.

Проект секуляризационной реформы стал готовиться в конце правления Елизаветы Петровны — с 1757 года. Пётр III (1728–1762) во время своего недолгого правления успел подписать указ об изъятии церковных земель, но занявшая его место Екатерина II отменила его вместе с множеством других решений, принятых её мужем. Однако уже через два года Екатерина издала свой манифест о секуляризации. По ревизии 1764 года Церкви принадлежали земли, на которых проживали 910 866 душ крестьян (мужского пола), то есть с учётом женщин почти два миллиона человек. Церковь была крупнейшим в стране землевладельцем, и земля была главным источником её материального дохода. До монгольского завоевания церковное землевладение на Руси было незначительным, и Церковь финансировалась из десятины, которую выплачивали князья. Однако в монгольский период выплата десятины прекратилась, и Церкви пришлось искать другой источник обеспечения. Земли могли как приобретаться монастырями или архиереями за деньги, так и безвозмездно жертвоваться Церкви. В христианском мире церковное землевладение было распространённой практикой в Православной и Католической Церквях, сложившейся ещё в раннем Средневековье. В XIX–XX веках историки-европоцентристы считали секуляризацию церковных земель «неизбежным» процессом. В качестве примера можно привести историка Церкви, последнего обер-прокурора Святейшего Синода А. В. Карташёва (1875–1960). Он утверждал, что к началу правления Екатерины II вопрос церковного землевладения уже «назрел и перезрел»⁸⁵³. «Государство не в силах было уже переваривать... то церковное землевладение, которое стало уже уродливым пережитком, оставшимся от древних удельных времён в организме нового централизованного государства»⁸⁵⁴.

⁸⁵³ Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви : в 2 т. Т. 2 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-2/2 (дата обращения: 01.09.2022).

⁸⁵⁴ Там же.

Духовенство, по его мнению, держалось за землю только из-за исторической привычки и «ошибочных богословско-канонических оснований». В качестве доводов против церковного землевладения Карташёв указывал на «устарелость», «материальную убыточность для государственных доходов» и нарушение административного и судебного единства государства — церковное землевладение «мешало нормальному этапу государственности», секуляризацией устранялся «произвол» духовных «помещиков» над крестьянами. «Объективно пришёл срок ликвидации великого исторического уродства, одинаково для государства, как и для церкви», нужно было «осуществить зов судьбы» — не без пафоса резюмировал Карташёв. Такую точку зрения на этот вопрос можно считать типичной для ориентированной на Запад русской интеллигенции. Главный довод в пользу секуляризации, которую она выдвигала, — «историческая объективность», опирающаяся на опыт западных стран. Тот путь, по которому прошёл Запад, предполагался здесь в качестве общеобязательного и для других стран, включая Россию.

В вопросе секуляризации церковных земель сталкивались два фундаментальных подхода: вестфальская идея национального государства, которому принадлежат все земли в его границах, а отдельные собственники являются лишь временными её пользователями, и идея неотчуждаемости собственности, которая была однажды передана Церкви и теперь принадлежит Богу. Революционная по своему значению смена одного подхода другим произошла в России ещё при Алексее Михайловиче и была зафиксирована в Соборном уложении⁸⁵⁵. Однако очевидно, что этот «секулярный сдвиг» затронул на тот момент лишь царя и приближённые к нему правящие элиты.

Единственным активным противником реформы был митрополит Ростовский Арсений (Мацеевич) (1697–1772). Стоит отметить, что Арсений выступил не только против секуляризации церковного имущества, но и против возложения на Церковь просветительской функции, указывая на то, что просвещение — обязанность государства, а не Церкви. Арсений считал, что богословие не должно изучаться на латыни, а главная задача церковного образования

⁸⁵⁵ Там же.

состоит в том, чтобы учить будущих священников совершать богослужение. Обосновывая свою точку зрения, Арсений ссылался не только на православную традицию, но и на петровский Духовный регламент, на опыт Греции и западных стран, где Церкви не вменялась обязанность народного образования: «Нужны суть воистину школы и академии, но надлежащим порядком, как издревле бывало в Греции, а теперь на Западе, сиречь по местам знатым, в царствующим градах, на коште государевом... как то и Дух. Регламент, ежели его внятно в тонкость прочесть, повелевает академиям и семинариям быть при Синоде на государственном коште...»⁸⁵⁶ Екатерина восприняла оппозицию Арсения как подготовку политического мятежа, поэтому её реакция была жёсткой: Арсений был лишён архиерейского сана и сослан в Ферапонтов Белозерский монастырь, однако он не отказался от своих убеждений и считал, что его слова были неверно истолкованы членами Синода и его недоброжелателями, из-за чего Екатерина не встала на его сторону. Синод поддержал Екатерину и осудил Арсения. Поскольку Арсений остался при своих убеждениях, на него, когда он уже пребывал в ссылке, поступили доносы, которые привели к новому делу против него. В результате Арсений был лишён монашеского сана и заточён в Ревельской крепости как особо опасный бунтовщик и политический преступник. По мнению Карташёва, Екатерина была склонна преувеличивать политическое значение своей секуляризационной реформы, поскольку смотрела на неё через призму западной истории, в которой секуляризация была следствием занявшей столетия борьбы религиозной и светской власти, и была морально готова к тому, что ей придётся выдержать такую же борьбу с представителями Церкви⁸⁵⁷. Это отразилось и на жёсткости приговора митрополиту Арсению, который впоследствии был прославлен как священномученик. То есть Арсений возражал Екатерине с богословских позиций, но судили его не как еретика, а как политического мятежника.

В 1764 году Екатерина издала Указ о секуляризации («Манифест»). Текст этого документа начинался с описания предыстории секуляризации — того, как русские государи, начиная с Алексея Михайловича, стремились распорядиться церковными именными для употребления

⁸⁵⁶ Царствование Анны Иоанновны (1730–1740 гг.) // Там же.

⁸⁵⁷ Там же.

«на действительные дела Церкви Христовой»⁸⁵⁸, а Екатерина как продолжательница их трудов призвана завершить дело, начатое её предшественниками. В «Манифесте» указывалось, что церковные земли пребывают в беспорядке и их управление следует упорядочить (то есть приводятся экономические обоснования секуляризации). Особое внимание уделялось необходимости основания «полезных училищ во всех епархиях», что продолжало логику Духовного регламента, направленную на использование Церкви как инструмента народного просвещения. Екатерина мотивировала реформу стремлением к освобождению монастырей от «суетных затруднений» управления вотчинами, отчего и крестьяне «приходили в послушание». Завершался Манифест словами «Не нам, но имени Его буди слава». В Манифесте можно усмотреть сходство с логикой протестантской секуляризации: лишая Церковь «мирских» попечений, Екатерина, по её словам, не ограничивала её свободу, но, напротив, освобождала, давая возможность сосредоточиться на духовной стороне жизни.

Екатерина предполагала, что изъятие церковных земель вызовет сильнейшее противодействие в среде духовенства, но, вопреки её ожиданиям, реформа не вызвала большого сопротивления со стороны церковной иерархии. Тем не менее, для того чтобы убедить членов Синода поддержать её начинание, Екатерина подготовила речь⁸⁵⁹, в которой следующим образом описывала своё представление о значении духовенства: «Все ваши права и обязанности состоят в ясном предложении догматов, в убедительном истолковании их доказательствами, а не спорами. Вы должны заниматься только тем, чтобы наставлять людей в их должностях, возжигать в сердцах их память добродетели и желание идти всегда стезёю ея, наконец, увещевать их, угрожать будущим наказанием, возбуждать в них веру и любовь к Богу и ближнему обещанием вечного блаженства, воспламенять сердца усердными молитвами, спасительными советами, утешать печальных и несчаст-

⁸⁵⁸ Указ императрицы Екатерины II о секуляризации монастырского землевладения. 26 февраля 1764 [Электронный ресурс]. URL: <http://ekaterina-ii.niv.ru/ekaterina-ii/dokumenty/ukaz-o-sekulyarizacii-monastyrskogo-zemlevladieniya.htm> (дата обращения: 01.09.2022).

Манифест // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. XVI. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 549–553.

⁸⁵⁹ Речь государыни императрицы, говоренная ею к Синоду, по случаю отчуждения церковных имуществ в России // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М.: Университетская типография, 1862. С. 187–188.

ных»⁸⁶⁰. Затем Екатерина упоминала и молитву, и совершение таинств, но очевидно, что эти обязанности духовенства она ставила далеко не на первое место, а главным его занятием она считала наставление народа в нравственности. Екатерина обосновывала своё секуляризационное предприятие тем, что владение имуществом противоречит истинному предназначению Церкви: «Вы — преемники апостолов, которым повелел Бог внушать людям презрение к богатствам и которые были очень бедны. Царство их было не от мира сего... Как можете вы, как дерзаете, не нарушая должности звания своего и не терзаясь в совести, обладать бесчисленными богатствами, иметь беспредельные владения, которые делают вас в могуществе равными Царям? <...> Все сии имения похищены у Государства; вы не можете владеть ими, не будучи несправедливы к нему. <...> Если вы повинуетесь законам, если вы вернейшие мои подданные, то не умедлите возвратить Государству всё то, чем вы неправильным образом обладаете»⁸⁶¹.

И в «Манифесте», и в речи к Синоду Екатерина не ссылалась на идеологов западного Просвещения, но, очевидно, вдохновлялась их идеями. Обвиняя Церковь в том, что та «похитила» земли, принадлежащие государству, Екатерина, по всей видимости, имела в виду вестфальский принцип, согласно которому носителем суверенитета на определённой территории является государство, а все отдельные землевладельцы, включая Церковь, могут быть лишь её временными пользователями. Утверждение Екатерины о «похищении» Церковью государственного имущества могло иметь смысл применительно к странам Запада, где католическая церковная иерархия подчинялась папе (фактически — главе зарубежного государства). Папа претендовал на власть над всеми землями, принадлежавшими Католической Церкви, что порождало неопределённость их юридического статуса. Однако в России, тем более после упразднения патриаршества, все церковные земли уже находились в управлении государственных структур, и утверждение о похищении Церковью государственного имущества было лишено смысла. Поэтому можно предположить, что соответствующее утверждение русской императрицы было ею почерпнуто в западноевропейских источниках и без каких-либо изменений применено к российским реалиям.

⁸⁶⁰ Там же. С. 187.

⁸⁶¹ Там же. С. 188.

Фактически же Екатерина лишь пыталась задним числом обосновать уже принятое политическое решение.

Секуляризация церковных земель в России и Европе качественно различалась: если на Западе это был процесс, который имел под собой глубоко разработанное философско-богословское обоснование и вытекал из логики развития западноевропейских государств в их стремлении обособиться от папской власти, то в России это был уже сугубо вторичный процесс, преследовавший исключительно политическую цель усиления монаршей и государственной власти. То, что на Западе приводило к расколу всего общества и многолетним религиозным войнам, в России было достигнуто без катастрофических последствий (что не отменяет крайней болезненности этого решения для русской монашеской традиции).

В результате екатерининской реформы из всех сумм, получаемых государством с бывших церковных земель, лишь 1/8 часть стала направляться на церковные нужды. Со времён Петра, вследствие введённых ограничений на возможность монашеского пострига, численность монашествующих сократилась вдвое. Реформа Екатерины более чем вдвое сократила число монастырей — из 953 монастырей больше половины были упразднены. Из оставшихся — 226 монастырей были разделены на три «штата» и стали получать денежное содержание от государства, остальные (сначала — 310, затем — 161) были переведены за «штат», т. е. должны были содержаться за счёт пожертвований прихожан. Денежное довольствие также было назначено епископским кафедрам. Реформа сначала была проведена в Великороссии, а затем на остальной части империи.

После успешного завершения реформы в Центральной России в 1765 году на пост обер-прокурора Святейшего Синода был назначен яркий представитель идеологии просвещения, ранее занимавший пост директора Московского университета, — И. И. Мелиссино. В 1766 году Мелиссино предложил на рассмотрение Синоду «Пункты» для включения в новое «Уложение» (проект основного закона страны, который разрабатывался по указу Екатерины в 1767–1768 годах, но так и не был принят). В «Пунктах» Мелиссино предлагал Синоду согласовать введение в России свободы вероисповедания для иностранцев и раскольников, сократить посты, создать комиссию по борьбе с сует-

вериями по поводу икон и мощей, сократить длительность богослужений, отменить часть праздников, прекратить содержание монашества, разрешить епископам вступление в брак и ношение светского платья, отменить поминовение умерших, облегчить разводы, разрешить браки с иноверцами, запретить причащение до десятилетнего возраста и т. д. Какого-либо богословского или идейного обоснования для своего проекта церковной реформы Мелиссино не предложил, напротив, предполагалось, что в ходе рассмотрения этого проекта сам Синод должен был обосновывать, почему он считает неприемлемым тот или иной пункт. Очевидно, что предлагавшаяся Мелиссино реформа затрагивала важнейшие стороны церковной жизни, предполагала изменение Церкви по протестантскому образцу и не могла быть молчаливо поддержана членами Синода (в отличие от того, как это произошло с секуляризацией церковных земель). С одной стороны, проект Мелиссино мог вызвать недовольство духовенства и верующих, а с другой — его политическая ценность была сомнительна. Очевидно, что эта реформа предполагала изменение Церкви по протестантскому образцу, но в отличие от протестантской реформации не имела под собой никакой богословской базы и общественной поддержки. Екатерина не одобрила проект Мелиссино, и в скором времени был назначен новый обер-прокурор.

Тем не менее, несмотря на периодически предпринимавшиеся попытки изменить Русскую Церковь и её отношения с государством по западноевропейскому образцу, положение Церкви в России оставалось уникальным и мало похожим на то, что имело место во многих странах Запада. Церковь в России ни в каком виде не была отделена от государства, а государственные законы включили в себя законы христианские. Это была разновидность симфонии, в которой государство служило Церкви и выполняло часть её общественных функций — следило за соблюдением нравственности и назначало наказания за преступления против веры. С другой стороны, начиная с Петра I, государство само стремилось использовать Церковь для решения своих задач — всё чаще ставило ей в обязанность образование, просвещение народа. Церковь должна была исполнять мало ей подходящую роль проводника «цивилизации» (западноевропейской культуры и образованности) в народе. Эта идея была одной из основополагающих в Духовном регламенте. Реализуя её, Церковь в России парадоксальным образом

стала одним из инструментов секуляризации, обмирщения народного быта⁸⁶². В 1730-е годы правительством Анны Иоанновны в соответствии с Духовным регламентом были учреждены духовные школы и епархиальные семинарии, в которых учебный план был выстроен по образцу иезуитских коллегий. Светских гимназий в большинстве губерний на тот момент не существовало, и духовенство, окончившее семинарии и духовные школы, оказалось в них наиболее образованным сословием. Но преподавание в духовных учреждениях было оторвано от народной культуры по своей форме (большинство дисциплин преподавалось на латыни) и предельно рационализировано по содержанию. Выпускники латиноязычных духовных школ ощущали себя по отношению к народу, который они должны были окормлять, носителями иной культуры и иной цивилизации⁸⁶³. Это привело к отрыву духовенства, в первую очередь наиболее образованной его части, от народа и осознанию им себя в качестве носителя просвещения по отношению к нему. В наибольшей степени просветительское сознание было свойственно городскому духовенству, которое в своём быте и жизненных ценностях стало сближаться с городским «средним классом», мещанством. В Московской епархии большую роль в этом процессе сыграл ставленник Екатерины митрополит Платон (Левшин) (1737–1812), который не без гордости утверждал, что «застал духовенство в лаптях, обул его в сапоги, из прихожих ввёл в залы к господам»⁸⁶⁴. Однако в той же мере, в которой городское духовенство сблизилось с образованными сословиями, оно отделилось от крестьян.

Затрудняло христианскую проповедь и то, что на приходское духовенство синодальным начальством периодически возлагались не свойственные ему функции: призывы к оспопрививанию, соблюдению правил гигиены, разведению картофеля⁸⁶⁵. В наибольшей степени просветительские функции духовенства усилились в обер-прокурорство

⁸⁶² Уткин И. Н. К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации ... С. 99.

⁸⁶³ Уткин И. Н. Православная церковь и модернизация в России XVII — начала XX века: к постановке проблемы // Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе: Вып. 1. Казань : Редакционно-издательский центр «Школа», 2020. С. 22.

⁸⁶⁴ Рункевич С. Г. Платон (Левшин) // Русский биографический словарь / А. А. Половцов. Т. 14. СПб. : тип. И. Н. Скороходова, 1905. С. 49–54.

⁸⁶⁵ Уткин И. Н. К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации ... С. 102; 103–104.

Н. А. Протасова (с 1836 по 1855 год). В 1840-е годы при Протасове в семинариях стали преподавать основы медицины и сельского хозяйства, в то время как были сокращены метафизика, философия, патрология, то есть дисциплины, непосредственно необходимые священству⁸⁶⁶. В 1860-е в результате земской реформы духовенство было вытеснено из системы народного образования, но его самосознание как носителя образованности и просвещения сохранилось. Впоследствии это привело многих выходцев из среды духовенства в ряды революционной интеллигенции, которая также стремилась к просвещению народного сознания.

Глава 42

Секуляризационные процессы накануне и после революции 1917 года

В последние годы XIX века русская интеллигенция активно включилась в религиозную жизнь страны. Историк Церкви И. В. Воронцова выделила три направления религиозного движения интеллигенции, сложившиеся к началу XX века: религиозно-реформистское, социально-христианское и церковно-освободительное. Однако все они ставили своей целью возрождение религиозности в России через «обновление» Церкви и её освобождение от влияния государства, и все они ждали созыва Поместного Собора и желали церковной реформы⁸⁶⁷. Интеллигенция была настроена против самодержавной власти и поэтому пыталась, во-первых, лишить самодержавие поддержки со стороны Церкви, а во-вторых — использовать Церковь в своих интересах, как инструмент борьбы с государством⁸⁶⁸. Это хорошо видно на примере выступлений ряда участников Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 годов. Фактически, выступая за освобождение Церкви от опеки государства, интеллигенция стремилась раз-

⁸⁶⁶ Там же. С. 103.

⁸⁶⁷ Воронцова И. В. «Заколдованный круг русского сознания...». Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. М., СПб.: Нестор-История, 2019. С. 351.

⁸⁶⁸ Щипков В. А. Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 160.

рушить сложившуюся систему государственно-церковных отношений и столкнуть государство и Церковь между собой. В дальнейшей истории именно эта трагедия и произошла, однако совсем не так, как себе это представляла интеллигенция: симфоническая связь государства и Церкви разрушилась, и молодое советское государство вскоре начало физические гонения на Церковь с пролитием крови. Изначально же, накануне революции интеллигенция искала в Церкви помощницу для ослабления своего идеологического противника в лице монархии и для укрепления собственных позиции в качестве властителя народных дум⁸⁶⁹. По сути, тогда интеллигенция стремилась использовать Церковь для буржуазной, февральской революции⁸⁷⁰.

Стремление интеллигенции к тому, чтобы ослабить влияние государства на Церковь, находило поддержку и у многих представителей священства, включая и епископат. По замыслу интеллигенции, Церковь должна была первой сделать шаги навстречу «миру», чтобы сблизиться с ним, стать близкой и понятной современному человеку. Для этого предполагалось провести реформу церковного вероучения и демократизировать церковное управление⁸⁷¹. Часть зажиточного городского белого священства, являвшаяся социальным и мировоззренческим продуктом цивилизаторской политики государства, поддерживала либерально-революционную интеллигенцию в этом стремлении. Это значительно повлияло и на либеральный характер Поместного Собора 1917–1918 годов, на котором голос церковных мирян (интеллигенции) получил большее звучание, и на формирование обновленческих настроений, которыми на короткий период увлеклась значительная часть духовенства и епископата. На волне февралистской (демократической) эйфории была сделана попытка перевернуть церковную иерархию с ног на голову, чтобы прихожане могли управлять настоятелями, а настоятели — епископами.

Ещё в 1905 году в результате революционных событий императором Николаем II был издан указ «Об укреплении начал веротерпимости». В соответствии с ним религиозная политика в Российской импе-

⁸⁶⁹ Там же. С. 161.

⁸⁷⁰ Подробно эти процессы были рассмотрены в предыдущих главах книги.

⁸⁷¹ Щипков В. А. Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 162.

рии была в значительной степени либерализована. Отчасти послабления коснулись и Российской Православной Церкви. В 1906 году было учреждено Предсоборное присутствие, целью которого была подготовка Поместного Собора. К тому времени Российская Церковь более двух столетий не имела главы — патриарха, и очевидно, что императорская власть не была заинтересована в его избрании, поскольку это осложнило бы контроль над Церковью со стороны государственной власти. Синодальная система была крайне удобна для контроля государства над Церковью, в результате созыв Собора целенаправленно затягивался.

Николай II так и не дал разрешение на проведение Поместного Собора даже в наиболее сложный для империи период, что не позволило ему получить поддержку в лице патриаршей Церкви. Один из доводов против упразднения синодальной системы состоял в том, что она в большей степени, чем патриаршество, соответствовала принципу соборности (такое мнение высказывал, например, обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев)⁸⁷².

Это свидетельствует о том, что Романовы стремились сохранить административную и символическую власть над Церковью, что во многом воспроизводило западноевропейскую капиталистическую формулу «чья власть, того и вера». В связи с этим положение Церкви в синодальный период не может быть названо «симфонией», хотя многие симфонические черты здесь присутствовали. Церковь была «господствующей» (государство и царь были её частью), но у неё не было епископа, эту роль фактически выполнял государь — глава Церкви. Фактическую роль епископов выполняли и византийские императоры, которые созывали Вселенские Соборы, активно участвовали в них или влияли на решения Поместных Церквей (например, Юстиниан), однако они не стремились лишить Церковь канонической главы и выполнять их функцию. В этом смысле отношение царства и Церкви в период Рюриковичей было более симфоничным, поскольку цари более считались с голосом епископата. Кроме того, показательно, что в эпоху Романовых государь был главой двух Церквей — Православной

⁸⁷² Иакинф Дестивель, свящ. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/pomestnyj-sobor-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi-1917-1918-godov-i-printsip-sobornosti/#note100_return (дата обращения: 01.09.2022).

(начиная с Петра I) и лютеранской (по уставу Евангелическо-лютеранской церкви в Российской империи, утверждённому Николаем I в 1832 году). Последняя также была в привилегированном положении, была де-факто второй господствующей, так как многие члены царской семьи рождались в лютеранской вере и даже после принятия православия благоволили лютеранству.

К концу 1906 года Предсоборное присутствие подготовило доклад императору с конкретными предложениями по созыву Собора, но Николай II наложил запрет на созыв Собора. В 1912–1913 годах при Святейшем Синоде было созвано предсоборное совещание, но и оно не закончилось созывом Собора, формально — по причине начала Первой мировой войны. После Февральской революции 1917 года и отречения императора административные препятствия к созыву Собора были устранены, и в том же году Всероссийский Поместный Собор наконец начал свою работу. Противодействие, которое императорская власть оказывала созыву Собора, привело к тому, что многие даже лояльные власти представители духовенства поддерживали Февральскую революцию как акт освобождения Церкви от государственной зависимости.

Обер-прокурором Святейшего Синода во Временном правительстве стал В. Н. Львов. Львов инициировал смещение с епископских кафедр митрополита Московского Макария (Невского) и митрополита Петроградского Питирима (Окнова), которые считались «ставленниками Распутина» (были назначены на должности по прямому указанию императора)⁸⁷³. А вскоре Временным правительством был распущен весь старый состав Святейшего Синода как связанный с императорской властью и мешающий проведению церковных реформ. События с марта по август 1917 года вошли в историю Церкви как период «епархиальной революции» (другие названия — «церковная революция», «церковная смута», «церковный большевизм»)⁸⁷⁴. Собор 1917–1918 годов стал одновременно кульминацией этой смуты и её завершением. Во время епархиальной революции многие архиереи стали восприниматься новой властью как «агенты старого режима»⁸⁷⁵. В это

⁸⁷³ Rogoznyy P. G. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб. : Лики России, 2008. С. 61–62.

⁸⁷⁴ Там же. С. 7.

⁸⁷⁵ Там же. С. 208.

время новой властью были арестованы епископы: Питирим (Окнов), Макарий (Невский), Василий (Богоявленский), Тихон (Васильевский), Серафим (Голубятников), Феодор (Позднеевский), Иоаким (Левитский) и Палладий (Добронравов). Причём, как писал историк Церкви П. Г. Рогозный, только епископ Палладий был арестован по инициативе, исходящей от представителей духовенства⁸⁷⁶. Епархиальная революция обнажила глубокий раскол между епископатом, с одной стороны, и белым городским духовенством и представителями интеллигенции (включая либеральную профессуру духовных семинарий и академий⁸⁷⁷) — с другой. Предпосылки к этому противостоянию сложились ещё задолго до Февральской революции, и у каждой из этих двух групп был свой интерес в созыве Поместного Собора. Епископат стремился освободиться от опеки государственной власти, но при этом сохранить привилегированное положение Российской Церкви по отношению к другим конфессиям. Городское духовенство и преподаватели духовных учебных заведений (церковная интеллигенция) хотели ограничить власть епископов и усилить значение приходского духовенства и мирян в управлении Церковью⁸⁷⁸. После Февральской революции влияние последних возросло более, чем когда-либо.

Одним из инструментов борьбы с епископатом было обвинение последнего в «распутинщине», вплоть до того, что «распутинским» называли весь епископат Российской Церкви⁸⁷⁹. Хотя в большинстве случаев эти обвинения не имели оснований, они всё же смогли пошатнуть власть многих архиереев. Практическим средством ограничения епископской власти стали новосозданные церковно-епархиальные советы,

⁸⁷⁶ Там же. С. 89–90.

⁸⁷⁷ Стоит отметить, что профессорско-преподавательский состав духовных семинарий и академий в значительной своей части состоял из выходцев из духовного сословия, не имевших духовного сана. Их общественный статус делал их носителями либерально-прогрессистского мировоззрения, более близкого представителям секулярной интеллигенции, чем «чёрному» духовенству. По мнению многих представителей профессуры, избрание патриарха из числа епископов могло привести к усилению власти «чёрного» духовенства в Церкви, которую они и так считали чрезмерной. Отсюда происходило их настороженное отношение к идее избрания патриарха.

⁸⁷⁸ Был в противостоянии «белого» духовенства с архиереями и чисто материальный подтекст: разница в обеспечении «белого» священника и епископа была огромна. В то же время крайне неравномерно распределялись доходы и между служителями одного прихода: дьяконы получали лишь половину от доходов священника, а псаломщик — четверть.

⁸⁷⁹ Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). С. 209–210.

которые формировались выборным путём и решающее место в которых смогли занять миряне и «белое» духовенство⁸⁸⁰. С марта по октябрь 1917 года 15 епархиальных архиереев лишились своих кафедр, а в 11 епархиях новые иерархи были назначены по итогам местных выборов. Причём это были наиболее значимые (богатые, престижные) епархии. Это была борьба не за чистоту вероучения — богословская составляющая в ней практически отсутствовала, — а борьба за власть в церковной организации. Большую роль в борьбе против «старого» епископата сыграло временное правительство в лице обер-прокурора Святейшего Синода В. Н. Львова. Впрочем, назначенный обер-прокурором после Львова А. В. Карташёв вполне разделял его взгляды и поддерживал «устранение с ответственных постов всех иерархов, составляющих оплот самодержавия»⁸⁸¹. В конфликтах архиереев и духовенства обе стороны использовали политический язык — в ходу у них были такие революционные клише, как «контрреволюционер», «черносотенец», «распутинец», «охранник», «буржуй», «церковный большевик», «ленинец», обвинение оппонентов в причастности к «тёмным силам»⁸⁸². Однако высшей церковной иерархии во многом удалось отстоять свои позиции: все новоназначенные в 1917 году епархиальные архиереи были избраны из числа епископов.

Наиболее значимые итоги епархиальной революции были закреплены Поместным Собором 1917–1918 годов. Собор открылся 15 августа 1917 года, уже через шесть месяцев после падения монархии. В первые месяцы работы Собора было заметно противостояние епископата, с одной стороны, и «белого» духовенства и мирян (интеллигенции) — с другой. Собор функционировал по образцу двухпалатного парламента, в котором духовенство и миряне составляли нижнюю палату, а епископы — верхнюю. Первые формулировали предложение, а вторые его утверждали. Такой подход не позволил ни одной из сторон добиться полного перевеса над другой, несмотря на то что миряне от интеллигенции составляли большинство членов Собора. В число 564 соборян входили 80 архиереев, 129 пресвитеров, 10 диаконов и 26 псаломщиков из «белого» духовенства, 20 монахов (архимандритов, игуменов и иеро-

⁸⁸⁰ Там же. С. 30.

⁸⁸¹ Там же. С. 211.

⁸⁸² Там же. С. 213.

монахов) и 299 мирян. Такое распределение мест на Соборе соответствовало представлениям интеллигенции о соборности: интеллигенция отождествляла соборность с демократизмом, а на саму Церковь смотрела как на общественно-политический институт. Демократический принцип устройства означал бы также принятие и легитимацию решений большинством голосов. Но церковная логика — иная, и она не всегда совпадает с логикой политической: многие решения Поместного Собора, принятые большинством голосов, впоследствии не выполнялись патриархами, поскольку они были приняты в политической, а не церковной логике. Примечательно, что патриарх Тихон не соблюдал постановление о регулярном созыве Собора, фактически не признавая демократизм в качестве догматического источника вероучения, к чему были склонны интеллигентские круги, в то время как обновленцы начали буквально соблюдать многие постановления Поместного Собора, в том числе о его регулярном созыве, уподобляя соборный процесс парламентаризму.

14 июля 1917 года Временным правительством было принято постановление «О свободе совести», уравнивавшее в правах православие с другими вероисповеданиями и закрепившее право на свободный переход из одного вероисповедания в другое и право не иметь никакого вероисповедания. Важным элементом секулярной реформы Временного правительства стало постановление о передаче церковно-приходских школ Министерству народного просвещения. Завершением секулярной реформы стало упразднение 5 августа 1917 года обер-прокуратуры Синода и учреждение Министерства исповеданий. Взаимодействие Собора с Временным правительством шло с трудом, поэтому большинство соборян с равнодушием восприняли известие об Октябрьской революции, а некоторые даже считали, что смена власти может облегчить взаимодействие с правительством⁸⁸³.

Однако уже 26 октября 1917 года вышел «Декрет о земле», который национализировал все монастырские и церковные земли «со всем их живым и мёртвым инвентарём, усадебными постройками и всеми принадлежностями»⁸⁸⁴. Подводилась законодательная база под ско-

⁸⁸³ Там же. С. 216.

⁸⁸⁴ Декрет II Всероссийского съезда Советов о земле. 26 октября (8 ноября) 1917 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/o_zemle.htm (дата обращения: 01.09.2022).

рое изъятие всех церковных учебных заведений, включая семинарии и духовные академии. А 23 января 1918 года был издан утверждённый Советом народных комиссаров «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви», который фактически поставил религиозные организации вне закона — запретил их существование в качестве юридического лица и запретил им владеть какой-либо собственностью. Уже через два дня Собор издал «Соборное постановление по поводу декрета совета народных комиссаров об отделении Церкви от государства», в котором осудил это постановление и грозил анафемой за участие в его выполнении. Однако это не остановило секуляризационные меры советской власти, которые активно ужесточались вплоть до 1930-х годов.

Одним из косвенных инструментов давления на Русскую Церковь стала поддержка советской властью обновленческого раскола 1922–1943 годов. Основные идеи обновленчества сформировались ещё до революции и активно высказывались на Соборе 1917–1918 годов. Одним из источников обновленческих идей стало движение, сложившееся в среде «белого» столичного духовенства ещё во время революции 1905 года: манифестом этого движения стала «Записка 32-х священников», в которой высказывался ряд предложений по церковной реформе. Вскоре это движение оформилось в «Союз ревнителей церковного обновления», заложивший идеологическую основу для будущего обновленческого раскола 1920-х годов⁸⁸⁵. Главными предложениями обновленчества 1920-х годов стали введение женатого епископата и второбрачия духовенства, что должно было открыть женатому духовенству путь к вершине церковной иерархии. Большинство других планировавшихся обновленцами церковных реформ не были реализованы. Арест патриарха Тихона в 1922 году привёл к быстрому росту обновленчества, получившему в своё распоряжение большинство приходов в России. В 1923 году патриарх Тихон был освобождён и вернулся к руководству Церковью, в результате чего начался постепенный обратный процесс возвращения обновленческих приходов в Церковь из раскола (который продолжался до 1946 года).

⁸⁸⁵ Ореханов Г., свящ. Церковный Собор и церковно-реформаторское движение // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 72–80.

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА: ИТОГ

Глава 43

Системное соотношение «теологического» и «политического» в секулярном дискурсе (центр — периферия)

Социологи в XX веке столкнулись со сложностью при объяснении религиозных и секулярных процессов во всех регионах мира и во все исторические времена с опорой на какую-либо одну концепцию. На многогранность исторических процессов, которые можно связать с секулярной темой, указывает раскрытая в настоящем исследовании множественность означающих секулярного дискурса, которые отличаются не только по форме (на Западе), но и по качеству (между Западом и Россией). Возникшая в конце XX века критика «теории секуляризации» началась именно с этого аргумента: западноевропейская, линейная и одноуровневая модель секуляризации слишком груба и не соответствует процессам даже в США, не говоря уже про другие, незападные регионы мира, и поэтому не может считаться универсальной. С тех пор, со времён первой критики «классической теории», появляющиеся многочисленные новые модели секуляризации продолжают строиться вокруг одного общего желания — объяснить как можно больше частных случаев изменения религиозной ситуации в разных регионах и эпохах.

Сложность создания новой прочной и универсальной теории в том, что разные секулярные (и в целом религиозные) процессы затрагивают качественно разные проблематики. Отсюда в 1990-е годы возникли упоминавшиеся концепции о том, что в разных регионах мира, в разных исторических обстоятельствах существуют принципиально разные «секуляризации» (Казанова⁸⁸⁶), разные «типы секулярности» (Тейлор⁸⁸⁷), о которых невозможно говорить как об одном про-

⁸⁸⁶ Casanova J. Public Religions in the Modern World.

⁸⁸⁷ Тейлор Ч. Секулярный век.

цессе. Параллельно с этим развивались концепции, которые не делили «секуляризации» / «секулярности» на типы или виды, а сразу объявляли об их неопределённом «множестве». Например, авторы лейпцигской программы подошли к тому, что «секулярности» одновременно могут быть разных типов и множественных модификаций⁸⁸⁸. Этот же подход, например, разрабатывается авторами исследования «Секулярный век за границами Запада: религия, право и государство в Азии, на Ближнем Востоке и Северной Африке» (под ред. Мирьям Кюнклер и Джона Мэдли⁸⁸⁹). Кроме того, формальная «научность» новых подходов к секуляризации по-прежнему достигается использованием социологической риторики. В результате современные модели секуляризации / секулярности остаются принципиально открытыми, не имеющими конечных содержательных рамок, но имеющими внешние, формальные социологические ограничения. В результате социологический дискурс о секулярном вращается вокруг ограниченного количества подходов. Вот некоторые из них: секулярное — не религиозное, но не противостоит религиозному; секулярное само религиозно и поэтому противостоит другим типам религиозного; секулярное — не религиозное, но в каждой религиозной культуре свой тип «секулярного»; секулярное не имеет отношения к «классической секуляризации», а является лишь способом изложения религиозных структур общества или фоном, на котором существует религиозное; секулярное — гибкий описательный инструмент в руках социологии религии, который может иметь бесконечное «множество» форм и модификаций.

В итоге не только «классическая теория» секуляризации, но и в целом социологический подход к проблеме «секулярного», справедливо указав на ошибочность линейной теории секуляризации, пошли по пути отказа от прямого формулирования обобщающих моделей в пользу постмодернистской многозначности и игнорирования (по крайней мере внешне) секулярного дискурса как целого. Причины, по которым возник сам дискурс о светскости и светском обществе, а затем сама «классическая» модель секуляризации, по-прежнему интересуют исследователей, но не становятся краеугольным камнем,

⁸⁸⁸ Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS "Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities".

⁸⁸⁹ Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West.

главным предметом их исследований, так как угрожают выходом за границы социологии. Эта ситуация подразумевает появление множества новых трактовок секулярного / секуляризации (рассмотрены в первой главе исследования), при этом каждая из них осознанно или интуитивно по-прежнему пытается пришить заплатку к тому месту классической теории секуляризации, которое порвалось в силу выявленных противоречий, то есть имплицитно верит в то, что проблема секулярного имеет единое начало.

Увеличивающееся обилие секулярных моделей (включая примыкающие к ним многие постсекулярные модели, о которых пойдёт речь ниже) и отмена ограничений на их комбинацию не ведут к формулированию новой единой теории секуляризации, так как находятся в эпистемологической ловушке между содержательной неопределённостью («множественностью») и формальными социологическими ограничениями. В результате дробление подходов к проблеме секулярного пока не ведёт к формированию черт новой единой теории или созданию условий для того, чтобы о такой теории можно было говорить.

Остаётся нерешённая проблема: единой теории секуляризации уже нет, а единый дискурс о секулярном (представление о существовании такого дискурса) сохраняется и продолжает действовать в социальных науках. Постмодернистский социологический подход, рассуждающий о неопределённой «множественности секулярностей», лишь на время заглушает эту проблему, но не имеет средств для её решения. На наш взгляд, решить это противоречие нельзя, оставаясь только в социологической парадигме и строго соблюдая границу между социологическими и несоциологическими подходами к секуляризации.

Качественно новый этап дискуссий о секуляризации начинается, на наш взгляд, в тот момент, когда предметом обсуждения становится сам секулярный дискурс (что лишь частично происходит в дискуссиях о «постсекулярности»), то есть сам принцип объективирования, а не объекты или феномены (уже заданные социологической парадигмой): определение религии вместо обсуждения религиозных феноменов; изучение первоисточника секулярного дискурса, а не классификация секулярных моделей. Именно на этом этапе формируются предпосылки для рассмотрения секулярной проблематики как дискурса, то есть как определённой надъязыковой системы (транслирующей

систему подходов, моделей, взглядов, ценностей, идеологий и так далее). На наш взгляд, перспективны именно те модели секулярного / секуляризации, которые будут предлагать системный подход к трактовке секулярной проблематики. Один из таких подходов предлагается в настоящем исследовании.

Обобщив представленное выше многообразие «означающих» секулярного дискурса в истории Запада и России, можно сделать предположение как минимум о двух дискурсивных состояниях секулярного — теологическом и политическом, первоначальном и производном. Такое обозначение фиксирует лишь промежуточные состояния одного и того же дискурса, поскольку при строгом подходе «политическое» может быть рассмотрено как производное от «теологического» (и наоборот).

В этом смысле исторический секулярный дискурс может быть рассмотрен как система, имеющая центр и периферию. Аналогичная модель, используемая И. Валлерстайном для объяснения рыночных отношений, означает, что одна мировая экономическая система, преследуя одну цель, одновременно действует в центре и периферии по-разному: технологии с запозданием спускаются в догоняющую периферию, капитал перетекает в опережающий и доминирующий центр. Соответственно, взгляд на процессы из центра или из периферии создаёт разные картины одного мира; отличаются и функции субъектов, обслуживающих этот единый процесс из центра и из периферии. При этом указанные две области не контрастны, а перетекают плавно из центра в периферию через полупериферию; это также означает, что сам центр неоднороден, состоит из ядра и его окружения⁸⁹⁰.

В случае применения к секулярному дискурсу эта модель означает, что в «центре» процессов секуляризации (Западная Европа, Америка) секулярный дискурс действует в теологической области (хотя уже там не является однородным: см. разницу в принципах секуляризации в Западной Европе и США), потому что там является частью религиозного мировоззрения. Особенно ярко это проявляется в протестантских странах, где понятие «секуляризация» исторически не несёт негативного, выраженного антирелигиозного оттенка: протестантские

⁸⁹⁰ Валлерстайн И. Мир-система Модерна. Т. 1–4. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016.

общества первоначально строились как «светские», свободные от католической духовной регламентации, при этом такая светскость имела именно теологические, в частности экклезиологические, обоснования. В этом смысле «секуляризация» на Западе чаще означала «секуляризацию католической церкви», что в свою очередь имело догматический, а не формально-социологический смысл. При этом сам этот протестантский процесс начался внутри Католической Церкви и во многом вытекал из католической догматики. Это можно подтвердить приведённой выше генеалогией секулярного, признаки которого проявлялись в богословских спорах первого тысячелетия и затем находили интенсивное продолжение в латинской христианской культуре в эпоху схоластики, потом Нового времени: это демонстрирует неразрывную и продолжающуюся связь категорий европейской светской философии с теологическими спорами (об этом громко напомнила «Радикальная ортодоксия»). На этом основании можно утверждать, что развитие «секуляризации» и в целом секулярного дискурса на Западе всегда являлось и остаётся элементом латинского богословия (развитие которого во втором тысячелетии было во многом компенсацией нерешённых в латинской культуре первого тысячелетия споров с ересями и прото-секулярным дискурсом).

Важно отметить, что именно в западном (латинском) христианстве секулярный дискурс в конце концов приобрёл объектность, форму, название, став особой эпистемологической категорией гуманитарного знания. Латинский тип богословия после схизмы стал основным объектом притяжения секулярного дискурса, источником его «означающих» (форм), а также полем, на котором позже развернулась полемика о секулярном. «Светское» общество — это общество, пользующееся институтами и социальными моделями западного (латинского) образца.

По этой причине «секуляризация» православия (как и других не-западнохристианских религий) в том же смысле, что и секуляризация западного христианства, невозможна. Секулярный дискурс, попадающий в православную культуру, приходит в неё извне, как уже сформированный, имеющий устойчивые формы (означающие), которые получили своё оформление в западнохристианской культуре (догматике, дискурсе), со своей устоявшейся культурной и теологической традицией, лексикой, то есть он не является внутренней, теологической

интенцией православной культуры, особенно в период после схизмы. «Секулярное» в православии после схизмы неизбежно ограничено несколькими путями развития. Во-первых, оно попадает на уже пройденные рельсы католичества и протестантизма, становится способом перехода в эти конфессии (и в целом западную культурную традицию), что будет означать выход, собственно, из православия (в истории славян это было частым явлением, включая униатские проекты). Во-вторых, если речь не идёт о прямом переходе в католичество или протестантизм, секулярный дискурс в православии может формировать собственные секты, которые с самого начала не будут иметь потенциала стать новыми крупными историческими религиозными традициями (как католичество и протестантизм)⁸⁹¹, всегда будут строить свою идентичность на борьбе с православием, будут иметь отрицательную идентичность (причём эти секты, воодушевлённые секулярным дискурсом, могут быть как обновленческого, так и внешне «реакционного» вида). В-третьих, действие секулярного дискурса в православии будет приводить к различного рода реакциям и компенсациям в нетеологических областях — главным образом в политической. Так, невозможность напрямую применить к православию латинские теологические модели (так как отличается их первоначальный ценностно-языковой код) запускает «теологический» процесс сразу на вторичных

⁸⁹¹ На наш взгляд, это подтверждается фундаментальным исследованием Клибановым различных свободомысленных движений в Православной Церкви на Руси, в которых он спешит видеть признаки Реформации (Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1960. 412 с.). Сам факт того, что Клибанов фактически вынужден реконструировать эти немногочисленные движения (около пяти) по «следам» и «признакам», свидетельствует о том, что эти секты (иногда действительно становившиеся общественно влиятельными) не имели качества такого же реформационного потенциала, который имели западные философско-теологические течения, и поэтому не отпечатались в истории России так же контрастно, как развитая и сложная история западной философии после Фомы Аквинского. На Западе (в латинском мире) уже во времена схоластики разные новые школы стали формировать особый устойчивый дискурс, фундамент, на котором последовательно развивались особые культурные институты, создававшие не только предпосылки, но и саму идейно-социальную инфраструктуру, сделавшую возможным реформационный проект. На Руси же эти движения не развивались последовательно, их количество и интенсивность не вытекали и не могли вытекать в особое новое качество, и главное, они не создавали устойчивых духовных школ, оставаясь на стыке всегда существовавшего русского сектантства и влияния новых западных теологических концепций, которые изначально были системными (от силы преследований со стороны государства и канонической Церкви это не зависело). Это также подтверждается тем известным фактом, что в России не было схоластики и не сформировалась область особого философского знания, не было «развития» «истории философии» вплоть до XIX века.

по отношению к теологии уровнях (и это косвенно видно из представленного выше развития «означающих» секулярного дискурса в истории русского православия): в отдельных сферах искусства, в некоторых социальных отношениях, отдельных политических процессах.

Это, однако, не значит, что секулярные тенденции не имеют значения для незападных стран: подчас их последствия в православной культуре могут быть даже более масштабными или разрушительными, но этот масштаб будет выражаться именно в его внешних формах (означающих), а не в глубине теологических преобразований.

Подводя общий итог истории развития секулярного дискурса (его форм, «означающих») в истории России, важно отметить, что признаки секулярного дискурса, безусловно, присутствовали в православной истории во втором тысячелетии, как и в первом. Особенностью являлось то, что с развитием западного христианства секулярный дискурс приобрёл в нём субъектность и системность, а в Православной Церкви он ослаблялся. В православии со времён схизмы уже не было сильного движения к формированию секулярного дискурса: сохранялась лишь жизнь местных сект и еретических учений с признаками секулярного дискурса (которые тем не менее не имели целей формировать полноценный культурный дискурс, альтернативную «кафоличность»), а также внешнее влияние на православие секулярных идей, приходящих с Запада. Ни первое, ни второе не создавало предпосылки для качественной трансформации православия в секулярный дискурс; проходившая секуляризация не затрагивала вероучительное ядро Православной Церкви.

В этом смысле секулярный дискурс является определённым богословским направлением, проложившим свою главную дорогу от раннехристианских ересей к западнохристианской культуре. Он историчен, это значит, что он не может повториться заново и с чистого листа (например, развиться от некой «неораннехристианской» ереси к «неосхизме», затем к «неосхоластике» и некому новому «новому времени» или пойти по некому принципиально новому пути новой светской культуры), так как пройденный путь секулярной культуры за два тысячелетия уже является его неотъемлемой, исторической частью. Любое дальнейшее развитие секулярного дискурса по своей природе будет строиться на результатах этого пути, «догматика»

которого была воплощена в отдельных направлениях западнохристианской теологической мысли и институционализирована в форме «светской» философии.

На периферии секуляризации, в жизни православных обществ, безусловно, могут возникать новые крупные ереси, но второй «секулярности», равновеликой той, что уже существует в центре, в западной истории, возникнуть не может.

На периферии (православие, нехристианские религии) секулярный дискурс действует политически, как еретический элемент западнохристианской религиозной системы.

На периферии секулярный дискурс не может прямо вмешиваться в теологию, так как он неразрывно слился с западнохристианским языком, который не может напрямую функционировать теологически в другой религии: как программа, созданная в одной операционной системе, не может быть запущена в другой без специальной адаптации. Поэтому секулярный дискурс, действуя вне католичества и протестантизма, вынужден принимать форму вторичной религиозной надстройки, становится политическим дискурсом (а также социальным, культурным, экономическим, управленческим, «научным» и т. п.), действует как политическая идеология (впоследствии как модель поведения), то есть не меняет фундаментальную структуру (фактически создавая условия для модернизации без секуляризации). Секулярный дискурс на периферии всегда создаёт свой местный эмулятор «Запада», «западного христианства» и только в нём запускает программу под названием «секуляризация». Этим эмулятором является политическая идеология, «научный дискурс», другие «секулярные» пространства, с которыми вынуждено считаться и взаимодействовать любое современное незападное общество, даже самое религиозное.

Эта мысль о разных формах секулярного дискурса в (западнохристианском) центре и на периферии находила косвенное подтверждение у многих исследователей, предметно занимавшихся объяснением секулярных процессов. Правда, фиксируя разную модальность секулярного дискурса, они не всегда находили ей объяснение.

Например, Х. Казанова делился своими исследовательскими наблюдениями, что светские ценности и институты, возникшие в ходе модернизации Запада, влияют на все регионы глобального мира, но каж-

дый регион реагирует на эту «встречу» по-своему. Это давало основания Казанове говорить (развивая концепцию «множественных современностей» Эйзенштадта), что в каждом регионе формируется своя «современность» (modernity), которая может быть «незападной» и «несветской»⁸⁹². Такой взгляд подтверждает тезис о том, что влияние западной секулярности на незападные общества — внешнее, политическое и только впоследствии вызывающее процессы в сфере философско-теологических оснований местной культуры. Отсюда — непохожесть результатов этой «встречи» в разных культурах, поскольку они зависимы от теологических (религиозных) оснований каждой из них.

Авторы лейпцигской программы, ссылаясь на постколониальную критику «теории» секуляризации (Асад, Скотт, Хиршкинд), приводили в пример концепцию о возможном христианском происхождении секулярного дискурса, а также (со ссылками на П. Бейера⁸⁹³) говорили о существовании связи между секуляризацией и процессом формирования государственности, если на это общество влияет [западная] христианская культура. То есть эти исследователи фиксировали, что секулярный дискурс может влиять на политические институты незападных христианских стран.

Ч. Тейлор и его последователи заявляли, что «секуляризация» является продуктом современности-модерна, однако в разных цивилизациях проявляется по-разному⁸⁹⁴. В частности, они говорили о том, что «секуляризация» на Западе предшествовала появлению дифференциации общественных сфер, развитию социальных и политических институтов. В незападных регионах мира «эта последовательность была в значительной степени перевёрнута»: столкнувшись с западной культурой, они переняли некоторые западные институты и категории, в том числе категорию «религия», «светскость», стали использовать их в своих политических интересах. В результате в незападном мире дифференция социальных институтов (на религиозные и нерелигиозные) предшествовала собственно «секуляризации», которая там началась, но проходила не так, как на Западе. В результате главными опорами

⁸⁹² Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. С.178.

⁸⁹³ Beyer P. Questioning the Secular / Religious Divide in a Post-Westphalian World // International Sociology. 2013. № 28/6. P. 663–679.

⁸⁹⁴ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 28.

секуляризации (речь у них идёт о «секуляризации третьего типа», по тейлоровской классификации) в незападных странах являются политические институты⁸⁹⁵.

В исследовании Ю. Ю. Синелиной встречается схожая мысль: «секуляризация» в России началась как внешний, политический процесс (а не теологический).

Синелина подчёркивала, что секуляризация в России была связана с европеизацией и являлась её следствием. Она началась с заимствования внешних форм европейской жизни в XVII веке, что было ускорено Петром I и возведено в принцип государственного развития. При этом, по мысли Синелиной, «духовные» основы европейской культуры стали усваиваться только к концу XVIII века. То есть, начавшись в XVII веке, внешняя европеизация постепенно, только к началу XIX века, переходит во внутреннюю⁸⁹⁶. По мысли Синелиной, сначала элиты, а затем и простой народ постепенно переходили в этот период из-под влияния Византии под влияние Европы. При этом принятие европейской культуры происходило пассивно: «Значительная часть русского общества, перенимая чужую культурную традицию, воспринимала её пассивно, как готовый и вечный образец для подражания» <...>. «Научные мысли превращались в догматы, научные авторитеты — в икону»⁸⁹⁷.

Интересно, что Синелина, употребляя термины «европеизация» и «секуляризация», до конца не смешивала эти понятия, показывая, что они означают близкие, взаимосвязанные, но не полностью одинаковые процессы. Очевидно, Синелина подразумевала, что концепция «европеизации» может помочь понять механизм «секуляризации» в истории России (это не вызывает сомнений), однако бесполезна для объяснения «секуляризации» в самой Европе — в католических и протестантских странах, где не было и не могло быть «европеизации», внешнего заимствования секулярных идей, где секулярный дискурс развивался как внутренний, теолого-философский процесс в западнохристианской культуре, который проходил непосредственно, без институциональных и идеологических посредников

⁸⁹⁵ Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West.

⁸⁹⁶ Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 237.

⁸⁹⁷ Там же. С. 238.

и переводчиков. Следует добавить, что в России этот процесс приближения к западной культуре (генетически связанной с западнохристианской теологической мыслью) до сих пор чаще обозначается политическими и геополитическими терминами — «европеизацией», «вестернизацией», «модернизацией», «цивилизаторством».

Говоря о различиях секуляризации в России и Европе, Синелина пришла к логичным выводам: для Европы секуляризация была многовековым, «постепенным» и «органичным» процессом, а для России — резким разрывом с традицией. Кроме того, секуляризация на Западе была связана с политическим укреплением и количественным ростом буржуазии (третьего сословия), а старая дворянская элита часто сопротивлялась этим процессам. В России же этот процесс начинался в части старой элиты, шёл сверху вниз⁸⁹⁸, первыми и главными европеизаторами и цивилизаторами нередко становились сами русские цари. Синелина в результате была вынуждена прийти к расхожему тезису, что «европейские идеи заимствовались и понимались в России поверхностно и трактовались извращённо»⁸⁹⁹. Можно лишь добавить, что никак иначе это и не могло происходить: в некаатолической и непротестантской стране эти процессы действовали в первую очередь как политические и только во вторую — как теологические («духовные»).

Примечательно, что представление о политическом модусе западной теологии, действующей за границами Запада, сохранилось в традиции православной, церковной мысли как демонстрация различий между историческими формами миссионерства в православии и «латинстве». В православной церковной истории православие представлено как религия, которая распространялась мирно и несла учение, а «латинство» — как религия, которая распространялась силой и несла политическую власть. Вот как излагал этот тезис церковный историк М. В. Толстой в 1870 году: «Латинский миссионер приходил к язычникам с огнём и мечом <...>: проповедуя Христа Распятого, он в то же время проповедовал царскую власть папы Римского. Проповедник восточный <...> приходил не с войском, а с картиной Страшного Суда, не требовал земных выгод, не отягчал никого

⁸⁹⁸ Там же. С. 238, 240.

⁸⁹⁹ Там же. С. 240–241.

новой земной властью»⁹⁰⁰. Несмотря на литературность этого взгляда, важен сам факт присутствия этого тезиса в истории православного самосознания, который фактически различает православие и западное христианство по границе между религией и политикой.

В значительной степени формированию такого отношения к латинскому христианству в православном самосознании (а также и в инославных культурах) служила память о существовании специфического западнокристианского явления со времён крестовых походов — духовно-рыцарских орденов, которые представляли собой соединение монашеской общины и военно-политической организации⁹⁰¹, а члены ордена давали одновременно монашеские и военные обеты, подчиняясь Католической Церкви. Всего история знает более 30 таких орденов (госпитальеры, тамплиеры, тевтонцы, меченосцы и другие). История православия никогда не знала традиции такой буквальной гибридации духовного и политического (военного) начал, доходящей даже до появления боевых священников и епископов (такая подмена уже может трактоваться как крайняя форма секулярного дискурса), превращения монашеских общин в военно-политические организации (за исключением случая благословения Сергием Радонежским двух иноков Пересвета и Осляби на участие в Куликовской битве, что осталось в церковной истории как выходящий за рамки нормы экстраординарный случай, демонстрирующий особую важность этого сражения для судьбы православия).

Из этого следует, что прямая, содержательная (теологическая) «секуляризация» незападнокристианских обществ невозможна, в том числе — «секуляризация» православия (Православной Церкви). Формальное и прямое сближение православия с секулярными концепциями не будет означать теологическую секуляризацию православия, а будет означать формирование новых политических структур, которые будут участвовать в управлении местной культурой, в том числе пытаться влиять на социальное положение Церкви и богословия. Также невозможен и другой вариант: повторение православием историче-

⁹⁰⁰ Толстой М. В. Рассказы из истории Русской Церкви. Валаам: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. С. 26.

⁹⁰¹ Тальберг Н. История христианской церкви. М. : Нью-Йорк : Интербук ; Астра, 1991. С. 332–334.

ского пути западного христианства. Ведь в этом случае секуляризация православия будет вести не к повторению исторического пути латинского христианства и Европы, а к простому переходу (буквальному или через унию) из православия в другую религию (в католичество, протестантизм, западный постхристианский секулярный синкретизм). Из православия не может возникнуть ни новое католичество, ни новый протестантизм, ни новый секулярный дискурс, так как они уже обладают историческим бытием.

Поэтому «секуляризованный» западнохристианский европеец и секуляризованный православный (а также иноверный) при обладании внешне похожими мировоззренческими и ценностными установками будут пребывать в качественно разных состояниях. У секуляризованного европейца будет более прямая, непрерывная связь с латинохристианской традицией (и в этом смысле с досхизмным, ранним христианством), а у секуляризованного неевропейца — традиция будет жёстко прервана, как у человека, отказавшегося от одной веры в пользу другой, и он будет, с одной стороны, более радикален, неустойчив, а с другой — сможет проще, быстрее и с меньшими последствиями вернуться к первоначальному состоянию (восстановление церковной жизни в России в 1990-х, реисламизация на Ближнем Востоке после 1970-х). Если европеец для восстановления исходного, католического христианского мировоззрения должен будет проходить в обратном направлении весь путь секулярной мысли последней тысячи — полутора тысяч лет (возрождать христианский модерн, затем христианское средневековье, затем христианство первых Вселенских Соборов), то неевропейцу проделывать этот обратный путь не нужно, так как он его проходил не сущностно, а формально, как участник пришедших к нему секулярных и глобалистских процессов. При внешнем отказе от основ собственной веры он не подвергал её качественной, длительной и глубокой проработке, превращая её в другую веру (диалектический ортодоксально-гетеродоксальный гибрид), а просто отказался от неё. Поэтому русский секулярный дискурс (секулярный атеизм, рационализм и любые другие означающие формы секулярного дискурса) по сравнению с европейским — беспочвенен, иррационально радикален, но также легко и радикально обратим.

То, что секулярная протоидея воплотилась именно в форме западного христианства, а затем европейской секуляризации, хоть и принесло православию много вызовов, но при этом парадоксальным образом защищало православие от качественного, догматического изменения. Секулярная ересь, взяв в оборот часть православно-кафолической церкви, стала развиваться на одной части, став чётко внешней, политической силой по отношению к оставшейся части церкви, православию, а значит, менее опасной для него.

Именно это ведёт к тому, что формы («означающие») секулярного дискурса в русской и в любой другой незападнхристианской мысли всегда имеют предельный, вселенский масштаб (исторически и онтологически), радикальны и неизменно приобретают эсхатологический вид, не имеют какой-либо умеренности, не являются темой для салонного обсуждения, а сразу предстают в виде проблемы жизни и смерти⁹⁰². Вероятно, именно эта модель действия секулярного дискурса в России как политической силы способствовала формированию с XVII века особого, специфического феномена русского религиозно-

⁹⁰² Этим можно объяснить частую критику в адрес русских философов и мыслителей, которые якобы излишне радикализируют и доводят до крайности те проблемы и вопросы, которые на Западе остаются в рамках спокойного академического обсуждения. Например, об этом 16 сентября 2018 года в своём докладе на конференции «Религиозная ситуация в современном мире: взгляд с Востока и с Запада» в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете говорили прот. П. Хондзинский и К. М. Антонов, очевидно, не задумываясь о причинах этого явления: «Следует отметить высокую степень ангажированности русских мыслителей — проблема секуляризации является для них не абстрактной социологической темой исследования, а предметом практического действия, тесно связанного с вопросами жизни и смерти. Так, атеистически мыслящие Белинский, Герцен и Бакунин самим фактом своего мышления, носящего выраженный пропагандистский характер, реализуют секуляризацию в общественной жизни. Они рассматривают её как значимый аспект “освободительного движения”, имеющего вселенские перспективы, и выступают как сознательные акторы секуляризационных процессов. Представители русского богословия, напротив, пытаются наметить различные стратегии преодоления секуляризационных тенденций. В свою очередь, представители “светской” религиозно-философской мысли стремятся дать то или иное понимание природы секуляризации, вписать её в рамки религиозной картины мира и тем самым запустить антисекуляризационный процесс, также имеющий глобальную историческую и даже эсхатологическую перспективу. И те, и другие выступают как сознательные акторы процессов контрсекуляризационных. В докладе о религиозности в современной России мы увидим, что подобная ангажированность характерна и для современных исследователей» (Цитата по неопубликованным материалам конференции: Хондзинский П., прот., Антонов К. М. «Секуляризация» и «десекуляризация» в богословской и философской традициях русской религиозной мысли // Доклад на конференции «Религиозная ситуация в современном мире: взгляд с Востока и с Запада». ПСТГУ. 16–23 сентября 2018 г. URL: https://www.pstbi.ru/news/show/599-V_PSTGU_proshla_IX_rossiysko_germanskaya_studencheskaya_konferentsiya (дата обращения: 01.09.2022).

го радикализма, главной чертой которого было тотальное отрицание любых политических форм в окружающей социокультурной реальности (отказ от использования официальных денег, от любых государственных метрик и документов)⁹⁰³. Так получается только потому, что для православия и православной культуры в целом секулярный дискурс является производной частью иной богословской системы. Поэтому реакция на секулярный дискурс в православной культуре (и в нехристианских религиях) — как отрицательный, так и положительный (соглашательский) — это всегда прямой акт исповедания веры перед лицом внешнего вызова (отсюда стремление рассматривать эту проблему сразу во вселенском и эсхатологическом масштабе, как у либерала Белинского, так и у традиционалиста Достоевского). Для западного же христианства спор о секулярности начинается в богословии и затем продолжается в общественных науках.

Также это означает, что секулярный дискурс в России может распространяться преимущественно политическими инструментами, в качестве политической государственной программы, а на Западе — первоначально как теологическая программа, только впоследствии принимающая политические формы. Критика секулярного дискурса также воплощается в этих двух формах: на периферии секулярного дискурса, в незападных странах, это начинается как политический процесс и имеет теологические последствия, а в центре секулярного мира, на Западе, этот процесс начинается богословски и имеет политические последствия.

Наконец, это свойство секулярного дискурса приводит к формированию различия в базовых методологических принципах светских общественных наук (и светской философии) на Западе и в России. На Западе светское научное рассуждение чаще берёт своё начало из [западнохристианской] теологии и затем приходит к выводам, которые наделяются «универсальной», «объективной» научной методологией:

⁹⁰³ Подробнее о русском религиозном радикализме см. работы и доклады иг. Виталия (Уткина): Уткин И. Н. Бегство от Вавилона vs общая исповедь как Страшный суд (эсхатологические воззрения русского радикального старообрядчества и последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского) // Тетради по консерватизму. 2020. № 1. С. 508–522; Виталий (Уткин), игум. Церковно-политические идеи русского религиозного радикализма XVII–XX веков. Доклад на заседании научного лектория «Крапивенский 4» в Российском православном университете св. Иоанна Богослова 24 февраля 2021 года. URL: <https://istina.msu.ru/conferences/presentations/356524064> (дата обращения: 01.09.2022).

эти научные методологии, регулярно появлявшиеся в Новое время, начинали действовать как политические программы, претендуя на роль внешнего политического инструмента по осмыслению мира и культуры. В западных странах, включая Россию, наоборот, светские (общественные) науки и светская философия западного образца часто сразу воодушевлялись обсуждением текущих политических проблем, планами общественно-политических преобразований и только после этого вели к религиозным поискам и новым теологическим выводам.

Глава 44

Внутренний смысл («означаемое») секулярного дискурса

Разнообразие означающих (форм) секулярного дискурса, которое было представлено в предыдущих разделах, не означает множество секулярных дискурсов. Как отмечалось в начале главы, означаемое (фундаментальное содержание) секулярного дискурса остаётся единым, не распадается на «множественные секулярности», что подтверждается появлением в европейской науке XX века самой единой проблематики о «секулярном» (несмотря на множество подходов к этой теме), имплицитным или явным стремлением исследователей дать ей некие общие рамки (это делали даже те исследователи, которые принципиально отрицали единство «теории секуляризации», как, например, Казанова). Потребность обобщить подходы к «секулярности» / «секуляризации» у подавляющего большинства исследователей этой темы уже свидетельствует о существовании единого предпосылочного дискурса.

При этом означаемое секулярного дискурса не существует само по себе и не может быть выраженным без какой-либо исторической формы или концепции (как и любое означаемое). Попытки начать подобное рассуждение будут лишь ещё одним конструированием формы секулярного, созданием нового «дискурса», который самим фактом своего существования обладает формой, то есть становится означающим. Поэтому разнообразные означающие секулярного дискурса являются атрибутом его единого означаемого. Исходя из этого, можно утверждать, что генеалогия секулярного дискурса может быть

построена только с опорой на «означающие» его формы (что было продемонстрировано в настоящей главе), но не может быть выражена непосредственно, в чистом виде.

Разнообразие форм и концептуализаций секулярного перестаёт быть проблемой, если рассматривать его как дискурс — как живую дискурсивную форму, существующую в языке культуры на протяжении многих веков. Поскольку секулярный дискурс стал предметом именно в западной культуре (когда о секулярном заговорили предметно в XIX–XX веках), он может быть объяснён только на языке философии Нового времени и, следовательно, тех схоластических и досхоластических теологических оснований, которые этой философии предшествовали и которые её породили. Более того, отсутствуют достаточные основания для того, чтобы вписывать первоначальный секулярный дискурс в нехристианские культурные рамки (античные, исламские, иудейские и другие, хотя и они, безусловно, были порой вовлечены в секулярный дискурс), так как это будет попыткой не заметить христианскую основу и генеральную интригу западной цивилизации в её истории и в современном, постхристианском состоянии. Без христианства историческое «секулярное» (в любом смысле) не может быть помыслено. Изучение означаемого секулярного дискурса возможно только как интерпретация его теологического основания на языке христианской теологии.

В этом смысле означаемое секулярного дискурса имеет реальное воплощение в истории (во времени и пространстве), но остаётся явлением ахронологическим и теологическим, то есть связанным не со временем, а с отношением к Богу (для которых надвременной контекст является первичным и определяющим для контекста временного).

Ключевая сложность в интерпретации истоков секулярного дискурса⁹⁰⁴ в том, чтобы определить его источник, не выходя за границы христианской онтологии, но и не приписывая этот источник самому христианству. В противоположном случае возникнет ситуация, что само христианство и есть секулярный дискурс (к таким выводам продолжают

⁹⁰⁴ С их теологичностью готовы согласиться даже социологи, начиная с Вебера и Бергера, независимо от их религиозных взглядов, даже если саму теологию они понимают в структуралистском смысле, как один из подвигов рационального. Например, Тейлор выводил «секулярность» («секулярность-№») в том числе из гуманизма и деизма, которые, в свою очередь, выводил из «изменений в ортодоксальном христианстве» (Тейлор Ч. Секулярный век. С. 25).

приходить те протестантские теологи, которые пытаются теологически оправдать любые современные культурные девиации от евангельской нравственной нормы), однако это лишит всякой возможности объяснить фиксируемое теологическое напряжение, которое вызывалось секулярными тенденциями в истории христианского мира, представит напряжённую, драматичную и поучительную историю двух тысяч лет как плоский и духовно бессмысленный кусок хронологической материи.

Секулярный дискурс в этом смысле развивается как гетеродоксальный процесс, который неизбежно цепляется за право обладать ортодоксией (в противном случае гетеродоксия превратилась бы в совершенно другую религию, не имеющую возможности влиять на христианскую культуру, а за такую возможность секулярный дискурс исторически настойчиво борется).

При таком подходе секулярный дискурс предстаёт как сама христианская гетеродоксия, то есть не одна из «ересей» (Милбанк), а еретическое начало, которое порождает ереси и позволяет им сохранять устойчивость, «развиваться».

«Секулярный дискурс» является гетеродоксальной системой («ересью ересей»), а не частным гетеродоксальным учением благодаря тому, что он создал механизм существования «баланса» ортодоксии и гетеродоксии, который возможен только как внутренне неустойчивый, вечно порождающий конфликты в себе самом, внутренне революционный (а точнее, агонизирующий), который обретал предметность в течение длительного времени, но особенно выражено — во втором тысячелетии после Р. Х.⁹⁰⁵. Способом поддержания имитации этого «баланса», создающего иллюзию собственной жизнестойкости и наличия внутреннего источника развития и субъектности, выступил диалектический механизм, который поддерживался за счёт различных внешних форм секулярной культуры: в этом смысле формы секуляризации («означающие») — это компенсации, побочные производные ортодоксально-гетеродоксальной диалектики.

Эти формы секулярной культуры, или означающие секулярного дискурса, были компенсацией, побочным эффектом внутренне

⁹⁰⁵ В этом моменте секулярный дискурс соединяется с категорией неоязычества как языка, развивающегося в условиях существования христианской онтологии (и этим принципиально отличающегося от дохристианского язычества).

нерешаемого диалектического противоречия: каждая из этих исторических компенсаторных форм, становясь ненадолго частью культурного дискурса, прорубала в христианской онтологии просеку секулярному дискурсу, которая существовала лишь короткое время перед тем, как зарости, но этого хватало, чтобы секулярная диалектика породила новое революционное событие в истории мысли, высвободив себе ещё некоторое пространство в христианской онтологии. Циклическое повторение этого события и создало исторический рисунок «развития» теологии, философии и науки второго тысячелетия нашей эры, который и стал историческим внешним видом секулярного дискурса, доступным для изучения.

При этом формы (означающие) секулярного дискурса являются не источником этого дискурса, а лишь его следствием. Возникновение секулярного дискурса было не результатом исторического развития западноевропейской цивилизации, а её причиной. Сама «современность» («модернити») являлась компенсаторным механизмом, побочным эффектом⁹⁰⁶, запустившимся на определённом этапе действия секулярного дискурса. То же можно сказать и о самом «Западе» (западнхристианской цивилизации), который стал жертвой секулярного дискурса в большей степени, чем его виновник. Если бы не эта компенсация в виде «современных» институтов и трансформации Запада именно в его «западный» вид (на полях следует отметить, что существование «незападного» Запада вполне может быть помыслено), то секулярный дискурс разрушил бы западнхристианскую культуру ещё давно. Именно эта интуиция заставляет многих современных западных исследователей, даже тех, кто безжалостно деконструирует и критикует «современность», смотреть на проект большого модерна с надеждой и оправданием. В этом есть своя правда: в той мере, в которой современный Запад сам являлся первой и главной жертвой секулярного дискурса, «современность» стала способом продления его жизни, пусть и во многом искусственным и разрушительным для христианства способом.

⁹⁰⁶ Ср.: о религии как о компенсаторе говорили Р. Старк и У. Бэйнбридж (см.: Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 432, 434). Если религия может рассматриваться как компенсатор, то и «секуляризация» может трактоваться как компенсатор каких-либо культурных процессов.

Историческая особенность христианской гетеродоксии заключалась в том, что ереси часто предлагали не один новый взгляд на учение (противоположный православию), а сразу два — создавали новые диалектические теолого-эпистемологические рамки, которыми старались ограничить дискуссию о вере. Например, несторианство создавало парадигму спора двух монофизитств (тех, кто видел в Христе только Бога, с теми, кто видел только человека), а затем спора миафизитства с концепцией двух ипостасей во Христе (первые говорили, что две ипостаси слиты в «единую», а вторые — что было два Христа). При этом зачастую ереси возникали в борьбе с другими ересями (Несторий создавал своё учение в борьбе с аполлинаризмом). Аналогичным образом более поздние формы секулярного дискурса создавали рамки, привносящие в мышление различные формы диалектизма и дуализма, например «номинализма» и «реализма», «веры» и «разума», «объективности» и «субъективности», что также первоначально воодушевлялось желанием привнести в богословие большую ясность и оградить его от языческих реминисценций. Поэтому и преодоление гетеродоксального дискурса — это не просто осуждение отдельных богословских тезисов, противоречащих христианской сотериологии, а борьба с рамками, погружающими ортодоксию в такую парадигму, в которой становится невозможным ортодоксальное, католическое христианство.

Внутренняя диалектичность гетеродоксального дискурса также выливалась в то, что сам этот дискурс развивался в истории циклично, неоднократно повторяя во времени однажды звучавшие гетеродоксальные тезисы. Например, спор с докетами, происходивший в I веке, возобновлялся и в VI–VII веках — в виде спора с афтартодокетизмом, монофизитским учением о нетленности тела Христа, которое было развитием старых докетских представлений. Учение Оригена (II–III) снова усилилось в VI веке (в виде идей исохристов и протоктистов, а также трудов Леонтия Византийского) и было осуждено лишь на Пятом Вселенском Соборе (тогда же произошло повторное и более точное осуждение арианства и несторианства, что означает, что и эти идеи имели оборот). Учение Севира Антиохийского (VI, умеренное миафизитство) содержало в себе номиналистские принципы (отличие слов от реальности; различение природ во Христе существует только

на словах, а не в реальности)⁹⁰⁷ и воспроизводилось позже во времена схоластики, в споре между реалистами и номиналистами. В дальнейшем, вплоть до наших дней номинализм неоднократно воспроизводился в разных теологических и философских направлениях мысли, а также культурных событиях «современности»: от гуманистического рационализма до постмодернизма⁹⁰⁸. Однако номинализм является частным, хотя и важным, проявлением секулярного, но не его причиной, в отличие от природы гетеродоксальности.

Диалектизм секулярного дискурса и порождаемая им дискретная онтология требовали внутреннего скрепляющего, «посреднического» механизма, которым в этой гетеродоксальной системе не могло стать ничто, кроме гнозиса, пытавшегося искусственно вытеснить предельное посредничество боговоплощения (подробнее об этом речь шла выше), подменяя божественную Тайну посредственной тайной. Представляется, что гнозис является неизбежным и органичным следствием секулярного дискурса и при этом не имеет отношения к античному гностическому дуализму⁹⁰⁹.

Обобщая рассмотренную генеалогию секулярного дискурса, можно утверждать, что один из возможных взглядов на историю Запада,

⁹⁰⁷ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 285.

⁹⁰⁸ Сама идея о связи каждой ереси со всеми остальными не нова. См., например, тезис теолога Ж.-К. Ларше о том, что каждая ересь содержит в себе потенцию «всеереси»: «Как учит нас история Церкви и как показывали нам святые отцы, которые на протяжении всей этой истории боролись против ересей, всякая ересь вносит в догму дисбаланс, которая вследствие цепной реакции влияет на всё, что с ней связано. Другими словами, всякая отдельная ересь потенциально несёт в себе “всеересь” и подразумевает, часто бессвязным образом, множество других ересей». В частности, Ларше исследует, каким образом в неоправославной, модернистской трактовке персоналистского богословия отражаются элементы монархианства, тритеизма, несторианства, докетизма, моноэнергизма и монофелитства (Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласса / пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов ; науч. ред. П. Доброцветов. М. : Паломник, 2021. С. 7).

⁹⁰⁹ Дель Ноче особо подчёркивал разницу между гнозисом дохристианским (античным) и гнозисом «постхристианским» (появившимся как реакция на пришедшее христианство). Первый — метафизичен, второй — имманентен. Хотя затем Дель Ноче инерционно, философско-филологически их соединял, что, на наш взгляд, ошибочно в том смысле, что это закольцовывало его исследование секуляризации в рамки самого секулярного дискурса: гнозис становился более значимым для объяснения истории секулярного дискурса, чем само христианство, которому гнозис противостоял; гностическая гетеродоксия теряла свою вторичность, становясь первичной (а это уже именно секулярная модель истории, в которой христианство объявлялось частью некой более общей системы философского знания). См.: Del Noce A. The Age of Secularization.

западного христианства — это интерпретация её как истории компенсации развития секулярного дискурса. История Запада и «современного светского» общества предстаёт в этом случае не как борьба «секулярного» с «христианством», а как цепь попыток насильно совместить несовместимое — ортодоксальный и гетеродоксальный дискурс, объявив его новой «ортодоксией» с новой «кафоличностью» и «каноничностью», что выразилось в идеях универсальности светской эпистемологии (рациональности), универсальности светской антропологии (прав человека), универсального земного пространства (глобализма, квазикафоличности), в светских утопиях и конструировании технических и этических путей их достижения (квазисотериологии), а также в претензии этого дискурса на собственную историчность (квазиисторичность, эксплуатирующая христианскую историю). «Секуляризация» по этой причине часто предстаёт (особенно в постмодернистских исследованиях XX века) как перевод христианского дискурса на «светский» дискурс, который при этом всё равно остаётся имплицитно (Э. Бейли) религиозным (по этой причине светские идеологии стали напрямую и часто сравнивать в разных исследованиях с «квази»-, «псевдо»-, «гражданскими» и прочими «религиями»).

Секулярное — это не просто служение мирскому как антитезе горного, а это желаемое «мирское», в которое «горнее» встраивается теологически, как его подчинённая составная часть, с помощью внутренне диалектического секулярного дискурса. Именно этим секулярное отличается от во многом нейтральной христианской категории посюстороннего мира. Поэтому некорректно отождествлять профанное и сакральное в христианстве с делением на «секулярное» и «религиозное» в обществе модерна. В традиционном обществе профанное является частью единой, «религиозной» онтологии, а в секулярном обществе единой онтологии нет, такую онтологию пытается имитировать сам секулярный дискурс, стараясь диалектически подчинить [христианское, ортодоксальное] «сакральное» в качестве части [нехристианского, гетеродоксального] «секулярного». Уравнивание категории христианского профанного с «секулярным» является одним из методов достижения этой цели.

«Секуляризация» в этом случае предстаёт как универсализация части мирской, земной онтологии, попытка представить часть как целое,

ложно понятая кафоличность; это стремление к универсализации земной, конечной жизни, то есть желание конечное и временное сделать предельным способом познания вечного, достичь вечной благой жизни земными средствами, игнорируя фактор божественной воли и субъективности. Подражание экклезиологическому принципу делает секулярный дискурс не только глобалистским (квазикафолическим), но и внутренне иерархичным: деление на верных и оглашенных принимает в секулярном дискурсе гностическую форму «центра» и «периферии», которые различают принципы действия этого дискурса для западно-христианского мира (теологические изменения на глубоком уровне, ведущие к политическим последствиям) и для остального мира (радикальное политическое влияние внешнего секулярного дискурса, ведущее к теологическим последствиям на поверхностном уровне).

Также секулярный дискурс — это способ переключивания умения человека помыслить о себе самом (самоосознания) на породившего его Бога, то есть на немислимое. Объявление немислимого мыслимым (путём превращения немислимого в номинальный объект) становится искусственной универсальной позицией, которая используется далее для любого «познания», в том числе познания самого познания. В итоге возникает особый тип мышления, который ограниченность познания возводит в абсольут, делает ограниченность познания безграницным. Возникает воспроизводящая себя антионтология.

С христианской богословской точки зрения первоначальные предпосылки возникновения секулярного дискурса можно вывести из самой области человеческого духа и отнести к моменту грехопадения, то есть к самому началу человеческой истории. Однако тем явлением, которое мы (жители XX–XXI веков) способны вычленить как объект и предмет, секулярный дискурс становится в теологических спорах в средневековом христианстве (первое тысячелетие) и окончательно объективируется в западном христианстве второго тысячелетия. Как бы ни оценивать связь секулярного дискурса и религии (борьба, замещение, интерпретация, сосуществование и т. п.), с точки зрения нынешнего дня он генеалогически имеет отношение не к абстрактной религии, а конкретно к западному христианству и только к нему и лишь затем вступает во взаимоотношения с другими религиозными системами и концепциями, в том числе с новоевропейской категорией

«религии вообще» (сама категория «религия» возникает как продукт секулярного дискурса, то есть не является чем-то подразумевающимся для многих религиозных систем). Секулярность также может быть понята как форма религиозного мышления, которая утверждается через нехристианское понимание Бога, человека, общества, истории, которое старается при этом сохранить структурную связь с христианством.

Этот внутренний принцип секулярного дискурса означает, что он никогда не преодолеет то, с чем порой показательно борется, — религиозность, метафизику, трансцендентное, Откровение: сама эта борьба составляет существо этого дискурса, обеспечивает воспроизведение дуалистично-диалектического процесса. Именно интуитивное понимание этого (подкрепляемое социологическими замерами) привело большинство современных исследователей «секуляризации» к мысли о том, что она напрямую не противоречит «религии».

Секулярный дискурс по этой причине — это в том числе дискурс неполного, ложного знака, чьё означаемое и означающее принадлежат к качественно разным онтологиям⁹¹⁰, когда христианская форма наполняется нехристианским содержанием (можно сравнить с тезисами П.Б. Струве в «Вехах» об интеллигенции, представителей которой он описывал как миссионеров, воплощающих религиозную форму без религиозного содержания). Это знак, который стремится не означать сам себя, который скрывается сам от себя, что происходит в любой диалектической и гностически дискретной системе. Так, неполнота «знака» секулярного дискурса возникает из попытки помыслить онтологию выше предельной, например, помыслить бытие, которое было бы выше Бога. Такой тип мышления создаёт иллюзию особого объекта — «секулярного», который, несмотря на своё масштабное и властное присутствие в культуре, не существует в отрыве от христианского дискурса, может быть выражен и понят только в нём. Таким образом, секулярное находится за границами христианства, но полностью внутри границ христианского богословия (так же как знание о ересях является частью богословия, а знание о грехах — частью заповедей и не мыслимо иначе).

⁹¹⁰ Можно было бы сказать «религиям», если бы «религия» не была секулярным понятием в современном научном языке.

Христианская теологическая природа секулярного позволяет говорить о нём как об этической категории. Секулярный дискурс даже в атеистических формах не имеет ничего общего с отрицанием или незнанием религии и Бога, но является, говоря образно, дискурсом борьбы с христианством в присутствии христианства и борьбы с Богом в присутствии Бога. В связи с этим секулярный дискурс, будучи частью теологического процесса, нуждается в постоянном теологическом обслуживании. Это может быть как косвенное (философское, политическое, научное), так и прямое воздействие на теологический процесс (догматическое развитие, реформаторство, обновленчество).

Объяснение секулярного поэтому требует его рассмотрения в теологической плоскости. Например, «атеизм» (как одно из означающих секулярного дискурса) означает попытку согрешившего Адама спрятаться от Бога, а совсем не то, что Бог перестал существовать, когда Адам закрыл свои глаза и перестал Его видеть. Новоевропейский культурный мотив секулярного «безбожия» никогда не выходил за рамки богоборчества или богооставленности. Так и другие всевозможные исторические формы секулярного дискурса не выходят за границы взаимоотношения человека и Бога, являются упаковкой чувства страха, вины, стыда и обиды, испытываемых человеком по отношению к своему Создателю, которые он пытается преодолеть магически, без опоры на нравственный путь и которые, как следствие, создают историческую иллюзию «внетеологического», «внерелигиозного» богословия (философии) — секулярную иллюзию, секулярную религиозность.

ТЕКУЩИЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА: ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ ЭПОХА

Глава 45

Происхождение слова «постсекулярное»

Так же как и в случае с «секулярными» понятиями, мы говорим о комплексе связанных постсекулярных понятий, которые могут выражаться словами «постсекулярное», «постсекулярность», «постсекуляризм». При этом каждое из этих слов может быть носителем разных понятий, в зависимости от подхода исследователя. Этимология самого слова «постсекулярное» не может служить исходным пунктом исследования постсекулярной проблематики, а является скорее данью научной традиции предварять разговор о проблеме вниманием к самим словам, терминам, с помощью которых их обозначают.

Слово «постсекулярное» (как и слова, образованные от него) имеет короткую историю, его стали употреблять только в середине XX века. При этом важно, что изначально оно было связано с комплексом «секулярных» понятий, семантический, исторический и идейно-генеалогический анализ которых был сделан в первой части настоящего исследования. То есть появление слова «постсекулярное» (независимо от выбранного значения) свидетельствует о формализации постсекулярной проблематики как особого предмета, как новейшего этапа развития проблематики «секулярного» в научных исследованиях.

Итак, по мнению британского социолога религии Дж. Бекфорда, впервые в англоязычной научной литературе слово «постсекулярность» употребил в 1966 году в одной из своих статей американский социолог религии и католический священник Э. Грили (в написании через дефис: «post-secular»)⁹¹¹. Слово использовалось им как публицистическое, литературное (а не как особый термин), наряду со многими другими

⁹¹¹ Beckford J. A. SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51, № 1. P. 1–19.

предложенными им неологизмами, начинающимися на «пост-» и «нео-». Этот приём в те годы, на заре постмодернизма, как раз начал набирать популярность. Грили в своей публикации использовал слова с приставками «пост-» и «нео-» для обозначения вектора развития религиозной ситуации на Западе после Второго Ватиканского Собора (1962–1965). По его мысли, «постсекулярное общество» — это общество «пост-пост-христианское», в котором Католическая Церковь перестаёт быть атавистическим феодальным институтом в условиях современного мира (светского, рационального, технологического, основанного на социологии) и начинает функционировать наравне с современным обществом, жить по правилам одного из социальных институтов (станет вслед за всем прогрессивным миром частью «gesellschaft» вместо «gemeinschaft»). Именно такое примирение Церкви с секулярной современностью и готовность Церкви жить внутри правил секулярного общества автор назвал «постсекулярной эпохой» (post-secular age), в которой прогресс уже не мешает сохранять религиозную «теплоту и товарищество, характерные для племенного общества»⁹¹². Примечательно, что Грили в своей статье ссылался на подходы протестантского политического теолога Х. Кокса (который предложил трактовать «секуляризацию» как истинную «христианизацию»), чья резонансная книга «Град мирской» вышла в 1965 году, то есть всего годом ранее статьи Грили, и не могла не повлиять на неё.

По наблюдениям Бекфорда, это слово с тех пор употреблялось разными авторами лишь эпизодически в 1980-х и 1990-х⁹¹³, причём делалось это в качестве публицистического приёма и мимоходом, а не для создания особого термина или построения новой концепции. В качестве примеров можно привести следующие. В 1997 году американский литературный критик Джон Маклур использовал словосочетание «постсекулярная культура» в значении такого состояния культуры, при котором больше не происходит противопоставление сакрального и секулярного в связи с «внутренней убедительностью» обоих, а религия вновь становится полноправным и уважаемым

⁹¹² Greeley A. M. After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript // *Sociology of Religion*. 1966. Vol. 27, № 3. P. 119–127.

⁹¹³ Beckford J. A. SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. P. 1–19.

предметом разговора⁹¹⁴. В 1998 году группа философов из движения «Радикальная ортодоксия» назвала свою коллективную монографию «Постсекулярная философия» («Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology»⁹¹⁵), где определение «постсекулярный» никак не объяснялось, не использовалось в качестве некой новой концепции, а применялось скорее в простом постмодернистском контексте: для обозначения того, что «Радикальная ортодоксия» в целом критически смотрит на базовые секулярные рамки знания эпохи модерна.

Поскольку связанный между собой комплекс понятий, находящий выражение в слове «постсекулярный» (и других образованных от него), долгое время не получал полноправный статус в научном языке, не превращался в термины, сам Бекфорд и, говоря без преувеличения, подавляющее число исследователей ведут историю его концептуального, научного использования от доклада Ю. Хабермаса «Вера и знание», произнесённого им в 2001 году вскоре после теракта в США⁹¹⁶. Через несколько лет, после того как это слово стало набирать популярность в научных дискуссиях, Хабермас в 2008 году подготовил доклад «Что означает “постсекулярное” общество?», предлагая общественным наукам соответствующее понятие⁹¹⁷. Можно предположить, что Хабермас целенаправленно стал вводить его в качестве нового понятия, чтобы, с одной стороны, зафиксировать уже пройденный этап, на котором была подвергнута масштабной критике «теория секуляризации», а с другой стороны, чтобы перехватить инициативу у различных концепций, особенно в третьих странах мира, в том числе исламских, которые стали говорить не просто о близком закате эпохи Просвещения, но и о безвозвратном конце самой идеи светского общества и светской западной цивилизации⁹¹⁸. Концепция «постсекулярного

⁹¹⁴ McClure J. Post Secular Culture: The Return of Religion in Contemporary Theory and Literature // Cross Currents. 1997. Vol. 47 (3). P. 332–347.

⁹¹⁵ Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / ed. P. Blond. London : Routledge, 1998. 392 p.

⁹¹⁶ Хабермас Ю. Вера и знание. С. 117–131.

⁹¹⁷ Habermas J. A “post-secular” society — what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean> (дата обращения: 01.09.2022).

⁹¹⁸ В частности, об этом писали авторы сборника «Habermas and Religion», см., например: Allen A. Having One’s Cake and Eating It Too: Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason // Habermas and religion / ed. by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen. Cambridge : Polity Press, 2013. P. 234–272.

общества» была вынужденным признанием со стороны мейнстримной секулярной философской мысли невозможности продолжать разговор о религии, влиять на религиозную часть общества с использованием откровенно просвещенческого языка (рассматривающего религию как неполноценный компонент культуры). Эта концепция впервые в общественных науках стала открыто и громко говорить о необходимости корректировать правила этого разговора. Это стало началом большой дискуссии о «постсекулярном», которая продолжается до сегодняшнего дня, а количество научных работ в мире, прямо или косвенно затрагивающих комплекс понятий, связанных с этим словом, их интерпретацию, уже исчисляется тысячами. На современном этапе эти дискуссии постепенно смещаются от простой критики «старых», «секулярных» подходов, которая во многом была продолжением постмодернистской критики современности-модерна, и теперь уже сосредотачиваются на выработке различных новых, конкурирующих «постсекулярных» подходов к разговору о «религиозном» и «секулярном» в жизни общества.

Дискуссии о постсекулярной проблематике неизбежно поднимают вопрос о том, нужно ли вводить само это новое слово — «постсекулярное» / «постсекулярность» / «постсекуляризм». Ряд исследователей (например, упомянутый Бекфорд) считают, что это слово обладает стилистической притягательностью, но не несёт нового знания: тот факт, что религия сохраняется в современном мире и остаётся активной его частью, может быть выражен и старыми социологическими понятиями. С позицией Бекфорда согласятся многие социологи религии⁹¹⁹, ведь, говоря формально, вести разговор о постсекулярной проблематике (и как об эссенциалистском состоянии культуры, и как о конструктивистской, объясняющей концепции) можно с помощью и самого слова «религия» в его позднемодерных и расширительных трактовках, например таких, как у П. Тиллиха, К. Гирца, И. Ваха, Э. Бейли. Ряд других исследователей (и их количественно больше) говорят о полезности нового слова, даже если рассматривают его значение лишь как новую, актуальную упаковку старой секулярной

⁹¹⁹ Среди российских религиоведов эту мысль озвучивает Апполонов: Апполонов А. В. Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном. С. 4–36; Апполонов А. В. Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5, № 3. С. 101–112.

концепции. При этом обе стороны видят необходимость в реагировании на появление этого слова, претендующего на научную понятийность, начинают осмыслять и классифицировать терминологические и понятийные особенности различных подходов к постсекулярной проблематике⁹²⁰.

Следует добавить, что новые состояния и условия дискурса о старых проблемах неизбежно имеют склонность к порождению новых слов и понятий, даже если они избыточны и впоследствии не приживутся. Например, взгляд на политические идеологии и социальные практики как на религиозные системы постепенно породил в XX веке ряд новых понятий — например, «квазирелигия» (П. Тиллих), «псевдорелигия» (И. Вах), «имплицитная религия» (Э. Бейли)⁹²¹. Постсекулярную проблематику можно рассматривать без слова «постсекулярное», довольствуясь словом «религия» с обозначенными выше приставками, так же как и сами упомянутые понятия («квази-», «псевдо-», «имплицитная» религия) в своё время могли быть выражены без введения неологизмов. Новые слова распространяются в научных дискуссиях или в силу удобства (для объяснения изменяющихся социальных процессов зачастую проще упаковать старые понятия в новые слова, чем заниматься новой интерпретацией старых), или из-за невозможности или неумения выразить обозначаемые ими понятия как-то иначе. Это также может происходить в результате того, что новое слово психологически помогает исследователю оторваться от сложившихся шаблонов речи, которые тормозят или вовсе мешают находить новые решения. Подобные модные нововведения всегда выполняли роль нарушителей спокойствия, отчасти провокации, они перезапускали старый разговор на старые темы на новый лад, чтобы это помогло выработать новые подходы и решения, в том числе чтобы изменить аксиологические принципы дискуссии (ослабить привязанность говорящих к одним ценностям в пользу других). Когда потребность в этом перезапуске назревала, появление новых слов и понятий становилось громким

⁹²⁰ См., например, рассуждения на эту тему: *Graham E. Interrogating the postsecular*. P. 222–233.

⁹²¹ Михельсон О. К. От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности. С. 255–258.

научным событием. При этом некоторые из этих слов приживаются и становятся со временем конвенциональными (вполне «научными»), а другие — остаются «публицистическими» или вовсе перестают употребляться, теряя свою выразительность.

На фоне уже произошедшей массовой популяризации в научных текстах слова «постсекулярное» теперь корректней ставить вопрос не о том, нужно ли оно, а о том, какую палитру значений авторы в него вкладывают, какой набор понятий, концепций и подходов оно включает и какое влияние оказывает на рамки секулярного дискурса.

Многообразные «постсекулярные» понятия, как будет показано ниже, не являются изолированными, но представляют части единого постсекулярного дискурса, который, в свою очередь, генеалогически прочно связан с дискурсом секулярным.

Глава 46

Методология классификации существующих моделей трактовок постсекулярного

Большое число существующих подходов к постсекулярной проблематике требует их обобщения и классификации. Для этого может быть выбрана одна из многих методик.

Многие классификации строятся по формальным признакам, часто в зависимости от первоначального значения «секулярного», которое используется в «постсекулярной» концепции. В этом случае «постсекулярных» концепций будет столько же, сколько «секулярных» концепций выявит исследователь. Недостаток такого метода — невозможность использования полученных результатов для обобщения, а большое число определений постсекулярного попадёт в разряд исключений. Такие классификации подходов к постсекулярному встречаются наиболее часто. Приведём несколько примеров существующих авторских классификаций постсекулярных понятий (исследователи часто называют их «уровнями» понимания постсекулярного):

- «после» религии, «против» религии, «за границами» религии⁹²²;

⁹²² Graham E. Interrogating the postsecular. P. 222–232.

- общее состояние современной культуры, новая рефлексивная (социологическая) модель, особая философско-теологическая программа⁹²³;
- классификация Бекфорда: отрицание секуляризации (сомнение в реальности секуляризации), способ построить новые конструкции и подходы с равным использованием религии и секулярности, новые формы искусства на пересечении литературы, философии и теологии, фактическое повышение значимости религии в общественных отношениях и государственной политике в последние годы, концепция постсекулярного у Хабермаса и её развитие у многих авторов, подходы с критикой самого использования понятия «постсекулярное»⁹²⁴;
- внешняя по отношению к секулярному критика, внутренняя дискуссия внутри секулярного (то есть концепции «против» или «за» секулярные интерпретативные модели)⁹²⁵;
- и др.

Другой путь построить классификацию — выделить содержательный принцип, который поможет рассмотреть все существующие концептуальные модели постсекулярного как элементы единого дискурса. Таких принципов может быть несколько, а выбор одного из них должен зависеть от того, какую задачу ставит исследователь. Рассмотрев большое количество определений постсекулярного у разных авторов (около 150 определений), мы пришли к выводу, что для того, чтобы показать многогранность актуального научного дискурса о постсекулярном как позднейшем этапе развития секулярного дискурса (дискурса культурного, теологического и эпистемологического), следует разделить все существующие модели на два базовых направления: «социологические» и «теологические». Они намеренно употребляются в кавычках, потому что разделяющая их линия не проходит по формальным дисциплинарным границам: имеется в виду, что здесь «социологические» модели не обязательно имеют отношение к формальной социологии,

⁹²³ Kearney R. *Anatheism and the Postsecular Discernment of Spirits* // *International Journal of Philosophy and Theology*. 2015. Vol. 76, № 2. P. 149–162.

⁹²⁴ Beckford J. *SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections*. P. 1–19.

⁹²⁵ Parmaksiz U. *Making Sense of the Postsecular* // *European Journal of Social Theory*. 2018. Vol. 21, № 1. P. 98–116.

а «теологические» — к теологии. Речь идёт о двух базовых направлениях мысли: первое из которых пытается сохранить существующий порядок вещей в академической науке, а второе — изменить его.

«Социологические» модели постсекулярного в настоящей книге характеризуются тем, что пытаются сохранять и воспроизводить границу (в том числе постмодернистскими способами), отделяющую теологию, с одной стороны, и пространство социального (и политического), с другой, что помогает отбалансировать и сохранить ортодоксально-гетеродоксальную диалектику секулярного дискурса в современных условиях, когда этот дискурс на Западе стал сильно крениться на один, секуляристский бок, обнаружил себя и таким образом стал терять дискурсивные механизмы управления религией и теологией, перестал удерживать их в современности-модерне, что стало угрожать прогрессистскому культурно-теологическому фундаменту либерального рынка. Задача «социологических» моделей — снова скрыть религиозно-теологическую составляющую секулярного дискурса, вывести её за рамки публичных дискуссий, сохранив в недоступности ортодоксально-гетеродоксальный диалектический баланс, работающий внутренним мотором современности-модерна, и упаковать этот восстановленный секулярный дискурс в новую универалистскую форму (в данном случае в одну из подходящих постсекулярных концепций).

«Теологическими» моделями мы называем те, в которых исследователи с разной мотивацией и с разными целями пытаются, наоборот, размыть и отменить эту границу (оспорить, доказать её фиктивность), составляющую главную опору секулярного дискурса — границу между теологией и социальным (политическим), которая позволяет не скрывать и сохранять в недоступности внутреннюю ортодоксально-гетеродоксальную диалектику секулярного. Если «социологические» модели предлагают умеренный и мирный путь корректировки секулярного дискурса (небольшое изменение правил игры), то «теологические» подходы говорят о неизбежности более глубокой перестройки, затрагивающей сам фундамент современности, чего уже невозможно избежать, даже если их цель не разрушить, а сохранить современность-модерн и секулярный дискурс. При этом упразднение или пересмотр этой границы в «теологических» подходах не только может нарушить ортодоксально-гетеродоксальный баланс и разделить секулярный

дискурс на ортодоксию и гетеродоксию (что практически не встречается в современных исследованиях), но, наоборот, переконфигурировать секулярный дискурс, продлить его жизнь в «постсекулярной» форме (это наблюдается в большинстве проанализированных «теологических» исследований), что неизбежно делает такую «теологию» продолжением социологических моделей, даже если сами социологи её сторонятся. Поэтому в каждом из этих двух направлений — «социологическом» и «теологическом» — находятся различные концепции и модели, которые могут как взаимодополняться, так и противостоять друг другу. Условно «социологические» постсекулярные модели соревнуются друг с другом в риторическом мастерстве, определяя, какая из них убедительнее переупаковывает секулярный дискурс в новую конвенциональную, общенаучную и общепризнанную форму, никогда не выходя полностью за рамки просвещенческого языка. Условно «теологические» постсекулярные модели, на наш взгляд, спорят друг с другом более смело и ожесточённо, так как они приоткрывают ранее недопустимый в научном пространстве спор ортодоксии и гетеродоксии, долгие столетия спрятанный за ширмой секулярного дискурса и существовавший в признаваемой всеми участниками дискуссии форме спора «веры и разума», «религии и науки / общества / государства», «трансцендентного и имманентного», «метафизики и позитивного знания» и тому подобных конвенциональных оппозиций.

Любая классификация ведёт к упрощению реальности. Предлагаемый здесь подход не должен вводить в заблуждение, что существуют две отдельные и непересекающиеся сферы постсекулярных дебатов, «социологических» и «теологических». Во-первых, сторонники «социологического» подхода, которых неформально можно назвать «социологами», спорят не только внутри своих коллективов, но и вынуждены обращать внимание на теологические дискуссии, что происходит во многом с подачи тех теологов, которые пытаются помочь реанимировать секулярный дискурс для пользы секулярной социологии. Даже «социологические» рассуждения о постсекулярном подводят исследователей к мысли об ограниченности бинарного противопоставления религии и секулярного⁹²⁶. Во-вторых, этот возникающий мостик не только позволяет

⁹²⁶ Молендейк А. Л. (Гронингенский университет, Нидерланды): «Что, если разговоры о постсекулярном в итоге покажут, что бинарный подход “светский против религиозного”

общественным наукам пользоваться некоторыми удачными теологическими аргументами, которые можно перевести на социологический язык и интерпретировать в свою пользу (как того хотел бы Хабермас), но и наоборот — теологическая мысль (несмотря на разнообразие её направлений) однажды начинает интерпретировать социальные науки как определённую форму теологии. В результате обе сферы оказываются в едином дискурсивном пространстве, что, на наш взгляд, является одним из важных признаков постсекулярного дискурса.

Поэтому предлагаемая классификация должна помочь упорядочить существующие постсекулярные модели по их внутренней интенции и продемонстрировать, что внутри постсекулярной тематики существуют как минимум две большие темы: о том, как сохранить секулярный дискурс (социологическая сфера), и о том, что может происходить с современной культурой, когда происходят изменения внутри секулярного механизма, который современную культуру воспроизводит (теологическая сфера).

Направления развития постсекулярного дискурса, как «социологические», так и «теологические», обусловлены самим секулярным дискурсом — его внутренней природой и историей его развития. Ортодоксально-гетеродоксальная диалектика неустойчива, поэтому в ней с самого начала была заложена потенция постсекулярной проблематики, которая высвечивает и обсуждает различные стороны неустойчивости секулярного дискурса. Источник постсекулярного находится в генеалогии секулярного дискурса, а формы развития — в наблюдении за текущими путями развития секулярного дискурса в условиях, когда уже запущен анализ его генеалогии.

Глава 47

«Социологические» подходы к пониманию постсекулярного (сохраняющие статус-кво секулярного модерна)

Подавляющее большинство существующих моделей, начиная с модели самого Хабермаса, — это именно «социологические» модели, так как по исторической инерции социологи пишут о секулярном

чаще других, и сама эта проблема в качестве научной была объективирована именно социологией.

Значительную часть «социологических» подходов к постсекулярной проблеме можно разделить на несколько неразрывно связанных друг с другом направлений:

- подходы, развивающие оригинальную концепцию Хабермаса, который защищает классические секулярные структуры старого Просвещения, но при этом частично задействует постмодернистские и критические (неомарксистские) подходы, оказавшие влияние на его философию в целом;
- подходы новых левых, используемые для продвижения критической теории (франкфуртская школа, неомарксизм) и относящиеся к проблемной области cultural studies (постсекулярные подходы, которые используются для укрепления различных критических дискурсов — антиколониализма, феминизма, гендеризма, экологизма, плюрализма и т. п.);
- подходы, тяготеющие к постмодернистской проблематике в целом (критика «секулярного» как элемента модерна, иерархической структуры);
- подходы, использующие постсекулярные концепции для анализа роли религии в современных международных отношениях и выработки внешнеполитических стратегий западных стран.

Все подходы внутри этих направлений неразрывно пересечены друг с другом, подавляющее большинство из них являются вариациями внутри концепции Хабермаса, оставшиеся — ищут оригинальные трактовки постсекулярного, но всё равно испытывают сильное влияние тех рамок, которые предложил Хабермас. Кроме того, все выявленные «социологические» подходы имеют близкие ценностные и методологические установки, характерные для современных общественных наук, а также все они испытывают влияние левой (франкфуртской) и постмодернистской философий.

Постсекулярная концепция Ю. Хабермаса

К базовой «социологической» концепции постсекулярного относится сам подход Хабермаса, уже частично рассмотренный в первой главе

настоящего исследования (в числе других концепций конца XX столетия, критикующих «теорию секуляризации»): перед угрозой разочарования в возможностях секулярного проекта и угрозой наступающего исламизма (и других форм религиозно-политических движений)⁹²⁷ Хабермас предлагал поменять правила дискуссии, разрешить участвовать в ней религиозным аргументам. С ростом научного и общественного интереса к этой теме Хабермас начал уточнять и развивать свою концепцию, не меняя её основы⁹²⁸.

Свою мотивацию создания постсекулярной концепции Хабермас подробно объяснил в диалоге с кардиналом Й. Ратцингером (будущим папой Бенедиктом XVI)⁹²⁹. По мысли Хабермаса, политическая власть в государстве, основанном на позитивном конституционном порядке (то есть в либеральном, демократическом государстве), оправдывает себя нерелигиозным, или постметафизическим, путём, никакая форма религии секулярному правовому обществу не нужна. Для существования такого либерального государства жизненно важно, чтобы у граждан всегда воспроизводилась мотивация ощущать себя субъектом права, и эта мотивация лежит в основе солидарности всех граждан. Без такой солидарности демократическое государство современного типа не может существовать. Эта солидарность в значительной степени строилась на процессах секуляризации и модернизации. Однако глобальные рыночные отношения разъединяют и деполитизируют людей, общественная легитимация (демократические

⁹²⁷ Есть мнение, что появление концепции постсекулярного общества Хабермаса сразу после теракта 2001 года — совпадение и что она готовилась для дискуссии о биоэтике (см.: Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие // Интернет-журнал «Богослов.ру». 09.06.2010. URL: http://www.bogoslov.ru/text/863182.html#_ftn14 (дата обращения: 01.09.2022). Однако с точки зрения прошедших десятилетий подобные исторические совпадения не могут рассматриваться как простая случайность. Необходимость в подобной концепции к этому времени уже назрела. Теракт же, несомненно, послужил детонатором дискуссии о постсекулярном, без которого она не стала бы развиваться так стремительно.

⁹²⁸ Habermas J. Notes on Post-Secular Society. P. 17–29; Habermas J. The political : The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology // The Power of Religion in the Public Sphere / eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen. New York : Columbia University Press, 2011. P. 15–34; Habermas J. Transcendence from Within, Transcendence in this World. P. 67–94; Habermas J. Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays.

⁹²⁹ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Дialeктика секуляризации. О разуме и религии / пер. с нем. М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с. (оригинал: Habermas J., Ratzinger J. Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg : Verlag Herder, 2005).

процедуры) становится ненужной, люди уходят в частную жизнь, деполитизируются, в том числе ищут опору в религии. На международном уровне уже не работают конституционные принципы (принципы общественного договора), и это может произойти на национальном уровне. Хабермас считал, что «выход секуляризации из-под контроля» несёт значительную угрозу для сохранения этой солидарности и, следовательно, всего либерального порядка современности. Для остановки этих негативных тенденций Хабермас предлагал укрепить современную, секулярную философию тезисами и аргументами из религиозной сферы, так как в жизни религиозных сообществ может сохраняться то, что утрачено у секулярных учёных и что не может быть восстановлено только через профессиональное знание — это большой опыт выражать и чувствовать состояния, заблуждения, недостатки в жизни индивида и общества, знание «общественных болезней». Он призывал философию научиться этим знаниям и опыту у религии (как ранее светская философия уже обогатилась продуктом синтеза христианства и греческой философии), а религиозные дискурсы должны стремиться быть понятными для нерелигиозных людей, переводить свою речь на секулярный язык. Такое обучение секулярной философии и религиозного опыта должно быть взаимным, секулярные и религиозные люди должны научиться переводить друг другу свои тезисы. При этом в качестве универсального и нормативного языка по-прежнему остаётся секулярный, на котором по-прежнему должны говорить законодательные органы и судебная система (то есть язык закона должен оставаться секулярным). Именно этот подход Хабермас назвал «постсекулярным» и связал с ним свою надежду на укрепление либеральной демократии в современном мире и противостояние религиозному радикализму⁹³⁰.

Таким образом, «постсекулярное общество» Хабермаса означает общество, в котором религия больше не вытесняется из публичного и политического пространства, а признаётся важным элементом секулярного общества, который призван служить и помогать цели укрепления секулярных принципов. Это означает, что Хабермас пытался поставить силу религиозного дискурса и, очевидно, активность религиозных сообществ на службу принципам «современности» и секулярности.

⁹³⁰ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии.

Постсекулярный принцип Хабермаса — это такая «секулярность», которая теперь начинает уважать религии и даёт им право голоса, но только если религии вмонтируют в себя секулярный модуль, который позволит им переводить свою религиозную речь на секулярную. То есть фактически речь у Хабермаса шла о мягкой модели секуляризации религии, отказе от воинствующего секуляризма, но не отказе от секулярности как таковой (и косвенно это даже не означает отмену секуляризма).

Постсекулярная концепция Хабермаса — не принципиально новая теория, а перенесённый в постмодернистские декорации старый взгляд на секулярное как на единственно возможную, вестфальскую рамку социальных отношений в обществе эпохи модерна. В постсекулярной концепции Хабермаса к вестфальскому принципу светского общества был лишь добавлен постмодернистский принцип плюрализма (хотя до Хабермаса то же сделал П. Бергер, предложивший заменить «теорию секуляризации» на более гибкую концепцию «плюрализма»).

Анализ подхода Хабермаса к проблеме постсекулярности подробно представлен в специальной книге коллектива авторов «Habermas and religion»⁹³¹. Среди прочих упоминания заслуживает глава Э. Аллен, в которой она отмечал, что постсекулярный подход Хабермаса в целом не направлен на подрыв секулярного (а тем более Просвещения), но, наоборот, преследует цель оправдать и защитить секулярное и сделать возможным дальнейшее развитие «современности». Сделать же это можно только путём вывода секулярного разума из состояния спокойного самодовольства, нежелания даже разговаривать и понимать религиозных людей. По Хабермасу, это станет возможно, если заставить секулярный разум обратиться к своим истокам, изучить их и узнать себя со стороны. Для этого нужно, чтобы и религиозная, и секулярная части общества научились разговаривать друг с другом на равных, понимать друг друга (Аллен, используя терминологию Хабермаса, называет это «генеалогией постсекулярного разума», где «генеалогия» означает «процесс обучения»). Поэтому постсекулярная

⁹³¹ Habermas and religion / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen. Cambridge : Polity Press, 2013. 826 p.

концепция Хабермаса, по мысли Аллен, среди прочего имеет выраженные апологетические черты⁹³².

К похожим выводам пришёл Э. Мендьета (профессор философии, Университет штата Нью-Йорк), взявший у Хабермаса в 2010 году интервью, посвящённое уточнению его позиции по «постсекуляризму»⁹³³: постсекулярное сознание у Хабермаса — это не что-то принципиально новое, что приходит на смену секулярному сознанию, а лишь одна из форм просвещенческого постметафизического мышления, которое всё ещё «питается» трансцендентными причинами, которые оно при этом не может ни опровергнуть, ни уничтожить; то есть «постсекулярный» разум — это не новый тип разума, а лишь новая саморефлексия старого, секулярного разума⁹³⁴.

На это же указывал социолог Адам Поссамаи (профессор Университета Западного Сиднея), отмечавший, что Хабермас боролся с проявлением постмодернизма в нигилистических проявлениях путём утверждения «позднего модерна», то же он делал с защитой секулярного, упаковывая её в формат «постсекуляризма», который означает исключительно «поздний секуляризм», а не что-то «после секуляризма». Поссамаи считал, что более точным названием, которое Хабермас мог бы дать своей «постсекулярной» концепции, является «поздний секуляризм». В этом смысле «постсекуляризм» означает «специфический тип секуляризма, который занимается неолиберальным управлением религией в публичной сфере» путём более глубокой «инклюзии» религии в социальные процессы⁹³⁵.

Следует отметить, что основная значимость концепции Хабермаса заключается в том, что с её помощью он растабуировал в научном мире дискуссию о постсекулярном, с помощью которой провозгласил, что старые аргументы для защиты светского общества в эпоху позднего модер-

⁹³² Ibid. P. 234–272.

⁹³³ Habermas J., Mendieta E. “A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society”. An interview with Jürgen Habermas by E. Mendieta // SSRN, The Immanent Frame. 03.02.2010. URL: <https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/> (дата обращения: 01.09.2022).

⁹³⁴ Mendieta E. The postsecular condition and the genealogy of postmetaphysical thinking // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York: Routledge, 2019. P. 51–58.

⁹³⁵ Possamai A. The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018. 259 p.; Possamai A. Post-secularism in Multiple Modernities. P. 822–835.

на уже не работают, и теперь для её защиты следует привлекать новые средства, в том числе ранее недопустимые: теперь для решения этой задачи можно использовать саму религию, разрешать религиозным аргументам присутствовать в публичной сфере. Однако Хабермас был готов мириться с религиозными аргументами ровно до тех пор, пока они могут быть переведены на секулярный язык, то есть пока они остаются внутри просвещенческого проекта: на эту особенность концепции Хабермаса обратил внимание его критик — Т. Асад⁹³⁶. Асад, посвятивший целую серию своих работ научной и моральной критике западного секуляризма и «теории секуляризации» (в рамках антиколониалистских и антиориенталистских аргументов)⁹³⁷, не сформулировал собственной, самостоятельной концепции «постсекулярного». Асад исходил из того, что «постсекуляризм» — концепция Хабермаса и его последователей, которые ищут новые формы и пути сохранения секулярной структуры современности, «секулярно-религиозной» дихотомии современного политического пространства, которое возникло в мировоззрении протестантствующих диссидентов раннего модерна; последователи Хабермаса рассматривают «постсекуляризм» как разрешение религиозному дискурсу присутствовать в политическом пространстве, но до той степени, пока он может быть переведён на секулярный язык⁹³⁸.

Варианты развития постсекулярной концепции Ю. Хабермаса у других авторов

От подхода Хабермаса отталкивается без преуменьшения большинство авторов, участвующих в разговоре о постсекулярном. В настоящем

⁹³⁶ Асад отмечает, что в модели Хабермаса религиозный дискурс должен присутствовать в публичном политическом пространстве, однако только в той степени, в какой то, что он говорит, может быть переведено на секулярный язык. То есть постсекулярный дискурс у Хабермаса — это попытка укрепить секулярную современность, секулярную область политического (Asad T. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York : Columbia University Press, 2018. 232 p.).

⁹³⁷ Asad T. *Trying to Understand French Secularism*. P. 494–526; Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*; Asad T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1993. 348 p.; Asad T. *Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism* // *Is critique secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* / T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood. Berkeley : Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009. 154 p.

⁹³⁸ Asad T. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*.

подразделе упомянуты те из них, которые имеют наиболее тесную связь с концепцией Хабермаса: они либо дословно воспроизводят его модель, либо уточняют и развивают её, надстраивая над ней собственные концепции, используя её для решения своих исследовательских задач, либо критикуют его постсекулярную концепцию (чаще всего это делается из-за желания усилить подход Хабермаса, чтобы тот не мог использоваться для полного уничтожения старой концепции секуляризации и снижения академического веса академической секулярной социологии, чего, как мы видели, не желал бы и сам Хабермас).

***Воспроизведение постсекулярной концепции Хабермаса
буквальное или с незначительными изменениями***

Мы уже упоминали авторов, воспроизводящих постсекулярную концепцию Хабермаса буквально, не добавляя к ней ничего нового⁹³⁹.

Однако большинство последователей Хабермаса, оставаясь в рамках его подхода, развивают его — добавляют новые примеры, способы применения, а чаще всего — новые способы его изложения и объяснения. При этом «социологический» хабермасовский подход воспроизводят и многие профессиональные теологи, фактически оставаясь в рамках социологического подхода.

С хабермасовским подходом согласился Й. Ратцингер (папа римский Бенедикт XVI), поддержавший его концепцию «постсекулярного общества», основанную на диалектике разума и религии. Й. Ратцингер также исходил из незыблемости просвещенческого различия разума и религии, но дополнил его тезисом о том, что и у разума, и у веры бывают опасные «патологии», при этом «патологии разума» более опасны, чем «патологии религии». Кроме того, Ратцингер особо подчеркнул универалистский потенциал западного разума и католичества. В остальном он согласился с Хабермасом и построил рассуждения о «постсекулярном» на диалектике секуляризации, в которой разум и религия (вера и знание) находятся порознь, но призваны взаимодей-

⁹³⁹ См. также: Bosco R. M. Religious Socialism in Post-Secular Europe // Politics, Religion & Ideology. 2019. Vol. 20, № 1. P. 121–134; Mendieta E., Vanantwerpen J. Introduction: The Power of Religion in the Public Sphere / The Power of Religion in the Public Sphere. Columbia University Press, 2011. P. 1–14.

ствовать и дополнять друг друга, создавая «полифоническую корреляцию»⁹⁴⁰.

Х. Казанова более детально, чем Хабермас, расписал социологические подходы к «постсекулярному», однако содержательно остался близок хабермасовской концепции. Казанова предложил три типа «постсекулярного» в зависимости от определения «секулярного». Во-первых, постсекулярное как возвращение в состояние культуры до появления светского общества, что невозможно, так как общество уже имеет опыт светской культуры, который уже нельзя вычеркнуть из сознания. Во-вторых, постсекулярность как процесс, обратный «расцерковлению» Европы, как возрождение религиозных традиций в светском обществе; возможность такого процесса для Европы Казанова тоже отрицал. В-третьих, постсекулярность как переосмысление секулярного со стороны самих секуляристов и сторонников светского общества, что происходит из-за роста социальной значимости религии в современном мире, что беспокоит как религиозных, так и нерелигиозных людей⁹⁴¹. Именно третий подход являлся для Казановы основным: постсекулярное для него — это не отказ от секулярного, от светских принципов общественного устройства и тем более не возвращение к культуре традиционного типа (основанной на религиозной картине мира), а переосмысление процессов внутри секулярного. Постсекулярный подход Казановы означает признание того, что секуляризация не происходит последовательно и линейно от религиозного общества к секулярному (он даже отчасти критиковал Хабермаса за то, что тот имплицитно понимал религиозное и секулярное как последовательные стадии истории⁹⁴²), в секулярной культуре продолжает сохраняться религиозная

⁹⁴⁰ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Дialeктика секуляризации. О разуме и религии.

⁹⁴¹ Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы. С. 143–174 (перевод с англ.: Casanova J. Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence // Habermas and religion / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen. Cambridge : Polity Press, 2013. P. 52–91).

⁹⁴² Казанова критикует Хабермаса за то, что тот по инерции относится к секулярности «стадиально», как к стадии развития, пытается переводить религиозный дискурс на секулярный язык, а секулярность продолжает понимать как рациональность, универсальность. Х. Казанова: «Как следует интерпретировать утверждение, что религиозный дискурс, чтобы он всерьёз рассматривался в публичной сфере, должен быть сначала переведён на якобы универсальный секулярный рациональный язык, как если бы секулярный дискурс был по определению рациональ-

проблематика, религия вписана в секулярные рамки, находится внутри секулярного — допущение метафизики внутрь имманентной секулярной рамки поздней современности, допущение трансценденции внутрь этой рамки, что позволяет учитывать религиозное понимание современных процессов. В этом моменте подход Казановы максимально сближается с постметафизическими взглядами Хабермаса на постсекулярность и тоже является формой апологетики секулярного дискурса в эпоху поздней современности.

Дастин Бёрд (социальный и политический философ, Мичиган) развивал подход Хабермаса в русле франкфуртской школы, отмечая, что секулярность произвела новую форму религии — «постсекулярную», в результате чего возникла парадоксальная ситуация: чем более современное общество становится секулярным, тем более оно создаёт условия для этой новой религиозной формы; чем атеистичнее и бессмысленнее мир, тем больше необходимость в религии как всеобъемлющем мировоззрении. Постсекулярность, по мысли Бёрда, — это не возвращение общества к религии, а взаимное уважение секулярности и просвещённой религиозности. То есть постсекулярным может быть только то общество, которое прошло через секулярность, то есть либерально-демократическое общество (это идея Хабермаса). Таким образом, действие постсекулярности / постсекуляризма возможно только в государствах западного образца со светскими конституциями, а, например, многим странам Ближнего Востока, где наблюдается рост исламской религиозности, а граждане хотят религиозное правительство, Бёрд отказывает в праве называться постсекулярными⁹⁴³.

Авторы британского сборника «Географии постсекулярности» (специалисты в культурной географии и религиоведении) в хабермасовском ключе рассматривали «постсекулярность» как сближение религиозной и светской этик и как контекстно-зависимое «бурление», как переоколдовывание (re-enchantment) социальной реальности, происходящее от смещения религиозного и секулярного, как объективное

ным и универсальным? Создаётся впечатление, что Хабермас, по крайней мере имплицитно, продолжает ассоциировать секулярное с рациональным, а религиозное — с до-рациональным» (Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы. С. 143–174. С. 172).

⁹⁴³ Byrd D. J. Islam in a post-secular society: religion, secularity, and the antagonism of recalcitrant faith. Boston: Brill, 2016. 336 p.

условие бытия, возникшее в культуре на этапе позднего капитализма, как побочное следствие глобализма, мультикультурализма, постмодернизма⁹⁴⁴. То есть постсекулярное здесь выступает как набор объективно сложившихся историко-культурных условий развития западной цивилизации на текущем этапе, с которыми необходимо считаться, то есть как эпифеномен (побочное явление)⁹⁴⁵. Этот взгляд предполагает, что постсекулярное может быть понято только в контексте других процессов и не может изучаться ни субстантивно, ни генеалогически.

Англиканский теолог Элейн Грэхем (Честерский университет, Великобритания) поддерживал концепцию Хабермаса как способ напомнить о неизбежной публичности религии, как удобный инструмент для изучения «приливов и отливов» религиозного чувства, как поиск баланса в борьбе за власть между религиозными и светскими институтами и установления «многообразия». Этой логике подчинена и предложенная ею классификация концепций и значений «постсекулярного». Во-первых, постсекулярное в значении «после секулярного», что означает возвращение религии в публичную сферу, возвращение её полноправной социально-политической роли, плюрализм и сосуществование секулярных и религиозных форм, поиск постметафизических (не связанных с метафизикой) оснований демократических ценностей. Во-вторых, в значении «против секулярного»: этот подход связан с критикой секулярного и занимается его деконструкцией и поиском его исторических истоков (генеалогия), объявляет, что общество никогда не было полностью секулярным, обвиняет секулярные концепции в идеологичности, колониальном или антихристианском характере. Для Грэхем такая возникшая острая критика секулярного означала лишь то, что настало время более внимательно изучать механизмы и методологические основания, с помощью которых секулярное и религиозное функционируют в обществе, но отнюдь не отказываться от оснований «современности». В-третьих, «за границами, по ту сторону секулярного» — расширение категории

⁹⁴⁴ Cloke P. [et al.]. Introduction // *Geographies of Postsecularity: Re-Envisioning Politics, Subjectivity and Ethics* / Cloke P., Baker C., Sutherland C., Williams A. London and New York : Routledge, 2020. P. 1–25.

⁹⁴⁵ Там же.

«религия», рассмотрение различных нерелигиозных социальных практик как имеющих отношение к религии (например, через политическую теологию)⁹⁴⁶.

В похожем ключе рассуждал М. Диллон (Университет Нью-Гэмпшира, США), который находил приложение хабермасовского подхода к Католической Церкви, добавлял к его делению общества на «религиозные» и «секулярные» группы также и такие группы, которые являются религиозными и секулярными одновременно: после Второго Ватиканского Собора Католическая Церковь включила в себя секулярный голос, который звучит наравне с религиозным; таким образом, Диллон интерпретировал католическое духовенство как «религиозно-секулярных» граждан, а мирян — как «секулярно-религиозных»⁹⁴⁷. Такой взгляд делал «постсекулярное» синонимом «обмирщённого», а также предлагал продолжить изучение религиозных процессов секулярно-социологическим инструментарием.

Б. Трейнор (христианский социальный философ, преподаватель Христианского образовательного центра терциариев в Аделаиде, Австралия), следуя Хабермасу, отмечал, что в настоящее время либеральная модель общества входит в постсекулярное состояние, в котором на место разделения (divide) сакрального и секулярного приходит их различение (distinction), они перестают соперничать, становятся взаимодополняющими частями единого целого. Государство в новых условиях должно выйти из позиции «над» и стать частью самого общества, его «интегрирующим принципом», объединяющим началом, сохраняя при этом права своих граждан на мировоззренческую свободу. Граждане же постсекулярно-либерального государства должны приложить усилия, чтобы сделать любые свои верования частью общего политического пространства⁹⁴⁸. Похожий подход наблюдается у П. Схаафсмы (Протестантский теологический университет в Амстердаме). Она определяла постсекулярное как определённый этап развития представлений о религиозности, при котором религиозность не обязательно подразумевает приверженность какой-либо

⁹⁴⁶ Graham E. Reflexivity and Rapprochement: Explorations of a "Postsecular" Public Theology. P. 277–289; Graham E. Interrogating the postsecular. P. 222–232.

⁹⁴⁷ Dillon M. Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal.

⁹⁴⁸ Trainor B. T. Theorising Post-Secular Society. P. 95–124.

официальной религии, но может быть сконструированной из элементов разных религиозных и секулярных традиций или даже подразумевать «множественную принадлежность» (секулярно-религиозную). Это означает, что религиозное пространство не ограничено конкретными местами религиозной жизни («религия повсюду»), светская мысль более не находится над религией, но и теология в постсекулярных условиях не приобретает доминирующей, универсальной позиции, а является лишь одним из элементов обсуждения⁹⁴⁹. В том же ключе рассуждал Т. Стейси (Лондонский университет), выводивший из хабермасовских концепций о постсекуляризме и коммуникативном действии «перформативный постсекуляризм», означающий совмещение религиозных и нерелигиозных мифов, независимо от степени рациональности этих мифов, с целью достижения консенсуса и солидарности в обществе⁹⁵⁰. Похожий подход у католического философа и теолога Тео В. А. де Вита (Тилбургский университет, Нидерланды), объяснявшего хабермасовскую постсекулярную концепцию как «позитивную диалектику», мирно (без «воинствующего лаицизма») объединяющую различные религиозные и культурные идентичности в политическое единство⁹⁵¹.

Теолог Николас Адамс (Бирмингемский университет, Великобритания) вслед за Хабермасом интерпретировал «секулярное» как концепцию правовых рамок Вестфальского мира, в которых разные религиозные группы могут мирно сосуществовать вместе, добавляя, что секулярное — это в том числе религиозная этика, отделённая от собственно христианских сакральных мифов, производное от европейской религиозной теологии, из которой была выделена универсалистская мораль (одинаковая для всех авраамических религий и религий вообще), в которой социальная этика («правильное») имеет приоритет над абсолютной моралью (над «хорошим»). Следовательно, для Адамса постсекулярная проблематика означала продолжение того же самого подхода в условиях постмодернизма

⁹⁴⁹ Schaafsma P. Making Sense of the Postsecular: Theological Explorations of a Critical Concept. P. 91–99.

⁹⁵⁰ Stacey T. Imagining Solidarity in the Twenty-First Century: Towards a Performative Postsecularism. P. 141–158.

⁹⁵¹ De Wit T. W. A. Laïcité: French Secularism and the Turn to a Postsecular Society // Telos. 2014. № 167. P. 143–161.

и постметафизики: развитие секулярного дискурса с опорой на универсалистскую мораль и коммуникативную теорию (Хабермаса), генеалогически связанную с теологией, объединяющей всех членов общества, независимо от их религиозных взглядов, в едином коммуникативном пространстве⁹⁵².

Развивая хабермасовский подход, А. Бракман (Лёвенский католический университет, Бельгия) добавлял к нему тезис о том, что постсекулярное общество — это такое состояние общественных отношений, в котором общественные связи выстраиваются не только на основе политических инструментов, но снова с помощью религии. Религия (как и национализм) снова становится в глобальном, но разобщённом мире мощным символическим инструментом эффективного общественно-институционального строительства, особенно для социально наиболее слабых групп⁹⁵³.

Л. Мавелли (Университет Суррея, Великобритания) смотрел на постсекулярный подход как на способ осмыслить современными европейцами исламскую культуру, которая недавно проникла в жизнь Европы, научиться взаимодействовать с ней. Чтобы выстроить контакт с «другими», то есть с мусульманами, он предлагал отказаться от непреодолимости границы между верой и разумом, начать принимать во внимание веру (инклюзия), выйти из секулярной самоизоляции, чтобы расширить границы бытия европейца и научиться понимать «другого» (мусульман). Методологически, помимо Хабермаса, он опирался на работы М. Фуко и М. Бубера, на основе которых делал вывод, что для налаживания связи с эмпирическим Другим необходимо изменить собственные внутренние связи европейского субъекта с трансцендентным Другим⁹⁵⁴.

Отдельные авторы предлагали использовать постсекулярный подход в педагогической деятельности, например в преподавании гуманитарных дисциплин⁹⁵⁵.

⁹⁵² Adams N. Habermas and Theology.

⁹⁵³ Braeckman A. Habermas and Gauchet on religion in postsecular society. A critical assessment // *Continental Philosophy Review*. 2009. № 42. P. 279–296.

⁹⁵⁴ Mavelli L. Europe's Encounter with Islam: The Secular and the Postsecular.

⁹⁵⁵ Sutton T. J. Orthodoxy Revisited: the Postsecular Classroom // *Journal of Beliefs & Values*. 2017. Vol. 39 (1). P. 3–16.

Религиовед Раймон Л. М. Ли (Университет Малайя, Малайзия), также отталкиваясь от идей Хабермаса, предлагал перенести постсекулярную концепцию в область внутреннего состояния субъекта и обозначить с её помощью такое индивидуальное мышление, в котором стёрта граница между религией, духовностью и светскостью, делая связи между ними гибридными, амбивалентными. При этом эта ситуация стала возможной в результате самой секуляризации, поскольку она сделала возможным разграничить мышление религиозное и светское⁹⁵⁶. То есть он таким образом погружал постсекулярное внутрь секулярного процесса.

За время, прошедшее после доклада Хабермаса в 2001 году, возникло множество специальных определений «постсекулярного»; это понятие также стало активно использоваться в публицистике. По точному замечанию религиоведа Лоисы Ли (Кентский университет, Великобритания), постсекулярное (а также постсекуляризм, постсекулярность) в обобщённом виде чаще всего применяется как нечто, что критически противопоставляется нерелигиозным и антирелигиозным формам секулярного. При этом она отмечала, что легче дать определение постсекуляризму (как критике секуляризма), чем постсекулярности — как особому состоянию реальности⁹⁵⁷.

***Предложения ограничить, сузить или вовсе не использовать
постсекулярную концепцию Хабермаса,
озвученные его сторонниками***

Профессор социологии Амстердамского университета Вейт Бадер призвал вовсе не использовать термин «постсекуляризм», так как не согласился с аргументами Хабермаса считать современное секулярное общество «постсекулярным». Он согласился с Хабермасом в том, что развитие и усиливающееся разнообразие религиозного ландшафта действительно в мире происходит, но при этом, по его мысли, для управления религиозными процессами не нужна «постсекулярная»

⁹⁵⁶ Lee R. L. M. Reconciling Religion, Spirituality and Secularity: on the Post-Secular and the Question of Human Mortality // International Journal of Philosophy and Theology. 2017. Vol. 78, № 3. P. 258–269.

⁹⁵⁷ Lee L. Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular. Oxford University Press, 2015. 235 p.

модель, поскольку старые социологические секулярные модели до сих пор с этой задачей справляются (в частности, концепция Н. Лумана о религии как средстве коммуникации). Вместо хабермасовской «постсекулярности» Бадер предложил собственную модель — «ассоциативную демократию», которая подразумевает, что метанарратив секуляризации отделяется от либерализма и демократии и заменяется на идею абсолютного «приоритета либеральной демократии» («либерально-демократического конституционализма»), которая становится неким высшим ориентиром (метаправовым идеалом) и делает ненужной дихотомию между секулярным и религиозным (и то, и другое в рамках демократии уравнивается, так как действует только одна дихотомия — либеральное / нелиберальное)⁹⁵⁸. Несмотря на критику в адрес «постсекуляризма» Хабермаса, Бадер в значительной степени повторял эту же модель в других ракурсах.

Ещё один пример полного отказа от постсекулярной концепции наблюдается у британского социолога религии Дж. Бекфорда (упоминался выше как исследователь происхождения термина «постсекулярное»). Он выделил несколько групп определений постсекулярности, но пришёл к выводу, что ни одно из них не объясняет все особенности развития религии в Великобритании, поэтому призвал не увлекаться новым термином, а продолжать использовать и разрабатывать категорию «секулярное»⁹⁵⁹.

При этом большинство авторов, в чём-то критикующих хабермасовский взгляд, предлагают лишь заузить охват его концепции, но не отменить её.

Несколько исследователей из Открытого университета (Великобритания) сделали попытку снизить охват понятия «постсекулярное» путём отрыва «духовности» как широкого понятия (как различных форм имплицитной религиозности, неосознанных «верований», пронизывающих массовую культуру, социальные отношения, экономику, но не связанных с какой-либо религией, например различные флеш-мобы) одновременно от понятий и «секулярное», и «несекулярное», и «постсекулярное». Таким образом, они разделили «постсекулярное»

⁹⁵⁸ Bader V. Post-secularism or Liberal-democratic Constitutionalism? P. 5–26.

⁹⁵⁹ Beckford J. SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. P. 1–19.

и формы «духовности» как таковой⁹⁶⁰ (квазирелигиозности, имплицитной религиозности). В результате такой трактовки «духовности» постсекулярная концепция не производит никакой революции в современной структуре социального знания, остаётся лишь частной разновидностью секулярного дискурса.

К этим подходам следует отнести и взгляд Ф. Даллмайра (философ и политический теоретик, профессор Университета Нотр-Дам, США). Он предложил преодолеть споры вокруг «постсекулярной концепции», которые ведут «религиозные антисекуляристы» и «секулярные рационалисты», путём перемещения этой концепции в область социально-политического знания. По его мнению, постсекулярность следует обсуждать исключительно как этико-политическую проблему, как решение вопроса о социальной справедливости, об общемировом благополучии всех людей. «Постсекулярное» он в результате определил как «космополис», всемирный «город мира», в котором «различия между культурами, вероисповеданиями и обычаями не будут стёрты, а будут подчинены общему стремлению к справедливости и благополучию»⁹⁶¹.

Доцент антропологии Тель-Авивского университета Х. Фурани выразил мнение, что постсекулярная концепция Хабермаса остаётся в рамках секулярного дуализма (разум / вера), закрепляет его и не может распознать генеалогию секулярного. По его словам, несмотря на попытку постсекулярного говорить извне гегемонии секулярного, ему не удаётся раскрыть внутреннюю теологию секуляризма, подняться над секуляризмом⁹⁶².

Несмотря на то что большинство российских авторов, рассуждавших о постсекулярности, не только поддерживали это направление дискуссии, но и зачастую направляли её в теологическое русло (будут рассмотрены в следующей главе), часть из них выступала против размытия сложившегося социологического подхода к религиоведению. Например, историк и социолог религии А. Агаджанян (Центр изучения религий РГГУ) считал, что постсекулярная концепция Хабермаса неверно толкуется исследователями и напрасно провоцирует

⁹⁶⁰ Bartolini N., Chris R., MacKian S., Pile S. The place of spirit: Modernity and the geographies of spirituality // *Progress in Human Geography*. 2016. Vol. 41, № 3. P. 338–354.

⁹⁶¹ Dallmayr F. Post-secularity and (global) politics: a need for radical redefinition. P. 963–973.

⁹⁶² Furani K. Is There a Postsecular? P. 1–26.

дискуссии постмодернистского и теологического характера. В частности, Агаджанян выступал против постмодернистского толкования концепций «множественных модерностей» Эйзенштадта и «множественных секулярностей» (примеры таких подходов будут приведены ниже), а также вообще против констатации кризиса модерна и ожиданий его заката. По его мнению, религиозная традиция не обязательно является ключом для объяснения определённого типа модерна, то есть «множественность модерностей» не должна объясняться множественностью религий, как полагают многие работающие в рамках концепции постсекулярности. По его мнению, модерн — один, это особый исторический и культурный феномен, имеющий определённые временные и пространственные координаты (Европа), все остальные формы секулярного и модерна — просто различная комбинация одних и тех же её элементов (содержание одно, а локальные формы разные, они и составляют множественность). То есть Агаджанян в целом поддерживал идеи Хабермаса, боролся за сохранность старого социолого-религиоведческого подхода, согласно которому секулярность является магистральной линией модернизации и её неотъемлемым компонентом: модерн эволюционирует (меняется понимание «религии», конфигурация религиозного и секулярного в обществе), но не уступает место новой эпохе (в схожем ключе рассуждает и Хабермас). Поэтому Агаджанян предлагал снизить значимость постсекулярного подхода и рассматривать его исключительно как текущие попытки перевода между религиозным и светским языками, но сохранить за секулярным языком и современной семантикой универсальный характер⁹⁶³.

Ультрасоциологические интерпретации постсекулярной концепции Хабермаса, пытающиеся сделать его подход ещё более социологическим и реакционным

Среди многообразия подходов, развивающих хабермасовский взгляд на постсекуляризм, встречаются и такие, которые можно охарактеризовать как ультрасоциологические, то есть являющиеся более «социологическими», чем сам подход Хабермаса. Они не просто

⁹⁶³ Agadjanian A. Russia's "Cursed Issues", Post-Soviet Religion, and the Endurance of Secular Modernity. P. 79–96; Agadjanian A. Neue Formen der östlichen Orthodoxie. P. 90–107.

пытаются социологически уравнивать религиозное и секулярное, опираясь на постмодернистское горизонтальное, ризоматичное, плюралистическое мышление, и не просто предлагают не использовать секулярные или постсекулярные подходы, но ищут пути полностью размыслить сам дискурс секулярного, лишить его историчности и объектности, вновь растворив его в социологическом мышлении. Такие подходы признают постсекулярный дискурс, но для них он не имеет сколько-нибудь эссенциалистских, культурологических оснований или предпосылок: постсекулярность в них предстаёт как сугубо уточняющая концепция, добавляющая лишь некоторые новые оттенки в старую секулярную социологическую парадигму.

К числу таких подходов следует отнести концепцию Брайана Тёрнера (профессор социологии Городского университета Нью-Йорка и директор Центра религии и общества Университета Западного Сиднея), защищавшего, как и Хабермас, либеральный модерн. Для Тёрнера постсекулярное — не более чем способ скорректировать и сохранить «теорию секуляризации» в условиях, когда рост значимости религиозного фактора в мире невозможно отрицать (он происходит из-за прекращения антирелигиозной политики с падением социалистического блока, разрушением секулярных режимов в арабских странах, активной миграции). После такой уточняющей корректировки «секулярное» и «постсекулярное» становятся полными синонимами, а постсекулярная концепция превращается в способ реинкарнации старой теории секуляризации. Тёрнер предлагал разделять «секуляризацию» на политическую и социальную: в первом случае речь идёт о взаимодействии религиозных и политических институтов (отделение Церкви от государства); во втором случае — о ценностях и социальных отношениях (падение социальной значимости религии). Тёрнер считал, что старая секуляризация до сих пор продолжается в мире, но преимущественно в социальной сфере, и не просто вытесняет религию, как считалось ранее, а подвергает её демократизации и коммерциализации (встраивает религию в либеральные рыночные отношения, делает религию «товаром»). В результате этого, по Тёрнеру, религия утрачивает свою иерархическую и содержательную силу (внутренние характеристики), но сохраняет внешнюю, символическую, «выразимую» форму, которая превращается в товары и услуги

на «религиозных рынках». Религия в результате секуляризации становится продуктом потребления, что приводит к тому, что утрачивается конфликт между секулярным (капиталистическим) миром и религией. Именно эта ситуация и создаёт, по Тёрнеру, «постсекулярное общество», которое является не революцией, а простым продолжением процесса (социальной) секуляризации в условиях роста политической значимости религии в мировых процессах. Если религия — часть рыночных отношений, то на политическом уровне больше нет смысла говорить о разделении Церкви и государства (которые, по этой логике, одинаково встроены в рынок), религиозные убеждения более не критикуются как иррациональные и не выводятся за границы публичного пространства (так как являются товаром, наряду с другими товарами), а на социальном уровне больше нельзя говорить об упадке религиозности, так как религии в мире развиваются и производят всё новые религиозные формы и феномены, неизбежно становясь частью рыночных отношений. Таким образом, Тёрнер, развивая концепцию Хабермаса о постсекулярном обществе (где религиозный язык признаётся светским обществом в качестве полноправного участника публичного диалога, не отбрасывается как иррациональный), добавлял, что такое общество характеризуется исчезновением напряжения между религиозным и секулярным вследствие инкорпорации растущего [политического] значения религии в либерально-демократическую среду, в рыночные отношения, что делает религию ещё более значимой и заметной частью публичной сферы. Такую постсекуляризацию Тёрнер сам трактовал как глубоко секулярный процесс и называл его положительным и нужным. Однако при этом признавал, что даже в этих условиях сохранить социальный мир будет сложно⁹⁶⁴.

К таким подходам также следует отнести труды теолога и религиозного философа Ингольфа Далферта (некогда возглавлявшего Институт герменевтики и философии религии Цюрихского университета). Он предложил трактовать постсекулярное общество не как религиозное и не как секулярное, но как полностью индифферентное

⁹⁶⁴ Turner B. Religion and the Modern Society: Citizenship, Secularization and the State; Тёрнер Б. Религия в постсекулярном обществе. С. 21–51; Turner B. Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion. P. 135–158; Turner B. The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion.

к вопросам духовности и религии. В этом обществе вопросы религии и светскости не имеют никакого отношения к его самоопределению. В нём человек может быть религиозен, но государство и общество — нет. Поэтому в таком обществе людям больше нет необходимости быть «секулярными». Ключевой момент его подхода в том, что он предложил рассматривать «государство» как одну сферу общественного, ничем не превосходящую другие сферы, в том числе церковно-религиозную. Государство становится подсистемой социального. А отношения Церкви / религии и государства — это частный процесс внутри общей социальной сферы, «общественного». Основываясь на этом, Далферт выделил четыре типа государства, которые могут существовать в политической истории Запада: религиозное государство (в одном государстве существует одна религия / Церковь); толерантное государство (в государстве существуют несколько религий, у которых может быть разный исторический статус, но государство не регламентирует, какую религию должны исповедовать граждане); секулярное государство (позволяет гражданам выбирать между исповедованием какой-либо религии и безрелигиозным способом жизни); постсекулярное государство (полностью индифферентно к религиозным вопросам, для него не имеет значения, являются ли граждане религиозными или нерелигиозными, вариант апатеизма). Постсекулярное государство возможно при соблюдении двух условий: если государство чётко разделяет своё отношение к обществу в целом, к другим отдельным сферам и к индивиду и если оно не выделяет своё отношение к религии как к чему-то особенному среди остальных социальных сфер; общественная роль религии осуществляется в обществе, а не в государстве; само государство приравнивается по статусу к социальной сфере, становится вровень с религиозной сферой. Таким образом, постсекулярное государство индифферентно к религии и к нерелигии, в нём нет законов за и против них, сам факт исповедования религии не имеет значения, эти вопросы не важны для других подсистем социального (экономики, права, образования и других). Фактически Далферт подразумевал, что постсекулярное устройство государства (и общества в целом) — это такой тип существования, при котором перестают существовать и иметь какой-либо общественный смысл категории «религии» и «секулярного». Несмотря на то что Далферт — теолог

и пытался вывести дискуссии о социальном значении религии, христианства в современной Европе в теологическую плоскость, защитить их от секулярных политических подходов, он фактически пришёл к тому, что вновь растворил «секулярное» в социологическом мышлении, как оно было растворено ранее в просвещенческом мышлении (то есть не осознавалось). Этот подход напоминает выражение ностальгии по просвещенческим временам, когда секулярный дискурс действовал в европейской культуре, но не осознавался ею (не был объектом и предметом дискуссий), не был проблемой из прошлого или будущего, но был частью мировоззрения «развития» и «прогресса», то есть интегральной частью самой истории западного человека⁹⁶⁵.

Постсекулярная риторика в cultural studies и в идеологии «новых левых»

К новым левым (леволиберальным) подходам следует отнести те постмодернистские трактовки постсекулярного, которые затем используются для укрепления риторики cultural studies.

Примером такого подхода является публикация Сары Брэк (изучает социологию гендера, феминизма, ЛГБТ в Амстердамском университете), в которой на основе постколониалистского подхода Асада постсекулярность трактовалась как разрушение связи (деартикуляция) секулярного и характерного для модерна и делался вывод, что процессы либеральной модернизации могут продолжаться и в условиях сохранения форм религиозной жизни, религия становится частью позднего модерна, не выталкивается больше за его границы, а также частью леволиберального дискурса⁹⁶⁶. Эта позиция отражена и в сборнике статей под редакцией Н. Део, в котором предлагалась концепция «постсекулярного феминизма», то есть поиск путей соединения феминистической идеологии и религиозного мировоззрения; сам феминизм рассматривался там как своеобразный религиозный феномен (в положительной коннотации)⁹⁶⁷.

⁹⁶⁵ Dalferth U. Op. cit. P. 317–345.

⁹⁶⁶ Bracke S. Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a “Post-secular” Conjuncture. P. 51–67.

⁹⁶⁷ Deo N. Introduction / Postsecular Feminism: Religion and Gender in Transnational Context. P. 1–14.

Та же позиция у Н. Ваханян (Колледж Лебанон Вэлли, США), которая постсекулярными называла теологические концепции, критикующие современную теорию секуляризации (Капуто, Ваттимо, Тейлор, Левинас), и предлагала с помощью этого «постсекулярного теологического дискурса» включить в континентальную философию религии поддержку всех видов современных леволиберальных идеологий (дискурса меньшинств, феминизма, критику расизма, сексизма, колониализма и т. п.)⁹⁶⁸.

К новым левым (постколониалистским) подходам следует отнести и идеи Манава Ратти (доцент в Мэрилендском университете, США), который, отталкиваясь от парадигмы антиколониальных исследований, представил ряд теоретических подходов (теоретические рамки) к определению постсекулярного, которые связаны с различными ракурсами (философскими, политическими, региональными, этическими) раскрытия и переосмысления прочных, парадигмальных и изначально существовавших связей между «религией» и «секуляризмом», которые возникли внутри христианства и были созданы специально как искусственная оппозиция, чтобы «секулярный» христианский Запад мог определить себя в качестве рационального субъекта и, следовательно, управлять «религиозным» и иррациональным Востоком, определить его религиозные системы как «религии», то есть как объекты изучения. В этой парадигме понятия «секулярное» и «религия» являются одинаково идеологическими, просвещенческими, политическими, обеспечивающими западную гегемонию. Постсекулярное здесь означает попытки обнаружения и критики связей между секуляризмом, христианством и колониализмом. Однако помимо этого Ратти предложил рассмотреть постсекулярное и как методологию для философии, общественных наук и литературоведения: деконструктивистскую и постструктуралистскую, разрушающую «колониалистский» дискурс бинарного противопоставления «религии» и «секулярного», разрушающую этот дискурс на все возможные лады: эта методология «выявляет и критикует нестабильности, дефекты, слепые пятна, исключения, умолчания, противоречия и трещины этого дискурса», разрушает взаимосвязанность «религии» и «секуляризма», в основе которой

⁹⁶⁸ Vahanian N. Look, a Human Being! Anthropomorphic Solipsism in Postsecular Thought.

лежат идеи «господства» и «власти»⁹⁶⁹. То есть эти постмодернистские упражнения оставались в большей степени партийными, решали преимущественно политические задачи, а не познавательные.

К постколониалистским подходам в полной мере относится и концепция «постсекулярного образования» Д. Левина, который исходил из того, что система современного светского (секулярного) образования более не может обосновывать свою «нейтральность», скрывать свою ценностную привязку к модерну, используемую для обеспечения доминирования Запада в мире (в колониях). Постсекулярное образование для Левина — это допущение в систему образования и воспитания подхода, который бы допускал существование разных символических систем и способов бытия-в-мире, а не только новоевропейского, секулярного, который трактует любое проявление религиозного как недостаток критического мышления (чем ставит религиозных людей и целые культуры в подчинённое положение). При этом Левин трактовал «постсекулярное» лишь как «усложнение секуляризма», а не его полное отрицание⁹⁷⁰, то есть не выступал за отказ от завоеваний современной глобальной цивилизации. Это позволяет поставить его подход в один ряд с современными пост- и антиколониалистскими исследованиями, ищущими способы предоставить разного рода привилегии (в системе образования, в культуре и политике) различным национальным и религиозным меньшинствам внутри секулярной, глобальной культуры (в рамках леволиберального политического тренда на Западе).

Взгляд Джозииона Агара (Университет Квинс, Белфаст) является примером крайне левого подхода к интерпретации постсекулярного. Для Агара постсекулярное — это «метапостсекуляризм» — современная форма атеизма, которую разделяют современные социалисты-марксисты (и сам Агар), уходящие от старого дуалистического противопоставления «религия — наука» и одновременно от просвещенческого понимания религии как формы выражения моральных

⁹⁶⁹ Ratti M. Theoretical framings of the postsecular. P. 110–122. Подробно эти тезисы рассмотрены им в издании Ratti M. *The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature*.

⁹⁷⁰ Lewin D. Formations of the postsecular in education. P. 123–134. Также см.: Lewin D. *Educational Philosophy for a Post-secular Age*; Lewin D. *The Hermeneutics of Religious Understanding in a Postsecular Age*. P. 73–83.

или общественных смыслов в доступной для непросвещённых людей форме⁹⁷¹. Для «метапостсекуляризма» трансцендентное существует, но полностью материально, не имеет сверхматериального содержания. Это рациональное трансцендентное, по сути, является утопизмом, позволяющим обществу и человечеству ставить цели и развиваться. «Метапостсекуляризм» — это трансгуманизм, который относится к религии как элементу рационального мышления, где трансцендентное — это непознанное, но вполне достижимое будущее человечества вплоть до постматериальных форм существования благодаря социальному и технологическому развитию (управляемой эволюции). «Метапостсекуляризм» Агара базируется на философии позднего Гегеля, Фейербаха, Блоха, Ч. Тейлора.

На примере подхода Агара видно, как, сделав оборот, секулярный дискурс после периода собственной слабости и растерянности снова стремится сделать себя универсальным через постмодернистскую самосакрализацию, пряча в такой атеистической религиозности внутренние теологические противоречия и диалектизм. Подход Агара показывает предельные возможности секулярного дискурса, остающегося в рамках философского языка и социальных наук: это дискурс, который не может выйти за свои рамки; это не позволяет даже использовать теологические аргументы, так как подход Агара может вместить только элементы уже секуляризационной теологии — «радикальной теологии» (Тиллих) или «аналитической теологии», — но оторван от догматического дискурса, как и социальная теория в целом⁹⁷².

Встречаются и такие подходы в поддержку феминизма и гендеризма, которые рассматривали постсекулярный подход как угрозу для себя. Например, теоретик феминизма Розы Брайдотти (Утрехтский университет, Нидерланды), наоборот, оценивала «постсекуляризм» как состояние кризиса секуляризма и усиления монотеистических религиозных традиций в мире, что обостряет дискуссию

⁹⁷¹ Старые левые интерпретации «секуляризма» Агар делит на «имманентный постсекуляризм», который считает религию исторической данностью, с которой следует мириться, признавая за ней некую социальную пользу (Гегель, Маркс, Энгельс), и на «радикальный секуляризм», который отрицает любую положительную или полезную роль религии.

⁹⁷² Agar J. Post-secularism, Realism and Utopia: Transcendence and Immanence from Hegel to Bloch.

об отношении религиозной и общественной сферы и несёт угрозы феминизму (Брайдотти пыталась эти угрозы сформулировать)⁹⁷³.

Постсекулярно-постмодернистские концепции

В определённом смысле все постсекулярные концепции обладают постмодернистскими чертами. В этом разделе мы перечислим только те из «социологических» подходов к постсекулярному, которые напрямую заимствуют или развивают постмодернистские конструкции.

Формально к постмодернистским подходам постсекулярного можно отнести исследования, занимающиеся «множественными секулярностями» (методологически основывающиеся на концепции Эйзенштадта о «множественных современностях»). Наиболее известный проект, использующий этот подход, — исследовательская программа на базе Лейпцигского университета «Множественные секулярности»⁹⁷⁴, которая подробно рассматривалась в предыдущих главах. А. Поссамай, который сам опирался на схожую с лейпцигской программой концепцию, относил подходы, видящие «множество» типов современности или секулярности, не столько к постмодернистским и постсекулярным (в значении «преодолевающий секулярный дискурс»), сколько к «позднему модерну» и «позднему секуляризму». То есть такие подходы направлены не на ликвидацию секуляризационной теории, а на её модернизацию и приспособление к современным неолиберальным условиям⁹⁷⁵. Тем не менее эти подходы на понятийном уровне попадают в дискурс о постсекулярном и участвуют в порождаемых им дискуссиях.

Соотношению концепций «множественных современностей» и «постсекулярности» был посвящён специальный сборник, составители которого — К. Штёкль и М. Розати — дали им определения. Согласно мнению этих авторов, трактовки модернизации зависят от региональных культурных особенностей (Ш. Эйзенштадт), каждая культура выстраивает свои отношения с современностью-модерном (modernity) и понимает её по-своему. Например, Д. Мартин даже говорил,

⁹⁷³ Braidotti R. In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism // Theory Culture & Society. 2008. Vol. 25, № 6. P. 1–24.

⁹⁷⁴ Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities”.

⁹⁷⁵ Possamai A. Post-secularism in Multiple Modernities. P. 822–835.

что нет одного «проекта Просвещения», а существуют как минимум два вида Просвещения — американское (включающее религию) и французское (враждебное к религии). Если для западных стран программа модернизации идеологически подразумевает на каком-то этапе секуляризацию как сокращение социальной значимости религии, то для незападных стран модернизация либо включает в себя религию, либо даже активно опирается на неё. Фактически здесь авторы сборника подтвердили свою лояльность модерну: современность-модерн одна и универсальна для всех, но её восприятия у разных народов множество. Постсекулярная концепция была взята этими составителями у Хабермаса и определена как «взаимный процесс обучения религиозного и секулярного» в эпоху «метафизического» понимания истины (универсальные принципы берутся не из метафизики, а из процесса взаимной коммуникации)⁹⁷⁶. Из определения Хабермаса составители вывели также четыре дополнительных тезиса. Первый заключается в том, что религии и секулярное должны обладать одинаковой готовностью к рефлексии (восприятию иной позиции), способностью воспринимать язык «общественного разума», без чего невозможно взаимное «обучение». Предполагается, что они обладают такой способностью, поскольку являются частью «Осевой цивилизации» (возникают в «осевое время»). Второй тезис, который авторы сборника называли ключевым, заключается в том, что постсекулярное общество означает, что «религия» и «секулярность» находятся не в оппозиции друг к другу (одно исключает другое), а в «диалектике», являются частью единого «поля», дискурса. Это значит, что «постсекулярное» общество в этой интерпретации не отменяет «секулярное окружение» и «секулярные институты». Это действительно примечательный тезис, поскольку он согласуется с гипотезой настоящего исследования, что любые формы сохранения и воспроизводства секулярного дискурса, даже в «постсекулярной» форме, нацелены на воспроизводство его внутренней диалектичности. Третий тезис говорит о том, что постсекуляризация означает деприватизацию религии (религия больше не может считаться исключительно частной сферой). Четвёртый тезис — постсекулярное общество обязательно плюралистично, в нём невозможна ни секуляр-

⁹⁷⁶ Подробнее см.: Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие.

ная, ни религиозная монополия, ни монополия одной религии по отношению к другим: более того, сама религия рассматривается не только как источник смысла, но и как способ социальной критики (по сути, политический инструмент). Пятый тезис — в постсекулярном обществе одновременно присутствуют разные типы «священного»: имманентные (очевидно, имеются в виду кантовские трактовки непознаваемого), гражданские (гражданские религии), трансцендентные (характерные для религиозных систем, особенно — традиционных религий)⁹⁷⁷.

Такой подход на стыке двух концепций (множественных современностей и постсекулярности) остаётся привязанным к социологической концепции секуляризации и секулярного, но с помощью постмодернистской лексики («множественности» и «плюрализма») удлинняет этот поводок, создавая иллюзию большей гибкости по сравнению с неповоротливой моделью однонаправленной секуляризации.

Когда этот поводок становится слишком длинным, а религиозных и секулярных дискурсов слишком много, то может потеряться предмет исследования. Другой недостаток — в аксиоматическом утверждении, что религия обязательно должна иметь дискурсивные границы: они могут по-разному определяться, но они должны в принципе признаваться (религия должна находиться в общем дискурсивном пространстве с секулярным, а значит, иметь границы), что дополнительно привязывает такую постсекулярность к социологии. В результате постмодернистская концепция множественности направлена на апологетику секулярного дискурса в текущих культурных и общественно-политических условиях, что прямо или косвенно признают сами упомянутые авторы.

Однако, как видно из предложенной палитры тезисов, развивающих подход Хабермаса, несмотря на то что они решают социологическую задачу, они приближаются вплотную к теологической проблематике. О недостаточности социологических рамок (либеральной политической философии) для рассмотрения постсекулярного дискурса говорила и сама Штёкль, отмечая необходимость заступить в область теологии для более глубокого разговора. В связи с этим отдельные труды Штёкль будут рассмотрены ниже, в разделе про «теологические» модели постсекулярного.

⁹⁷⁷ Rosati M., Stoeckl K. (eds.). *Multiple Modernities and Postsecular Societies*.

Ещё один из выразительных постмодернистских подходов к постсекулярной проблематике наблюдается у французского философа науки Бруно Латура. Латур говорил, что в современном обществе катастрофически не хватает настоящего плюрализма, то есть одновременного сосуществования разных шаблонов социального бытия, которые дополняли бы друг друга — космологических, антропологических и сотериологических (названия Фёгелина), которые бы объединяли элементы античной гражданской религии, афинскую политическую культуру и поиск религиозных истин, объединяли религиозное и социологическое мышление, языческих римских богов, Августина и Гоббса. Дюркгейм, создавая новый социологический и секулярный тип знания, лишь заменил христианского личного Бога секуляризованным богом под именем «общество», спровоцировав «войну богов». «Общественные науки» начали борьбу с религией, отделив её от политики, придя к выводу, что религия — это общество. В наши дни наблюдается ожидаемый обратный крен: политика похищается религией, без определения «религии» теперь невозможно понять, что такое политика и общество. Возникающее при этом насилие и «религиозные войны» (Латур полностью отождествлял секуляристов и религиозных фундаменталистов, утверждая, что это явления одинакового порядка) не будут преодолены, пока не будут задействовать сразу все шаблоны мышления и социального бытия. Это Латур и предлагал назвать «постсекулярностью», под которой понимал множественные способы социального существования, одновременное существование разных «богов» и «существ», которые побуждают современного человека к действиям или сдерживают его, — «закон», «любовь», «политика», «религия» и многие другие.

Несмотря на то что Латур выступал с последовательной критикой «социальной» парадигмы современного гуманитарного знания и критиковал линии, разделяющие социальное знание от теологического (веру от религии, религию от науки), его позицию также следует отнести к условно «социологической», так как, призывая к множественности шаблонов социального существования, он не отрицал их принципиальной разницы, не переводил все их реальности в одну, теологическую, а именно подчёркивал важность признания за каждым таким шаблоном собственной реальности, собственной онтологичности. Такой подход Латура объясняется тем, что он основывается

на постмодернистской философии (Делёз, Деррида), претендующей на внеидеологичность и внетеологичность, хотя при этом имплицитно наследующей секулярные структуры модерна, включая социологический тип познания. В результате его выводы оказываются крайне близки идеям Хабермаса: религию нужно уважать точно так же, как и политику, но не смешивать их⁹⁷⁸.

Религиовед из Политехнического университета Вирджинии Ананда Абейсекара интерпретировал постсекулярное как способ восприятия секулярного в настоящее, постмодернистское время: секулярное вслед за другими старыми институтами деконструируется постмодернистской культурой и перестаёт мыслиться как секулярное, то есть как институт модерна; таким образом, постсекулярность — это возможность помыслить деконструированное секулярное («не-возможность») в эпоху после «современности», которое уже не может оставаться старым секулярным эпохи «современности», которое теперь существует в состоянии отрицания самого себя; поскольку принцип секулярного, как и сама культура, зависит от конкретного контекста (в каждом обществе, культуре свои «секуляризации»), то и «постсекулярностей» может существовать множество⁹⁷⁹.

На стыке левой, антифашистской и постмодернистской идеологии находится подход Роберто Балдоли (Эксетерский университет, Великобритания), который конструировал постсекулярную концепцию как новую интерпретацию социальной роли религии, основанной на постмодернистской идее «ненасилия» и избавленной от «жестокости секуляризма»⁹⁸⁰. Балдоли, основываясь на подходе Альдо Капитини («итальянского Ганди»), считал, что религии должны выбрать ненасилие и служить для интеграции различных нарративов секуляризма через концепции и практики «освобождения» и «открытости». Результатом должно стать построение новаторского постсекулярного нарратива. Секуляризм же он рассматривал как ещё один атавизм модернистской эпохи, как некий жёсткий принцип (поэтому нетолерантный, властный), который нужно деконструировать. Так, религии в со-

⁹⁷⁸ Latour B. Beyond belief. Religion as the “dynamite of the people”. P. 27–37.

⁹⁷⁹ Abeysekara A. The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Features.

⁹⁸⁰ Baldoli R. Reconstructing Nonviolence: A New Theory and Practice for a Post-Secular Society. London : Routledge, 2018. 172 p.; Baldoli R. Nonviolence and Religion: Creating a Post-Secular Narrative with Aldo Capitini // Social Sciences. 2018. Vol. 7 (3).

временном обществе должны преодолеть доминирующие нарративы секуляризма, которые всё ещё определяют роль религии в обществе на трёх уровнях: политическом (обеспечить равный доступ к публичному пространству и общий стандарт толерантности), социальном (признать религиозный вклад в развитие общества, но ограничить религии в преследовании своих религиозных целей), личностном (религия должна установить связь между существующими имманентными рамками и трансцендентным). Фактически постсекулярность Балдоли используется для формулирования нового интегрального религиозного нарратива позднего модерна (нового типа секуляризма), которая будет включать в себя секуляризм. Это пример того, как секулярный нарратив ищет религиозные формы выражения, чтобы сохраниться (можно сравнить с религиозным нарративом Конта и его поклонением «Обществу»).

Аналогичный подход встречается у Д. Барбера (Университет Пейс в Нью-Йорке, Берлинский институт культурных исследований), рассматривавшего постсекулярность как постмодернистский этап секулярного дискурса, на котором противостояние с религией сменяется попытками её полной имманентизации: Барбер опирался на подход Ж. Делёза и стремился не просто противопоставить имманентному (секулярному) дискурсу религиозную трансцендентность, но найти постмодернистские способы полностью имманентизировать понимание Бога, что должно вести к полному выходу из (старой, секулярной, современной) дихотомии религии и секулярности⁹⁸¹ и, как представляется, сделать возрождающийся в общественном пространстве религиозный дискурс безопасным для леволиберальной парадигмы cultural studies.

Американский социолог религии Ф. Горски совместно с авторским коллективом предложил трактовать постсекулярность по аналогии с пониманием постмодернизма. Постмодернизм, по его тезисам, — это не окончание эпохи модерна, а констатация того, что связанные с ней универсальные убеждения и ценности более не являются аксиомами, не поддерживаются безоговорочно (ценности критикуются, но сами рамки модерна сохраняются). То же относится и к позиции Горски в отношении концепции постсекулярности: он считал,

⁹⁸¹ Barber D. Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence.

что не наступила некая новая эпоха «после» секулярного модерна, не произошла «десекуляризация» мира, а изменились лишь условия понимания секулярного — изменились уровень религиозности в мире и научный взгляд на религию. Постсекулярность — это всё та же теория секуляризации, но в которой опровергли две из трёх гипотез — упадок веры и приватизацию религии. При этом третья гипотеза по-прежнему работает — дифференциация религии от прочих сфер жизни. В результате, по мнению Горски и его коллег, постсекулярность — это такой взгляд на общество модерна, при котором пространство между «религиозным» и «секулярным» больше не воспринимается как некий вакуум, пустота, а трактуется как третье пространство, заполненное «духовным». Соответственно, постсекулярный поворот означает, что секулярное знание связано с религией и вынуждено с ней взаимодействовать, вырабатывать новые пути для этого взаимодействия⁹⁸². Таким образом, Горски использовал постсекулярную концепцию как умеренный постмодернистский подход, который помогает удерживать дискуссию о секулярном в социологическом русле.

К постмодернистским подходам с определёнными оговорками также можно отнести постсекулярные конструкции В. Хадсона (специалист по европейской философии, истории и политике, профессор ряда университетов в Австралии и Европе, член Утрехтского постмодернистского кружка), который близок одновременно социологизму и конструктивизму⁹⁸³. Хадсон рассматривал постсекулярные концепции лишь как возможную перспективу устройства общества, как потенциальный конструкт, который ещё лишь формируется в научных дискуссиях. Один из вариантов этого конструкта предложил он сам. Он склонялся к такой версии постсекулярного, которая бы преодолевала слабости и крайности секуляризма (подавление религиозного, вытеснение религии из публичной сферы, репрессирование сакрального), но сохраняла преимущества секулярного, то есть формулировала новую «благоразумную» версию секулярного. Среди многообразия существующих трактовок постсекулярного / постсекуляризма (например,

⁹⁸² Gorski P., Kim D., Torpey J., van Antwerpen J. The Post-Secular in Question. P. 1–22.

⁹⁸³ Hudson W. Postsecular Civil Society. P. 149–157; Hudson W. Religious Citizenship. P. 425–429; Hudson W. Towards Post-Secular Enlightenment. P. 217–232; Хадсон У. Альтернативный постсекуляризм. С. 35–48.

неослабевание религии, возвращение религии в общественно-политическую сферу, взаимопроникновение религиозной и светской жизни, рост интереса к различным духовным практикам, попытки возрождения доколониальных мировоззрений, в которых религиозная таинственность играла ключевую роль) Хадсон выделил две основные, которые не он принимал: постсекуляризм как вытеснение секулярного, а также постсекуляризм как одна из форм секулярного. Первую трактовку он называл романтической: по его мысли, её придерживаются либо религиозные проповедники, либо те романтики, которые хотят вернуться в «очарованный» довеберовский мир, не знающий «расколдовывания». От второго подхода Хадсон также дистанцировался, так как он напоминал ему скрытый ревизионизм, а не решение проблем Просвещения (Хадсон отмечал, что именно за это часто критиковали концепцию Хабермаса о «постсекуляризме», хотя в своих рассуждениях он сам принципиально не расходился с позицией Хабермаса). Вместо этого Хадсон предложил собственный, третий, «альтернативный» подход. Он призвал интерпретировать постсекулярное как набор институциональных механизмов, которые позволяют организовать жизнь общества с использованием как секулярных, так и религиозных элементов, преодолевая при этом просвещенческий дуализм религии и секулярного. Ключевая деталь этого подхода в том, что он рассматривал категории «религия» и «секулярность» исключительно как контекстуальные, исторически изменчивые, причём в один период «религия» может означать то, что в другой период обозначается «секулярным» (именно «контекстуальность» как главный элемент постсекулярного подхода Хадсона позволяет приписать его к числу постмодернистских). Хадсон трактовал приставку «пост-» в термине «постсекулярность» как «трансцендентность» и «нелинейность» секулярного и его исторического развития (а не как наступление этапа «после» секулярного).

Хадсон излагал своё понимание постсекулярного через две дополнительные концепции: «постсекулярное Просвещение» и «постсекулярное гражданское общество».

Под «постсекулярным Просвещением» Хадсон понимал мировоззренческий проект, в рамках которого происходит отказ от антидуховного и антисакрального уклона европейского Просвещения через возвращение сакрального в личную и социальную жизнь, а также

через реформирование духовных практик и человеческих отношений. Понятие «постсекулярное» для Хадсона не равно несекулярности, а подразумевает более высокую степень рациональности, использование и расширение положительных черт секулярного, не относится только к тем обществам, которые уже были или являются секулярными (т. е. возможен переход сразу к постсекулярному, минуя секулярную стадию), не соотносится с исторической периодизацией (как у Тейлора), не связано с сюжетами о возврате религии и конце секуляризма, не связано с концепцией модерна. Для Хадсона «постсекулярность» / «постсекуляризм» — это движение за пределы секуляризма, которое требует ещё большего Просвещения, это поддержка секулярности и критика секуляризма, это отказ от секуляристского понимания религии как иррационального, досовременного и относящегося только к частной жизни, это также сомнение в реальности разделения между сакральным и секулярным. Кроме того, это подразумевает пересмотр однобокой просвещенческой трактовки «природы», которая не должна быть только природой внешней, «объективной» реальности (что ведёт к безбожию, а также, очевидно, к падению нравов), но также должна быть социокультурным и сакральным понятием, включающим «природу человеческой сакральности», «нуминозность». «Постсекулярное Просвещение» как некая культурная парадигма становится основой для возникновения «постсекулярного гражданского общества», которое, с одной стороны, преодолевает слабости секуляризма (требующего вытеснения религии из политики или её полного подавления), а с другой — должно сохранить все его преимущества (например, дифференциацию общественных сфер), отделяя благоразумную секулярность от репрессивного секуляризма. Характеристики постсекулярного гражданского общества у Хадсона следующие. Во-первых, ведущая роль остаётся у государства, которое должно регулировать и реформировать религию, обеспечивать сотрудничество представителей разных религий, следить, чтобы ни одна из них не получила эксклюзивных привилегий, чтобы любые религиозные воззрения оставались совместимыми с правами человека и общечеловеческими, глобальными ценностями (например, экологическими). Во-вторых, сакральное занимает новое место в социальных связях: сакральное полноценно присутствует в публичном пространстве, а также в различных процессах общественного,

государственного, экономического управления: в постсекулярном обществе сакральное измерение может быть не только в религии, но и в экономике. Сакральное как элемент социальных институтов в постсекулярном обществе может использоваться для преодоления патологических последствий западного модерна, например этической дезориентации молодежи. В-третьих, может исчезнуть либеральная версия разделения публичного и частного. При этом право должно оставаться строго секулярным. Таким образом, постсекулярное гражданское общество у Хадсона является рекомбинацией секулярного, где поддерживаются «положительные» и «сильные» черты и отодвигаются слабые.

Подход Хадсона не мог претендовать на какие бы то ни было парадигмальные сдвиги в ядре модерна, но только предлагал сдержанную версию секулярного подхода к социальным процессам с учётом требований постмодернизма, что напоминает хабермасовский подход. Хадсон формально дистанцировался от Хабермаса. Его смутила прямолинейность Хабермаса в отстаивании культурной парадигмы просвещенческого модерна, он также не согласился с его убеждённой в том, что постсекулярные общества могут возникнуть исключительно из либеральных демократий, прошедших секуляризацию, и считал, что постсекулярные рамки должны быть сконструированы так, чтобы вмещать любое общество (это давало Хадсону надежду, что ряду незападных, особенно мусульманских, обществ можно сразу навязывать жизнь в постсекулярных рамках без их прохождения через идеологию секуляризма, которая вызывает у них агрессию и ответную мобилизацию, а не ведёт к интеграции в мировое сообщество). Тем не менее Хадсон, как и Хабермас, был заинтересован в постсекулярных рамках как новой форме универсальных принципов, нового умного, сложного и «благоразумного» секуляризма, который бы скрывался за постмодернистским разнообразием форм культурного и социального контекста.

Подход С. Бревитт-Тейлора (специалист по истории Британии) является примером наиболее умеренного постмодернистского подхода, который вплотную приближен к теологическому взгляду. Этот автор связывал концепцию «секуляризации» с христианской историей, отмечая, что секуляризация отнюдь не «расколдовывала» мир, а сама была очередной формой «околдовывания» (enchantment), искусственно

созданным подходом, формой «радикальной саморефлексии христианства»⁹⁸⁴ (то есть косвенно связывал происхождение секулярного дискурса с [западным] христианством), которая использовала категории «религия» и «секулярное» в конкретном и узком идеологическом смысле: это была концепция, отделяющая всех «религиозных людей» (которые изображались одинаковыми, независимо от их веры) и всех «секулярных людей» (которые, наоборот, показывались непохожими индивидуальностями). Постсекулярный подход для Бревитт-Тейлора означает «постсекулярную теорию секуляризации», которая подразумевает, что «религия» и «секуляризация» признаются частными идеологическими концепциями Нового времени, «искусственно созданной культурой»; что невозможно научно измерить упадок или усиление «религии», так как любое определение «религии» требует определённого идеологического взгляда (можно лишь говорить об изменениях в жизни конкретных религиозных традиций); что постсекулярный подход позволяет изучать «религию» и «секулярное» как частные исторические категории, а не как неизменные аксиомы, принимаемые на веру⁹⁸⁵. Иными словами, постсекулярный подход у Бревитт-Тейлора превращает «секуляризацию» из парадигмы и метода социальных наук в объект их изучения.

Похожий взгляд фиксируется у специалиста по историческому наследию Юго-Восточной Азии Д. Бёрна (профессор Института культуры и общества Университета Западного Сиднея), который понимал постсекулярность как начавшийся с 1970-х годов пересмотр гуманистических секулярных принципов. Постсекулярные подходы основываются на сомнениях в научной объективности секулярного подхода, отказываются от дуализма религии и секулярного в мышлении, проявляют интерес к различным новым духовным практикам. Бёрн отмечал, что постсекулярные принципы можно фиксировать в азиатских процессах, где постсекулярные подходы и дискурс о сверхъестественном распространяются на гуманитарные науки, боги вновь становятся онтологически совместимыми с научным поиском, например возрождается анимизм в гуманитарных науках в азиатской культуре. Сам Бёрн,

⁹⁸⁴ Напоминает постмодернистский подход Р. Барта, согласно которому любая демифологизация является лишь очередной мифологизацией.

⁹⁸⁵ Brewitt-Taylor S. The postsecular turn in contemporary British historiography.

как представляется, положительно оценивал такие тенденции и видел в них пользу для гуманитарного знания. Например, он считал, что распространение идей анимизма (всё в мире одушевлено жизненной силой) неизбежно на фоне усиления экологических проблем⁹⁸⁶.

Для отдельных авторов постсекулярная концепция является дополнительным аргументом в переосмыслении секулярного историзма, который обещал, что секулярность приведёт к золотому веку, но не оправдал эти ожидания, а лишь усугубил социальные противоречия и приблизил современное общество к окончательному краху. Для них постсекулярное — это такой взгляд на историю, в которой существует множество телеологий и которая состоит из множества историй («постсекулярное повествование является контртелеологическим»), история становится разнонаправленной и бесцельной⁹⁸⁷.

Ряд авторов предложил лишить постсекулярные концепции их критического постмодернистского заряда и придать им нейтральный общественно-научный характер. Генеалогически и в таких подходах присутствуют некоторые постмодернистские элементы, однако они не претендуют (в отличие от выраженных постмодернистских) на масштаб и общенаучную значимость, используются как научные инструменты частного, локального значения. Зачастую эти подходы встраиваются в существующие методологические и аксиологические рамки «классической» социологии религии. Эти подходы близки хабермасовской концепции, однако отталкиваются не от него (часто даже не ссылаются на него), а от различных теологических или постмодернистских концепций.

Социолог В. Кинан (Университет Ноттингем Трент, Великобритания) считал, что теория секуляризации, которая лежит в основе самого социологического мышления, дала сбой, и более нельзя не учитывать религиозный фактор в социологическом анализе. Включение религиозного фактора в социологический анализ он называет постсекулярной социологией. Для того чтобы показать возможные направления развития постсекулярной социологии (в западных

⁹⁸⁶ Byrne D. Divinely significant: towards a postsecular approach to the materiality of popular religion in Asia. P. 857–873; Byrne D. Prospects for a Postsecular Heritage Practice: Convergences between Posthumanism and Popular Religious Practice in Asia.

⁹⁸⁷ Melleuish G., Rizzo S. From Secular Temporality to Post-Secular Timelessness: Trekking the Past's Future and Future's Past // Telos. 2013. № 163. P. 39–60.

обществах), он привёл в пример трёх авторов-социологов, которые работали в этой парадигме и раскрывали её разные стороны. Во-первых, Д. Эрвье-Леже (Dani le Hervieu-L ger), который отмечал, что модерн, разрушив религиозные связи традиционного общества, переорганизовал систему верований; теперь единая для всего общества религиозная картина мира заменена на множество суррогатов, например фанатский спорт, различные идейные сообщества и братства, телемарафоны для сбора средств на благотворительность и тому подобные явления: в этом состоянии «коллективной амнезии» прежнее чувство общей идентичности, основанное на общем представлении о священном, рушится, уступая место череде фрагментированных «секулярных священных». Второй автор, Ф. Хэммонд (Phillip E. Hammond), предложил религиям переводить свои цели на секулярный язык для доступа к публичности (близко к Хабермасу). В-третьих, Д. Лион (David Lyon) считал, что после распада религиозных институтов (на Западе) религиозность населения начинает адаптироваться к консьюмеризму и мультикультурализму, что даёт импульс к развитию новых религиозных направлений в эпоху позднего модерна⁹⁸⁸.

Похожий взгляд и у социолога Г. Макленнана (Бристольский университет, Великобритания), который анализировал различные постсекулярные подходы, применимые к социологии, разделяя их на следующие виды:

- генеалогическая критика секуляризма как западноевропейской идеологической доктрины эпохи модерна, которая тесно связана с секулярной эпистемологией (Асад);
- социально-научный неовитализм, который призывает отказаться от традиционного для социологии противопоставления социальных наук религиозным мировоззрениям (W.E. Connolly), позволяет говорить о «духовных» основаниях любых современных движений, например феминизма, что затем открывает дорогу не только для формулирования «христианского феминизма», но и отдельной от христианства «феминистической теологии» (R. Braidotti);

⁹⁸⁸ Keenan W. Op. cit. P. 279–290.

- постколониальный антиисторизм (D. Chakrabarty), отрицание привычных европейских подходов, которые помещают разные изучаемые культуры и общества в единое время, в одну онтологическую реальность. Для понимания этих культур их необходимо «переводить» на языки других культур, учитывая, что они не являются частью некой единой универсальной онтологии;
- трансцендентальный реализм, под которым Макленнан понимал попытки вывести научный реализм из узких секулярных рамок, показать, что ему также присущи некие религиозные основания, что религиозные и антирелигиозные аргументы могут быть одинаково реалистичны (Roy Bhaskar, Margaret Archer, Philip Mellor);
- представители мультикультуралистических исследований (Т. Moodood, В. Parekh, Т.Н. Madan), которые обвиняли секулярные подходы в их неуниверсальности (истоки секулярных подходов исторически связаны с христианством, функционирование светских государств никогда полностью не отделялось от религиозно-культурных факторов, религиозные люди могут требовать права на публичное озвучивание своих взглядов, наравне с секулярными людьми и др.);
- постсекулярная концепция Хабермаса (Макленнан назвал её «эпистемологическим диалогизмом»).

Макленнан пришёл к заключению, что, несмотря на кажущуюся антисекулярную направленность, все эти подходы остаются внутри секулярной парадигмы, поэтому «постсекулярный поворот» означает лишь сдержанно секулярное мышление. Они просто стремятся лучше понять концепцию секулярного, а также преодолеть ограниченное противопоставление «веры и разума», не имея в виду под приставкой «пост-» значение «анти», «вместо», «после». При этом он призывал противостоять антисекулярным и антинатуралистическим элементам постсекулярности, опасаясь, что без этого не удастся сохранить социологию как публичный и нормативный научный язык, в основании которого лежит секулярное начало (интерпретативное и этическое)⁹⁸⁹.

⁹⁸⁹ McLennan G. The Postsecular Turn. P. 857–870.

Показательно, что Макленнан упоминал в своих работах различные теологические попытки осмыслить постсекулярное, но отмечал, что для его (социологических) целей они «слишком сложны и зашифрованы». Таким образом, он отодвигал на задний план проблему фундаментальных оснований секулярного мышления.

Дж. Смит (профессор философии Кальвин-колледжа, США) предложил ввести в социологию постсекулярный подход через использование понятия «секулярная литургия».

Он отмечал, что люди — религиозные существа по своей природе, но это означает не их обязательную веру в Бога или в трансцендентное, но то, что их ориентирование в мире (культуре) и любые действия определяются «ритуалами», то есть не выходят за границы «литургии». С этой точки зрения своеобразная «религиозность» присутствует в любых практиках человека, даже в тех, которые обычно считают секулярными, нерелигиозными. Ритуалы и практики, обладающие аффективной и формирующей силой, определяющие поведение человека и не связанные напрямую ни с какой религией, он предложил называть «секулярной литургией». «Постсекулярное» в связи с этим он определил как отказ от мысли, что секулярное — это арелигиозное, нерелигиозное⁹⁹⁰. Этот подход пытается расширить понятие «религия», вернуть в социологию полноправный эпистемологический статус религии и религиозного, но не пустить в социологию собственно теологию.

Постсекулярные модели в теории международной политики

Постсекулярная тематика после распространения в философских и социологических исследованиях попала под пристальное внимание политологов и международников, которые стали искать ответы на вопрос, как изменение концепций о секулярном и религиозном, изменение общественного и культурного положения религии будут влиять на политические процессы в мире. На дискуссию о постсекулярной проблеме стали вынуждены реагировать даже те политологи, которые сами не разделяли направленность этой темы, критикующую

⁹⁹⁰ Smith J. K. A. Secular Liturgies and the Prospects for a “Post-Secular” Sociology of Religion // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. NYU Press, 2012. P. 159–184.

секулярные основания доминирующих теорий в международной политике⁹⁹¹. В определённой степени за 20 лет дискуссии понятие «постсекулярное» стало широким, его используют в названиях статей и монографий про связь религиозных процессов с мировой и региональной политикой, в таких трудах часто ставятся вопросы о природе постсекулярного и связанных с ним процессах, но далеко не всегда даются на эти вопросы однозначные ответы⁹⁹².

Первые статьи, взглянувшие на постсекулярную проблематику с точки зрения международных отношений, более умеренны в подходах и оценках. Показательна здесь позиция Алессандро Феррара, профессора политической философии Римского университета «Тор Вергата» и бывшего президента Итальянской ассоциации политической философии, который в 2009 году предложил задуматься над тем, что религия не ушла из общественного пространства, а вернулась на политическое поле после 1989 года; это требует пересмотра действующих представлений об истории и значимости «секуляризма» (здесь — секулярных процессов в политике, социальной сфере, лаицизма). Следующий шаг — выяснить, до какой степени религия отделена от политики и продолжает на неё влиять, где пролегают допустимые границы этого, до какой степени религиозное мнение допустимо в рамках демократии. Религия, по его мнению, в политической теории приобретает позитивные черты, а секуляризационный подход уступает постсекулярному⁹⁹³. В схожем ключе рассуждал и Клейтон Фордал, доцент департамента социологии Мемфисского университета (США)⁹⁹⁴. О необратимости возвращения религии в мировую политику и о необходимости полноценно включить её в теорию международных отношений, разбавив подход политического реализма, заявили политологи Дж. Фокс и Ш. Сандлер (университет имени Бар-Илана, Израиль)⁹⁹⁵.

⁹⁹¹ Например, испанский политолог Ф. Рекехо настаивает на ценности секуляризма, который нужно лишь соответствующим образом обновить, приспособить под современные условия, но не вводить новые постсекулярные концепции (Requejo F. *Religions and Liberal Democracies*. Final Remarks. P. 200–213).

⁹⁹² См., например: Religion in the Era of Postsecularism / ed. by Okeja U. New York: Routledge, 2020. 299 p.; Postsecular Conflicts. Debating Tradition in Russia and the United States / K. Stoeckl, D. Uzlaner (eds.). Innsbruck : Innsbruck University Press, 2020. 152 p.

⁹⁹³ Ferrara A. Op. cit. P. 77–91.

⁹⁹⁴ Fordahl C. The Post-secular: Paradigm Shift or Provocation. P. 550–568.

⁹⁹⁵ Fox J., Sandler S. Bringing Religion into International Relations.

Более смелый взгляд предложили авторы коллективной статьи о влиянии постсекулярных процессов на саму теорию международных отношений (С. Мэй, Э. Вильсон, К. Баумгарт-Оксе, Ф. Шейх). В их подходе секулярное означает принцип разделения между религией и политикой, который был заложен в вестфальскую систему международных отношений. В основе этого принципа лежали иудео-христианские культурные основания, которые преломлялись через европейскую культуру той эпохи. Соответственно, те страны мира, которые принимали правила современной системы международных отношений (по европейскому образцу), были вынуждены молчаливо принимать и секулярные принципы европейской культуры, а также религиозные особенности этой культуры. По мнению авторов, в настоящее время в международных отношениях происходит «постсекулярный поворот» — размывается граница между религиозным и секулярным, ставится под сомнение секулярная основа международных отношений, нейтральность государства по отношению к религии. В результате авторы предложили два способа использования постсекулярной концепции: 1) в качестве описательного термина для объяснения устойчивости религии в современную (постмодернистскую) индустриальную эпоху; 2) как критику самой теории секуляризации, отмену в теории международных отношений бинарного противопоставления «публичное — частное» и возвращение в неё религиозного фактора. При этом авторы статьи не спешили говорить о полном закате секулярного принципа международных отношений, а скорее стремились встроить в него религиозный фактор, предложили смотреть на религию в философско-аналитическом ключе: религия не просто область сверхъестественного, а структура, с помощью которой можно интерпретировать имманентные контексты, события и переживания и реагировать на них, в том числе оправдывать и продвигать демократические ценности через религиозную риторику⁹⁹⁶.

Элизабет Хёрд (политолог и религиовед, Северо-Западный университет в Иллинойсе, США) прочно связывала возникновение секулярного дискурса в международной политике с возникновением

⁹⁹⁶ May S., Wilson Erin K., Baumgart-Ochse C., Sheikh F. The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred. P. 331–346.

Вестфальской системы международных отношений, началом формирования которой послужила Реформация, а конкретной — 1517 год. Вестфальская система (секуляризм), с её точки зрения, была сочетанием двух сконструированных подходов к управлению отношениями между религией и политикой — «лаицизма» и «иудео-христианского секуляризма», которые до сих пор составляют основу международных отношений. В «лаицизме» религия рассматривается как препятствие для современной политики: лаицизм стремится к уменьшению религиозных верований и практик, считает, что для демократизации нужна секуляризация (вытеснение религии из общественной сферы), претендует на то, что находится как бы вне всякой религии, в нейтральной зоне. «Иудео-христианский секуляризм» отличается тем, что не вытесняет религию из публичной жизни, сама заданная цивилизация уже вписана в христианство, поэтому уже нет смысла уделять много внимания самой христианской религии. В «иудео-христианском секуляризме» тоже происходит отделение Церкви от государства, но оно призвано не привести к забвению религии, а убрать разногласия между различными христианскими религиозными направлениями (актуально именно для протестантского общества со множеством деноминаций) при сохранении христианской гегемонии в общекультурном смысле⁹⁹⁷. Поэтому «секуляризм» стал одной из западных ценностей, частью христианского «теополитического наследия», на котором основана западная демократия с необходимым дуализмом Бога и Цезаря⁹⁹⁸. Хёрд отмечала, что эти два направления дополняют друг друга и являются основой современной системы международных отношений. Для Хёрд постсекулярный подход означал пересмотр обеих этих опор, переосмысление старой жёсткой границы между политической и религиозной онтологиями. Хёрд не предложила специфическую новую постсекулярную теорию, оставаясь в рамках старых концепций, но сделала шаг в сторону изменения самой парадигмы мышления о международных отношениях (как процессов, так и самой дисциплины), в которых область «политики» более не имеет чётко очерченного «политического»

⁹⁹⁷ Она приводит в качестве примера «иудео-христианского секуляризма» риторику президента США Дж. Буша-мл. о том, что США — секулярное государство, которое исполняет волю христианского Бога (то есть Буш — не «лаицист», но «секулярист»): Hurd E. S. The Politics of Secularism in International Relations. P. 38.

⁹⁹⁸ Hurd E. S. The Politics of Secularism in International Relations. P. 6.

пространства, но становится «теологической политикой». Это, с её точки зрения, позволит международным исследованиям более адекватно понимать текущие международные процессы, более точно анализировать состояние и перспективы отношения США к исламским странам и силам⁹⁹⁹.

С похожих умеренных позиций выступал политический философ К. Валье (Университет Брауна, США). Он предложил примирить секуляризм с религиозностью, секулярный либерализм с постсекулярностью. Свой подход он назвал «конвергенционным либерализмом» (*convergence liberalism*). То есть «постсекулярное» для него — это способ адаптации либерализма к современной политической реальности: либерализм должен отделить себя от секуляризма для того, чтобы секуляризм перестал быть принудительным, категории религиозного и секулярного должны быть деполитизированы¹⁰⁰⁰.

Политологи Э. Вильсон (Университет Гронингена, Нидерланды) и М. Б. Штегер (Гавайский университет, США) рассуждали в схожем ключе: постсекулярная трансформация означает, что в ответ на кризис неолиберальной политики следует переосмыслить секулярное, которое перестаёт быть «естественным» и «универсальным», но становится культурспецифической (*culturally specific*), то есть частной, категорией. Секулярное мышление, а также неверие более не являются позицией «по умолчанию». Предлагая использовать религию в «эмансипативных» практиках борьбы с насилием и дискриминацией (что сближает этот подход с идеями новых левых), Вильсон и Штегер рассматривали постсекулярный подход как способ продолжить проект Просвещения современного глобализма другими средствами (в которых уже ни религиозное, ни секулярное не являются подразумевающимися). При этом они говорили о том, что разные постсекулярные подходы способны создавать новые, «религиозные» глобализмы: «неолиберальный религиозный глобализм» (предлагает изменить секулярный мировой порядок с опорой на религиозное оправдание неолиберальных финансовых и рыночных механизмов; например, неопятидесятнические подходы), «глобализм религиозной справедливости» (предлагает бороться против неолиберальной экономической доктрины

⁹⁹⁹ Ibid. P. 178–154.

¹⁰⁰⁰ Vallier K. Liberal Politics and Public Faith. Beyond Separation.

и поддерживать бедный глобальный Юг против политики богатого Севера, стремится к социальной справедливости; например, критика западного рыночного глобализма со стороны религиозных исламских обществ Ближнего Востока), «неотрадиционный религиозный глобализм» (силовое сопротивление западному секулярному глобализму (исламистские и ультраправые движения)¹⁰⁰¹.

Специалисты по международным отношениям Л. Мавелли (Кентский университет, Великобритания) и Ф. Петито (Университет Сассекса, Великобритания) сделали ещё один шаг — заявили о необходимости не только отменить старую секулярную границу между религией и политикой, но изменить сам язык («грамматику») международных отношений, использовать «постсекулярное международное мышление». К такому предложению они пришли, критикуя секулярный подход как не отвечающий современной реальности. Они говорили о его особом историческом статусе: вестфальский подход вписал секуляризм «в генетический код дисциплины международных отношений», превратив секуляризм в необходимое условие для международных отношений, в единственный способ мышления и познания. Поэтому они признают необходимость не частичной корректировки, но значительной перестройки секулярной эпистемологии, то есть парадигмального, эпохального изменения во взгляде на международные процессы. Например, они говорили о том, что имманентный секуляризм более не может претендовать на то, чтобы считаться лучшим пространством для воплощения демократических ценностей, которые теперь должны рассматриваться и в религиозных (постсекулярных) рамках. Как следствие, эти авторы допустили погружение политологического знания в теологическое пространство (хотя сами этим не занимались, но упоминали подход «Радикальной ортодоксии»). Эти авторы говорили о постсекулярном подходе как вынужденной мере для того, чтобы преодолеть кризис «современного», «секулярного», «неолиберального», «имманентного», «позитивистского», «рационального» евро-американского мышления, которое стало неадекватно описывать политическую реальность и ведёт к кризису политической

¹⁰⁰¹ Wilson E. K., Steger M. B. Religious Globalisms in the Post-Secular Age // Globalizations. 2013. Vol. 10, № 3. P. 481–495.

легитимности¹⁰⁰². Главный конечный смысл ликвидации секулярной парадигмы мышления для них — такой же, как у Хабермаса и большинства других западных авторов, — поиск ответа на исламский вызов западной цивилизации. По словам Мавелли, в современных условиях секулярное мышление перестало давать конкурентное преимущество европейцам, поскольку не позволяет им продуктивно взаимодействовать с мусульманами. Секуляризация замкнула европейское сознание само на себя, в результате чего оно оказалось неспособно воспринимать Бога (трансцендентного Другого), а в равной мере и иные культуры (эмпирического другого)¹⁰⁰³.

М. Барбатто (Центр религии и современности Университета Мюнстера, ФРГ) и Ф. Кратохвиль (Европейский университетский институт во Фьезоле, Италия) исходили из того, что теория секуляризации и секулярный дискурс завязаны на национальный масштаб, а в глобальном масштабе они не работают, поэтому для описания религиозных и секулярных дискурсов в глобальном масштабе нужен особый подход — постсекулярный¹⁰⁰⁴.

В схожем ключе рассуждал Г. Беттица (специалист по международным отношениям и их связи с религией, Эксетерский университет, Великобритания); он соединял концепт «постсекуляризма» Хабермаса и концепцию «мирового общества» Английской школы международных отношений (население земли как целое, идея единой глобальной идентичности, реализуемая негосударственными акторами, транснациональными силами) и предлагал третью, новую концепцию — «постсекулярное мировое сообщество». Постсекулярное мировое общество он определял как текущее состояние глобальной политики (с точки зрения западных стран), которое возникло в результате двух одновременных процессов: увеличения политической значимости религии на мировом уровне (с 1970-х годов) и развития постсекулярного сознания — образа мышления, уходящего корнями в критику теорий

¹⁰⁰² Mavelli L., Petito F. The postsecular in International Relations: an overview. P. 931–942; Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power / ed. L. Mavelli and F. Petito. New York : Palgrave Macmillan, 2014. 276 p.

¹⁰⁰³ Mavelli L. Europe's encounter with Islam. The secular and the postsecular.

¹⁰⁰⁴ Barbato M., Kratochwil F. Towards a Post-secular Political Order? // European Political Science Review. 2009. Vol. 1, № 3. P. 317–340.

секуляризации (то есть в концепции позднего Бергера, Казановы, Асада, Конноли, Хабермаса)¹⁰⁰⁵.

Ряд авторов, ориентированных на практику, задумывались над тем, как новую религиозную ситуацию в мире непосредственно отразить в системе глобальной политики и дипломатии. Например, авторы книги «Век Бога: возрождающая религия и глобальная политика» М. Тофт (Белферский центр науки и международных отношений в Школе управления им. Джона Ф. Кеннеди, США), Д. Филпотт (Институт религиозной свободы, Университет Нотр-Дам, США) и Т. Ша (Институт религиозной свободы, США). По их мнению, рост влияния религии в мире произошёл из-за самой секуляризации, которая длилась с XVII по XX век и создала для этого условия: отделение религии от государства и политики, а также демократизация общественных отношений дали религиозным организациям институциональную свободу и позволили им активно участвовать в политических процессах, используя демократические механизмы. С 1960-х годов в мире начала складываться новая религиозная ситуация под влиянием следующих факторов: а) трансформация религиозности из приватной в публичную, активное влияние религиозных организаций на принятие законов, политику; б) наделение политической активности религиозным смыслом, развитие политической теологии, которая стала серьёзным мотивирующим фактором в политике и смогла влиять на политические системы; в) кризис секулярной идеологии, исчезновение наиболее влиятельных агентов политического секуляризма (смерть Джавахарлала Неру, ликвидация Компартии Индонезии, падение нкрумаизма, угасание коммунизма и т. д.); г) усиление требований верующих относительно свободы от государственного контроля; д) использование религиозными организациями и верующими современных демократических, технологических, глобализационных возможностей в своих интересах, превращение религиозных сообществ в транснациональных политических акторов; е) возвращение в политику ранее вытесненных религиозных движений (католической церкви, исламского движения). В результате, по мысли авторов, религиозные сообщества стали «полноценными конкурентами» государства. Из этого они сделали вывод,

¹⁰⁰⁵ Bettiza G. Finding Faith in Foreign Policy: Religion and American Diplomacy in a Postsecular World.

что необходимо активней использовать религиозный фактор в глобальной политике западных стран, то есть для продвижения выгодной им демократизации. Для этого предложено задействовать формы политической активности религиозных сообществ: их участие в протестах, оппозиции, религиозные церемонии с антиправительственным подтекстом, сотрудничество с иностранными силами, поддержка местных оппозиционных сил. Характеризуя состояние религиозного фактора в политике XXI века, авторы выделили несколько пунктов: религиозные акторы не исчезнут из общественной сферы и политики, ключевые положения секулярной идеологии (права человека, свобода и др.) будут переосмыслены в религиозных терминах, религиозные институты не заменят собой политические, но будут играть одну из центральных ролей в политике, исключение религиозных организаций государством из общественной сферы только усиливает их политическое звучание, а жёсткое подавление может привести к возникновению радикальных форм религиозности (включая возникновение религиозных войн), усиление автономности религиозных организаций и продвижение идей религиозной свободы во внешней политике даст [западным государствам] возможности по продвижению демократических ценностей¹⁰⁰⁶.

Продолжая эту тему, авторы монографии «О значении религии для глобальной дипломатии» (2020), бывшие ирландские дипломаты, предложили новую модель дипломатии и в целом международной политики с учётом возросшего значения религии в мире — «постсекулярную чувствительность» (*post-secular sensitivity*), которая включает более активное использование религиозного фактора в дипломатической деятельности, расширение взаимодействия с религиозными движениями по всему миру, повышение религиозоведческой грамотности дипломатов, преодоление методологического разрыва, связав анализ публичной сферы с личными религиозными чувствами людей. Необходимость разворота к религии на уровне самой философии дипломатии вызвана, по их мнению, тем, что западная политическая философия перестала быть единственным и наиболее эффективным вариантом решения проблем в мире. Авторы предложили попытку

¹⁰⁰⁶ Toft M. D., Philpott D., Shah T. S. *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. W. W. Norton & Company, 2011. 288 p.

освежить и перезапустить гуманистические ценности в мире («новый гуманизм») с опорой на межрелигиозный диалог, мультикультурализм, продвижение принципа мировой справедливости, который должен быть поставлен выше вестфальского суверенитета отдельного государства¹⁰⁰⁷.

Глава 48

«Теологические» подходы к пониманию постсекулярного (предлагающие фундаментальный пересмотр секулярного модерна): «Радикальная ортодоксия» и другие

С одной стороны, далеко не все работы современных теологов, в которых постсекулярная проблематика рассматривается как теологическая, могут быть отнесены нами к «теологической» группе, так как они остаются в большей степени социологическими. Это было продемонстрировано выше, многие теологи (особенно протестантские), осмысляя постсекулярное, не выходили за границы светской социологии религии, сохраняли в неизменности её принципы: переосмысление секулярного у них происходит за счёт расширения понятия «религия» (куда включаются новые феномены, в том числе светские), лишения открытого доминирующего статуса секулярной мысли (светское более не «над» религиозным), расширения функций теологии, но при этом теология не становится новым метадискурсом, а диалектическое различие религиозного и секулярного сохраняется и даже охраняется, не делаются попытки взглянуть на причины этой диалектики и тем более переосмыслить её. По этой же причине из этой главы исключены те постмодернистские подходы, внешне похожие на теологические, которые пытаются отказаться от секулярного как целого, растворить его в плюрализме и вытеснить в маргинальность, но не погружаются в вопросы о существовании секулярного.

С другой стороны, встречаются и подходы социологов и политологов (то есть не профессиональных теологов), которые движутся в сторону теологического подхода, то есть фундаментального

¹⁰⁰⁷ McDonagh P., Manocha K., Neary J., Vazquez Mendoza L. V. On the Significance of Religion for Global Diplomacy. London : Routledge, 2020. 183 p.

пересмотра границы между секулярным и религиозным. Например, политический философ У. Пармаксиз (Билькентский университет, Турция), рассматривая актуальные социально-политические процессы с постсекулярной перспективы, отмечал, что сама постсекулярная концепция имеет перспективы только как способ полноценно «денатурализовать» секулярное (лишить статуса естественного), то есть лишить его подразумеваемой универсальности и предзаданности, вывести социальную сферу за имманентные рамки секулярного («постсекуляризация»), отделить фиксируемые исторические процессы секуляризации (как внешние формы секулярной культуры) от тех мыслительных конструкций, которые сделали эти формы осуществимыми. Сам Пармаксиз признавал, что этот подход близок политической теологии (Милбанку). При этом он отмечал, что большинство существующих постсекулярных подходов не движутся в этом направлении, обозначают лишь набор различных новых проблем вокруг секулярной проблематики и остаются внутри самого секулярного дискурса¹⁰⁰⁸.

Большинство современных теологических подходов, формулирующих существо и предмет постсекулярного дискурса, появляются в западной теологии. Этот процесс продолжил активно развиваться в 2020-х годах, а его истоки смело можно возводить к западной постмодернистской (политической) протестантской теологии XX века, о которой мы говорили выше. Некоторые западные исследователи постсекулярного прямо связали эти два явления: например, Кэтрин Реклис (Фордхемский университет, США) считала, что либеральная протестантская (постмодернистская) теология середины XX века была ранней формой постсекулярного подхода. В качестве примера она привела работы авторов Общества искусств, религии и современной культуры (Society for the Arts, Religion, and Contemporary Culture; Nathan Scott, Amos Wilder, Stanley Hopper), существовавшего в 1960–1970-е годы, которые «считали секуляризм подарком христианской теологии современному миру и стремились преодолеть ложную дихотомию секулярного / религиозного, что по духу схоже с постсекулярной критикой». Если в начале книги мы рассмотрели западные теологические подходы к объяснению путей исторического и философского формирования

¹⁰⁰⁸ Parmaksız U. Making Sense of the Postsecular. P. 98–116.

(генеалогии) секулярного дискурса и причин его текущего кризиса, то ниже внимание будет направлено на объяснение постсекулярной проблематики в подобных подходах.

В любых условно называемых нами «теологическими» подходах к пониманию постсекулярного можно обнаружить постмодернистские черты, поскольку они поднимают сам вопрос о границе и конечности секулярного модерна. Однако эта черта является настолько общей и объединяет настолько разные подходы, что не может быть элементом классификации. Для различения теологических подходов важно обратить внимание на их методологию и ценности.

Радикальная ортодоксия как интерпретация постсекулярной проблематики

Изложение «теологических» подходов, которыми мы обозначаем попытки войти во внутреннюю область диалектики секулярного дискурса и перекомпоновать её или вовсе разорвать (что встречается реже), следует начать с наиболее яркого образца актуальной западной теологической мысли — движения «Радикальная ортодоксия», идейным вдохновителем которого стал Дж. Милбанк.

«Радикальная ортодоксия» зародилась на волне постмодернистской критики «современности» и первоначально определила себя как «характерное для постмодерна критическое августианианство» («postmodern critical Augustinianism») ¹⁰⁰⁹. Это направление рассматривает категорию «секулярное» исключительно в негативном свете, в значении «либерального и секулярного порядка», «либерализма», который означает специфическую новоевропейскую парадигму мышления, возникшую из средневековой теологической ереси, которая ведёт в настоящее время глобальный западный мир к глубокому и двойному кризису — культурному и экономическому «метакризису» (включающему кризис либерализма, капитализма, демократии, современной культуры и государственности) ¹⁰¹⁰. В качестве выхода из этой ситуации «Радикальная ортодоксия» предложила отказаться от номиналисти-

¹⁰⁰⁹ Milbank J. "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions" // *Modern Theology*. 1991. Vol. 7 (3). P. 265–278.

¹⁰¹⁰ Milbank J., Pabst A. *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future*.

ческой теологии и с опорой на реалистический томизм и августианство построить постлиберальный и постсекулярный мировой порядок. В данном случае приставка «пост-» обозначает именно радикальную отмену, борьбу, пересмотр познавательных основ европейского мышления, в связи с чем Милбанка на Западе часто обвиняют в желании отказаться от цивилизации и вернуться в христианское средневековье, архаику. Однако «Радикальная ортодоксия», несмотря на свою действительную романтическую ностальгию по христианскому прошлому Европы, остаётся постмодернистским консервативным движением, а не реальной попыткой воспроизвести Средние века. Методологически Милбанк и его единомышленники предложили отменить секулярный порядок через возвращение в общественную, политическую сферу (секулярную) реалистического христианского теологического мышления, которое не признаёт неких пространств вне религии, а также отрицает существование вещей самих по себе, в отрыве от их божественного создателя. Этот подход изображает постсекулярный мир, в который возвращается чувство сакрального, повсеместного присутствия Бога, а следовательно, и чувство потерянного в эпоху современности тепла.

Однако постсекулярная теология, предложенная Милбанком и его единомышленниками, имеет ряд специфических особенностей, которые не позволяют рассматривать её как действительное и глубинное преодоление секулярного дискурса.

Ликвидируя секулярный компонент культуры современности, отказываясь от любых внетеологических универсальных позиций (объективности, здравого смысла, научной непредвзятости) и предлагая рассматривать мир культурный и естественный в его богоданности, как живой божий «дар», который никогда не теряет связи с Творцом и никогда не оставляет человека в автономии от Бога (когда человек сам себя начинает воспринимать источником знания и этики), «Радикальная ортодоксия» в то же время настойчиво вводит категорию «посредника» (*mediator*), «метадискурса», который сможет связать современное мировое историческое бытие воедино без помощи секулярного (воспроизведя аналогию кафоличности). При этом предлагается посредничество не в лице Христа (что логично вытекает из христианской теологии), а посредничество теологии в конкретной форме

«Радикальной ортодоксии». Этот посредник должен не быть частью реальности, а охватывать и производить всю реальность¹⁰¹¹. Такая теология должна заменить собой секулярное, занять его властное место и создать по его образу аналогичный глобальный мир, но только наполненный уже христианским содержанием. «Радикальная ортодоксия» воспринимает это как историческую справедливость, поскольку сам секулярный дискурс некогда возник из христианской теологической ереси, создав современный глобальный мир, в том числе за счёт христианского ресурса. С точки зрения этого теологического направления задача христианской мысли, не отказываясь от всех достижений секулярного дискурса, встать во главе созданного им мира, забрав у него все функции, которые он выполнял последние семь веков¹⁰¹².

Посреднический дискурс, отделённый от дискурса о втором Лице Троицы, неизбежно приобретает гностические черты. Показательно, что представители «Радикальной ортодоксии» считали, что наиболее точно категорию теологического посредничества, объединяющего мир, описал Вл. Соловьёв, говоря о всеединстве при помощи «Софии». Милбанк же подчёркивал, что софиология является важнейшей богословской концепцией последних двух веков¹⁰¹³, а другие участники отмечали, что «София» Соловьёва является «критически важной» для точного понимания ключевых понятий «Радикальной ортодоксии»¹⁰¹⁴. О гностических свойствах «Софии» как элементе, максимально близком к Богу, но Богом не являющемся (тёмная сторона в Боге, некое божественное антибытие, «четвёртая ипостась» и тому подобные гностические концепции), используемом для объяснения соединения Бога и мира, религии и светскости, вечного и конечного, было подробно рассказано в отдельном исследовании¹⁰¹⁵.

¹⁰¹¹ Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. Farnham (UK): Ashgate, 2008. P. 12.

¹⁰¹² Щипков В. А. Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка) // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 184–196.

¹⁰¹³ Milbank J. Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon // Encounter Between Eastern Orthodoxy... P. 45.

¹⁰¹⁴ Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. Farnham (UK): Ashgate, 2008. P. 20.

¹⁰¹⁵ См. сопоставление православия и «Радикальной ортодоксии», уделяющее особое внимание проблеме софиологии: Щипков В. А. Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия. С. 171–183.

Представляется, что именно этот гностический элемент, спрятанный в религиозной философии о Софии, востребован «Радикальной ортодоксией».

Из этого вытекает и то, что, с точки зрения «Радикальной ортодоксии», Православная Церковь («восточное православие») не может быть сама по себе метадискурсом в современном мире, что фактически означает отсутствие в Православной Церкви полноты. Поэтому «Радикальная ортодоксия» в постмодернистском духе начинает формулировать новое консервативное христианство, которое бы охватило любые традиционалистские христианские конфессии, объединённые приверженностью «аутентичному христианству» (то есть первоначальному, неискажённому, истинному). Естественным продолжением этой позиции становится призыв к экуменическому консервативному диалогу¹⁰¹⁶. Такой возврат к аутентичному христианству, в основе которого не лежит абсолютный приоритет внеисторических таинств и конкретного исторического Предания, создаёт предпосылки для протестантского, реформаторского взгляда на Церковь, который основывается на неких «общих», секулярных основаниях и ведёт к воспроизводству секулярного дискурса. Также следствием такого подхода является то, что новый христианский (постсекулярный и постлиберальный) мировой порядок предлагается основать на аристократизме и аристотелевской «власти немногих» (то есть избранных), которые будут назначены носителями, хранителями и трансляторами аутентичных христианских ценностей для остального большинства¹⁰¹⁷.

Показательно, что Милбанк, критикуя секулярный дискурс как ересь, не просто призывал его осудить и отменить, но предлагал сделать детализированную работу над его ошибками, чтобы отделить в нём действительно еретические фрагменты от правильных, в результате чего расщепляет в постмодернистском духе историю Европы на две модальности, вновь воспроизводя секулярный дуалистически-диалектический механизм, — на два Возрождения, два Просвещения, два романтизма. Наконец, Милбанк признавал и два «секуляризма» —

¹⁰¹⁶ Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. Farnham (UK): Ashgate, 2008. P. 24.

¹⁰¹⁷ Milbank J. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 10.

один антихристианский (делает жизнь имманентной и безбожной), второй — христианский (христианизирует мир, убирая границу между профанным и сакральным)¹⁰¹⁸.

Во всех этих чертах «Радикальной ортодоксии» неизменно прослеживается её желание найти механизмы возврата в жизнь идеи вселенскости (кафоличности), но через замещение секулярного метадискурса с его псевдокафоличностью, новым консервативно-экуменическим «аутентичным христианством», желающим забрать властные полномочия у секулярного дискурса, не победить ересь, а поставить её себе на службу. В этом прослеживается своего рода подобострастное отношение к секулярному наследию, нежелание радикально отменить его бытие, предлагается лишь поменять его управляющего с секулярного на консервативно-христианского. Речь идёт о христианском глобализме, который включает в себя не только Церковь, но и ересь на равных условиях, так как само христианско-теологическое посредничество, оторванное от конкретной церковной кафоличности, сохраняет в себе элемент номинализма, вследствие чего новая модель снова в точности воспроизводит секулярный метадискурс, борьбу против которого ведёт сама. Попытка «Радикальной ортодоксии» вобрать в себя весь мир воспроизводит протестантский тип секуляризации, который объявляет о необходимости сломать церковные ограды, чтобы вобрать в Церковь весь несовершенный мир (и таким образом освятить мир), но это ведёт к обмирщению Церкви, отказу от Предания.

Таким образом, «Радикальная ортодоксия» понимает постсекулярное как безусловную и фундаментальную критику секулярного мышления, но не готовую его так же фундаментально демонтировать. Постсекулярное в «Радикальной ортодоксии» — это своего рода попытка войти в секулярную ересь и перестроить её содержание, поменяв его на христианское, но не трогать его механизмы воспроизводства, очевидно, опасаясь, что это может привести к непоправимым последствиям для современного западоцентричного миропорядка. Безусловная ценность и прорыв «Радикальной ортодоксии» как академического научного течения заключается в том, что оно впервые в конце XX века призвало к фундаментальному пересмотру секулярного

¹⁰¹⁸ Op. cit. P. 15.

для осмысления актуального кризиса глобальной западоцентричной культуры (и кризиса западного доминирования) и занялось теологической генеалогией секулярного дискурса, обозначив такую генеалогию единственно возможной для науки (что уже было революционным заявлением для западного научного дискурса). Недостатки этого направления можно интерпретировать именно как нехватку радикальности, так как «Радикальная ортодоксия» предлагает модель постсекулярной эпистемологии и постсекулярного мира, основанную на хирургическом исправлении содержания секулярного дискурса и его христианизации, но оставляющую его [диалектический] каркас, что, на наш взгляд, полностью сохраняет структуру секулярного дискурса. То есть это стремление к «правильной» секулярности и борьба с «неправильной». В этом смысле это учение является не столько постсекулярным, сколько иносекулярным; оно пытается провести христианский ребрендинг секулярной культуры, зашедшей в тупик, но сохранить существующий каркас глобальной западоцентричной архитектоники¹⁰¹⁹.

Примечательно, что сами участники этого направления (которое начало развиваться ещё в 1980-е годы, задолго до появления постсекулярных дебатов, но вошло в них впоследствии) использовали термин «постсекулярное» редко и в основном как публицистический синоним слова «постлиберальное» (которое используется ими намного чаще). Один из учеников Милбанка Адриан Пабст (профессор политологии Кентского университета) поэтому вовсе отказывался принимать категорию «постсекулярного» (понимая её в определениях Ю. Хабермаса, Ф. Горски и других подходов социологического типа) и критиковал её за то, что она всё также остаётся внутри границ секулярного дискурса. Постсекулярная концепция опирается на три элемента, характерных для секулярного мышления: разделение трактовок религии на эпифеноменальные (религия — придаток внешних, социальных процессов) и на эссенциалистские (религия является внутренним, природным импульсом человека или общества); бинарную логику, отделяющую секулярный разум от иррациональной веры; концепцию того, что от степени «секулярного» зависит десакрализация или ресакрализация общественного пространства (что, по Пабсту, является ошибочным

¹⁰¹⁹ Подробнее см.: Щипков В. А. Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка). С. 184–196.

взглядом, поскольку само «секулярное» действует квазирелигиозно). Далее постсекулярная концепция, как и секуляризм, отделяет имманентные ценности от трансцендентного источника, а также приравнивает себя к метафизическому универсализму, который затем пытается заменить постсекулярным постметафизическим плюрализмом. Пабст в результате оценивает постсекулярную концепцию не как преодоление «секуляризма», но как его усиление¹⁰²⁰. Хотя в других местах Пабст использует выражение «постсекулярная эпоха» в более общем смысле, как уже начавшийся этап европейской истории, в котором усиливается напряжение между традиционными консервативными религиозными учениями и модернизирующимися религиозными системами¹⁰²¹.

Являясь постмодернистской теологией, «Радикальная ортодоксия» при этом значительно отличается от других постмодернистских теологических проектов. Для демонстрации этого рассмотрим подход Дж. Ваттимо и Дж. Капуто, которые жёстко связывали понимание постсекулярного с постмодернизмом. Капуто отождествлял постсекулярное с постмодерном, поскольку постмодерн настолько усиливает критику религии, освобождая её от веры, что парадоксальным образом, по мысли Капуто, создаёт условия для возрождения религии. Для него переход от секуляризма к постсекуляризму — это переход от теологии «смерти бога» к теологии «смерти смерти Бога», то есть к эпистемологии, в которой вера и разум больше не имеют каких-либо связей или отношений между собой (как и все другие дихотомии Нового времени) и, соответственно, вера (истинная религиозность), освобождённая от ограничений религии и других структур модерна, начинает возрождаться. В развитие этого тезиса утверждал, что истинная религиозность может опираться только на секулярность. Для Ваттимо постсекулярная проблематика заключалась в кризисе атеизма, который произошёл в результате «конца метафизики» и «смерти морального бога» в XX веке. Атеизм уничтожается, потому что является оборотной стороной теизма, который перестаёт существовать на фоне постметафизики, объявляющей конец как позитивизму,

¹⁰²⁰ Pabst A. The secularism of post-secularity: religion, realism, and the revival of grand theory in IR // *Review of International Studies*. 2012. Vol. 38 (5). P. 995–1017.

¹⁰²¹ Pabst A. The shape of post-secularity: Why the United States is more Religious but less Christian than Europe // *Representing Religion in the European Union: Does God Matter?* / ed. Leustean L. Routledge, London. 2012. P. 169–184.

так и трансцендентным источникам смысла. Постметафизический, постмодернистский, постсекулярный этап культуры здесь означает, что существуют только интерпретации, а это значит, что категория веры свободно и полноправно возвращается в общественное и политическое пространство, но только лишь как очередной механизм интерпретации¹⁰²².

Дж. Капуто, постмодернистский теолог и автор «теологии слабого бога» (вместе с Дж. Ваттимо), развивая концепцию, согласно которой секуляризация является необходимым элементом христианства, предлагал собственный подход к постсекулярному. Капуто выводил постсекулярный дискурс из философии Кьеркегора и Ницше, у которых рационалистическая, просвещенческая критика религии стала интерпретироваться как ещё одна религия, вера в объективное и научное знание (сам рационализм объявлялся ими очередной религиозной иррациональностью). Однако Капуто не призывал отказаться от модерна. Для него постсекулярный дискурс — это не окончание Просвещения и модерна, а возможность заново их прожить с помощью новых средств, это модерн, который перестаёт быть иерархичным, а также не делит области жизни на «сферы» знания, этики, религии, искусства, политики (перестаёт заниматься дифференциацией)¹⁰²³. Фактически у Капуто постсекулярность полностью встроена в рамки постмодернистской философии и является разновидностью постмодернистских течений, которые не отрицают современность полностью, а являются его поздними формами (именно такого конвенционального для современных западных исследований взгляда придерживается сам Капуто). Примечательно, что Капуто не считал подход «Радикальной ортодоксии» постсекулярным, объясняя это тем, что сторонники Милбанка впадают в «досовременность». Такая критика «Радикальной ортодоксии», подхода, который сам вышел из постмодернистской философии, показательна: она демонстрирует, что постсекулярность Капуто в большей степени может быть отнесена к постмодернистским социологическим подходам, чем к теологическим, так как не замахивается на обсуждение теологического ядра современности как объекта и предпочитает по-прежнему держать его в тени,

¹⁰²² Caputo J., Vattimo G. After the death of God. P. 1–24.

¹⁰²³ Капуто Д. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

за рамками дискуссии, а обратные попытки, даже такие умеренные, как «Радикальная ортодоксия»¹⁰²⁴, объявляет несовременными, архаичными (то есть толкает к маргинализации, выводя за границы допустимого дискурса), фактически демонстрируя своё тяготение к старой просвещенческой идеологии модерна и социологизму в постмодернистской форме и с теологическими сюжетами.

Подход Капуто и Ваттимо попал в нашей классификации в «теологическую» группу исключительно для демонстрации контраста с «Радикальной ортодоксией»: они пытались преодолеть разделение между теологией и социологией, хотя при всём своём постмодернистском и деконструктивистском настрое не трогали само ядро секулярного дискурса и не объясняли его. Этот подход является скорее примером того, как секулярный дискурс современности, находящийся в кризисе, предлагается анестезировать, успокоить через «ослабление» (через «слабую мысль», «слабую теологию», плюрализм, «гостеприимство»): теология в данном случае используется не для объяснения сути процесса, а для седативного, успокоительного эффекта. При этом авторы сохраняли общий просвещенческий вектор, который они — после теологизации — видели в форме постметафизического, постсекулярного, «более просвещённого просвещения» (Капуто). В одном из фрагментов Капуто прямо признавал, что задача его постсекулярной теологии контролировать возрождение религиозных нарративов, «бороться с [их] огнём», следить, «чтобы пожар подобных религиозных повествований не вышел из-под контроля»¹⁰²⁵. Постсекулярное для них — постмодернистский теологический взгляд на религию, при котором она понимается серьёзно, но не буквально; также осуществляется контроль за тем, чтобы религия не развивалась в сторону догматизма, фундаментализма и авторитаризма. То есть их постсекулярные конструкции призваны охранять доминирование секулярного дискурса.

«Радикальная ортодоксия» исторически связана с протестантскими постмодернистскими теологическими течениями. Несмотря на это, она значительно отличается от тех постмодернистско-теологических

¹⁰²⁴ Щипков В. А. Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка). С. 184–196.

¹⁰²⁵ Caputo J., Vattimo G. After the death of God. P. 77.

подходов, которые формально заявляют о преодолении границы теологии и социологии, но фактически даже не приближаются к решению этой задачи, пытаясь лишь с помощью теологической риторики сохранить секулярно-просвещенческую модель мышления (Дж. Ваттимо и Дж. Капуто): «Радикальная ортодоксия» изначально появилась как ответ на усталость от языковых имитаций выхода за границы секулярного (игра в постсекулярность) и предложение действительно заглянуть за эти границы. «Радикальная ортодоксия» не преодолевает полностью разрыв между теологией и социальным знанием, но делает качественное для западной мысли усилие в этом направлении.

Западнохристианская критика секулярного модерна

Отдельный блок «теологических» подходов составляют работы тех христианских авторов, которые рассматривали концепцию постсекулярного как новый конвенциональный способ критики секулярной «современности».

Например, специалисты по русской религиозной философии А. Мровжински-Ван Аллен (Центр изучения христианского Востока, Испания), Т. Оболевич и П. Роек (Папский университет Иоанна Павла II, Польша) отмечали, что в результате секуляризации христиане стали воспринимать себя через чужие категории доминирующей секулярной культуры, а Церковь была настолько «колонизирована» культурой модерна, что это перестало замечаться. Эти авторы рассматривали «постсекуляризм» как фундаментальный элемент конца современности (модерности), финальную стадию, исчезновение просвещенческой иллюзии «пробуждения разума»¹⁰²⁶. Под «постсекулярной эпохой» они подразумевали этап развития философии, в котором обнаружено, что в секулярной философии в скрытом виде присутствовала теология, то есть это осознание того, что любая мысль в определённой степени теологична¹⁰²⁷.

¹⁰²⁶ Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P. Introduction: "Abel, where is your brother Cain?" The Russian Way of Overcoming Modernity // Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. Eugene : Pickwick Publications, 2016. P. 1–9.

¹⁰²⁷ Mrowczynski-Van Allen A., Montiel-Gomez S. Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context: Georges Florovsky, Sergey Bulgakov,

Похожий подход у философа У. Фрэнки (профессор сравнительного литературоведения Университета Вандербильта, США; сторонник апофатической теологии), который рассматривал секуляризацию как представление мира в качестве имманентного, а под «постсекулярностью» понимал этап секуляризации, на котором процесс секуляризации наталкивается на свои собственные пределы в абсолютизации конечных структур в мире, порождая осознание чего-то за пределами себя, и, таким образом, ведёт обратно к «религиозности». Фрэнки также опирался на концепцию англиканского богослова Грэма Ворда, согласно которой секуляризм как имманентная система однажды переживает «имплозию», уничтожая саму себя¹⁰²⁸.

«Нью-эйдж»

Некоторые авторы использовали слово «постсекулярный» в рассуждениях о новых религиозных движениях и погружали его в неоязыческий контекст. Например, американский философ, выходец из СССР, М. Н. Эпштейн (профессор университета Эмори, США) объяснял феномен постсекулярности с опорой на собственную концепцию «бедной веры», или «минимальной религии», которую применял для характеристики религиозных процессов в постсоветской (постатеистической) России. По Эпштейну, бедная вера (poor faith) — постатеистическое, трансрелигиозное состояние, сознание «верующего вообще» человека, терпимая и открытая ко всем существующим религиозным системам; она может быть как доконфессиональной (вера лишена какого-либо опыта, связанного с конкретными религиозными системами), так и надконфессиональной (вера пытается выйти за пределы знания и опыта, известных конкретным религиозным системам), использует традиции различных религий в качестве сырья для конструирования собственного гибридного религиозного опыта, является частным и персональным явлением, никогда не имеет устойчивых организационных или общинных форм, несёт «рассеянный экуменический смысл».

Alain Badiou, and the "Theology Dwarf" // Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. Eugene : Pickwick Publications, 2016. P. 13–24.

¹⁰²⁸ Franke W. The Deaths of God in Hegel and Nietzsche and the Crisis of Values in Secular Modernity and Post-secular Postmodernity // Religion and the Arts. 2007. Vol 11, № 2. P. 214–241.

М. Эпштейн, опираясь на некоторые комментарии Ч. Тейлора к его книгам, считал, что западный постсекуляризм — это и есть «бедная вера», «минимальная религия» на Западе (то, что Тейлор называл «духовностью», но это определение Эпштейна не устроило). Постсекуляризм как «бедная вера» превосходит секуляризм и его имманентные рамки, однако в то же время он превосходит и все существующие религиозные системы и их догматы¹⁰²⁹. То есть постсекуляризм здесь является особым, промежуточным состоянием между верой и неверием, религией и секулярностью. Хотя Эпштейн отделял его от эзотерической религиозности (гностицизм и эзотеризм, по его схеме, могут являться лишь одним из промежуточных состояний «бедной веры», постсекуляризма), он не приводил достаточных аргументов, способных обосновывать их различие, что рождает предположение о том, что «бедная» и «постсекулярная» вера является лишь частью религиозного мировоззрения New age.

В этом же направлении развивалась мысль специалиста по политической философии и религиоведению Максвелла Кеннела (Макмастерский университет, Канада), который понимал постсекулярное мышление как соединение секулярной и религиозной эпистемологии. Он предполагал сходство этого типа мышления с разработанной коллегами (ответвление в арминианстве, либеральном голландском протестантизме XVII столетия) комбинацией рационализма и спиритуализма как взаимосвязанных и неразличимых источников знания. Коллегианты считали, что истинной видимой Церкви Христа больше нет, а сами они — группа, ведомая Духом и свободная от церковных ограничений и практик. Они проповедовали веротерпимость, отсутствие чётких границ членства (внутрипротестантский экуменизм), отсутствие института священства, антиклерикализм, отсутствие таинств, совершение обрядов мирянами. Как коллегианты хотели выйти за границы любой власти, так и постсекулярные подходы, по мнению Кеннела, направлены на критику и секулярных, и религиозных форм власти, хотя находиться между ними, двигаясь в сторону рассеянного мира, критики любой власти и иерархии, антиклерикализма

¹⁰²⁹ Epstein M. Postatheism and the phenomenon of minimal religion in Russia // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York : Routledge, 2019. P. 72–85.

и т. п.¹⁰³⁰. Несмотря на выраженные постмодернистские ноты в таком подходе, в нём отчётливо читается мотив религиозной эклектики, спиритуализма, претендующих на выход за границы любой религии и светскости, то есть за границы любой теологии и идеологии: это означает, что такой подход близок New age с его смешением рациональной и мистической мысли на основе гнозиса и постмодернистской религиозности.

Глава 49

Дискуссии о постсекулярном в русском интеллектуальном пространстве

В целом к «теологическому» рассмотрению постсекулярной проблематики, за отдельными исключениями, тяготеет большинство российских авторов, обративших своё внимание на эту проблему (несмотря на существенные различия в их подходах). Поэтому эти работы мы предлагаем рассмотреть в качестве продолжения «теологического» раздела предложенной классификации. При этом даже эти подходы различаются между собой: одни авторы ищут принципиальный выход за рамки секулярного дискурса путём актуализации теологического дискурса, другие — лишь пытаются скорректировать внешний облик этих рамок, чтобы более удачно вписать секулярный дискурс в нынешние постмодернистские условия, то есть учитывать теологическую сферу, но не актуализировать её. Рассмотрим эти две группы российских авторов внутри «теологического» направления отдельно. Дополнительного упоминания заслуживает и немногочисленная (по количеству опубликованных работ) третья группа, стоящая на позициях секулярной социологии и выступающая принципиально против любых постсекулярных концепций (как «теологических», так и «социологических»).

То есть в российском интеллектуальном пространстве ядро дискуссий о постсекулярном с самого начала выстраивалось именно вокруг теологического подхода и именно с этого ракурса интересовало

¹⁰³⁰ Kennel M. Postsecular History: Continental Philosophy of Religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement // Studies in Religion / Sciences Religieuses. 2017. Vol. 46, № 3. P. 406–432.

исследователей. Среди них можно выделить две группы: к первой относятся те, кто в разной степени подвергал сомнению рамки секулярного и пытается заглянуть за них (А. И. Кырлежев, Д. А. Узланер, К. Штёкль, Ю. М. Почта, В. Н. Расторгуев, Е. А. Белжеларский, А. М. Малер), ко второй — те, кто предлагал развивать постсекулярные исследования, в том числе актуализировать религиозный и богословский дискурс, но осознанно не приближался к границам секулярного (Г. Б. Гутнер, С. С. Хоружий, А. Белокобыльский и В. Левицкий). Также для сравнения следует упомянуть российских исследователей, выступавших принципиально против постсекулярного подхода как угрожающего социологической методологии (А. В. Апполонов, В. К. Шохин, П. Н. Костылев). Есть и авторы, которые критиковали постсекулярные подходы именно как философские и недостаточно радикальные, недостаточно религиозные (А. Б. Рогозянский).

Первым российским автором, обратившим внимание на начавшуюся за рубежом дискуссию о постсекулярном, был А. И. Кырлежев. Его подход является примером аккуратного и плавного приближения теологического дискурса к социологическому, без впадения в крайности приспособленчества «секулярной теологии» (трудно отличимой от новых форм квазирелигиозной сакрализации светского знания, ультра-секулярности), но и без претензии на некую революционность.

В статье от 2004 года Кырлежев попытался сформулировать своё видение проблемного поля постсекулярного¹⁰³¹. Он выдвинул предположение о том, что постсекулярная эпоха возникает вместе с эпохой постмодерна, как результат произошедшего поворота в западной и, как следствие, глобальной культуре. В его изложении, со времён Нового времени происходила секуляризация, которая преследовала религию, но однажды обнаружилось, что сама секуляризация внутренне религиозна (квазирелигиозна) и хочет занять то господствующее положение, которое занимала религия до модерна. Это обнаружил постмодернизм, который стал бороться с этой секулярной квазирелигиозностью современности (модерна), лишая её монополии (как до этого секуляризм лишал монополии религиозное сознание), следовательно, лишая секуляризм возможности продолжать

¹⁰³¹ Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха.

преследование религии. Религиозность таким образом освобождается, но уже не возвращается в свою домодерную форму (религия как универсальное и цельное мировоззрение, в которое полностью включается социальное пространство), а становится чистой религией, «религией *par excellence*». В результате прекращается старая борьба секулярного с религиозным, оба эти лагеря уравниваются и ставятся в непересекающееся положение: секуляризм перестаёт интересоваться жизнью религии. Возникает ситуация «религиооставленности», «арелигиозности», «пострелигиозности». Именно будучи поставленной в такое положение, религия, по словам Кырлежева, парадоксальным образом приобретает свободу и возвращается в социальную и политическую жизнь, не представляя больше угрозы для светского сознания. Именно это состояние культуры Кырлежев назвал «постсекулярным». К его основным чертам он отнёс следующие: религия не имеет монополии на истину (любые религиозные и нерелигиозные взгляды равны); религия используется как сильнейший маркер идентичности для отдельного человека и сообществ в условиях децентрализованной (ризоматичной) постмодернистской культуры; религиозный ритуал снова становится легальным и возвращается в общественное пространство, традиционные религии начинают бороться с усиливающимся в этих условиях религиозным синкретизмом (увеличивающимся многообразием религиозных движений разного масштаба) и обращаются к истокам, ядру своего учения, что ведёт к возникновению религиозного фундаментализма¹⁰³². Этот в целом социолого-культурологический подход приоткрывает теологическую перспективу, поскольку ставит в центр понимание секулярного дискурса как религиозного феномена.

В последующих своих работах Кырлежев стал делать шаги в сторону генеалогического исследования секулярного и религиозного, обозначая предлагаемую методологию уже как постсекулярную¹⁰³³.

Кырлежев считал, что выделить в досекулярную эпоху «секулярное» и «религию» как две отдельные сферы невозможно, это будет конструктивизмом и анахронизмом: религия была в ту эпоху мировоззрением,

¹⁰³² Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха.

¹⁰³³ Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 52–68; Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3. С. 101–106.

внутри которого находилась культура и производным от которого были все области жизни человека, поэтому для этого времени сложно выделить не только область «чистой религии», но и область, например, «политики» (так как сама современная политика возникает в логике секулярного мировоззрения, как нечто обособленное, самостоятельное, отдельное от религии). То есть в домодерную (досекулярную) эпоху естественной была сама религия, а в Новое время (секулярную эпоху) «естественным» стала светская (материальная, имманентная) природность человека. В досекулярную эпоху, по мысли Кырлежева, не было разных религий, но была лишь религиозная истина и отклонение от неё: отказ от своей веры и почитание других богов рассматривался не как переход в другую религию, а как отказ от религии¹⁰³⁴.

Продолжая, он отмечал, что если религия в досекулярную эпоху не была отдельной сферой, то, по этой логике, нельзя её и определять как «религию», она была общими мировоззренческими рамками, бытием человека. По его словам, в результате для секулярной методологии возникает сложность: если мы не можем говорить о «религии» до эпохи секуляризации (современности), то не можем и определить, что именно было секуляризовано в Новое время (ведь секуляризовано было то, что выделено в отдельную социальную область, но эта область уже к этому моменту не является религией в досекулярном смысле). Решение этой проблемы, по мысли Кырлежева, предлагает анализ самой секулярной эпохи с помощью постсекулярного взгляда на неё. Так, досекулярная религия никуда не пропала в Новое время, не была уничтожена секуляризмом: обособив её и отделив от себя, секулярная культура фактически лишь признала за религией некое неприводимое к «общему» знаменателю начало, то есть некую самодостаточную полноту. Но и сама секулярная культура, отняв у старой религии её функции как рамочного, предельного мировоззрения, объявив себя общим знаменателем, внеценностным инструментом, стала вынуждена заниматься интерпретированием мира, в том числе затрагивать вопросы об источниках, смысле и пределах познания, то есть фактически сама стала выполнять религиозные функции, стала религией (квази-религией). Такое отделение светскости от религии, ведущее затем

¹⁰³⁴ Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии.

к неизбежному превращению светскости обратно в религиозную форму, свидетельствует, по мысли Кырлежева, не о ложности светскости или религии, а о наличии в любой культуре (религии как культуре) базового и неизменного механизма, который состоит из доминирующего религиозного мировоззрения («чистой религии»), объясняющего самого себя, и тех социокультурных (включая политические) практик, которые оно воспроизводит в обществе¹⁰³⁵.

Выявление этого механизма, объявляемого базовым принципом любой культуры, является ключевым элементом в концепции Кырлежева. Он изобразил его в виде «двух полюсов» существования культуры, то есть религии в самом широком, домодерном её понимании. Первый полюс — собственно, содержательный, это сама религия, которая является ценностными рамками мышления и не сводима ни к каким объективным началам; этот полюс, однако, не выразим сам по себе, без формы. Поэтому второй полюс — инструментальное, процедурное, формальное начало, которое позволяет религии стать основой социокультурного бытия человека (стать социальными, политическими, юридическими и прочими нормами и механизмами)¹⁰³⁶. Именно с этим вторым полюсом («миром сим») связано возникновение секулярности в христианской религиозной культуре в досекулярные времена (секулярное находилось внутри религиозного как отдельный элемент религиозного; соответственно, без религиозного оно было и остаётся непознаваемым)¹⁰³⁷. В секулярной же эпохе секулярность объявила себя единственным полюсом культуры (инструментальным, нейтральным) и претендовала на всеохватность («естественность»), но после этого помимо своей воли она раздвоилась снова на два полюса, обнаружила в себе как процедуры, так и невыразимое религиозное, секуляристское содержание (которое ближе всего можно выразить категорией веры в имманентизм). В результате секулярный дискурс попал в собственную ловушку: пытаясь создать систему, построенную на одном полюсе (инструментальном), он столкнулся с тем, что этот полюс удвоился, в нём внутри автоматически возник религиозный компонент, начавший развиваться по религиозным правилам, свет-

¹⁰³⁵ Там же.

¹⁰³⁶ Там же.

¹⁰³⁷ Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация.

ский разум стал ещё одним «мифом» наряду с религией¹⁰³⁸. Важно отметить, что Кырлежев проговаривал, что в эпоху секуляризации в результате столкнулись два элемента: старая «религиозность в собственном смысле» и секулярная «квазирелигия», «субститут» религии, «посюсторонняя» религия (то есть собственно «секулярное»). Это означает, что Кырлежев признавал качественные различия этих двух типов религиозности (к одному относятся все исторические религии, ко второму — философско-идеологические течения, пытающиеся подняться над рамками религиозного взгляда на мир). Этим он признавал качественную разницу между этими двумя типами «религиозного»¹⁰³⁹.

Это раздвоение инструментального секулярного полюса на два (инструментальный и религиозный), по мысли Кырлежева, не только запустило в истории постмодернистский механизм (воюющий с религиозным полюсом секуляризма), но и помогло обнаружить базовый принцип религии — её двойственное устройство, состоящее из «чистой религии» (которая в секулярную эпоху была объявлена автономной сферой и спрятана в «гетто») и из социокультурного инструментария (роль которого играла светскость, пока не обнаружила свою собственную квазирелигиозную сущность и не разделилась сама в себе снова на религию («квазирелигию») и инструментарий)¹⁰⁴⁰.

С помощью этой аргументации Кырлежев повторял свою мысль, высказанную ранее, что постсекулярная ситуация возникает вместе с постмодерном и означает момент, когда секуляризм, выведя религию в гетто, обнаружил свою собственную «квази»-религиозность, после чего потерял мнимый моральный приоритет перед прочими (старыми) религиями, а затем старая религия стала возвращаться в общественное пространство, а квазирелигиозность модерна подвергаться критике за то, что она себя скрывала. К этому Кырлежев добавлял, что возникающая постсекулярная реальность не ограничивается переплетением этих двух элементов (несекулярной «религии» и «секулярной квазирелигии», которые Кырлежев не сливал окончательно в нечто единое¹⁰⁴¹), но характеризуется возникновением в момент их взаимодей-

¹⁰³⁸ Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии.

¹⁰³⁹ Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация.

¹⁰⁴⁰ Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии.

¹⁰⁴¹ См. его слова: «А главный вопрос — о том, каким должно быть и каким будет соотношение “религиозное — секулярное” на этом новом (постсекулярном. — В. Щ.) этапе

ствия третьего элемента — «несекулярной квазирелигии» — областью синкретической духовности, переплетения религиозных и разнообразных нерелигиозных элементов (научных, паранаучных и др.)¹⁰⁴².

Такое описание модели религии как постоянного напряжения между двумя «полюсами», как её вечную динамическую двусоставность и двойственность, которая проходит несколько стадий — домодерную, секулярную модерную, постсекулярную постмодерную, в результате чего возникает некое третье пространство неустойчивой религиозности, и это не может не напоминать диалектический подход¹⁰⁴³. Кырлежев счёл эту полюсность не специфической чертой секулярного дискурса, а основным свойством религиозного как такового: он посчитал её нормой для любых метадискурсивных (религиозных / квазирелигиозных) мировоззренческих рамок, главной чертой религии в самом широком её понимании, которые никогда, ни в какие времена не позволяют полностью элиминировать религию / религиозное из дискурса. По его мнению, религия даже до секуляризма существовала в этой двойственности формы и содержания — содержательной («собственно религии») и её формальных процедур / инструментов, — а в секулярную эпоху это было лишь обнаружено, но не создано. Диалектичность подхода Кырлежева подтверждается и тем, что он логически приходит к третьему неустойчивому элементу:

европейской истории — пока остаётся открытым». То есть он признаёт соотношение этих двух «полюсов» в постсекулярной культурной парадигме, тем самым подтверждая сохранение самостоятельной реальности каждого из этих полюсов (см.: Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация. С. 105).

¹⁰⁴² См.: Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация. Позже этот тезис о синкретическом переплетении религиозного и секулярного (секулярной квазирелигиозности) в постсекулярной культуре будет подробно развивать Д. А. Узланер: *Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке*. С. 167.

¹⁰⁴³ «Полюс как одно из “начал”, создающих вместе с другим полюсом поле напряжения и, как следствие, некоей динамики, не есть “область”, “пространство” или “домен”. Поэтому тотальность и диффузность религии следует понимать как следствие её полюсности: один из полюсов поля напряжения воздействует на поле “тотально” именно как полюс, сталкиваясь и энергетически взаимодействуя с силой воздействия другого полюса. Другими словами, всё поле напряжения “проникнуто” (вполне тотально и диффузно), с одной стороны, “религиозным”, а с другой стороны — “светским” как противоположным. Важно то, что <...> “светское” (не в секуляристском смысле) <...> не репрессируется и не возникает асимметрии. Наоборот, оно оказывается “вечным светским”, поскольку является необходимым конститутивным элементом динамичной культуры культурного целого. Но равным образом не репрессируется и “религиозное”, ибо полюс невозможно заключить в гетто. Эта схема подходит ко всем культурным ситуациям — как до- и несекулярным, так и секулярной, а также постсекулярной» (выделения. — В. Щ.): Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии.

чистая религиозность и её инструментарий породили секулярную квазирелигиозность, чистая религиозность и секулярная квазирелигиозность порождают несекулярную, синкретическую квазирелигиозность.

Этот подход хорошо характеризует состояние современного секулярного дискурса, который смотрит на свою историю, как в зеркало, и видит, как его дух противоречил собственной доктрине. Однако сам подход Кырлежева вступает на путь секулярного дискурса, поскольку подразумевает, что само деление на форму (социокультурный инструментарий) и содержание в любой религии / квазирелигии являются исходными свойствами культуры, не зависящими от её теологического содержания. Таким образом, он вводил диалектику в основу познания религиозного, за счёт чего сохранял свой подход в рамках конвенциональной «науки» (социологической ценностной системы).

Однако, рассматривая религию как предельные рамки, мы не можем сказать с уверенностью, что в каждой из таких рамок будет существовать категория «форма» и категория «содержание», что само это деление выше и универсальнее этих рамок. Нельзя также сказать с уверенностью, что «полюсов» в разных религиозных рамках будет всегда два, а не больше или меньше, и что они создают диалектическую область напряжения, становящейся «религией». Кроме того, в подходе Кырлежева отсутствует Творец как первопричина или действующий субъект, создавший рамки познания в виде религии, или мировоззрения, и оказывает влияние на сами принципы этих рамок. По сути, Кырлежев в виде постсекулярного подхода предлагал инструмент анализа религиозного, результаты которого не зависят от самого содержания религии, оставаясь во многом в рамках секулярного религиоведения. Кроме того, логика представленного механизма говорит о том, что предлагаемая постсекулярная концепция лишь какое-то время проработает новым инструментальным и нейтральным механизмом объяснения природы секулярного и религиозного, а затем однажды также обнаружит свою квазирелигиозность и потеряет легитимность, после чего постсекулярная концепция разовьётся в постпостсекулярную и так далее.

Таким образом, в подходе А. И. Кырлежева постсекулярное представлено как объективизация двусоставной «полюсности» любого религиозного дискурса (включая квазирелигиозный секуляризм),

что, на наш взгляд, полностью совпадает с диалектической моделью. Однако, на наш взгляд, предложенная Кырлежеевым модель является в большей степени подтверждением внутренней диалектичности секулярного дискурса, а не любого религиозного дискурса и не христианского дискурса.

Кроме того, постсекулярный подход Кырлежева можно назвать теологической постметафизикой, он приближает теологию к социальным наукам таким образом, что они никогда не встретятся окончательно. С одной стороны, этот подход идёт значительно дальше постметафизики Хабермаса, который готов мириться с религией лишь до тех пор, пока она помогает выживать просвещенческой секулярной идее. С другой стороны, Кырлежев не призывал секулярное и религиозное начало ни мириться, ни соединяться, а исходил из того, что оба они изначально уже соединены, являются «полюсами» (то есть двумя началами из двух возможных) одной развивающейся системы, в напряжении между которыми и возникает существо религиозного. Теологичность подхода Кырлежева заключается в том, что он признавал трансцендентную реальность религиозного, а постметафизичность его подхода — в том, что эта реальность не может претендовать на доминирующее положение религии в современной культуре, она нужна лишь для реальности диалектики религии — секулярного, чтобы придать ей стабильность и постоянство: внутренняя диалектика этой системы порождает в одной из её половин раздвоение, возникает третье начало, которое затем начинает аналогичным образом дробиться в себе, порождая новые диалектические ветки отделения «религии» от «секулярного», что становится смыслом религиозной истории человечества.

Такой подход позволял Кырлежеву использовать термин «постсекулярное» гибко, не выходя за рамки социологического дискурса о религии в современном мире, например для обозначения религиозной ситуации в России, которая наступила после падения СССР, то есть «после» советской секулярно-атеистической эпохи¹⁰⁴⁴,

¹⁰⁴⁴ Kyrlezhev A., Shishkov A. Postsecularism in Post-Atheist Russia. Paper on Conference at Faenza, Italy, 2011. URL: https://www.academia.edu/5812716/Postsecularism_in_post-Atheist_Russia (дата обращения: 01.09.2022).

или как продолжающееся укрепление крупных религиозных традиций в общественно-политическом пространстве современных государств¹⁰⁴⁵.

Подробное рассмотрение подхода Кырлежева важно не только потому, что он предложил первое системное осмысление постсекулярной проблематики в России, но и потому, что он оказал влияние на других русскоязычных авторов, занявшихся этой темой впоследствии¹⁰⁴⁶.

Основным исследователем в России, продолжившим развитие постсекулярного подхода после Кырлежева, стал Д. А. Узланер (директор Центра изучения религии РАНХиГС). Узланер сделал ещё один шаг для того, чтобы связать постсекулярную проблематику именно с теологической сферой знания.

В своих ранних статьях, до того как он предметно занялся постсекулярной проблематикой, Узланер сформулировал свою исследовательскую задачу как движение в сторону формулирования принципиально нового религиозоведческого языка, который смог бы подняться над войной религии и светскости, характерной для позднего модерна, и не становиться на какую-либо сторону, стать нейтральным (говоря иначе, доминирующим). Такая позиция была связана с его убеждённой уверенностью в существовании необратимого кризиса секуляризма как доминирующего объяснительного дискурса, которому раньше принадлежало право порождать объективные истины. В нём до недавних пор находилась «точка нейтральности», теперь же, по его словам, она должна оторваться от секулярного и, не возвращаясь в религиозный лагерь, сформулировать новый тип знания, которое сотрёт разделительные линии между философией и теологией, верой и знанием, светскостью и религиозностью¹⁰⁴⁷.

Именно эту задачу стал решать Узланер, предлагая свой подход к постсекулярной проблематике («...это движение в сторону нового языка, новой модели репрезентации, способной ухватить

¹⁰⁴⁵ Кырлежев А. И. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 161–174.

¹⁰⁴⁶ См., например: Шишков А. Осмысление понятия «постсекулярное» в русскоязычной периодике за последнее десятилетие // Портал Богослов.ру. 28.04.2010. URL: <https://bogoslov.ru/article/733826> (дата обращения: 01.09.2022).

¹⁰⁴⁷ Узланер Д. А. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 140–159.

возникающую на наших глазах картину, являющуюся как постсекулярной, так и пострелигиозной»)¹⁰⁴⁸.

Узланер рассматривал несколько генеалогий секулярного на примере подходов Хабермаса, Жижека и Милбанка. В его интерпретации Хабермас возвращает теологию в общественную дискуссию, но при этом твёрдо сохраняет границу, характерную для модерна и разделяющую теологию и философию (религию и секулярное), не позволяя им смешиваться. Жижек с помощью философии совершает нападение на теологию, забирая у неё любые концепции и понятия, которые ему нужны для решения любых философских и политических задач здесь и сейчас (похожим образом действуют Агамбен, Бадью): в результате Жижек предлагает модель — действовать так, как если бы границ между философией и теологией не существовало, при этом также не признаются ограничения внутри теологических (конфессиональных) систем (теологические концепции берутся и интерпретируются максимально «свободно», в духе постмодернистского релятивизма). Если Жижек включает теологию в философию, то Милбанк, наоборот, стремится показать секулярную философию как определённый тип искажённой христианской теологии, которую предлагает заменить на собственную, христианскую философию, которая займёт место секулярного модерна. Из трёх подходов Узланер в большей степени симпатизировал подходу Жижека. При этом он отмечал, что, какой бы подход ни применялся, исследователь неизбежно сталкивается с тем, что у секулярного есть свой «теологический фундамент». Именно это признание, ведущее к размыванию границы философии и теологии, является признаком возникновения постсекулярной проблематики, по мысли Узланера¹⁰⁴⁹.

Основные черты постсекулярной философии и постсекулярного мышления, по Узланеру, следующие. Во-первых, постсекулярное мышление возможно только в условиях постмодерна, с распадом секулярно-рациональной монополии на истину. Во-вторых, постсекулярное мышление означает преодоление секулярной, новоевропейской дихотомии, противопоставляющей «религию» и «секулярное» (а также «веру» и «знание», «рациональное» и «иррациональное»): такое разделение

¹⁰⁴⁸ Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 7.

¹⁰⁴⁹ Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию.

становится методологически неубедительным, так как любая секулярная философия является, в сущности, «теологией секулярной философии», находится в одном пространстве с религиозной теологией. Постсекулярный подход раскрывает теологический фундамент секулярного, его идей автономной природы и самодостаточного разума (который имеет различные теологические истоки в Средних веках и Новом времени: в номинализме, в отрицании «естественности» стремления человека к Богу, в пересмотре причинности в мире, при котором первопричина, Бог, лишь запускает вторичные причины, но не участвует в их процессах непосредственно, и др., что исследовал Милбанк). Это даёт возможность осознать «имманентную рамку» современности (термин Ч. Тейлора) как объект и частично его деконструировать; современный человек не может эту рамку полностью отменить, но может корректировать в сторону большей или меньшей имманентности сознания. В-третьих, постсекулярный подход означает взаимное размывание границ между теологией и философией. Наконец, постсекулярных форм философии может быть много, в зависимости от того, как их выразители понимают секулярное, в каком направлении размывается граница между теологией и философией. Общей чертой всех подходов в постсекулярной философии является то, что эта философия действует после того (и в условиях того), как была раскритикована секулярная онтология и эпистемология, в которых были обнаружены скрывающиеся религиозно-теологические начала¹⁰⁵⁰.

Для того чтобы остаться внутри конвенционального научного дискурса и отвести любые подозрения в попытке подорвать фундамент современности, Узланер обозначал свою приверженность постмодернистским теологическим рамкам и особенно подходу Капуто (либеральная постмодернистская теология). Узланер специально подчёркивал, что для него постсекулярное мышление не означает возвращение в досовременность, но, наоборот, означает «продолжение и воплощение просвещенческого духа», «верность духу Просвещения», продолжает в духе Просвещения «взрывать» устоявшиеся догматические формы в новых условиях, когда секулярное догматически застыло и перестало быть эффективной эпистемологией. Также он подчёркивал,

¹⁰⁵⁰ Там же.

что для него постсекулярное мышление происходит из секулярного (секулярное, которое эволюционирует и преодолевает само себя на определённом этапе истории), а не приходит из другой онтологии¹⁰⁵¹. Этот подход использовался Узланером в том числе для борьбы с любым фундаментализмом (как секулярным, так и религиозным), поскольку он считал, что секулярная культура этот фундаментализм лишь усиливает: постсекулярное мышление, напротив, означает и возникновение «пострелигиозного»¹⁰⁵², то есть невозможности существования религии как замкнутой и догматичной формы, характерной для эпохи модерна.

При этом Узланер тяготел к тому, чтобы пока не слишком отрывать постсекулярную проблематику от логики секулярного дискурса, особенно когда рассматривал конкретные конфликтные события в обществе, связанные с Церковью и религией. Например, говорил, что эти события демонстрируют, что в обществе, у разных мировоззренческих групп существуют разные «постсекулярные гибриды», то есть разное видение того, где проходит граница между религиозным и светским, религиозным и политическим (то есть признавал социальную реальность этой границы)¹⁰⁵³. В данном примере эта постсекулярная концепция вновь признаёт дихотомию религии-светскости, приближаясь к позднесекулярной философии Хабермаса.

Основной особенностью подхода Кырлежева-Узланера является то, что, формулируя весьма ценные наблюдения за генеалогией секулярного дискурса, настойчиво и порой даже полемически эмоционально¹⁰⁵⁴ демонстрируя неэффективность и ошибочность дальнейшего использования строгой просвещенческой дихотомии «религиозное — светское», его авторы продолжали косвенно воспроизводить эту дихотомию. Через логические и весьма аргументированные мостики это характерное для модерна деление перекидывалось ими как в домодерные времена («домодерная религия» и «домодерная светскость»), так и в постмодерные («пострелигия» и «постсекулярное»). И хотя значения этих категорий при такой переброске тоже кардинально меняются,

¹⁰⁵¹ Там же.

¹⁰⁵² Узланер Д. А. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1. С. 175–192.

¹⁰⁵³ Узланер Д. А. Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 93–133.

¹⁰⁵⁴ Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 162–173.

а авторы утверждали, что образуют новые понятия на основе старых слов лишь инерционно (так как нет других слов), это всё же напоминает попытки оставить новоевропейский секулярный дискурс по-прежнему в центре предлагаемой логики, в статусе «уникального»¹⁰⁵⁵. Сам же постсекулярный дискурс они при этом трактовали исключительно через отрицание (в постмодернистском ключе), лишали ясных очертаний, оценивали его как ещё закрытый, непознанный, многогранный¹⁰⁵⁶, то есть действовали аккуратно и не спешили заранее придавать ему окончательные формы, пока очертания новой, постсекулярной организации современности («нового порядка») не вступят в силу¹⁰⁵⁷. Если же действовать строго в рамках предлагаемого ими подхода, полностью его проговаривая, то это потребует постановки и ответа на вопрос о том, является ли «религиозность» (мифичность) собственно «религий» и религиозность секулярных «квазирелигий» качественно одинаковой религиозностью: если да, то в чём универсальность этого качества; если нет, то как определяются признаки этой неравнозначности и как они располагаются, горизонтально или вертикально. Ответы на эти вопросы невозможно дать, если открыто не проартикулировать ту конкретную аксиологически-теологическую основу, на которой стоит исследователь, так как все остальные ответы останутся попытками реконструировать старый секулярный дискурс, скрывая его за новыми формами недосказанности.

Узланер активно взаимодействовал с социологом религии Кристиной Штёкль (Инсбрукский Университет, Австрия). Штёкль уделяла особое внимание теме постсекулярности и активно участвовала в её разработке совместно с отдельными российскими авторами. В связи с этим мы рассмотрим её подход в ряду российских.

К. Штёкль предприняла попытку включить постсекулярный дискурс в теологические исследования, но при этом не отделяла его полностью от социологической и либеральной политической сферы.

Она исходила из того, что дискуссия о постсекулярности является продуктом конкретной политической философской школы — полити-

¹⁰⁵⁵ Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация.

¹⁰⁵⁶ Там же. С. 106; Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 192.

¹⁰⁵⁷ Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 7.

ческого либерализма (Дж. Ролз, Хабермас), который, опираясь на фундаментальные для себя категории гражданства и конституционализма, ищет способы включить в свой дискурс религию, долгое время вытесняемую за борт, в область субъективного, частного. Этот подход объясним и оправдан желанием сохранить современный порядок, однако он не имеет средств объяснить, как в предлагаемом «постсекулярном обществе», построенном на взаимном обучении религиозного и секулярного, выглядит «постсекулярная субъективность» (субъектность). Таким средством, по мнению Штёкль, может быть только богословие, в том числе православное (апеллирует к трудам С. С. Хоружего, Х. Яннараса), которое она предложила использовать как помощника для продолжения формулирования постсекулярной политической философии, начатой Хабермасом. В качестве возможного пути Штёкль предлагала выстраивание взаимодействия между мыслью постмодернистской (деконструкция субъекта) и мыслью теологической, в частности православной, у которых, по её мнению, есть точки пересечения¹⁰⁵⁸. Это направление будет дополнять либеральную политическую мысль, которая в учении о самодостаточности субъекта исчерпала эпистемологические средства, и будет помогать ей трансформироваться в постсекулярные формы, которые призваны продлить её историческую жизнь.

Штёкль отказывала в праве трактовкам «постсекулярного» в значении «после секулярного», критиковала за такое хронологическое понимание процессов в Европе (как возвращение религии «после» секулярного периода) иерархов Русской Православной Церкви и в целом русскую культуру, начиная со времён Достоевского (который учил о том, что Россия однажды поможет Европе вернуться от обмирщения к христианству). Для Штёкль ближе идея о том, что постсекулярное означает одновременное существование религиозного и секулярного. По её мнению, такое сосуществование должно приводить к напряжению в общественно-политической сфере, что является естественным процессом.

Важно, что Штёкль настаивала на единстве понятия «постсекулярного» (нет разных «постсекулярностей»). Это единое понятие в её

¹⁰⁵⁸ Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие.

подходе состоит из трёх аспектов: нормативного, социологического и феноменологического. И в каждом из этих аспектов Штёкль выявляла две оппозиционные точки зрения, два полюса, которые борются и создают дискурсивное напряжение: все эти три пары оппозиций и формируют постсекулярный дискурс. Спор вокруг «нормативного» аспекта ведут, с одной стороны, последователи кантианской философии, политические либералы, которые готовы вернуть религию в общественно-политические процессы по демократическим, а не религиозным соображениям (Хабермас, Ролз), а с другой — консервативные религиозные мыслители, которых Штёкль относил к последователям Гегеля, которые хотят вернуть религию в общественные отношения для сохранения нравственности (Ч. Тейлор, М. Вальцер, М. Сандел). В социологическом аспекте дискурс противостояния возникает между устойчивыми существующими моделями отношения Церкви и государства, религии и общества, а также реальностью, в которой эти модели никогда не работают в точности; в результате главным социологическим принципом в постсекулярной концепции должен стать плюрализм моделей отношений между государством и религией, который означает одновременное существование разных моделей, что позволяет смотреть на происходящие процессы без увеличения количества «исключений». В феноменологическом аспекте столкновение происходит между коллективным религиозным опытом (который находится в «секулярной эпохе» и уже не может избавиться от знания о религии как предмете выбора, «опции») и индивидуальным религиозным опытом, который тем не менее всегда связан с конкретными практиками, а значит, неотделим от жизни некоего сообщества¹⁰⁵⁹.

В своей совместной статье в 2019 году Штёкль и Узланер предложили посмотреть на западную дискуссию о постсекулярности со стороны — глазами исследователей из России. По их мнению, российская дискуссия о постсекулярном отличается от западной тем, что в ней не проводятся чёткие разделительные линии между разными взглядами на эту проблему: социологическим (Бергер, Розати, Штёкль, Молендейк и др.), нормативным-политологическим (Дж. Ролз, Хабермас, А. Феррара, К. Калхун и др.), постмодернистско-философским (Милбанк, Жижек,

¹⁰⁵⁹ Штёкль К. К определению «постсекулярного». С. 51–67.

Т. Асад, Ч. Тейлор, Ваттимо, Капуто, Ж.-Л. Нанси и др.), теологическим (Милбанк, Ваттимо, Капуто, М. Анри, Ж.-Л. Марион, Жижек). По их мнению, развитие постсекулярной концепции в России (Узланер, Штёкль, Кырлежев, Шишков) должно двигаться в сторону «критической» и «освободительной», чтобы стать средством продвижения идей плюрализма и ограничивать возможности Русской Православной Церкви приобрести привилегированное положение в российском обществе¹⁰⁶⁰.

Помимо Кырлежева, Узланера и Штёкль, есть и многие другие российские авторы, которых мы относим к первой группе (тем, кто рассматривал постсекулярную проблематику через актуализацию теологического дискурса, затрагивал сущностные основы и границы секулярного дискурса).

Политический философ Ю. М. Почта, хотя и рассматривал постсекулярную проблематику в рамках социальных наук, формально не заходя в теологическую область, предлагает посмотреть на эту концепцию с широкой эпистемологической точки зрения. С одной стороны, он предлагал простой взгляд на проблему секулярного как элемент исключительно культуры модерна: домодерну, модерну и постмодерну соответствуют принципы досекулярного, секулярного и постсекулярного общества соответственно. С этой точки зрения кризис процессов секуляризации в XX веке произошёл как следствие кризиса эпохи модерна в целом; секуляризация, как и проект Просвещения, имеет своё начало и конец. В культуре постмодерна исчезла жёсткая дихотомия разума и веры, теперь секулярное переплетается с религиозным, то есть ситуация стала постсекулярной. Это означает, что модернистская секулярная культура Просвещения теряет универсализм, становится лишь одной из возможных моделей отношений (особенно ярко это выражается при столкновении западных стран с ростом в них новых исламских сообществ), заменяется партикулизмом, то есть выбором одного из множества мировоззрений, в том числе незападных. Этот подход близок концепции Хабермаса. С другой стороны, Почта обращал пристальное внимание на мир-системные и левоантиколониалистские подходы И. Валлерстайна, Э. Дусселя, Н. Малдонадо-Торреса, М. В. Глостановой,

¹⁰⁶⁰ Stoeckl K., Uzlaner D. Four genealogies of postsecularity. P. 268–278.

которые также трактовал как постсекулярные. С его точки зрения, эти авторы совершали усилие для того, чтобы деколонизовать не только политическую сферу, но и саму современную систему социального знания, западную эпистемологию; это значит лишить её априорного секулярного основания, которое произошло из имперского христианства и сегодня используется как имперский механизм контроля или приручения всех остальных, несекулярных эпистем. Это направление левых мыслителей пыталось не столько критиковать модерн, сколько отменить сами его рамки, стать «трансмодернистским» (Э. Дуссель), выйдя в итоге за границы и секуляризма, и религии как одинаково модернистских концепций¹⁰⁶¹. Именно такое сочетание постсекулярной коммуникационной концепции Хабермаса и мир-системного подхода, пытающегося вывести знание за рамки эпистемы модерна (и современного Запада в целом), Почта использовал для объяснения своего понимания постсекулярного, которое, с нашей точки зрения, вплотную упирается в теолого-философскую проблему генеалогии модерна (и секулярного дискурса).

Постсекулярной проблематике был посвящён специальный выпуск журнала «Тетради по консерватизму» (гл. ред. Р. В. Михайлов; сост. выпуска В. А. Щипков) в 2019 году. Многие участники этого сборника придерживались подходов, близких к теологическим. Рассмотрим подходы некоторых из них.

Философ В. Н. Расторгуев (философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова) интерпретировал постсекулярное не как сформированное учение, но пока что как некое новое формирующееся проблемное поле, которое находится на пересечении политического, научного и религиозного. Признавая некую родственность постсекулярного и постмодернистского, Расторгуев отмечал и существенные различия между ними: если постмодернисты боролись с универсальностью социальных законов, то у сторонников «постсекуляризма» нет даже этих оснований, так как «секуляризм — это иллюзия», результат искусственного «регулирования языка» (а не онтологических изменений), в результате которого в социальной реальности была искусственно задрапирована сакральность. «Постсекуляризм — это всего лишь мир без (секуляр-

¹⁰⁶¹ Почта Ю. М. Постсекулярное общество. С. 286–302.

ных. — В. Щ.) иллюзий». Взгляд Расторгуева на постсекулярное можно охарактеризовать как постпостмодернистский. Самым важным признаком постсекулярного Расторгуев считал уменьшение значимости и статуса в мире политических идеологий, которые в начале XX века с распадом империй заняли место традиционных, религиозных форм политической самоидентификации. По мнению Расторгуева, в постсекулярной перспективе политические идеологии сохраняются и даже продолжают развиваться, но займут полагающееся им место периферии цивилизационных процессов, которые окажутся в центре политического планирования¹⁰⁶².

Политолог Е. А. Белжеларский, так же как и Почта, признавал близость постсекулярной проблематики постмодернизму, однако не отождествлял их: частично опираясь на подходы «Радикальной ортодоксии», он считал, что постсекулярное означает культурную ситуацию, когда возвращается «вытесненная (закрытая) религиозность», то есть все элементы имплицитной религиозности эпохи модерна, которая ранее пряталась за различными светскими формами¹⁰⁶³, происходит разрушение секулярного «имманентистского дискурса»¹⁰⁶⁴.

Философ А. М. Малер (Государственный академический университет гуманитарных наук) трактовал постсекулярное как ослабление в культуре секулярных познавательных схем и возвращение религиозных. Например, секулярное понимание личности как совокупность социальных характеристик становится неустойчивым, ситуативным, а потому распадается, сталкивается с необходимостью возвращения к первоначальному, христианскому понятию личности как объективной, богоподобной и вечной реальности. При этом в постсекулярной ситуации в познавательный процесс возвращаются не только христианские ценностные и эпистемологические установки, но и неоязыческие¹⁰⁶⁵. Поэтому, по мысли Малера, постсекулярное — это эпистемологическое, то есть философское и теологическое столкновение

¹⁰⁶² Расторгуев В. Н. Указ. соч. С. 111–116.

¹⁰⁶³ Белжеларский Е. А. Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности: продолжение эпохи религиозных войн // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 13–26.

¹⁰⁶⁴ Белжеларский Е. А. Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка // Вестник РХГА. 2017. № 1. С. 194–203.

¹⁰⁶⁵ Малер А. М. Постсекулярность или язычество // Русский журнал. 27.11.2009. URL: www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo (дата обращения: 01.09.2022).

христианства с двумя угрозами на современном этапе — уходящим, ослабевающим секуляризмом и наступающим неоязычеством¹⁰⁶⁶.

К отдельной группе российских исследователей постсекулярной проблематики, близких к «теологическому» подходу, можно отнести тех авторов, которые признавали важность теологического плана в постсекулярной перспективе, но не актуализировали этот план (признавали, что границы секулярного дискурса переходят в теологическое пространство, но старались не пересматривать эти границы, а сохранить их статус-кво в новых, «постсекулярных» формах), рассчитывая сохранить таким образом стабильность секулярного дискурса в постмодернистских условиях.

Среди таких российских авторов следует отметить Г. Б. Гутнера (ИФ РАН, Библейско-богословский институт), который написал предисловие к русскому переводу философского диалога Хабермаса и Й. Ратцингера (будущего папы Бенедикта XVI)¹⁰⁶⁷. Соглашаясь с основными тезисами обоих мыслителей, Гутнер косвенно возражал Й. Ратцингеру, который отрицал возможность существования «всемирного этоса» — равноценной для всех жителей земли парадигмы мышления и культуры, как религиозной, так и секулярной. Гутнер предлагал рассматривать «постсекулярное» именно как предельное условие такого межкультурного и религиозно-секулярного взаимодействия, всемирного универсального «этоса». При таком подходе «постсекулярное» у Гутнера означало новую форму «секулярного», которое теперь получает неограниченный доступ для действия в поле сакрального.

Философ и теолог С. С. Хоружий в интерпретации постсекулярного подхода также придерживался именно концепции Хабермаса, в том числе идей, высказанных им в диалоге с Й. Ратцингером. Хоружий тоже понимал постсекулярное как взаимовыгодные «диалогические» и «партнёрские» отношения религиозного и секулярного сознания, в которых видел средство борьбы против новых антропологических угроз (трансгуманизма). Хоружий предлагал и православию идти этим путём¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁶ Малер А. М. Понятие личности в секулярном и постсекулярном понимании // Тетради по консерватизму. 2021. № 3. С. 131–138.

¹⁰⁶⁷ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. 112 с.

¹⁰⁶⁸ Хоружий С. С. Православный взгляд на концепцию «постсекулярного» // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 2. С. 75–79.

Во многом схожую позицию разделяли Белокобыльский и Левицкий, чьё генеалогическое исследование истоков секулярного было рассмотрено в главе 8 настоящего исследования. Они подразделяли постсекулярные подходы на светские (философско-религиоведческие) и религиозные (религиозно-теологические), и сами относили свои идеи к первому подходу¹⁰⁶⁹. То есть они предлагали погрузить дискуссию о постсекулярном в дуалистические секулярные рамки как предзаданные, не ставили перед собой задачу ответить на вопрос, каким образом разделение этих рамок философии и теологии первоначально произошло и что с ними будет происходить далее, то есть держались в стороне от постсекулярного постмодернизма, антимодернизма и теологизма.

Наконец, выделяемая нами третья группа российских исследователей выступала против развития постсекулярной концепции, даже в её наименее радикальном варианте — у Хабермаса, а тем более — в её теологических вариантах. Как правило, это специалисты, работавшие в рамках академической философии религии и социологии религии середины XX века. Приведём два ярких примера.

Например, А. В. Апполонов (кафедра философии религии и религиоведения МГУ им. М. В. Ломоносова) активно дискутировал с Кырлежевым, Узланером, Э. ван дер Звееде, В. Карповым и другими сторонниками концепций «десекуляризации» и «постсекулярного поворота», защищая классическую социологическую теорию секуляризации от любых постсекулярных нападок, призывая «отбросить постсекулярную гипотезу»¹⁰⁷⁰. Заведующий сектором философии религии Института философии РАН В. К. Шохин предлагал рассматривать «пост-секулярность» (через дефис, в значении «после секулярного») исключительно как частное социологическое явление, которое фиксирует повышение значимости религии в обществе после периода религиозного спада. Например, повышение роли религии во Франции в середине XIX века (после падения в период Французской революции), в Англии — после Второй мировой войны, в России — после распада СССР. При этом Шохин отказывался видеть в современном мире некие глубокие «постсекулярные»

¹⁰⁶⁹ Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 22–23.

¹⁰⁷⁰ Апполонов А. В. Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном. С. 4–36.

тенденции, влекущие новое состояние культуры, считает, что научно зафиксировать эти тенденции нельзя. Он также выразил сомнение в том, что глубокие постсекулярные тенденции можно наблюдать где-либо в мире¹⁰⁷¹. Религиовед П. Н. Костылев в одной из публикаций характеризовал постсекулярное не как возвращение-реванш религии на закате секулярного Нового времени, а как развитие новых религиозных форм (квазирелигий, New Age и т. п.)¹⁰⁷². Однако подобная критика «постсекулярных» понятий и концепций в российских исследованиях является единичным явлением и скорее реакцией на то, что постсекулярные подходы неизбежно ставят под вопрос устоявшиеся предметные и методологические рамки секулярного религиоведения. При этом указанные исследования на текущий момент, в отличие от «теологических», не создали своё антипостсекулярное направление. Можно добавить, что в зарубежных (главным образом — западных) исследованиях такого направления также нет: как мы видели, в зарубежных научных дискуссиях набирают обороты подходы, которые пытаются использовать постсекулярную риторику для новой упаковки старого секулярного дискурса, то есть не отрицать, а использовать постсекулярные разработки, по сути, для защиты старых секулярных принципов общественных наук.

Совсем редкий, единичный случай — критика любых постсекулярных концепций с позиции религиозного мышления. А. Б. Рогозянский говорил о бессмысленности любых постсекулярных концепций и их невозможности повлиять на реальность развития религиозных процессов в обществе. По его мнению, на этот процесс влияет лишь фактическое исповедание людьми своей традиционной веры. Рогозянский опасался, что «постсекулярная эра» станет не реальным возрождением традиционной религиозности, способной оздоровить общественные отношения, а фиктивным, квазирелигиозным дискурсом, который будут продолжать постмодернистские усилия по уничтожению исторических религиозных традиций¹⁰⁷³.

¹⁰⁷¹ Шохин В. К. Доклад «Философия религии и современные дискуссии о постсекулярном обществе». Институт Философии РАН. URL: https://iphras.ru/14_06_18.htm (дата обращения: 01.09.2022).

¹⁰⁷² Костылев П. Н. Танго для узурпатора // Русский Журнал. 2009. URL: www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora (дата обращения: 01.09.2022).

¹⁰⁷³ Рогозянский А. Б. Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций? // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 58–64.

Таким образом, на сегодняшний момент среди «теологических» постсекулярных подходов нет таких, которые позволили бы выйти из парадигмы секулярного дискурса, пересмотрев его диалектическое ядро. Однако существующие современные зарубежные и российские исследования постсекулярного не закрывают саму возможность такого выхода. Часть наиболее смелых подходов предлагают теологически разобрать, аккуратно перекомпоновать и пересобрать секулярный дискурс, который начал давать сбои, даже частично изменить характер работы его механизма, дать ему новую жизнь, но не нарушая его внутренний, диалектический принцип работы («Радикальная ортодоксия», христианская критика секулярного, существующие российские постсекулярные подходы). Другая часть теологических подходов знает о проблеме ограниченности секулярной эпистемы, но стремится не затрагивать ядро секулярного дискурса, не вскрывать этот механизм, а работать с ним как с целым, анализируя его по внешним признакам (Ваттимо и Капуто, подходы, близкие к New Age, и др.). Если первое направление допускает, что можно заглянуть за пределы секулярной эпистемы (хотя полноценно этого не делает), то второе не интересуется границами секулярного (хотя и признает, что такие границы возможны). Российские исследования постсекулярного отличаются от западных тем, что в подавляющем большинстве случаев обращаются к этой теме как потенциально новой парадигме гуманитарного знания, тяготеют к «теологическому» рассмотрению этой проблемы, способному пересечь границы секулярной эпистемы.

Глава 50

Системный подход к пониманию постсекулярного

Мы рассмотрели различные модели секулярного и постсекулярного. Их совокупность и дискуссии о них составляют содержание дискурса о секулярном и постсекулярном. Разные постсекулярные модели — это разные способы трансформации секулярного дискурса и его взаимодействия с дискурсом религиозным. При этом постсекулярный дискурс как подход, как часть (или продолжение, интерпретация) секулярного дискурса — это целостное историко-философско-теологическое

явление. Представление постсекулярного подхода как данности в научных дискуссиях, обнаруживаемой в результате генеалогии секулярного дискурса, означает, что множество соперничающих между собой постсекулярных моделей не отменяют единство постсекулярного подхода. Возникновение у авторов разных «моделей» секулярного и постсекулярного возможно, так как секулярное является системой (дискурсом), действие которой будет разным в зависимости от исторических условий и угла зрения. Например, разное действие секулярного в России (политическая секулярность) и на Западе (теологическая постсекулярность) неизбежно влечёт и разные модели постсекулярного, не отменяющие фактом своего существования единство и предметность постсекулярного дискурса.

В этом смысле не может быть нескольких «постсекулярных дискурсов» (отдельных «христианского», «исламского», «атеистического» и проч.), как не может быть и нескольких «секулярных дискурсов», но только один, иначе само это понятие лишается исторического смысла своего существования, а большая история «секулярного», накопившая значительный философский опыт, не сможет быть использована исследователями, вынуждена попасть в область, о которой молчат. Однако текущее состояние гуманитарного знания и культурных процессов благоприятствует тому, чтобы говорить о секулярном и постсекулярном, так как область с фигурами умолчания в настоящее время по ряду рассмотренных выше причин сокращается для всех участников дискуссии, независимо от их ценностных установок. Выходя из такой «тёмной» зоны, секулярный дискурс обнаруживает свои очертания и свои границы, что позволяет говорить о предмете этого дискурса.

Постсекулярный подход (в форме различных постсекулярных моделей) к секулярному дискурсу является частью секулярного дискурса и в этом смысле наследует его предмет. Поэтому проведённая в предыдущих главах генеалогия секулярного дискурса позволяет сформулировать общие рамки постсекулярного подхода.

Объективизация и предметизация секулярного дискурса уже сами по себе являются постсекулярным актом. Постсекулярный подход начинается с генеалогии секулярного [дискурса], которая в любом случае действует в [христианской] теологической перспективе, даже если избегает столкновения с теологией, именно в этом смысле теология

опредмечивает секулярный дискурс даже в «нетеологических», «социологических» моделях постсекулярного. Существо постсекулярного дискурса — это и есть объективизация секулярного дискурса, которая подразумевает тезис о принципиальной возможности выхода за его рамки, то есть обнаружения его секулярной природы, а также подразумевает теологическое происхождение секулярного, превращая секулярное из имплицитной, скрытой от самого говорящего дискурсивной данности в видимую и ограниченную модель («частную», если использовать секулярную же лексику).

Постсекулярное — это разговор о секулярном как о секулярном. Появление в начале XX века понятия «секуляризация» стало очередным кульминационным этапом развития секулярного дискурса, так как его опредмечивание (даже в целях его сохранения, даже с помощью политической, постмодернистской или «секулярной» теологии) в любом случае является постсекулярным актом. Представляется, что это общее свойство неустойчивых дискурсов. Некоторые религиоведы (социологи религии) неслучайно смотрят на любые разговоры о постсекулярности скептически (даже в наиболее секулярно-социологических её вариантах, например в духе франкфуртской школы), потому что предполагают существование неизбежной инерции этих разговоров в сторону теологии, что потребует перекалфикации сегодняшних социологов религии в теологов через какое-то время.

Генеалогия секулярного автоматически делает секулярное частью теологического дискурса и означает появление постсекулярной перспективы со всеми вытекающими последствиями. Причём эта перспектива появляется уже в начале всякой генеалогии, а не в конце.

Постсекулярный дискурс открыл следующую картину гуманитарного знания. Секулярное, социологическое знание обладает имплицитной теологичностью, оно всегда связано с теологией, даже когда эта связь не видна за какой-либо внешней диалектикой (например, это видно у Вебера). Тем не менее социология в определённых исторических обстоятельствах теряет свои объяснительные способности. Это является органичным для неё явлением, так как она основывается на релятивизме (например, понимаемом как у Х. Кокса, т. е. не противоречащем возможности объективного знания, или как у Дель Ноче — проистекающем из рационалистического начала, которое

функционирует в истории Нового времени с неизбежными скачками и разрывами, так как внутренне гностично, имманентно дуалистично, строится на диалектике революции и нигилизма). Теряя в такие периоды объяснительные способности, социология, то есть светское гуманитарное знание, в странах с системой светского образования, теряет и свои политические полномочия, не может адекватно обслуживать идеологический дискурс современности-модерна. В эти моменты социальное знание на короткий период задействует свою скрываемую связь с теологией и прямо или опосредованно черпает из неё тот выборочный набор и объём тезисов и аргументов, который возвращает ей возможность объяснять реальность и подтверждать свой политический статус. Для последнего столетия первый такой момент — это появление политической и постмодернистской теологии, научившей социологию объяснять мир, который не становится менее религиозным. Второй — постсекулярность (постсекулярная социология и теология), которая учится объяснять и управлять усиливающимся в мире религиозным (особенно исламским) фактором, перед которым социология в начале XXI века оказалась беспомощной, однако вместе с этим запускает более фундаментальные процессы в системе современного знания.

Задача настоящего исследования — не создать всеобъемлющую и статичную модель постсекулярного, это бы стало лишь очередным модусом секулярного, в большей степени обслуживающим его (пропагандистским), чем объясняющим его, а сформулировать такой взгляд на поздний секулярный дискурс, который обладал бы удовлетворительной объяснительной и прогностической способностью.

Вывод о том, что секулярный дискурс структурно (но не сущностно, не по родству) связан с христианской теологической основой (ортодоксией), открывает такой постсекулярный подход, согласно которому познавательные схемы современности неизбежно содержат элементы экклезиологии, сотериологии, герменевтики, догматики и других областей теологии. Причём эти признаки не метафоричные, а непосредственно реальные. Это не только делает разговор о них приемлемым в светском обществе (как предлагает Хабермас), но делает участие этих и других теологических областей в процессе познания неизбежным. Если далее использовать метафору, то можно сказать, что сохраняющиеся границы между областями светского и религиозного знания

остаются следом из прошлого, устаревшей дорожной разметкой, которая может сохраняться в качестве объекта изучения и музеефицироваться, но в любом случае теряет своё функциональное и политическое значение. Эта разметка не отменяется волевым решением участников и регулировщиков движения, а перестаёт быть функциональной фактически: из-за заторов, повреждений дорожного полотна, распутицы, различных прочих объективных мешающих движению факторов. Если продолжать эту метафору, то в результате кто-то из участников дорожного движения из-за возникающего коллапса разворачивается в обратном направлении, кто-то ищет объездные пути, кто-то застревает и далее идёт пешком за эвакуатором, а кто-то звонит руководству и требует исправить ситуацию. Старая разметка, дорожные знаки, даже фигура регулировщика при подобном коллапсе теряют своё прежнее, нормативное значение. Эта ситуация заставляет не только искать виноватых и рассуждать о необходимости кардинальных (теоретико-политических) улучшений условий и правил движения, но и в более серьёзных ситуациях неизбежно заставляет участников задуматься о том, с какой целью они совершают движение, каков их пункт назначения и насколько он им в итоге нужен. В такие периоды кризиса, пусть даже краткосрочные, становится понятно, что какой бы совершенной ни была «транспортная система» (политическая, социальная, экономическая, создания предметов искусства, познания, философская и т. п.), она остаётся подчинённой различным целеполаганиям, является вторичным дискурсом, который фактом своего существования свидетельствует о первичном дискурсе — религиозно-теологическом. Постсекулярный подход обнаруживает эту ситуацию в условиях поздней секулярной культуры.

Постсекулярный подход фиксирует действие секулярного дискурса как теологического. Это значит, что любые отношения «теологии» и «светской» мысли всегда оставались, в сущности, теологическими, в том числе «модернизация», любые формы «аджорнаменто» являлись соединением разных теологий. Те же процессы, которые раньше были секулярным обновлением (обновленчеством), теперь не могут скрыть, что являются проекцией одной экклезиологии (а не неких общих, секулярных тенденций в философии и культуре) на другую экклезиологию.

Постсекулярный подход является одновременно эссенциалистским и конструктивистским. Эссенциалистским — по той причине, что именно несоответствие реальности и теории в XX веке дало политическую жизнь постсекулярному подходу, который призван улучшить познавательные способности секулярной концепции, лучше объяснять и предсказывать жизнь современного общества. Конструктивистским — поскольку любая модель, которая претендует на адекватное объяснение неких процессов, неизбежно занимается их закреплением и воспроизводством в дискурсе — в неизбежных новых понятиях, текстах, дискуссиях. Объяснение реальности неизбежно сопровождается её мифологизацией и конструированием, что отнюдь не означает её превращение в фикцию. Точно так же ни ортодоксия, ни гетеродоксия, ни секулярный дискурс никогда не были фиктивными, даже когда подвергались разоблачению, маргинализации, деконструкции, хотя и обладали отличной друг от друга природой (именно это отличие их природы способен предчувствовать постсекулярный дискурс). Отсутствие разделения на эссенциализм и конструктивизм в постсекулярном подходе вытекает из отсутствия в нём онтологического разделения между «религиозным» и «секулярным», «духовным» и «мирским», так как любое «мирское» и «секулярное» обладает чертами собственной религиозности и духовности, это значит, что в постсекулярном дискурсе ослабляется номинализм и сокращается разрыв между словом и бытием. Различие между светским и религиозным пролегает не на уровне онтологическом, а по границам разных этических позиций. Из этого следует, что невозможно христианизировать мир путём обмирщения Церкви, включив её в имманентный «мир», потому что невозможно включить волю, стремящуюся к спасению, в волю, которая не стремится к спасению. То есть к христианизации не ведут ни модель христианизации через секуляризацию, ни модель христианского глобализма.

Постсекулярный подход не является локальным «западным» явлением, он имеет столь же глобальное значение, сколь глобален сам секулярный дискурс. В настоящем исследовании была предложена попытка рассмотреть рамки секулярного дискурса, сделать этот дискурс предметом. Сложность этого предприятия была обусловлена диалектической неустойчивостью этого дискурса, несоответствием

его жизни и природы совокупности его отдельных исторических форм, своего рода исторических «фотографий» и «зарисовок». В результате обнаружить следы, путь и реконструировать вид секулярного дискурса возможно лишь с помощью тех следов, «побочных эффектов» (в истории, философии и науке, искусстве), которые он оставил, но которые сами по себе не являются источником этого дискурса. Глобализация, будучи производным от секулярного дискурса эффектом, транслировала в глобальном масштабе этот дискурс, в том числе через европейскую культуру, с которой этот дискурс связан. Поэтому постсекулярный подход имеет такой же масштаб (количественный и качественный), что и секулярный дискурс; он охватывает мир (модель мира), но только в той степени, в которой этот мир был создан глобализацией как эффект секулярного дискурса. Поэтому постсекулярный дискурс переосмысляет ту модель глобальности, которая создана дискурсом секулярным, переосмысляет её как частность, встроенную в теологические контексты. По этой же причине постсекулярный подход переосмысляет и «Запад», но не в антимодернистском или антиориенталистском ключе (неодуалистическом, по сути), а в антидуалистическом — как частную, секулярную интерпретацию христианского универсализма. В этом смысле постсекулярный подход — это то, что пародировал постмодернизм, пытавшийся создать управляемую и имманентную секулярному дискурсу имитацию постсекулярного подхода. В этом смысле постмодернизм является поздним модерном, а постсекулярность — внемодерном. Постсекулярный подход в этом смысле означает невозможность самоопределения и самоинтерпретации секулярного дискурса, включая такие его механизмы, как модерн и глобализация, а также невозможность игнорировать теологическую проблематику, которая в этом подходе становится единственно существенной.

Таким образом, сущностью постсекулярного дискурса является процесс обнаружения секулярного дискурса в качестве объекта и предмета с помощью генеалогии, которая в любом случае будет содержать теологические элементы и сталкиваться с христианской проблематикой, что обусловлено самой природой секулярного дискурса. Постсекулярный дискурс является поздним этапом секулярного, однако его элементы встречались и ранее — когда секулярные подходы постепенно становились предметом изучения (например, появление

понятия и затем «теории» секуляризации уже являлось постсекулярным признаком). Наличие теологической перспективы у генеалогии секулярного означает ту же перспективу у постсекулярного дискурса, но если секулярный дискурс теологичен имплицитно, то постсекулярный — эксплицирует его теологическое содержание. Самообнаружение секулярного дискурса и его переход в постсекулярное состояние обусловлены его нестабильным внутренним диалектическим содержанием и тем, что он периодически теряет свои объяснительные и прогностические способности, вынужден обращаться к теологическим механизмам для подтверждения своего нормативного статуса, особенно ярко это проявилось в XX веке, начавшемся с политической теологии (из-за невозможности опираться только на позитивистскую социальную мысль в политическом планировании) и закончившемся постсекулярными исследованиями (из-за неэффективности «теории» секуляризации). Это позволяет постсекулярному дискурсу в условиях поздней секулярной современности-модерна производить отрыв обслуживающих (вторичных) элементов культуры и знания от целеполагающих (первичных, религиозно-теологических) элементов культуры. Постсекулярный подход является одновременно эссенциалистским (отражает реальность) и конструктивистским (создаёт реальность), что обусловлено тем, что религиозное и светское он рассматривает как элементы одной онтологии, различие между которыми пролегает в этической сфере, это подразумевает антиноминалистическую направленность этого дискурса. Постсекулярный дискурс глобален, как и дискурс секулярный, но в то же время не универсален. От постмодернизма он отличается тем, что подвергает модерн не деконструкции, отделяя его от истории, абстрагируя и подвешивая «в воздухе» (антиколониалистский дискурс, ситуативная, беспредметная критика), а подвергая его теологическому изучению, укоренённому в материале традиции и истории, что делает этот подход не антимодерным, а внемодерным (смотрит на модерн со стороны, а не изнутри). Постсекулярный дискурс — это процесс обнаружения слабости, неполноценности внутренней, ортодоксально-гетеродоксальной диалектики секулярного дискурса и легализации в социокультурном пространстве (в т. ч. научном) этих позиций.

Глава 51

Перспективы постсекулярной эпистемологии

Обсуждение разных моделей постсекулярного, которые возникают из разных пониманий секулярного, запускает дискуссию о постсекулярном познании.

Сам факт того, что разговор о постсекулярном начался, означает, что в этих дискуссионных рамках оказываются различные подходы к секулярному и постсекулярному, основная часть которых была рассмотрена в настоящем исследовании. Это означает, что в научный дискурс легально попадают в том числе те позиции, которые подвергают пересмотру нормативный характер научного знания, оставаясь в рамках академической науки. Такая возможность появлялась и ранее в истории науки, но каждый раз не выходила за границы секулярной эпистемологии. Активизация этого процесса началась после кантовской философии, когда была актуализирована проблема разрыва между субъектом и объектом познания, проблема трансценденталий, вследствие чего позже стали возникать новые эпистемологические подходы: психологизм (трансценденталии — категории психики), социологизм (трансценденталии — категории социального или социальных отношений), философия языка (трансценденталии — категории языка). Но даже лингвистический поворот, открывший дорогу постмодернистскому познанию, которое, как казалось, строится на отрицании границ между познающим и познаваемым, знанием и миром, не смог преодолеть дуалистичные границы науки эпохи модерна (которые обозначал в категориях «власти» и «насилия»), так как в своей деконструкции модерна и построении постметафизики он пользовался методами самого секулярного модерна, оставаясь в его рамках, был «поздним модерном» и мог лишь заменить один дуализм на другой.

Ещё в XIX веке перспектива потери контроля над категорией «научности» вызывала активную реакцию со стороны эпистемологических поисков современной науки, защищавшей свой общественный статус. Это привело к тому, что в первой половине XX века в академической научной эпистемологии выделились два основных направления. С одной стороны — интерналистское направление, которое было продолжением позитивизма, концепции внутреннего нормативизма

науки и понимало под «научным» знанием особый тип рационализма, как итог проводило грубую линию, разделяющую саму культуру и весь человеческий опыт на две антагонистические и непересекающиеся области «научного» и «ненаучного» знания. С другой стороны — экстерналистское направление, которое ставило «научную рациональность» в полную зависимость от контекста (исторического, социально-культурного), что превращало «научность» и «рациональность» в абсолютно относительные понятия¹⁰⁷⁴. Первое направление игнорировало историю науки и не могло увидеть никаких устойчивых внешних обстоятельств (религиозных, мировоззренческих и т. п.) развития научного знания, а второй подход быстро вёл к тому, что категории «науки» и «рациональности» теряли всякий самостоятельный функционал и смысл, полностью подчинялись социальным проектам и политическим идеологиям. Например, это разделение ярко проявилось в продолжающемся споре двух подходов к изучению культуры: подходе политически ориентированной *cultural studies* (экстерналистском) и сторонников классической, дюркгеймовской социологии XIX века (интерналистской). Другой пример: на эту же проблему, в частности, указывал И. Т. Касавин, изучавший исторические подходы к преодолению разрыва между наукой и социальной реальностью и предложивший собственную теорию «социальной эпистемологии», которая нацелена на формулирование золотой середины между двумя крайностями этих подходов¹⁰⁷⁵, но не отказывается полностью ни от новоевропейского гуманистического рационализма, ни от характерного для позднего модерна релятивизма.

Сегодня и психологизм, и социологизм, и философско-лингвистический подход, и попытки наладить между ними взаимодействие с опорой на контекстуальные и дискурсивные (постмодернистские) подходы нацелены главным образом реакционно: их цель — сохранить устойчивость гуманитарного научного знания именно как «научного», сохранить, насколько это возможно, его объяснительные функции, а также его социальный статус и полномочия назначать некоторое

¹⁰⁷⁴ Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И. Т. Касавина. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. С. 572–573.

¹⁰⁷⁵ Касавин И. Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М. : Альфа-М, 2013. 560 с.

знание в качестве «научного», то есть охранять сложившийся порядок современности-модерна и от внешних угроз, и от внутреннего саморазрушения.

Постсекулярный дискурс во многом возникает именно как попытка решить те эпистемологические ограничения и проблемы «светского» знания, обрамляющего знание научное, которые не мог решить постмодернизм. От постмодернистского подхода постсекулярный отличается именно тем, что в нём присутствует концепция внесовременного и внесекулярного знания, своеобразной вненаучной науки, основанной на восприятии современного и секулярного как производного от теологии (даже если авторы постсекулярных подходов эту концепцию оспаривают или не актуализируют, она подразумевается, присутствует в пространстве дискурса). Это создаёт ситуацию, когда знание, лишённое или не наделённое научным статусом, даже если не признаётся академическим сообществом, не становится автоматически маргинальным. Эту перемену уже можно оценить как значительную.

Конструирование постсекулярной эпистемологии выходит за границы настоящего исследования, изначально оно не ставило такой цели. Такой проект потребовал бы предметного исследования истории «научных» и «ненаучных» эпистемологий. Тем не менее на основе проведённого в настоящем исследовании анализа можно выделить, какие направления в обсуждении постсекулярной эпистемы уже подразумеваются и имеют потенцию активизироваться в научных и общественных дискуссиях (и отчасти уже начались).

Во-первых, речь идёт о методологических последствиях для современного социально-гуманитарного знания.

Если секулярный разум обнаруживает свои теологические основания, то философский поворот в позднем Средневековье предстаёт лишь как завершение процесса легализации специфической теологии «секулярного» (ортодоксально-гетеродоксального дискурса, полностью теологического по своей природе). В этом смысле история западной философии и науки второго тысячелетия никогда не знала противостояния теологии и философии, религии и науки как двух разных сфер, так как это противостояние происходило внутри секулярного дискурса, было его борьбой с самим собой, вызванной его особой

диалектической природой. Драматизм этой борьбы объясняется тем, что две части этой диалектики не были качественно равными. Также это означает, что современное научное знание существует и развивается только как отношение к христианству, а не к теологии вообще.

При этом постсекулярная методология не тождественна просто конфессиональному и теологическому подходу и не является возрождением Средневековья. Особенность этой методологии в том, что она не может вычеркнуть из памяти опыт секулярной культуры прошлого, этот опыт есть факт. Поэтому постсекулярный взгляд на современность отличается от взгляда средневекового: тогда секулярность укреплялась, её последствия были не полностью очевидны, не было полноценного опыта жизни в этих условиях. Так же и христианство для многих народов было не просто возвращением монотеизма, но постязычеством.

Поэтому постсекулярный поворот не означает «реванш» или «возвращение» религии, так как религиозно-теологическая сфера никогда не уходила из научной и общественной областей, а философия никогда не отделялась от теологии в том виде, в котором это представлял сам секулярный дискурс. Само современное понятие «религия» формировалось как элемент секулярного [специфически теологического] дискурса. Также в постсекулярной перспективе стираются различительные признаки религии и веры.

В постсекулярной перспективе нет «нерелигии», нет нейтрального, «секулярного» пространства (социального и методологического) вне какой-либо религиозной системы. Возникает ситуация, когда секулярная сфера не может отстаивать монополию на выполнение универсальных «посреднических» функций между верой и знанием, между различными теологическими системами, не является универсальным интерпретатором. Религиозные, теологические системы и подходы в этом случае примыкают друг к другу непосредственно.

Постсекулярный дискурс не отрицает рациональность и не релятивирует её, но ставит её в зависимость от конкретной религиозной, теологической системы. Это переводит спор об основаниях рациональности в теологическую плоскость. То есть рациональность предстаёт как производное от этической системы, которая всегда укоренена в религиозно-теологической сфере. Это делает невозможным внерелигиозную этику и нивелирует самописание категории «светская этика».

Это выглядит как тотальная теологизация любого знания, однако этот процесс не внешний, а внутренний: сомнения самого секулярного дискурса о себе обнаруживают его внутреннюю теологичность, что неизбежно делает его пространством звучания теологических голосов, делает культуру теолого-специфическим произведением.

Для социально-гуманитарных наук это означает, что любые исследовательские методы и подходы не составляют особой сферы вне теологического знания и опыта. При этом бесперспективными также становятся как ценностно-нейтральные подходы (абстрактно объективные), так и релятивистские.

Для теологии это означает невозможность чистого «внеконфессионального» подхода в любом виде (от аналитической до «контекстуальной» теологии). Любая «внеконфессиональность» равнозначна созданию лишь новой религиозно-теологической системы. Это представляет определённый вызов для секулярных религиоведческих дисциплин.

На текущем этапе постсекулярный дискурс представляет попытку переосмыслить или даже лишить социальные науки монополии на гуманитарное научное знание. Социальные науки, подвергшиеся давлению сначала лингвистического поворота и постмодернизма, теперь сталкиваются с постсекулярным вызовом, который для них означает изменение процесса объективизации (обнаучивания) гуманитарного знания. В постсекулярных эпистемологических условиях «социальное» как продукт секулярного не может служить универсальной оболочкой дискурса, сталкивается с вопросом о собственных ценностных и теологических основаниях. Это означает как минимум вероятный рост популярности в социальных науках (социально-гуманитарных) нереализованных в XX веке культурспецифических (например, как у группы М. Дж. Херсковица, которая изначально предлагала альтернативную «Всеобщую Декларацию прав человека» ООН¹⁰⁷⁶) и культурологических (в российском понимании) подходов, а как максимум — теологизацию этих подходов. В постсекулярном дискурсе «социальное» не просто оказывается подсистемой культуры, но и сама культура приобретает

¹⁰⁷⁶ Согласно их позиции, определение свободы и прав человека зависит от той культуры, в которой находится человек. Следовательно, «... man is free only when he lives as his society defines freedom...» (Statement on Human Rights / The Executive Board, American Anthropological Association ; submitted to the Commission of Human Rights, United Nations // American anthropologist. 1947. № 49. P. 539–543).

признаки, характерные для подсистемы теологии. Соответственно, теологический дискурс становится механизмом придания знанию значимого характера («научного», «авторитетного», «объективного»). Когда гуманитарный тезис сводится к теологическому утверждению, он становится в постсекулярном дискурсе объективным, так как становится теологическим «объектом».

Постсекулярный дискурс снижает степень актуальности новоевропейского разделения исторического процесса на «древнее» и «новое» время, на «традиционное» и «современное» общество, то есть лишает хронологию прогрессизма и вертикальной устремлённости (где всё новое — это результат «развития»). История в постсекулярном дискурсе не прямо творится человеком, но является разворачиванием, компенсацией нравственного (теологического) выбора человека во времени. Центр тяжести истории культуры современного мира перемещается из второго тысячелетия нашей эры (эпоха Возрождения как перелом и начало Нового времени, «современности») в первое тысячелетие (время Вселенских Соборов, оформления христианской догматики, христианской правовой системы и строительства первого христианского государства).

Во-вторых, речь идёт о последствиях для общественно-политических процессов.

Поскольку постсекулярный дискурс влияет на эпистемологию, он оказывает неизбежное воздействие и на общественно-политическую сферу. Так, в настоящее время наблюдаются различные попытки использовать постсекулярные дискуссии для анализа политических процессов, международных отношений, социальных и культурных явлений. Вариантов и нюансов соединения постсекулярной философии с общественно-политической проблематикой множество (отчасти они были затронуты выше, в анализе постсекулярных моделей), при этом им присущи некоторые общие черты.

В XX веке религиозная тематика стала постоянной частью политической повестки, о религии стали говорить в том числе как о политике. Этому способствовало то, что религиозные движения занимали определённые позиции по политическим вопросам, создавали свои «политические теологии». В постсекулярной перспективе может начаться иной процесс, внешне близкий по форме, но другой по содержанию:

общественно-политические («светские») дискуссии могут теологизироваться, попадать в религиозное пространство, политический язык — начать ставить религиозные цели, политическая теология — уступать место теологической политике.

Существенные изменения могут затронуть систему партийного парламентаризма. «Левые» и «правые» столкнутся с необходимостью перегруппировки по иным принципам, в основе которых не экономические подходы будут определять ценностные позиции (антропологию, характер культуры, положение религии в обществе), а ценностные подходы будут определять прочие социально-политические, экономические и культурные характеристики общества.

Постсекулярный дискурс меняет постмодернистский (протестный, антиколониальный) характер полицентричных моделей международных отношений. Закат западоцентричности мира в этом случае означает не снижение, но обострение и актуализацию ценностного фактора в международных отношениях, ценности и теологические подходы становятся объективными и необходимыми в этих условиях. Как следствие, сталкивающаяся с трудностями глобализация как определённый новоевропейский исторический процесс будет искать поствестфальские и посткапиталистические форматы для своего развития, в которых будут появляться эксплицитные религиозные (теологические) элементы, и спор о них будет вестись более открыто по сравнению с тем, как это было в «секулярную эпоху».

Для социальных отношений это означает невозможность существования внерелигиозного, «светского» пространства, как и самого деления на религиозное и нерелигиозное. Само понятие «религия» обнаруживает свою вторичность и временность по отношению к теологии. Это меняет характер отношений религиозных организаций, государства, общества в тех странах, где присутствовали черты западноевропейской модели секуляризации, отчасти и в России: ссылка на светский характер государства в этом случае перестаёт быть значимым тезисом в обсуждении взаимодействия религиозных организаций с прочими структурными элементами общества.

Для межрелигиозных отношений отрицание «секулярного» как нейтрального пространства отменяет возможность экуменического дискурса в его прежнем виде. Здесь уместно привести высказывание раннего

Г. Флоровского: «С религиозной точки зрения невозможно рассматривать “исповедания” и как исторически равноисправные и провиденциально согласованные формы человеческого познания неизреченной полноты божественной истины, подлежащие некоему синтезу, который выделит и соединит всё “здоровое” достояние каждого исповедания, отбросивши в каждом его только-человеческую шелуху»¹⁰⁷⁷. Экуменизм возможен только в случае, если его участники признают существование посреднического, «третьего» пространства, обладающего универсально-нейтральным характером. Если его нет или оно не признаётся участниками, то экуменизм представляет собой не синтез разных религий, а догматическое подчинение одной религии со стороны другой. В этом смысле любая «общая» платформа выстраивания межрелигиозного диалога тоже приобретёт черты собственной религиозной системы.

Таким образом, постсекулярный дискурс, несмотря на пестроту возникающих постсекулярных моделей, обладает некими базовыми чертами, что позволяет поставить вопрос о возможности особой постсекулярной эпистемологии в социально-гуманитарных исследованиях. На текущий момент нет оснований приступить к анализу такой эпистемологии (и постановка этой задачи выходит за рамки настоящего исследования). При этом уже сейчас постсекулярный дискурс позволяет легально попадать в академическое пространство позиций, которые имеют потенцию активизироваться в научных и общественных дискуссиях и привести к определённым эпистемологическим последствиям. В области социально-гуманитарного знания этими последствиями могут быть сокращение оснований для противостояния философии и теологии, размытие границ понятия «религия», сокращение секулярной эпистемой своих посреднических, «универсальных» функций, распространение взгляда на культуру как на теолого-специфическое явление, одновременное снижение значимости ценностно-нейтральных (универсалистских) и релятивистских подходов к гуманитарному познанию, невозможность «внеконфессиональной» и «секулярной» теологии (в том смысле этих определений, которые она сама имеет в виду), усиление критического давления на общественные науки со стороны культурспецифических подходов, смещение центра тяжести истории

¹⁰⁷⁷ Флоровский Г. Два Завета (1923). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-tserkvi/ (дата обращения: 01.09.2022).

современной культуры из второго в первое тысячелетие нашей эры. В области общественно-политических процессов это может привести к следующим последствиям: появление на политической арене теологической политики, где теология выступает политическим субъектом (вместо политической теологии, где субъектом остаётся «политическое»), сокращение функциональности идеологического и политического деления в горизонтальной плоскости на «левых» и «правых», рост востребованности вертикальных («теологических») шкал политического измерения, снижение нейтрального характера, аргументационной и юридической силы категории «светское государство», поиск путей выстраивания взаимоотношений религиозных организаций с прочими элементами общества вне секулярного посредничества, сокращение возможностей экуменизма (как явления эпохи модерна) для межрелигиозного диалога, более явное прикрепление политических споров к теологической сфере, поиск политическими субъектами и объектами глобализации форм выстраивания отношений и продвижения своих проектов, альтернативных вестфальским и капиталистическим.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ

вместо Заключения

Глава 1, в которой рассматривается этимология слова «секулярное» и говорится, что она не помогает понять суть секулярной проблематики

Слово «секулярное» происходит от латинского слова *saeculum*, которое стало особенно распространено после перевода книг Ветхого и Нового Завета на латынь, где оно использовалось в двух значениях. Во-первых, для передачи смысла фразы «во веки веков» (*in saecula saeculorum*), которая означает вечность, выходящую за границы всех времён, а во-вторых, для перевода выражения «мир сей», «век сей», которое означает конечную, земную историю человечества, выше которой есть небесная, вечная реальность. Также это понятие использовалось в римском праве в эпоху Юстиниана для обозначения человека, «не имеющего церковных должностей и статусов». Позже оно попало в католическое каноническое право, где «секулярным» называлось духовенство, перешедшее из монастырей и орденов на службу в приходы, находящиеся в миру. При этом ни одно из значений латинского *saeculum* / *saecularis* не используется ныне в общественных науках непосредственно, но только в рамках конкретных философских и теологических концепций, поэтому этимология этого понятия не является ключом к пониманию «секуляризации», «секуляризма», «секулярности» и других современных научных понятий. Все указанные понятия являются многозначными и используются во множестве контекстов, что делает невозможным их приведение к общей трактовке. Несмотря на это, окончательно разделить понятия с «секулярным» корнем («секулярное», «секуляризация», «секуляризм» и др.) невозможно, так как они имеют точки семантического и дискурсивного

пересечения между собой. Связь этих научных понятий с этимологическими значениями обозначающих их слов лишь косвенная, не прямая: «секулярная» проблематика возникла в истории философии раньше, чем это понятие вошло в научный оборот (вторая половина XIX века). В настоящее время для исследования секулярной проблематики допустимо как заужать предмет «секулярных» исследований с целью придать им большую научную формальность (что не обязательно положительно сказывается на их результатах), так и расширять его, обращаясь к сохраняющемуся общему семантическому полю, дискурсу, объединяющему эти понятия. В настоящем исследовании в качестве базовых используются понятия «секулярный дискурс» и «секулярное» (в качестве существительного), с помощью которых предлагается рассмотреть дискурс о секулярном и постсекулярном, а также секулярные и постсекулярные культурные дискурс-практики.

Глава 2, в которой рассказывается о том, что такое «дискурс» и как это слово используется в настоящей книге

Понятие «секулярный дискурс» в рамках актуальных постнеклассических подходов может быть интерпретировано и использовано для обозначения присутствия секулярной проблематики в речи и культуре в тех исторических и культурных контекстах, где эта проблематика ещё / уже не является научным предметом, не артикулирована в качестве научной проблемы. Дискурс-подход позволяет говорить о «секулярном» (наряду с любым другим предметом философско-культурологического исследования) как о том, что находится на надъязыковом, дискурсивном уровне языка (в состоянии «языка второго уровня», «мифа», «метафоры», «идеологии», «скрытого высказывания», в доречевом состоянии мысли), затрагивающем как письменную, так и устную речь, а также сам процесс коммуникации. Понятие «секулярный дискурс» отражает как вопросы функционирования («как?»), так и вопросы содержания («что?»). «Секулярный дискурс» включает как предметные дискуссии о секулярном, так и определённое надъязыковое поле, транслирующее через механизмы языка и культуры определённые смыслы, и правила коммуникации, познавательные и логические

подходы, воспроизводящие «секулярное» в культуре, в том числе секулярный тип культуры и тип мышления. Фиксация этого дискурса в философско-культурологическом исследовании возможна только в уже артикулированном виде на объектах культуры (тексты, события); для этого применяется метод генеалогии дискурса, позволяющий анализировать взаимосвязи элементов, формирующих связанность пространства дискурса.

Глава 3, в которой рассказывается о том, как веберовский диалектический рационализм сделал общественные науки опорой для секулярного дискурса в XX веке, и о том, почему эта конструкция однажды развалится

Исследование генеалогии секулярного требует обозначить отправную точку, под которой понимается определённое проблемное поле. Проблема «секулярного» стала полноценным предметом исследования в XX веке, а один из наиболее влиятельных философов, сформулировавших секулярную эпистемологию гуманитарного знания, ставшую конвенциональной, является М. Вебер. Эпистемология Вебера, несмотря на фрагментарность своего предмета и стилистики, имела тягу к синтезу и стремилась к созданию единых правил познания для всех гуманитарных (общественных, «социологических») наук — единой «науки о культуре», которая была бы политически самостоятельной и не занималась бы обслуживанием теологии, философии и даже естественных наук.

Негативную основу его подхода составили антиметафизика и антипозитивизм. С одной стороны, он отрицал объективность метафизической и теологической реальности. С другой стороны — не соглашался с переносом на гуманитарные науки принципа естественных наук с их верой в существование объективных, априорных законов (так как это подразумевало свою скрытую натуралистскую метафизику).

Избегание привязки к метафизике как к некой сфере, где содержатся общественные законы, которые транслируются в мир, — ключевой элемент веберовского подхода. Даже если за источник культурных и общественных законов принять не религиозную реальность, а любую фи-

лософскую утопию, это означало бы открытую обслуживающую, вторичную роль гуманитарной науки («социологии»), что мешало бы Веберу осуществить задачу по созданию универсального метода гуманитарной науки, обладающей опорой в себе самой. Вебер отрицал существование объективных общественных и культурных законов и, следовательно, позитивизм. По этой же причине он выступал против материализма (абсолютизации материи) и предлагал принимать первичность идеи над материей, при этом идеи понимал в неметафизическом, субъективистском смысле. Это позволило Веберу скрыть метафизику (косвенные элементы которой всегда присутствуют) своей «науки о культуре», «социологии», сделать её единственно объективным и научным способом познания реальности, то есть придать ей политические функции. Принципы «социологии» Вебера выглядели как единственно возможные, универсальные. Соответственно, это качество переносилось и на сам исторический проект модерна. Из этого подхода возникло представление об универсальности процессов модернизации и секуляризации.

Положительную основу программы Вебера составили субъективизм и особая, диалектическая интерпретация рациональности. Субъективизм, в традициях кантианства, объявлял в гуманитарных науках единственно «объективным» только субъективное знание, что позволяло сделать предметом гуманитарной науки любые исторические явления, всё гуманитарное знание, то есть поместить культуру в рамки рациональности, институционализированной в качестве «социологии». В качестве силы, удерживающей культуру в этих рамках, у Вебера выступает то, что мы предложили назвать диалектическим рационализмом, который, с косвенной опорой на Гегеля, обосновывал положение о том, что два начала рациональности — «формальное» и «материальное» — создают рациональность из диалектического взаимодействия друг с другом, из себя, и являются единственным основанием культуры и самой истории.

Логика объяснения происхождения рациональности у Вебера ведёт к выводу о том, что рациональность как светское научное начало является соединением двух элементов — разумного целеполагания и отрицания личного Бога.

Диалектический рационализм Вебера пытался сделать то, что до этого не удалось материализму и позитивизму: отделить светскость от

материалистического атеизма, лишить религиозный опыт метафизического статуса без необходимости публично бороться с самой религией, лишить теологию возможности самостоятельного познания и закрыть её в рамках «социологии». Это позволило Веберу на пике позитивистской борьбы с религиозностью вернуть религию в общественное пространство в новом статусе подданной «социологии», который защищал её от прямых преследований, но лишал её политической субъектности. Между человеком и религией (а также любой метафизикой как источником ценностей и моделей поведения), а также между человеком и самой культурой возник посреднический буфер в виде института гуманитарных (общественных) наук. Этот подход сделал для институционализации светской гуманитарной науки намного больше, чем натуралистские концепции, так как сдвигал метафизику и онтологию за рамки дискурса так, что это не бросалось в глаза, создавал философию, которая не выглядела как философия.

Веберовский подход содержит ряд тонких моментов, которые в перспективе ведут к противоречиям. Вебер, выводя рациональное начало из самого хода истории, а также из самой рациональности, не дал окончательного определения его первоисточнику, что фактически означает признание его метафизического статуса и входит в противоречие с антиметафизикой Вебера. Из-за этого Веберу сложно дать устойчивые определения фундаментальным для его трудов и всей гуманитарной науки понятиям «религия», «культура», «история». Культурспецифичность его методологии (объяснение общественных и политических фактов через принципы локальной религиозной культуры) не сочетается с его отношением к разным теологическим системам как к номинально общему роду («религии»), а также с признанием общего для всех культур, надысторического рационального начала. Это ведёт к недостаточной обоснованности того, что «формальная рациональность», укрепившаяся в условиях модерна и протестантизма, является универсальной основой познания, а не частным случаем. Также это ставит под вопрос теорию секуляризации Вебера, в которой сама религия на определённом историческом этапе начинает иррационализировать и отрицать религиозное начало.

Отрицание метафизики и замена её на диалектический рационализм представляется важным условием для того, чтобы войти в рамки

исторического проекта модернити. Несмотря на частичный успех этого подхода Вебера, он не свободен от собственной скрытой метафизичности, поскольку в нём недостаточно определён первоисточник рационального. Веберовский подход остаётся в значительной степени теологичным, так как в его логике развитие светской науки является процессом, который происходит в результате отрицания личной божественной воли, то есть основывается на взаимодействии с теологическим принципом. Также из этого следует, что в веберовском фундаменте светскости и рациональности лежит догмат о непостижимости Бога. Это не предопределяет вектор научных исследований: если один исследователь относится к любому познанию как части бесконечного процесса богопознания, то другой считает невозможным для себя смириться с собственной ограниченностью и познавать то, что заранее не может быть познано, и в этом случае возводит собственную эпистемологическую систему, со своей онтологией, метафизикой и в итоге собственным богом. Однако это подразумевает существование у такого подхода общего теологического контекста. В этом смысле методология гуманитарных наук Вебера не исключает, что принципы рационализации и секуляризации могут быть рассмотрены как происходящие внутри теологического контекста.

Пессимизм Вебера является не только субъективным настроением автора, но и метафорой его подхода. Он создаёт нетеологический принцип познания, при этом по-прежнему опирается на неопределённого рода имплицитную теологию, что ведёт к формированию теологии отрицания и невозможности сформулировать программу будущего — как в сотериологическом смысле, так и в секулярно-утопическом. Эта черта характерна в целом для современного секулярного гуманитарного (социального) знания. Как следствие, одним из способов решить эти противоречия становится развитие и усиление теологического объяснения не только социальных моделей поведения, но и самих методологических принципов этого объяснения, включая светскую и рациональную эпистемологию.

Глава 4, в которой приводится большинство известных социологических трактовок «секуляризации» и показывается их методологическая замкнутость

Рассмотрение многочисленных трактовок секуляризации, предложенных авторами в XX–XXI веках, позволяет выделить общую тенденцию: большинство общественно-научных подходов к секуляризации вышли из «классической теории секуляризации», восходящей к Веберу, и развивались путём её уточнения или критики. В результате под влиянием структурализма эта «теория» разделилась на несколько отдельных концепций (упадок религии, дифференциация, приватизация, вера и неверие как равноценные явления, «множество секулярностей», зависящих от культурной специфики каждого конкретного региона), постепенно утрачивая свой линейный характер.

Несмотря на то что новые концепции с 1980-х годов активно критиковали «классическую теорию», они по-прежнему сохраняли свою внутреннюю связь с ней и фактически оставались её вариантами. После окончательного дробления секуляризации на «множество» видов и типов стало очевидным, что в своей основе эта «теория» никогда по-настоящему не разделялась.

В результате появления «множественных секулярностей» происхождение и изначальное ядро этого явления становятся для исследователя ещё более туманными. Намеренный сдвиг этого ядра на задний фон и в тень многих «секуляризаций» и множественных «секулярностей» временно выводит его из-под угрозы прямой критики или полного отрицания, подспудно сохраняет «классический», линейный взгляд на секуляризацию и модернизацию. Как итог, развитие секуляризационной теории в социологии XX века опять возвращается к своим веберовским истокам, к размышлению о секулярном как о едином историческом явлении.

Это позволяет утверждать, что общественно-научные подходы к секуляризации XX века развивались в рамках возможностей веберовского диалектического рационализма. Самим веберовским подходом, ходом его мысли, возникающими противоречиями и недосказанностями был предопределён вектор развития секуляризационных «теорий» в западной науке, которые прошли несколько этапов: сначала

утверждение линейности модернизации; затем отрицание связи секуляризации с атеизмом; затем постановка вопроса о допустимости использования европейского взгляда в качестве универсального и попытка вывести рационально-секулярную основу социологического знания в априорную область, за внешние рамки европейской христианской культуры; затем попытка удержать отрывающуюся в результате этого от конвенционального социологического языка «секуляризацию» от исчезновения (защитить рационалистическую диалектику от скатывания в пустую софистику) путём её размытия на многие и множественные «секулярности» и имплицирования её в дискурсе. Связь с Вебером также объясняет сохраняющуюся в большинстве подходов внутреннюю дихотомию «религиозное / секулярное», понимание секулярного как чего-то «нерелигиозного», взгляд на новоевропейскую историю секуляризации как на элиминирование Бога и метафизики из области рационального и собственно человеческого, даже если такая позиция авторами подходов прямо и открыто отрицается.

Общественно-научная критика исходной «теории» во многом была мотивирована желанием укрепить эту «теорию» на фоне её сокращавшихся объяснительных способностей, сохранить доминирующий социологический подход к секуляризации как неотъемлемой части новоевропейской истории, имплицитно оправдывая её необходимость и необратимость. На наш взгляд, эта позиция до сих пор априорна для социологических дискуссий о секуляризационной теории; она стабилизирует эти дискуссии, явно или скрыто поддерживает нормативность «теории» секуляризации даже по состоянию на 2010-е — начало 2020-х годов.

Однако постмодернистский ребрендинг «классической теории» секуляризации с опорой на концепцию «плюрализма» и другие различные гибридные модели не приводит к её качественному изменению и переосмыслению, преодолению накапливавшихся внутренних противоречий и не в состоянии снять с повестки вопрос о лишении её легитимирующих функций. По этим причинам нет достаточных оснований полагать, что появление концепций многих «секуляризаций» и множественных «секулярностей» является переходным этапом от секулярного дискурса к постсекулярному, они качественно остаются в рамках веберовской социологии. Это обстоятельство не позволяет

снять с повестки вопрос о кризисе объяснительных способностей социологических подходов к секуляризации.

Глава 5, в которой рассказывается об основных трактовках секуляризации с точки зрения западной политической и постмодернистской теологии XX века

Постмодернистская (и связанная с ней политическая) теология в XX веке продолжала путь М. Вебера и К. Барта, оставалась органичной частью поздней современности-модерна, пыталась ответить на противоречия в собственной программе путём критики этой программы. Постмодернистская теология (как и философия) не создала ничего, что можно было считать принципиально новым, но обобщила критику современности-модерна, которая существовала в философском и религиозном дискурсе со времён Средневековья. Неслучайно исследователи указывали на то, что тезисы постмодернистской теологии отсылают одновременно как к эпохе «до современности» (premodern), так и к эпохе модерна (например, к романтикам и луддитам). Постмодернистская теология в целом критиковала «секулярное» как элемент «современности» и не выходила за рамки последней, оставаясь в позднем модерне и не попадая в принципиально новое культурное бытие. Тем не менее сам скепсис в отношении рациональности и светскости открыл для западнохристианской теологии тему постсекулярности, которая из обскурантной и деструктивной с точки зрения модерна превратилась в допустимую, поскольку присоединилась к конвенциональной части постмодернизма.

Итог развития постмодернистской теологии в XX веке позволяет сделать два вывода-предположения. Первый вывод заключается в том, что постмодернистская теология критиковала внешние формы, но не поколебала идейные основания социологического знания, а попутно позволила предположить, что теологическое знание идёт на шаг раньше социологического. Второй вывод заключается в том, что постмодернистская теология не смогла предложить полноценное объяснение происхождения секулярной современности-модерна, так как не могла полностью выйти за границы самой «современности»,

но при этом поставила вопрос о том, что без такой генеалогии невозможно осмыслить современность-модерн со всеми вытекающими последствиями.

Глава 6, в которой рассматриваются сложившиеся направления критики в адрес так называемой классической теории секуляризации

«Классическая теория» секуляризации подверглась критике с трёх направлений.

Во-первых, формальная, собственно социологическая, критика указывала на внутренние противоречия этой «теории»: её неадекватность американской ситуации, её однонаправленность и негибкость, её склонность к потере целостности, вследствие чего она не может называться «теорией».

Во-вторых, постмодернистская критика. Со стороны социологии она указывала на то, что такая «теория» не столько изучает религиозные процессы, сколько их конструирует и идеологизирует, накладывает на них западноевропейскую культурную матрицу, является одним из мифов модерна и сама нуждается в «расколдовывании». Постмодернистская критика со стороны теологии заключалась в том, что «теория» секуляризации лишает себя легитимности, когда отрывает себя от теологии и создаёт дуалистическую картину мира, строго противопоставляя «секулярное» и «религиозное».

Третье направление критики — политически-цивилизационное — тоже пользуется постмодернистской методологией. Одна её часть развивает антиколониалистские тезисы, обвиняющие «теорию секуляризации» в навязывании западного идеологического понимания истории и культуры. Другая её часть — антиисламистская, которая вызвана опасениями перед усиливающимся исламским миром и обвиняет «теорию секуляризации» в неспособности адекватно осмыслить этот факт. Психологическим переломным моментом был теракт 11 сентября 2001 года, который стал символом беспомощности «теории» секуляризации для защиты западного общества от исламизма, что в итоге спровоцировало дискуссию о «постсекулярном обществе».

В итоге «теория секуляризации» в настоящее время ослабла именно как теория. Было поколеблено её доминирование в общественных науках и открыты возможности, позволяющие неограниченно критиковать её основания и влиять на них, используя конвенциональный научный язык. Это означает начало соперничества за выработку новых общих, базовых принципов изучения религиозных процессов в мире.

Глава 7, в которой говорится о необходимости генеалогии секулярного дискурса для объяснения религиозных процессов в современном мире

В этой короткой главе говорится, что общественные науки ощущают ограниченность своей методологии в объяснении религиозных процессов, но не могут самостоятельно её преодолеть. Какую бы задачу ни решал исследователь — выход за границы секулярной эпистемологии или их сохранение, — он неизбежно сталкивается с самими этими границами и вынужден ответить на вопрос об их природе. Обнаружение и осмысление этих границ требуют от исследователя выхода за рамки общественно-научных эпистемологий и поиска изначальных причин возникновения секулярного дискурса, точки его отсчёта в хронологическом и идейном измерениях.

Глава 8, в которой рассматриваются распространённые подходы в общественных науках к объяснению происхождения секулярных идей и отмечаются их недостатки

Существующие общественно-научные исследования (Ю. Хабермас, Г. Люббе, И. Валлерстайн, Т. Лукман, Н. Луман, Б. Уилсон, Т. Парсонс, Р. Старк, М. Чавес, Дж. Хадден, П. Глазнер, Р. Старк, П. Бергер, Д. Мартин, Т. Асад, Х. Казанова, В. Левицкий, А. Белокобыльский и др.) либо игнорировали поиск происхождения секулярного, либо имели два распространённых недостатка: а) отсутствие основного целеполагания на поиск первоисточника секулярного дискурса (таковой поиск осуществлялся лишь эпизодически и попутно), склонность объяснять этот

источник либо формально (через свойства самой «секуляризации», особое стечение исторических и социальных обстоятельств, врождённую «рациональность»), либо через общую отсылку к христианству, но без подробного объяснения того, как именно христианство может стать причиной секулярного; б) общая тенденция к заужению трактовок «секулярного», что делало большинство актуальных подходов в большей степени описательными, когда фокус смещался на детализацию и разбор частных случаев, вводились различные «виды», «типы», «уровни», «паттерны» и «маркеры» секуляризации, что в конечном итоге позволяло вести разговор о переосмыслении секулярного, не затрагивая проблему общего знаменателя и фундаментальных основ секулярного дискурса, и это сохранило в современном исследовательском пространстве проблему недосказанности, отсутствия единой основы для анализа собственно секулярного дискурса и связанных с ним многих явлений.

Глава 9, в которой рассматриваются яркие, но не всегда удачные попытки западной политической и постмодернистской теологии в XX веке объяснить происхождение секулярного дискурса

Попытки преодолеть раздробленность предмета секулярного дискурса в общественных науках в XX веке происходили преимущественно в теологической плоскости. При этом теология в поисках объективных оснований и убедительности нередко попадала в зависимость от общественных наук, примыкала к социологии и перенимала её нерешённые проблемы. В теологических подходах XX века генеалогия секулярного распространена тоже не часто, как и в социологии, при этом она имеет более развёрнутую аргументацию, чем у социологов. К. Барт в поисках истоков крайне либеральных направлений в теологии и в целом секулярного дискурса его эпохи находил их в трудах протестантских теологов XVII века Соломона ван Тиля и Франца Буддеуса. Получившая развитие к середине XX века политическая теология стала использоваться для легитимации существующего культурного и социального порядка, поскольку социология к этому времени начала сталкиваться с трудностями поддержания секулярного типа мышления

и вуалирования их рамок. После укрепления политической теологии в первой половине XX века начался новый этап в её развитии (начиная с 1960-х годов), подразумевающий обслуживание социологической методологии. Одним из приверженцев такого подхода являлся протестантский теолог Х. Кокс, который пытался не только придать термину «секуляризация» положительное звучание, но и оправдать его с религиозных позиций, при этом полностью сохранив его общественно-научные (социологические) коннотации. Апофеозом теологии Кокса является утверждение, что любые противники секуляризации отступают от Библии. Другой аналогичный пример — подход теологов-постмодернистов Дж. Капуто и Дж. Ваттимо, которые предложили свою трактовку истоков секулярного дискурса с опорой на теологию «слабого» Бога. В основу секуляризации они положили концепцию кенозиса, понимаемую как добровольное обмирщение Бога, в результате чего, по мнению этих авторов, дехристианизация и секуляризация культуры становятся настоящей и единственно правильной «христианизацией». Формально момент происхождения секулярного они возводили к католическому мистiku и хилиасту XII века Иоахиму Флорскому, который интерпретировал Троицу хронологически — как три последовательных исторических этапа, и этим привели пример религиозного оправдания прогрессистского, а значит характерного для модерна и секулярного, взгляда на историю человечества. Ч. Тейлор выводил секулярные процессы из философии гуманизма, источники которого видел в средневековом христианстве, но не объяснял их причины. Среди оригинальных взглядов, характерных для современной постмодернистской теологии, также выделяется подход Джеффри Роббинса, который предложил вывести все проблемы христианства, включая секулярную проблематику, из действий Константина Великого, которого обвинил в том, что тот стал бороться с ересями и встраивать жизнь Церкви в жизнь общества и государства, чем якобы нанёс ей большой вред, лишил свободы и жизни, что смогли начать исправлять только протестанты в XVI веке и продолжили секулярные теологи XX века, выступавшие за «безрелигиозное христианство». К теологическому взгляду на природу секулярного в конце XX века стали приближаться и некоторые академические социологи религии (Д. Эрвье-Леже). Необычная для своего времени (1970-е годы) антисекулярная, но не постмодернистская по духу,

модель объяснения происхождения секулярного дискурса принадлежала итальянскому философу Дель Ноче. Он рассматривал источник секулярного начала (секуляризма, секуляризации) в «новом гнозисе», то есть в гнозисе культуры после прихода христианства. Несмотря на то что он связывал гнозис с отрицанием первородного греха, то есть воспринимал его в рамках христианской культуры, он в то же время пытался поднять гнозис над христианскими рамками, над античностью, сделать его некой универсальной теологической антитезой, на которой можно построить рассуждение, в том числе рассуждение о ересях. Это делало подход Дель Ноче способным объяснить многое в истории европейской секулярной мысли, но не защищало от внутреннего противоречия (по крайней мере — недосказанности). Оставаясь в таком виде, этот подход неизбежно сталкивается с двумя вариантами развития. Или сама критика гнозиса становится опорой для сохранения и развития гностического стиля мышления, который в итоге сохраняет секулярный тип мышления (универсальный и тотальный имманентизм, с его внутренним непреодолимым дуализмом и нигилизмом) даже в условиях критики секулярного, то есть происходит воспроизводство секулярного дискурса даже при попытке его декомпозировать. Или же второй путь — далее развивать этот подход, глубже погружаясь в проблемы гнозиса и секулярного как специфически христианские теологические проблемы. По второму пути пошёл Дж. Милбанк, основатель теологического движения «Радикальная ортодоксия». Милбанк громко и открыто заявил (на рубеже 1980-х и 1990-х), что ставит задачу не обслуживать секулярную, социологическую методологию науки, а продемонстрировать её пределы и даже выйти за её рамки. Он выводил секулярный дискурс из позднесредневековой номиналистской схоластики, из трудов шотландского францисканца Дунса Скота (XIII век), сформулировавшего эпистемологию, которая все идеи и предметы стала воспринимать в их принципиальной оторванности от Бога, номинально, превратив символ в знак. Номиналистская теология привела к важным секулярным последствиям в западном христианстве: разрыв связи творения с Творцом; объяснение Бога как абсолютной власти (*potentia absoluta, dominium*), а не любви; природа и всё творение потеряли причинность; познание Бога через творение стало невозможным, поэтому философия отделилась от теологии,

а вера — от знания; отделённая от теологии мысль нуждалась в новой онтологии, поэтому создала пространство политического и социального, которое подчиняется условным, абстрактным законам; сам секулярный дискурс назначил себя новой метафизикой; теологический взгляд на мир (религия) вытеснялся из нового нормативного для всех «общественного» пространства в абстрактно-внешнюю сферу за границы агностицизма и в субъективно-внутреннюю сферу, вглубь индивидуальной веры и таким образом маргинализировался; далее Творец был поставлен на один уровень с творением, был отменён принцип иерархии, пространство и время лишились абсолютных ценностных оснований, стали плоскими, культура стала секулярной, то есть нигилистической. Несмотря на то что Дель Ноче предсказывал появление таких моделей (выводящих секулярное начало из номинализма или ереси) и считал их ограниченными, это верно лишь отчасти. Модель генеалогии Милбанка в определённом смысле менее противоречива, более монолитна и допускает больше пространства для развития мысли, чем модель Дель Ноче. Несмотря на более сложный, постмодернистский язык, которым Милбанк её конструировал, она в итоге является более простой и даже потенциально «массовой», а значит, может претендовать на влияние. При этом она не преодолевает полностью социологический дискурс: к её слабым чертам можно отнести её приверженность постмодернистскому стилю, ограничение подхода преимущественно процессами внутри западного христианства, выбор в качестве узлового момента всей модели позднее западное Средневековье, что значительно ограничивает масштаб генеалогии, делает её функционал односторонним — превращает в форму характерной для модерна (и постмодерна) самокритики, не способной окончательно преодолеть свои секулярные рамки. Похожий подход предлагал и М. Джиллесли. Несмотря на недостатки указанных подходов, их важно учитывать в дальнейшей разработке методологии генеалогии секулярного дискурса. В целом существующие западные теологические (как и общественно-научные) подходы к генеалогии секулярного дискурса зачастую сосредотачиваются на позднесредневековой (например, Д. Скот у Милбанка) и новоевропейской проблематике (например, Гегель у Дель Ноче).

Глава 10, в которой рассказывается о том, как Достоевский понимал различие между светским и религиозным

Главы 9–13 составляют особый раздел книги, посвящённый представителям русской религиозной философии XIX–XX веков, которые предпринимали попытки объяснить происхождение секулярных идей.

Религиозно-философская мысль Достоевского христоцентрична: целью человеческой истории и культуры является для неё Христос как Бог-личность. История у Достоевского — процесс молитвенно-диалогичный, и основной её смысл состоит в поиске Бога и богообщении. Поэтому история человечества представляется писателем как временное и переходное состояние, в котором никогда не прекращается борьба, так как при достижении конечной цели истории и каждой отдельной человеческой жизни (возвращение к Богу) история как таковая заканчивается. Её единственный смысл — стать мостом в Царство Божие. Из этого вытекает понимание Достоевским смысла «развития» и «просвещения» как исключительно духовного процесса, как движения к «свету» Божественному через духовное самосовершенствование и личную жертву (отказ от приоритета личного «я»), что ведёт к обретению человеком новой природы и вечной жизни за рамками исторического процесса. Достоевский противопоставляет христианское «просвещение» западному «просвещению» как явлению противоположному и по содержанию, и по целям. Давая характеристику западной модели «просвещения» и связанным с ней европейскому рационализму, гуманизму, светским наукам, Достоевский приходит к выводу, что эта модель ведёт в конечном итоге к «нигилизму», так как связана с антихристианскими тенденциями, которые возникли при разрыве католичества и Вселенской Церкви. Духовная власть Западной Церкви присвоила себе светские полномочия, создав папство, а протестантизм продолжил этот путь и двинулся в сторону атеизма и светской (нехристианской) этики. Рациональная наука не является причиной этих процессов, но используется как идеологический инструмент для борьбы с христианством. Из публицистических работ Достоевского однозначно следует, что писатель рассматривал религиозное как подсистему христианства, а культуру (включая рациональное мышление) и любые общественные отношения — как производное

от религии и как часть религии, а не как автономные сферы. Любые светские (гражданские) идеалы и нормы во всех случаях остаются для Достоевского категориями религиозными и нравственными. Поэтому проблема противостояния светского (секулярного) и религиозного погружена в творчестве Достоевского внутрь религиозной жизни человека, является одним из нравственных и богословских вопросов в христианстве и в этом смысле ставит под сомнение онтологическую полноценность «светского» как культурной категории.

Глава 11, в которой анализируются тезисы старших славянофилов о том, что секулярная культура религиозна и развивается как искажение христианской веры

Старшие славянофилы И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин рассматривали светскую культуру как конкретный тип религиозности, который проявлялся в разных исторических эпохах, но наиболее сильным образом воплотился в западноевропейском типе религиозности — «просвещении», «рационализме», римо-католичестве и протестантизме, — которая изначально была обречена на угасание. То есть они приравнивали светскость к религиозной системе.

И. В. Киреевский трактовал «религию» широко, как состояние жизни целого народа, причисляя к религиозным движениям не только различные вероисповедания, но и светские рационалистические учения. Начало светского развития Европы (веры в разум) Киреевский видел в IX веке и связывал с тремя фундаментальными элементами, характеризующимися внешней рассудочностью: католичеством (логическим христианством, отделявшим себя от Вселенской Церкви), античной образованностью (римским наследием, не учитывавшим наследие Древней Греции и Азии), особой формой построения государства, которая всегда строилась двумя народами, один из которых завоёвывал и подавлял другой. Это внешнее рассудочное начало проникло в богословие и создало схоластику, заложив основу для будущей Реформации и всей новоевропейской светской философии, приведя к появлению светских обществ и культур. Киреевский считал главной отличительной чертой европейского светского общества расщепление целостности

восприятия мироздания и культуры — раздвоение духовной и практической деятельности, что вело к дальнейшему обмирщению жизни через «раздвоение» духа, мыслей, наук, государства, сословий, общества и всего бытия человека. Фактически Киреевский сформулировал модель, которая имела сходство с будущими концепциями дифференциации и плюрализма, однако трактовал её в негативном смысле.

А. С. Хомяков также понимал светское, научно-рационалистическое начало исключительно как особый тип религиозности, который ведёт западнохристианскую культуру к упадку. Проблема, с которой фактически столкнулся Хомяков, заключалась, с одной стороны, в сложности описать природу европейского светского мышления, используя понятийный аппарат, который был создан этим мышлением за последние столетия, а с другой стороны — в невозможности полностью этот аппарат игнорировать. Наиболее ярко это проявилось в понятии «религия», которое Хомяков вынужден был употреблять одновременно во многих значениях, поскольку сталкивался с недостаточностью тех значений, которые принято было в «религию» вкладывать. Он не использовал понятие «религия» в современном нейтральном социологическом смысле, как обозначение одной из общественных сфер. И христианство, и светское мировоззрение являлись для него «религиями», однако с разными онтологическими статусами, то есть явлениями принципиально разными и в то же время относящимися к одной онтологии. В одном месте он настоящую «религию» противопоставлял «религиозности» (суррогату религии), в другом — истинную «веру» и формализованную «религию», в третьем — полностью избегал понятия «религия», говоря о противопоставлении «науки» и «предания». Хомяков утверждал, что единственная «религия» Запада — это религиозное лицемерие, однако далее отмечал, что православная вера — это не «религия», поскольку «религия» соединяет людей между собой, но только «вера» соединяет людей с Творцом. Для преодоления терминологической путаницы Хомяков был вынужден создавать собственный понятийный аппарат, который мог строиться только на собственной, неевропейской (несветской) модели историософии. Хомяков представил мировое историческое развитие как диалектику двух предзаданных религиозных начал — «иранского» и «кушитского», которые соотносятся между собой как свобода и необходимость. В «иранском» начале берёт

истоки монотеистическая религия, почитающая единого Бога-творца, а в «кушитском» — политеистическая и пантеистическая, то есть языческая и магическая религия, почитающая конкретно-материальные (идолов), а также абстрактно-обезличенные начала. Два этих начала, по Хомякову, первоначально являются нейтральными, обозначают две области бытия человека — нематериально-духовную и материально-биологическую, при этом в истории они не существуют полностью отдельно друг от друга и составляют единую духовную сферу человеческой жизни (поэтому оба эти начала Хомяков называет религиями, подразумевая, что пространства вне религии не существует). Источник нигилизма в современной западной культуре Хомяков видел в доминировании «кушитского» начала над «иранством», когда люди начинают поклоняться конкретным материальным и биологическим явлениям, «органической необходимости» или же, другая крайность, обезличенным абстракциям (в связи с этим Хомяков отождествлял политеизм и пантеизм). Христианское вероучение было для Хомякова наиболее полным выражением «иранского» начала, и именно влияние на него «кушитства» привело в Средние века к Великой схизме и появлению католичества. Поворотной фигурой в религиозной истории западного мира Хомяков называл Иоанна Скота Эригену, родоначальника схоластики, из которой произошла светская наука, привнёсшего в христианство черты пантеизма («кушитства») — поклонение абстрактному разуму. Затем в Новое время это привело к появлению протестантизма, светского мировоззрения (научообразного рационализма) и светской науки, которую Хомяков сравнивал с магией как вненравственной, «заклинательной» практикой. Таким образом, для Хомякова светское начало (или секулярный дискурс) представляло собой практику фетишизации материального мира и поклонения абстрактному разуму, являлось формой «кушитства» (политеизма и пантеизма), то есть язычества. Важным моментом в философии Хомякова было то, что появление светского начала он связывал с нравственным выбором человека, то есть выводил его из решения свободной воли, а не какого-либо детерминизма. Другим важным моментом является то, что он считал единственной (истинной) верой и единственным преданием — само христианство, которому противостоят различные «кушитские» практики (язычество), которые он периодически называл «наукой». Именно

христианство методологически выполняло для него ту роль, которую в современных общественных науках играет роль термин «религия». Вместо соотношения науки и религии Хомяков говорил о христианстве и науке, указывая, что все прочие «верования и учения» являются лишь их смесью. Это демонстрирует, что Хомяков видел методологическую возможность говорить о проблеме секулярного дискурса исключительно внутри дискурса христианской теологии.

Ю.Ф. Самарин полагал, что любое общественное устройство и культурное состояние всегда основано на представлениях о добре и зле, которые всегда имеют только религиозное объяснение. Из этого вытекает абсолютная религиозная обусловленность культуры и любых общественных отношений. Во времена Самарина проблема определения места религии в светском обществе чаще всего обсуждалась в рамках дискуссий о материализме. Материализм, как и любые формы нерелигиозного мировоззрения, с точки зрения Самарина, хотя и являлся антирелигиозным по своей форме, по существу был основан на религиозных (в широком смысле) предпосылках, «заклинательных», «магических» религиях. Самарин тем самым фактически повторял идею Хомякова о «кушитском» происхождении современной науки и философии. При этом он также возводил нравственность (а значит, христианство) в статус предельной онтологии, единственно возможной для человека формы бытия, подчёркивая, что без него невозможно человеческое сознание: идеальный «материалист» — «бессловесное животное».

Тезисы старших славянофилов указывают на то, что они воспринимали историю возникновения и развития секулярных идей как историю религиозной борьбы с христианством различных религиозных отклонений.

Глава 12, в которой раскрываются протестантские мотивы теологических конструкций Вл. Соловьёва и участников Религиозно-философских собраний о проблеме светского

Для Вл. Соловьёва светское близко по значению к «профанному», «автономному», «экономическому», а также является синонимом

понятия «развитие»: без светского нет смысла и движения истории, а источником и сутью «светского» является сам Запад, «западная цивилизация». В этом смысле Соловьёв выступал как последовательный «западник», который искал оправдание европейскому пути развития, стремился богословски оправдать возникновение и развитие секулярного дискурса в истории. Он понимал и критиковал византийское Средневековье как вечно статичную и языческую эпоху, далёкую от христианства, так как в ней нет свободы выбрать светский образ жизни и мыслей, а западную схоластику и наступившее за ней Новое время, наоборот, характеризовал как путь истинной христианизации, который действует через «обмирщение», «самоотрицание» культуры, но открывает двери для построения новой цельной жизни, вселенского богочеловечества, всеединства, «свободной теургии и теократии». Переводя на более поздний социологический язык, можно сказать, что Соловьёв рассматривал секуляризацию как положительное явление — как единственно возможный путь христианизации мира через обмирщение. Источник же секулярного (развития) для Соловьёва — само христианство в западной форме.

Участники Религиозно-философских собраний от «партии» интеллигенции (Д. С. Мережковский, В. А. Тернавцев, Д. В. Философов, В. В. Розанов, А. В. Карташёв и др.) понимали светское начало как начало мирское, земное, имеющее в себе самостоятельный источник сакрального, и в этом смысле напоминало «кушитское» начало Хомякова, только наделяемое положительными коннотациями: светский мир рассматривался ими как неотъемлемая часть мистической церкви. Ключевой темой Собраний стал поиск путей соединения религиозного и светского начал, поиск религиозной (богословской) легитимации для светской модернизации общественно-политической жизни в России в рамках западного просветительского проекта. Аргументация участников Собраний от «интеллигенции» развивалась следующим образом: объявлялось, что церковная догматика не должна быть статичной и должна корректироваться в ходе общественных дискуссий; Церковь делилась на две не связанные сущности — «мистическую» (Тело Христово) и «историческую» (один из социальных институтов), первая из которых принципиально выносилась за пределы дискуссий; затем «историческая» Церковь подвергалась критике за её

учение о небесных идеалах, оторванных от земной жизни (от светского мира, социально-экономических и политических проблем), оторванность Церкви от мирских ценностей объявлялась главным её недостатком и даже причиной её неполноценности; мирское (светское) начало жизни объявлялось догматически равнозначным божественному, из этого делался вывод, что светское знание о мире столь же священо, что и Откровение, а светские утопии, как и любая социально-политическая активность, приобретали религиозный статус; обмирщение и секуляризация становятся ключевыми элементами христианской жизни и церковного организма.

Взгляды на секуляризацию Вл. Соловьёва и участников Собраний сформировались под воздействием протестантских интуиций и отражали экклезиологию, которую позже выразила протестантская политическая теология в середине XX века.

Глава 13, в которой разбирается взгляд авторов сборника «Вехи» на светскую культуру как на своеобразную религию интеллигенции

Авторы сборника «Вехи» (М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк) и их более поздние соратники (в том числе А. Ф. Лосев), как и славянофилы, сталкивались с терминологическими сложностями, не имели достаточно средств, чтобы отделить «религию» христианскую от «религии» секулярной (квазирелигии и т. п.), поэтому их трактовка секулярного дискурса требует реконструкции. Такую реконструкцию позволяет провести веховское понимание «интеллигенции», в рамках которого секулярный дискурс предстаёт как особое религиозное мировоззрение, которое является нерелигиозной религией, даёт новое наполнение христианскому пониманию смысла истории и добродетелей, претендует на статус нейтрального и универсального состояния вне общества, истории и традиционной этики, претендует на роль универсального посредника и эпистемологического средства, соседствует с гностическим подходом, в качестве своеобразного этического ориентира использует принцип повторяющегося революционного разрыва с традицией,

который подменяет сотериологию и воспроизводит универсализм секулярного, одновременно пытается маркировать границы религиозного и, наоборот, стереть разделение между духом и материей. Несмотря на множество возможных коннотаций, которые следуют из указанных тезисов, основной вывод из «Вех», который характерен в целом для русской религиозной философии, — секулярное не означает безрелигиозное, но является своего рода религией.

Глава 14, в которой изучаются взгляды на секулярный вопрос С. Булгакова, Флоренского, Флоровского, Вл. Лосского, Шмемана, Тростникова, Меня, Сорокина

Воззрения о. С. Булгакова на проблему соотношения религии и секулярности не были полностью последовательными, поскольку пытались соединить религиозное и секулярное мышление, православную эkkлeзиологию с логикой дуализма и эволюционизма, а также с западной теологией. Тем не менее в системе его взглядов можно выделить ряд основополагающих положений. Булгаков считал, что человек религиозен по самой своей природе, и все общественные институты основаны на религиозных предпосылках, поэтому в ситуации, когда отдельный человек или всё общество заявляет о своей непричастности к религии, это означает лишь их непричастность традиционной религии. По Булгакову, для России и Европы такими нетрадиционными религиями стали гуманизм (частично), атеизм, «религия прогресса» и «человекобожества», близкие по своему содержанию пантеизму и язычеству. Эти скрытые, нетрадиционные религии не тождественны науке и философии, хотя они и пытаются под них мимикрировать. Наука и философия (метафизика), хотя и имеют религиозные предпосылки, являются особыми сферами человеческого духа, и для исключения их возможного конфликта с религией необходимо лишь правильно определить их взаимные границы. Для достижения этой цели, по мысли Булгакова, продолжавшего линию Вл. Соловьёва, должна быть использована универсальная философская система, которая определила бы место каждой из этих сфер и тем самым гармонизировала их взаимные отношения, чтобы однажды привести их

к полному и абсолютному синтезу, окончательно соединив религию и светскую культуру. Секулярные религии «прогресса» и «человекобожества» — две части одного учения, которое разрушительно воздействует на современное общество и культуру. Но появление этих новых «религий» казалось Булгакову исторически оправданным, закономерным, поскольку он видел в них диалектически необходимый момент отрицания традиционной религии и культуры, вслед за которым якобы должен последовать заключительный синтез, разрешающий все существующие противоречия в истории человечества. В то же время часть исторической ответственности за секуляризацию Европы Булгаков возлагал на Церковь, которая, как он считал, сама отвернулась от мира, ушла из него в добровольное самозаточение. По Булгакову, чтобы ускорить приближение заключительного синтеза, Церковь должна подвергнуть себя добровольному обмирщению, что напоминало протестантскую логику. Говоря о Церкви, Булгаков имел в виду одновременно Православную Церковь и Католическую Церковь, поскольку считал их в равной степени причастными единой Вселенской Церкви, а в определённый период своей жизни фактически отрицал самодостаточную вселенскость православия.

О. Павел Флоренский расценивал секулярное начало как использование культовых предметов, явлений, понятий (то есть самой культуры) в целях, не связанных с культовыми (феургическими); как мировоззрение, которое допускает существование в жизни человека нерелигиозных задач и целей. Продукты секуляризации, по Флоренскому, имеют еретическую природу и не могут рассматриваться вне их религиозного, христианского происхождения. При этом сам секулярный дискурс Флоренский не определял однозначно, косвенно (фактически) допуская существование сферы мышления вне всякой религии, что входит в противоречие с его собственным феургическим подходом.

О. Георгий Флоровский использовал термин «секулярное» как синоним «мирскому», «земному», «имманентному». Он видел источник секулярного дискурса в исторических попытках преодолеть непреодолимую антиномию Церкви — духовно-мирскую, божественно-человеческую, а главной опасностью для христианства считал желание построить «христианское государство». В таких попытках он обличал Византию, католиков, протестантов и даже русских религиозных

философов от славянофилов до последователей Вл. Соловьёва, которые использовали христианство для формулирования и строительства хилиастической социально-политической утопии («рая на земле») в форме «христианского государства» — формализованного общественного порядка, в котором Церковь лишена внутренней антиномии, а христианские нормы слиты с бюрократическими процедурами и выработкой политических решений. Истоки секулярной культуры он последовательно выводил из средневековых практик объединения мирской и духовной природы церкви: в Византии — через подчинение религиозных вопросов политической власти; в латинском мире — сначала через присвоение светской власти церковным предстоятелем (папой), затем, после Реформации, через стирание границы между богословием и дехристианизированной философией, через создание светской науки. Оба пути Флоровский рассматривал как ведущие к усилению «секулярной культуры», секуляризации (обмирщению) Церкви и христианства. «Секулярной культуре» он противопоставлял «религиозную культуру», христианство, которое рассматривал исключительно как этическую систему, индивидуальную веру, приватную практику, регламентированную церковным преданием, но лишённую любых политических притязаний. Поэтому Церковь у Флоровского не должна прямо влиять на государственный строй, на любую социальную и общественную нормативность, а особенно — не должна пытаться создать христианское государство. Ссылаясь на богочеловеческую антиномию Церкви, он настаивал, что Церковь не должна стирать эту границу между религиозным и секулярным (мирским), пытаться влиять на мирскую культуру и политику, довольствуясь тем, что с христианской точки зрения любая культура уже является полностью религиозной, а любая философская или политическая проблема — богословской. Фактически он призывал отказаться от воцерковления политики и считать универсальность христианства (религии) автономно и заочно, не вступая в конфликт с секулярной онтологией и политикой. Флоровский пытался избегать как оправдания «секуляризации» (как это иногда делало протестантское богословие), так и объяснения секулярного через гностические элементы (от чего не были свободны некоторые русские религиозные философы). Фактически Флоровский использует промежуточный и двойственный, диалектический подход,

в котором секулярный дискурс — это религиозный дискурс, который стремится к светской власти и перестаёт вследствие этого быть религиозным, создаёт секулярную культуру, угрожающую самому христианству: чтобы преодолеть эту секулярную культуру, христианство должно отказаться от прямого политического воздействия на неё. Такой обтекаемый подход не позволял Флоровскому чётко различить причины и следствия секулярного дискурса, дать ясные ответы на вопросы о том, как первоначально «религиозные истоки» секулярного могут вести к отрицанию самой религии, что такое собственно «религия» и «политика», чем «христианство» отличается от «религии» (такая мысль прослеживается у Флоровского) и, наконец, каков первоисточник и какова первоначальная природа секулярного дискурса.

В. Н. Лосский понимал «секулярное» как «мирское» и связывал проблемы секулярной культуры (которую оценивал негативно) с искажением христианской эkkлeзиологии, с ложным пониманием Церкви и культуры. Для Лосского Церковь является центром и причиной мироздания (но не самим миром). Поэтому важность секулярных процессов для него заключается в том, что обмирщение (секуляризация) Церкви ведёт к разрушению мироздания. Лосский объяснял тайну соотношения Церкви и мира (культуры) халкидонским догматом о двух природах во Христе, которые одновременно и неслиянны, и нераздельны. Многообразие aberrаций этого учения Лосский разделял на две группы, которые условно называл «монофизитской» и «несторианской» (по названию ранних христологических ересей). К первым он относил любые исторические попытки порвать связь между Церковью и земным («икономией»), сделать Церковь недостижимой абстракцией, лишить её материальной, мирской конкретности, оторвать от исторической традиции, что превращало её в неживой организм. Ко вторым он относил попытки принципиально разделить церковную природу на две автономные сферы, божественную и мирскую, и обозначить в качестве основной вторую, мирскую составляющую, сделать источником Истины сам «мир», земные абстрактные идеалы искусств, философии, политики. По Лосскому, «несторианский» тип эkkлeзиологии со временем вёл к обмирщению богословского языка, появлению «автономных», светских областей культуры (морали, рациональности, науки) и, наконец, к смешению мирского и духовного. В результате

происходила подмена христианского универсализма (в смысле вселенскости, понимаемой как кафоличность) универсализмом ложным, культурным, устремлённым к земной власти. Проводником секулярной культуры в истории, по Лосскому, стал «латинизм» (и последовавший за ним протестантизм), который стал механически смешивать небесное и земное, превращая вселенскость в имперскость, догматику — в логику, а каноничность, основанную на предании и благодатной иерархии, — в демократическую процедурность. Единственный способ преодолеть негативные последствия секулярной культуры для европейского мира (про который в основном и писал Лосский) он видел в учении Халкидонского Собора, принципы которого использовал для объяснения природы не только Церкви, но и личности, культуры, религии, истории, а также не сводил их к формализованной антиномии или диалектике, оставляя место догматической тайне. Секулярный дискурс для Лосского — это последствие как отрыва Церкви от культуры, так и их полного слияния, как абстрагирования и формализации церковной истины, так и чрезмерно мирского понимания предназначения Церкви, а также результат неразличения религии и культуры, ведущего к подмене церковного универсализма (вселенскости) искусственным культурным универсализмом (ложно понимаемой вселенскостью).

О. Александр Шмеман характеризовал секулярный дискурс (он употреблял термин «секуляризм») как христианскую «ересь», эрзац богослужения, лишённый христианского содержания. По его словам, она является не «атеизмом», отрицанием трансцендентного, а особой религиозной системой. По Шмеману, эта ересь являлась уникальной среди всех прочих еретических учений, так как происходила не от язычества, а изнутри самого христианства (его западной части). Первоначально она возникла в схоластике в момент, когда «реальное» и «мистическое», «мирское» и «священное» стали мыслиться как антонимы; этот взгляд стал основным в проходивших тогда богословских спорах и принимался как осуждаемыми еретиками (Беренгар Турский), так и канонизированными основоположниками католицизма (Фома Аквинский). В дальнейшем это разделение мироздания на две части привело к формированию либерального протестантского богословия («как если бы Бога не было») и закончилось в XX веке бартианством (тотальный разрыв между божественным и человеческим) и концепцией

«безрелигиозного христианства» (Д. Бонхёффер). Главная черта секулярной ереси — в её номинальном отношении к символу, который интерпретируется как формальный, чистый носитель информации, лишённый сакрального, литургического значения. «Секуляризм» создаёт богослужение без его ключевой характеристики — теофании, реального божественного присутствия, — превращая христианство в магизм, внутри которого духовная пустота. Поэтому главным источником секулярного дискурса Шмеман называл неправильное (магическое) понимание богослужения (литургии, таинств). В результате секулярный дискурс, по Шмеману, одинаково поразил как западное христианство, так и православие, одинаково содержится в позиции как церковных либералов-реформаторов, так и церковных консерваторов-ригористов. Более того, Шмеман утверждал, что чем более консервативным пытается выглядеть христианство, тем ближе оно к «секуляризму». И наоборот — возвращение к «истинному» смыслу литургии часто выглядит как «модернизм» (обновленчество). Предлагаемый Шмеманом способ преодоления секулярного дискурса состоит не в изменении церковной богослужебной жизни, а в её переосмыслении, наполнении правильным смыслом. Недосказанными у Шмемана остаются несколько моментов: почему искажённое понимание верующими литургии и таинств автоматически делает их более «секулярными», если таинства установлены Богом, а их действие в том числе превосходит волю человека и участие человека (крещение в неосознанном младенчестве, причащение людей без сознания в особых случаях); как отличить «мёртвый груз» от живой традиции при «чистке» богослужения и как наполнить богослужение правильным «содержанием» без изменения традиционной формы (фактически вновь констатируется принципиальная разделённость формы и содержания); каким образом православие является источником секулярного дискурса наравне с западным христианством, если возникновение секулярной мысли в схоластике трактуется как одно из фундаментальных различий в истории восточного и западного христианства. Наконец, развития требует тезис о различении самого явления (таинства) и понимания этого явления человеком, на котором Шмеман строит логику изложения.

О. Александр Мень рассматривал секулярный дискурс как часть новоевропейской истории развития «атеизма». Главным вызовом

для любой культуры и общества Мень называл не «секуляризм», а атеизм, который он сравнивал с нигилизмом и рождение которого возводил к глубокой древности. Секулярный дискурс («секуляризм», «секулярную культуру», «секулярную цивилизацию») Мень рассматривал как позднейшую форму атеизма, которая окончательно появилась лишь в Новое время (ключевую роль здесь сыграла схоластика, которая отделила науку от религии). Отношение Мень к секулярному дискурсу было глубоко двойственным, доходящим до противоречивости. Это происходило, поскольку он стремился сочетать богословский подход с социологическим (как это было распространено в западной теологии). Занимаясь изучением истории христианства и секулярного дискурса с богословских позиций, он использовал по преимуществу социологический подход, который определял религию одновременно как нечто максимально общее для всей культуры и как нечто максимально частное, внутреннее для каждого человека: с одной стороны, он наделял религиозными чертами любые внешние культурные и исторические явления и процессы, любые направления мысли и культуры (в том числе атеистические, отрицающие религию), с другой стороны, для Мень самая важная часть религии — это внутренний, индивидуальный религиозный опыт («в интимнейших глубинах сердца»). В результате религия оказывалась за границами социальной реальности, Мень последовательно отделял религию от культуры, видел в религии обособленный объект изучения. При этом как христианский мыслитель он считал, что без сохранения памяти о своих религиозных, христианских основах современная культура неизбежно погрузится в упадок, поэтому христианство должно активно приспосабливаться к культурным обстоятельствам. Отсюда возникало двойственное понимание секулярного дискурса, который в трудах Мень мог пониматься и как универсальный посредник, который возвышается над религией, и как одна из действующих сторон в надысторической дихотомии «религия — культура». В результате секулярный дискурс рассматривался и как оппонент религиозного сознания, и как его помощник («наука» и религия как две взаимодополняющие эпистемологические системы, которые не справляются друг без друга). Поэтому, несмотря на критику атеистическо-секулярных тенденций, Мень видел в них много положительных качеств, полезных как для развития общества, так и для жизни

Церкви, находил в них основы рациональности, а также возможность для общества увидеть себя со стороны (в том числе отделить истинных христиан от тех, кто таковыми притворяется). Мень не оформлял эти позиции в единую и непротиворечивую схему и строил логику объяснения скорее не на синтезе, а на анализе (разделении и противопоставлении).

В. Н. Тростников рассматривал секулярную проблематику в рамках особой материалистической и атеистической идеологии, которую считал главным оппонентом для христианской культуры. По его мнению, эта идеология возникла на заре Нового времени и приняла форму новоевропейской «науки», лидеры которой в большей степени выполняли функцию идеологов, а не формальных учёных. Главными чертами этой «научной» идеологии он называл объявление первичности опыта над идеями (мифами), а социальной реальности над идеальной (религиозной) — соединение объективного познания с отрицанием присутствия в мире божественной воли (атеизм), отрицание любого невидимого, внеопытного слоя бытия, изображение человека и природы как детерминированных, самозамкнутых механизмов, действующих по алгоритму (не имеющему свободы) и подчинённых конкретным «законам», нацеливание любого познания (науки) на открытие этих «законов», что должно привести к полному подчинению природы человеку и обретению им абсолютной власти над материей и жизнью. В результате естествознание играло роль служанки «научно»-«материалистической» идеологии, стало механизмом, с помощью которого она постепенно из методологии превращалась в философскую систему — до тех пор, пока не стала распространённой и житейской, сформировав современную культуру западного типа (секулярную). При этом Тростников пришёл к выводу, что никакая естественная наука не может полностью элиминировать религию из социальной реальности, поскольку в своём развитии однажды неизбежно сталкивается с невидимым слоем бытия, следовательно, всегда нуждается в гуманитарном, религиозном языке для её объяснения (или обречена на «сумерки» постмодернистских исканий). В связи с этим, по его мнению, в будущем всё большее эпистемологическое значение вновь будет приобретать гуманитарная сфера знания. Предложенная им модель объяснения истории естественно-научного мировоззрения и его пределов

позволяет предположить, что активное обсуждение секулярной проблематики на всём протяжении XX века связано с растущим недоверием к статусу социальных «законов», в обнаружении их недетерминированности.

П. Сорокин представлял необычный промежуточный подход между русской религиозной философией и западным социологическим веберизмом. Он видел ограниченность дуалистичного мышления Просвещения, где противопоставлялась религия и наука, дух и материя, чувственный и сверхчувственный мир. Он предпринял попытку преодоления этого разрыва, оставаясь на позиции социолога. Это послужило причиной создания им «социокультурной» концепции, в которой общество и культура суть одно (и это напоминало радикальное усиление веберовского подхода, мотивированное имплицитной религиозной интуицией). Подход Сорокина демонстрировал три важных положения: светская общественная наука органически связана с культурой и не существует в полностью автономном состоянии (культура же связана в том числе со сверхчувственной реальностью); для общественной науки жизненно важно задумываться о своих границах; в общественной науке недостаточно сил и средств, чтобы изучать слой, находящийся за границами её познавательных пределов.

Глава 15, в которой читателю представлена методология генеалогии секулярного дискурса, используемая в этой книге

Методология генеалогии «секулярного» в настоящем исследовании исходит из того, что современная категория «секулярного» исторически сформировалась как категория в культуре западного христианства, но не была категорией, применимой к «религии вообще». Поэтому найденные в иных, нехристианских или дохристианских исторических религиозных системах элементы, имевшие черты, похожие на «секулярные», при строгом подходе должны обозначаться другими словами. Прямое приписывание другим религиозным системам, включая античные, отдельных «секулярных» черт будет в большей степени анахроническим конструктивизмом, чем генеалогией, и в любом случае подменной предмета исследования, так как в других религиозных системах

категории «секулярного» и «религии» либо вовсе могут отсутствовать, либо иметь иные, незападноевропейские коннотации. Даже если исходить из того, что все когда-либо существовавшие цивилизации имеют «общечеловеческие» основания, исследователь не может применять категории секулярной науки модерна к категориям других цивилизаций напрямую, без сравнительной теологии, игнорируя, что самой современной, светской западной науке и философии предшествовал теологический период. Это означает, что при недостаточности социологических объяснений происхождения «секулярного» и при необходимости подняться на более высокий уровень обобщения исследователь автоматически попадает в область западнохристианской теологии (и философии), а также христианской теологии первого тысячелетия, которая ей предшествовала. Успешная генеалогия секулярного дискурса, включая современную светскую эпистемологию, в границах которых находится современный исследователь, подразумевает не оправдание современной секулярной парадигмы через поиск её оснований в тумане прошлого (это не даст нового знания), а возможность объяснить существующую секулярную парадигму знания (и знания о секулярном). Исходной позицией этой генеалогии и залогом сохранения объекта исследования является не конкретная концепция «секулярного» или «секуляризации», а сам современный дискурс о секулярном (сам факт того, что современный исследователь знает о возможности разделять типы знания, социальные и культурные процессы и прочее на «секулярные» и «несекулярные»). Основываясь на гипотезе, что секулярный дискурс рождается вместе с христианством и развивается параллельно истории западной теологии, можно утверждать, что он принимает формы различных «означающих», которые выражали его внутреннее содержание в разных эпохах и условиях, без которых «секулярное» не может себя выразить в истории, быть мыслимой частью культуры. При этом если «означающие» секулярного дискурса изменялись, то «означаемое» оставалось неизменным (противное утверждение лишит любое генеалогическое исследование секулярного дискурса объекта) и отражало его внутренние неизменные черты, которые определяют его смысл, но не могут быть артикулированы непосредственно, без «означающих» форм. В связи с этим генеалогия секулярного дискурса может быть осуществлена как исследование «означающих» секулярного дискурса

с момента появления христианства и в привязке к истории христианских теологических процессов в трёх этапах-модальностях: во-первых, в раннем христианстве и Вселенских Соборах (раннехристианские богословские споры и борьба с ересями, Вселенские Соборы, схизма); во-вторых, в западной культуре после схизмы (развитие западнохристианского дискурса в схоластике и затем новоевропейской философии до XXI века); в-третьих, во влиянии секулярного дискурса в форме западнохристианских «означающих» на незападнохристианские культурно-религиозные традиции (в настоящем исследовании — на примере истории России и русского православия).

Глава 16, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в учении докетов

Признаки будущих секулярных идей в западнохристианских культурах содержались уже в богословских спорах во времена раннехристианской церкви на Вселенских Соборах. Один из первых споров был связан с учением докетов, учивших о том, что Христос якобы страдал лишь символически, а не реально, а Его материальная природа была условной, полностью растворяемой в природе божественной. Такое абстрагирование христианского Бога создавало условия для фундаментального отделения мира человека от мира божественного, что потенциально вело к формированию светского имманентизма. Показательно, что Игнатий Богоносец критиковал докетов именно за «мирской» и «безбожный» подход.

Глава 17, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в учении гностиков

Ключевыми характеристиками гностицизма являются следующие: истина принадлежит только отдельной личности, но не Церкви как мистическому организму; формализация истины, её статичное закрепление в гнозисе, отрыв истины от свободной воли; развитие докетизма, отождествление материи (физического бытия, тела человека)

с порочной частью мироздания (отсюда ключевой тезис проповедников христианства, выступавших против докетизма и гностицизма, что пренебрежение земным миром ведёт к безбожию); дуализм, означающий не столько двоебожие, сколько тотально дискретный взгляд на мир как на механизм из дифференцированных, автономных сфер; за принижением статуса материи следовало абстрагирование, введение номинальных схем бытия, представлений о Боге, которых нет в реальности (св. Ириней боролся против любой абстракции и формализованности в понимании христианства, выступал за максимальную, в том числе материальную, реальность всех происходящих духовных процессов). Такой дискретно-дуалистический взгляд на мир был близок будущей средневековой и новоевропейской диалектике, которая была основным средством борьбы с христианской метафизикой и распространения секулярного образа мыслей.

Глава 18, в которой признаки секулярного дискурса раскрываются с опорой на учения Тертуллиана и Киприана Карфагенского о ереси

Тертуллиан и Киприан, происходившие из римского Карфагена, внесли большой вклад в осмысление природы «ереси», под которой они понимали искажение христианского учения с опорой на философию как языческий способ рассуждения, всегда остающийся неродным придатком христианства (вне христианства не может быть «ереси»). Дохристианские философии, религиозные учения не могут считаться ересями сами по себе. Пытаясь удержаться на теле христианства, ереси имеют свойство развиваться. Богословского внимания требуют только ереси, а не любые нехристианские учения. Тертуллиан называл следующие черты ереси: нехристианское, неапостольское происхождение; некафолический характер (утрата вероучительной универсальности, полноты), принципиальная вторичность ереси по отношению к Писанию и Преданию; ереси превращают христианство в частный раздел нехристианского учения (философской школы); ереси претендуют на статус «церкви» и полноту учения; дуализм и дискретность еретического мировосприятия (веры и знания, небесного

и земного, Бога и человека), принципиальное разделение между духом и материей (например, докетизм), отрицание возможности непосредственного действия таинств (преодолевающих разрыв между земным и небесным), непризнание возможности непосредственного восприятия истины в Церкви без посреднических институтов — толкователей, философии, «знания» (гнозиса); под «еретиками» в раннем христианстве почти всегда имели в виду гностиков; ереси неизбежны на всём протяжении человеческой истории после появления Церкви, поскольку попускаются Богом для испытаний и торжества истины. Некафолической, дискретной природе еретического мировосприятия Киприан противопоставлял взгляд, в рамках которого вхождение человека в Царствие Небесное уже начинается на земле через участие в таинствах и жизни Церкви.

Глава 19, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в философии Климента Александрийского и Оригена

Александрийская богословская школа (Климент, Ориген) пыталась занять промежуточное положение между христианством и платоническим гностицизмом, за что неоднократно осуждалась Церковью. Наиболее влиятельный представитель этого направления, Ориген использовал аллегоризм, начальную диалектику (выводимую из дуализма) и упрощённое (отчасти пантеистическое) понимание свойств Бога-Творца. Ему была присуща трактовка Писания и Предания в аллегорической форме; аллегоризм погружал христианское учение и таинства в систему якобы более высокого уровня (философию, филологию), создавая основу для того, что в будущем будет названо «рациональным», «научным», «светским» измерением. С точки зрения христианских апологетов, это вело к еретичеству, искажению вероучения: ни природу Христа, ни смысл таинств нельзя вместить в более «общие» рамки и координаты, так как они уже являются предельными условиями бытия. Аллегоризм лишал Церковь собственного самостоятельного языка, делал его вторичным, ставил избранных и образованных толкователей-философов иерархически выше епископов, что вело к нарушению кафолического принципа Церкви. Другой

опорой александрийской школы служил непреодолимый дуализм (дискретность) в восприятии человека, подразумевающий несоединимость его души и тела, его принципиальное неединство, которое не может преодолеть даже Творец, что вело к диалектическому, имманентистскому способу мышления, объясняющему мироздание как замкнутый механизм, действующий по фиксированным принципам, которым подчиняются и Творец, и творение (лишены свободы, механистическая картина мира). «Небо» и «земля», или дух (эфир) и «материя», служили формальными полюсами этой диалектики, между которыми Ориген допускал существование бесконечного множества «миров». Эти полюса стали у Оригена абсолютными критериями нравственности и совершенства: чем больше материи — тем сильнее греховность, чем ближе к состоянию эфира — тем ближе к Богу. В момент грехопадения статичные «разумные существа» пожелали разнообразия, и с тех пор они обрели тела и многократно перемещаются через множественные (плюрализм), многочисленные «миры» совершенств вверх и вниз в зависимости от праведности своей жизни (переселение душ). В конце времён, по Оригену, это движение закончится, и всё творение вернётся в своё первоначальное статичное состояние, снова соединившись с Творцом (концепция всеобщего спасения). Наконец, центральным элементом схемы Оригена было отсутствие различия между «рождением» и «творением». Творение трактовалось как основное свойство Бога-Отца, и всё, что Он творит, по мнению Оригена, является Его продолжением (творение как сущность Бога, вселенная — фактически продолжение, часть Бога), что создавало пантеистический сюжет. Именно через категорию «сотворённости» Ориген связывал второе лицо Святой Троицы (Сына) с Отцом, что впоследствии станет источником арианских споров. Неразличение «творения» и «рождения» позволяло ему формально соединять богословие с философской логикой, погружать Бога в «мир» и познавать Его, опираясь на философский (диалектический) способ рассуждения. Введение языка более «высокого» уровня (аллегоризм), пантеистическое неразличение Творца и Его творения, «творения» и «рождения», дуалистическая дискретность мироздания, игнорирование фактора свободы у Творца и человека создавали основу для диалектического, имманентистского способа мышления, появления светской философии. При этом такая

философия генетически остаётся придаточным («еретическим») механизмом, связанным с попыткой некафолической интерпретации христианской теологии.

Глава 20, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в учении ариан

Арианские тринитарные споры (включая аномейство) были существенно важны, поскольку это были споры о понимании Бога и, следовательно, о трактовке онтологического статуса человека, включая природу и культуру. Трактовка второго Лица Троицы как «творения» (сотворённого, нерождённого, неединосущного Отцу) делала его частью тварной природы и лишала предельного божественного статуса, то есть нарушала непосредственную связь человека и Бога, делала невозможным обожение и спасение. Для компенсации этого разрыва ариане предложили отождествление человеческого и божественного «разумов» путём утверждения, что «разум» человека был создан Богом через Логос (второе Лицо) таким образом, что человек потенциально может созерцать Бога непосредственно. Эта концепция имела связь с неоплатонизмом и оригенизмом. Согласно последнему, созданию человека предшествовало создание чистых интеллектов-«разумов», способных непосредственно созерцать Бога, находиться с ним в полном, но статичном единстве. Такое понимание Отца и Сына непосредственно воздействовало и на культурное мировоззрение, которое разделялось на божественно-абстрактно общее и природно-частное, лишалось постоянно действующей связи между земным и небесным мирами, имманентным и трансцендентным. Также этот подход означал, что познание Бога и обожение возможны только с помощью «разума», то есть философского, аллегорического языка, который позже назовут рациональным и научным. Арианский тезис о сотворённости Сына создавал другой тезис, о том что между Богом и миром есть дискретность, пустота, которую должен заполнять некий посреднический элемент. Именно разные варианты механического заполнения этого пространства стали в будущем порождать формы секулярного дискурса с опорой, например, на «гнозис», «разум», «философию», «науку».

Афанасий Великий и отцы-каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский) противопоставили арианским течениям принцип единосущия Отца и Сына, ввели различение природы, воли и личности-ипостаси; в качестве базового принципа они придерживались приоритета духовного опыта, веры, апофатического знания над философией, рационально-умозрительным познанием, поэтому критически относились к абстрагированию в богословии, а богословское познание Бога начинали не с умозрительной «идеи» Бога, а через конкретные действия в мире Лиц Святой Троицы (то есть двигались от реального духовного опыта к обобщению); не признавали дуалистический (а следовательно, и диалектический) тип мышления и рассуждения (признавали полноценным только благо, а не зло); непознаваемость Бога рассматривали как свойство природы Самого Бога, а не результат ограниченности человека; преодоление несовершенства человеческой природы видели возможным только волей самого человека, но только при поддержке со стороны воли Бога и при таинственном соединении природы человека с божественной природой (через Церковь и таинства). Поэтому любые попытки преодолеть ограниченность человеческого познания, дать всеобъемлющую формулировку сущности Бога через одностороннее усовершенствование только рациональных, философских конструкций они трактовали лишь как создание очередного идола, бога со строчной буквы, но не приближение к Богу, а познание Бога рассматривали не как умозрительный акт, а как обожение человека.

Глава 21, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в христологических спорах I тыс. после Р. Х.

Христологические споры в Византии в V–VIII веках продолжили спор о соотношении мира и Бога, творения и Творца. От их выводов зависела не только возможность спасения, обожение человека (поэтому эти споры велись так ожесточённо), но и впоследствии — границы познавательных способностей человека как творения, границы его возможностей познавать мир и созидать культуру. Нерв этого спора развернулся между двумя крайностями — несторианством

и монофизитством, каждая из которых доходила до ереси (выходила за рамки православия). В итоге победил православный взгляд (Четвёртый и Пятый Вселенские Соборы), согласно которому в Христе одновременно и полноценно присутствуют две природы — человека и Бога (неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно) — и одна ипостась (одно лицо). Таким образом, жизнь, испытания, смерть и воскресение Христа относятся одинаково к Его божеству и человечеству, что открывает каждому человеку (человеческой природе в целом) путь к обожению.

Столкновение несторианского подхода, стремившегося защитить полноту человеческого во Христе (Христос — обычный человек, родившийся от «человекородицы», в которого позже вселился Бог), с александрийской школой, а затем разнообразными монофизитскими течениями (которые стремились сохранить божественность Христа) было связано с языческим образом мысли (например, платонизмом, который разделял «идеи» и «вещи», «дух» и «материю»), который строился на невозможности преодолеть трагический разрыв между небом и землёй, человеком и Богом (то есть победить смерть), то есть содержал элементы дуалистического мышления, а божественный и земной (материальный) мир рассматривал через дискретный разрыв. Обе эллинские крайности — несторианство и монофизитство — не могли до конца принять христианскую концепцию о полноте соединения божественного и человеческого начал во Христе, небесного и мирского, не впадая в дуализм или пантеизм. Для византийского общества христианство было вызовом привычному мышлению, отделяющему идеи и вещи, дух и материю. Пытаясь объяснить, как Бог мог стать человеком, а человек — обожиться, несторианство или создавало учение о двух разных личностях в Христе (добавляя к Троице потенциальную «четвёртую» ипостась, что получило позже развитие в неогностических учениях), или полностью отделяло человечество и божество во Христе, или даже отрицало божественность Христа. В первом случае видны гностические горизонты, во втором — признаки дуалистического секулярно-религиозного мышления, в третьем — атеистическое учение (как форма пантеизма, монизма).

Монофизитство, несмотря на свою противоположность, повторяло паттерн несторианства и принимало похожие смысловые формы:

гностические, дуалистические, монистические (пантеизм, крайнее монофизитство, полностью отрицавшее человеческую природу Христа). Весьма показательным является учение миафизита Севира, который был наиболее умеренным участником движения «монофизитов» (и близким халкидонскому учению) и в то же время пытался обобщить и объединить разнообразие монофизитских учений (которые охватили значительную часть Церкви), согласовать их и с православием. Будучи интеллектуалом, он попытался соединить (не сложить, но синтезировать) две природы Христа в «сложную», которая была бы двумя природами, соединившимися в одной. Поскольку не может существовать одновременно двойственность и единичность, Севир предложил исходить из того, что реальность двух природ Христа начинается и заканчивается в сознании человека, в словах, умозрительном рассуждении; две же природы по отдельности не имеют самостоятельного бытия, онтологически представляют «единую» природу.

Миафизиты (умеренные «монофизиты») подразумевали под двумя природами Христа (а значит, и под различием Творца и творения) две части дуалистической противоположности. Если между Богом и тварным миром (включая человека) мыслится дуалистическая связь, это означает платонизм и, следовательно, преобразование мира как «возвращение» его в доматериальное состояние божественного монизма (в мир чистых идей, которые и составляют бога). Так возникает недоверие и пренебрежительное отношение и к материи, и к тварному миру; для объяснения несовершенства мира уже не принципиальны нравственные аргументы (если материальность — антоним блага, то несовершенство объясняется механистически, как отклонение, обусловленное самим устройством космоса), а свобода и субъектность человека перестают быть значимыми факторами. Творение мира и человеческого бытия лишается любви (а в рамках христианства это означает лишение смысла).

Помещение между Творцом и творением третьего элемента — «сложной природы» — отразилось в учении Севира имплицитный диалектизм (вытекающий из первоначально дуалистичного отношения к двум природам). Диалектика уже не позволяет говорить о реальности разделения природ (что в итоге лишает человека свободы) и создаёт предпосылки для попыток «нетеологического» познания Бога

(и творения) уже без Бога. Концепция Севира об умозрительности различения природ во Христе воспроизвела в христианстве разрыв между реальностью и условностью и имела потенцию развития недоверия к реальности, превращения мира в мыслительный мираж, конструкт, а также к развитию номиналистских и «светских» трактовок познания.

Такое же недоверие к тварному миру воспроизводило и возникшее в VII веке учение монофелитов, которое так же, как и монофизитство, превращало творение в неполноценный придаток нетварного бытия, мираж, а человека лишало самостоятельной свободы, воли, а значит, и ответственности. Как и монофизитство, монофелитство, которое подверглось критике Максима Исповедника, зачастую рассматривало материю как исходный источник греха, смещая таким образом акцент с нравственной трактовки несовершенства мира на формальную, гностическую, где несовершенство мира вытекало из его первоначального устройства. Во многом монофелитство укреплялось оригенистским подходом, в котором грех был первым движением в статичном первозданном бытии (статисе). Максим Исповедник, чья антимонафелитская позиция победила на Шестом Вселенском Соборе, настоял на том, что мироздание началось с движения (генезиса), во время развития столкнулось с отклонением, вызванным грехопадением, но имеет только одну цель — обожение, которое достигается при участии свободной воли человека, и достижение этой цели будет означать полноту, законченность творения (стасис).

Наконец, последовавшим за монофелитством актом богословского недоверия к тварной природе стало иконоборчество, которое отстаивало взгляд, не вмещающий полноту боговоплощения, умаляющий человеческую природу Христа или дуалистически противопоставляющий божественную и тварную природы, что вело к невозможности боговоплощения и, следовательно, обожения человеческой природы (спасения).

Общий принцип богословских споров между православием и ересями сохранился и после схизмы. На примере трудов Г. Паламы (XIV) можно говорить о том, что по-прежнему прослеживается противостояние мнений о возможности полноценного обожения творения, а также спор о реальности и номинальности богопознания, обожения,

связи Творца и творения. Ортодоксия продолжила противостоять предлагаемым гетеродоксальным альтернативам, помещавшим познание в ложную парадигму, предельные границы которой размещаются между тритеизмом и модализмом, политеизмом и пантеизмом, несторианством и монофизитством и в которой становится сложно совместить предельность Бога с возможностью полноты богообщения.

Учения монофизитов, монофелитов, иконоборцев и другие гетеродоксальные подходы к соотношению Творца и творения можно назвать формами («означающими») секулярного дискурса, несмотря на то что они внешне имели не имманентистскую мотивацию, а наоборот — трансцендентистскую. Эти учения, признавая божественное и человеческое в Христе, признавая естественное для религиозного сознания деление на горний и дольний миры, отличая мистическое и естественное богопознание, мыслили их в противопоставлении, дуалистично. В результате такого противостояния возникала пантеистическо-политеистическая картина мира, растворяющая тварное бытие в нетварном или, наоборот, нетварное — в тварном (или даже одновременно запуская оба сценария), что вело к абстрагированию субъекта (одновременно Бога и человека), умалению свободы воли в мире, релятивизации тварного бытия и познания и к парадигмальным социокультурным последствиям.

Возникшая позднее секулярная культура будет основываться в большей степени именно на такой дискретной парадигме мышления, а не на одностороннем имманентизме («атеизме» и т. п.), с которым чаще всего ассоциируется секулярный дискурс: он будет отрицать не столько мистическое, трансцендентное, сколько тварную материю, отказываться от идеи сотворённости мира; вслед за этим последует отрицание возможности принципиального гармоничного единства духа и материи, веры и знания, богословия и философии, неба и земли, свободного Творца и свободного творения (Бога и человека) без их смешения, подавления (двух природ, двух волей, двух лиц), но и без полного их разделения до такой степени, что творение перестаёт относить себя к Творцу и забывает о собственном сотворённом происхождении (считает себя и первоначалом, и предельным бытием). С последним тезисом связано ещё одно свойство секулярного дискурса — попытка автономной (без Творца) интерпретации совершенства,

потеря представления о направлении, в котором находится предельное, совершенное бытие, что ведёт к тому, что промежуточные, несовершенные состояния наделяются статусом и ролью совершенных, культура начинает подчиняться принципам утопического мышления, возникает прогрессизм, то есть развитие, лишённое предельного телоса. Именно поэтому будущая философская проблема имманентизма никогда не существовала в отрыве от специфических религиозных мотиваций, а атеизм и светскость никогда не выходили за границы религиозного, богословского дискурса.

Глава 22, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в некоторых учениях Аврелия Августина

Далее в книге рассматривается, какие основные формы принимал секулярный дискурс в латинском христианстве и как они связаны с византийскими теологическими спорами первого тысячелетия. Начинается этот обзор с трудов наиболее известного из ранних латиноязычных авторов — Аврелия Августина.

К основным чертам богословия Августина можно отнести использование политико-юридического (происходящего из языческой философии) языка, теоретизирование богословия (превращение догматов из цели в средство познания), смягчение оригенистского аллегоризма метафоризмом, но с сохранением ценности интеллектуализма, опору на платонизм с его дуализмом духовного и материального, включая дискретное отделение теоретического и чувственного знания, природы и воли.

Учение Августина, одного из главных основоположников западной (латинской) теологии, имеет ряд особенностей, которые пересекаются с будущей тематикой секулярного дискурса. Августин последовательно выступал против языческого мировоззрения и известных христианских ересей своей эпохи: манихейства (дуализма добра и зла), пелагианства (человек при рождении — чистый лист, ни злой, ни добрый), донатизма (зависимости благодати епископа и действительности таинств не от рукоположения, а от личного благочестия клирика), арианства (неравенства Лиц Троицы) и других. В то же время

в качестве базового подхода Августин фактически использовал христианский платонизм с некоторыми элементами каппадокийского богословия. Это выразилось в методе Августина, согласно которому интуитивно-логическое (теоретическое) познание Бога и его творения отделялось от чувственного и объявлялось единственно полноценным (перифраз вечных «идей» Платона). Также это проявилось в деистической интерпретации Троицы, которая у него исходила из платоновской категории «единого» (в данном случае Единого Бога) и затем переходила к проблеме Троицы как дающей дополнительные, но уже частные интерпретации Бога: в результате Троица становилась не единственным способом познания Бога (как в каппадокийском богословии), а дополнительной логической и формальной конструкцией, которая необходима для борьбы с ересями. Вследствие этого Августин порой использовал ссылки на Троицу как средство, а не цель, как познавательную модель математических, природных и антропологических закономерностей (в частности, обосновывал троичное устройство человека). Поэтому ценность логичности при таком подходе периодически возвышалась над ценностью ортодоксии. В частности, оспаривая арианство и субординатизм, он заложил основу для будущего спора о «филиокве», поскольку пытался решить проблему соотношения между собой Лиц Троицы логически (неоплатонически).

Именно этот подход (христианский платонизм и логические конструкции) Августин использовал для объяснения истории и культуры, из которого вытекает его понимание места религии в жизни общества. Исторический процесс он трактует с помощью метафоры двух «градов» (*civitas*, городов-полисов, государств) — небесного и земного, — соединяя богословский (христианский религиозный) язык с языческо-политическим, что создало основу для возникновения «юридизма» в латинском богословии. Пытаясь оспорить две крайности античного язычества — концепцию бесконечной множественности миров и концепцию пантеистического монизма, Августин остановился на мягком, «символическом» дуализме (метафоре двух градов), который он наполнил христианской тематикой и использовал для объяснения истории.

В учении о двух градах Августин пытался предложить умеренный аллегорический метод, заменив оригеновский неограниченный аллегоризм статичной метафорой (примечательно, что сама метафора

двух градов берёт начало у основоположника александрийской богословской школы и учителя Оригена Климента Александрийского), и закрепить принцип дуализма в христианском богословии. В связи с этим, несмотря на склонность к логическим и однозначным заключениям, Августин оставил эту метафору многоуровневой и неконкретной. Два града одновременно означают рай и ад, счастье и страдание, сообщество христиан и языческое общество (Церковь и мир), праведников и грешников, вечность и ограниченность. При этом под небесным «градом» в разных местах Августин понимает как место (рай, град Божий), так и статус, состояние человека, его «гражданство»: то же относится и к земному граду, только с противоположным значением. То есть стать гражданином небесного града человек может, находясь в земном граде. Поэтому момент появления двух градов Августин размывал и трактовал по-разному: в момент падения ангелов, соблазнения человека и грехопадения, лишения человека рая, братоубийства Каина. Обобщив, можно сказать, что деление на два града у него — основная черта исторического человечества (после грехопадения), судьба которого имеет два сценария. Земной град является метафорой мирской жизни, «веком сим», игнорирования или сознательного удаления от Бога. Небесный град Августина не тождественен первоначальному райскому состоянию: небесный град — качественно иное состояние, поскольку у его «граждан» блаженство соседствует со знанием зла, так как у них всех есть опыт жизни в земном граде. Чтобы не противоречить христианской догматике и чтобы знание о грехе не воспроизводило сам грех, Августин отделяет знание теоретическое от реального эмпирического опыта: знание греха у граждан небесного града не имеет связи с их природой. То есть Августин допускал существование чистого, номинального знания, отделяя его от природы, но не связывая его со свободой (черта платонизма). Также у Августина слабо развито учение о повреждённой природе, и он склоняется к тому, что природа (творение само по себе) не содержит в себе зла даже после грехопадения, что источник страданий (в том числе природы) содержится исключительно в искажённой воле человека. Это позволяло Августину утверждать, что полноценно спастись и вернуться в неповреждённое состояние человек может уже на земле, но это не отменяет телесную смерть, которая нужна для духовной мотивации

(укрепления веры) даже спасённым праведникам. Поэтому связь телесной смерти человека с грехопадением он объяснял исключительно этически, как божественное наказание и испытание, она не сопряжена у него с принципиальной онтологической трагедией, в результате которой исказилась сама природа, то есть всё творение, включая материю (а не только волю разумных существ).

Заложенную в учение Августина мягкую дуалистическую дискретность и метафоричность двух градусов, отражающую частичное смешение платонизма и христианства, позже возьмут на вооружение и будут развивать схоласты, что будет со временем вести к концептуальному разделению светского и религиозного, философского и теологического.

Глава 23, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в учении о римском папе

Признаки секулярного мышления в истории схизмы содержатся в истории развитии папства. Папство начало формироваться в период упадка Рима и стало компенсацией политической и культурной беспомощности; при этом, не желая находиться в политической зависимости ни от Константинополя, ни от варваров, папская власть стала присваивать себе символизм римских императоров, создавать папское государство. Фаза активного формирования папства в IV–XI веках сопровождалась теологическим застоем латинской части церкви: пассионарный всплеск IV века (Аврелий Августин) произошёл благодаря реформам Константина Великого и повторился только после схизмы, в эпоху крестовых походов и схоластики (Фома Аквинский, XIII век). Все эти семь веков точка приложения усилий римской кафедры была сосредоточена на политическом и военном укреплении, поиске оснований силы, независимой от византийских императоров и епископов. Главным средством решения этой задачи было учение о первенстве римской кафедры. Борьба с ересями при этом была вторичной задачей. Рим подавал себя как непререкаемую авторитетную силу, которой для утверждения истины не требовалось особого богословского напряжения. Центр же богословской жизни и борьбы

по-прежнему находился в грекоязычном мире, Вселенские Соборы проходили в Византии. Теологические обоснования папства (низведение принципа кафоличности до фигуры первого епископа-папы, дискретно-дуалистический взгляд на мир и на природу светской и духовной власти, номинальное восприятие природы этих властей, обязательная необходимость папы как посредника для единства «земной» и «небесной» природ Церкви) строились главным образом на принципах дискретной онтологии (в большей степени, чем на простом стремлении пап к императорской власти), и именно этот аспект в долгосрочной перспективе последовательно вёл к формированию секулярной модели культуры.

Глава 24, в которой говорится об ускорении развития секулярного дискурса в эпоху схоластики и выявляются его признаки в проблеме филиокве

После Великой схизмы начался период активного развития секулярного дискурса. Приводимые ниже сюжеты демонстрируют, что секулярный дискурс, возникший внутри христианских теологических споров с ересями, впоследствии всегда оставался в этих рамках, продолжал быть по своему содержанию и структуре религиозным дискурсом, даже когда началась эпоха схоластики и затем светской философии. Особенности создаваемой этим дискурсом онтологии во все века были гностические и дискретные элементы, ортодоксально-гетеродоксальные противоречия, для механического скрепления которых нужны были всё новые формы секулярных концепций и культурных элементов, временно компенсировавших складывающиеся противоречия. Эти элементы — формы («означающие») секулярного дискурса, сама светская философия — были не причиной, но компенсаторным следствием разворачивавшегося процесса.

Одним из проявлений принципа богословского «развития», основанного на добавлении «посреднического» элемента, стало учение о филиокве, восходящее к Августину и некоторым предшествовавшим латинским богословам. В основе парадигмы «филиоквизма» лежит дискретный, аналитический взгляд на Троицу, который подразумевает, что Лица соединены опосредованно, что затем позволи-

ло трактовать Троицу в структуралистском ключе, где Лицо является не ипостасью, а условным «отношением» к другому Лицу. При таком взгляде божественная сущность предшествует Лицу, что открывает дорогу пониманию божественной природы не как конкретного (хоть и непознаваемого) содержания ипостаси (вне которой природа не существует), а как абстрактной сути божества «вообще», «абстрактного» бога. Это допускало сведение ипостаси (а применительно к человеку — лица, субъекта) до атрибута природы. В дальнейшем такое разыпостасирование природы позволяло снизить значимость личных черт Бога, открыть дорогу диалектическому, а затем прогрессистскому способу рассуждения и номиналистскому высказыванию в богословии, что вело к культуре, развивавшейся через принцип разрывов с традицией, а также к попыткам сформулировать внетеологические формы теологии, что стало важным основанием новоевропейской философии и секулярной культуры.

Глава 25, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в учении Фомы Аквинского о богопознании

Фома Аквинский рассматривал знание дуалистично, разделяя его на два типа наук — теологические и философские, заложив в западное развитие мысли деление на веру и знание. Аквинский придавал теологии как знанию, получаемому по вере, более высокий статус, игнорируя проблему ересей, которые тоже теологичны. Аквинский строил теологическое познание на смешении божественных «потенции» и «акта», что стирало тонкое различие между «сущностью» и «природой» Бога, а также на том, что познание Бога должно начинаться с абстрагирования и упрощения понимания Бога, с избавления его от любых форм и модусов, с помощью которых человек о нём мыслит. Это выводило тринитарные и христологические споры на обочину западной богословской мысли, делая основным знание о небытии. Аквинский фактически создал тип теологии, которая изучает Бога от неопределённо абстрактного к частному (Лицам), то есть создавал эпистемологию (с теологическим, то есть высшим статусом), ищущую опору в небытии, а не в личной (с Лицом) встрече

с Богом (в таинствах), что способствовало дальнейшему развитию в целом детеологического, демифологизирующего и секулярного дискурса в позднем Средневековье и в Новое время. Возвеличивание статуса теологии, понимаемой внеортодоксально, в данном случае вело непосредственно к развитию феномена светского знания.

Глава 26, в которой рассказывается о номинализме как ключевом этапе укрепления секулярного дискурса в средневековую эпоху

Победа номинализма (Росцелин, Абеляр, Бонавентура, Скот, Ауреоли, Оккам, Николай из Отрекура, Буридан) в споре с реализмом рассматривается рядом исследователей как переворот в средневековой мысли, который отделил человеческое познание и слова (*nomes*) от реальности, что со временем привело к пониманию любых теологических и философских понятий как продукта исключительно человеческого сознания (слов), не имеющего реальных аналогий. В этой системе язык становится формальным средством, не имеющим онтологической связи с высшим бытием, онтология существует отдельно от познания человека, который своими действиями и мыслями не может повлиять на неё и вечно остаётся в мире языковых игр. В этом смысле номинализм является предвестником перехода от теологии к «светской» философии Нового времени, включая субъективизм, рационализм, антиметафизические подходы, реформационное движение, агностицизм, материализм, имманентистские формы идеализма, позитивизм, феноменологию, антииерархизм и нигилизм, постмодернистские течения, а также в целом является одним из главных оснований «современности» (включая её поздние состояния) и секулярного дискурса. Исследовательский интерес к номинализму растёт в последнее время в связи с развитием постсекулярной проблематики, которая стала искать объяснения кризиса современности не только через нигилистическое самоотрицание постмодерна (что соответствует отказу от ответа), но и с помощью поиска оснований секулярной современности за её границами, чаще всего в европейской средневековой теологии. Современные авторы Дж. Милбанк (Великобритания) и М. Джиллеспи

(США) вывели истоки секулярной современности из номинализма, который рассматривали как особый, «еретический» вид христианской теологии. Таким образом, весь последующий путь развития европейской светской философии тоже остаётся частью теологии (теологии «современности», теологии секулярного дискурса). Соответственно, «кризис современности», в частности вызов Западу со стороны ислама и исламизма, по мнению указанных авторов, следует преодолевать с помощью теологических инструментов.

Номиналистскую теологию Милбанк вывел из теологии францисканцев (Скот, Оккам) и объяснил с помощью четырёх элементов (столпов «современности»): однозначность, или унивокальность (любое понятие всегда имеет одно фиксированное значение, не имеет глубины значений, которую можно постигать духовно); представление, или репрезентация (познавательные способности и Бога, и человека не проникают вглубь вещей, являются зеркалом, знание становится представлением реальности, а не самой реальностью); возможность, или POSSIBILITY (безграничная власть Бога интерпретируется как существование потенциальной и ничем не ограниченной возможности творения раньше, чем появляется телос творения; смысл творения и познания у Бога и у человека превращаются в акт власти (чистой воли и чистого выбора), при котором их содержание и цели уже не имеют значения; из науки и культуры уходят высокие цели, знание понимается как автономное и возвышается над бытием, которое из «дара» превращается в феноменальную «данность»); сопутствие, или параллельность и одновременность событий, не объединённых между собой (первопричина творения не пронизывает все последующие и более низкие причины бытия, не содержится в них, в результате чего Бог, человек и природа действуют в одной реальности, но независимо друг от друга; спасение трактуется как результат равноправного и независимого соработничества Бога и человека, а не как действие божественной благодати, которая посылается человеку и вызывает в нём возможность ответа и обожения). Этим четырём опорам секулярной современности Милбанк противопоставил четыре противоположных реалистических принципа: устройства бытия по принципу аналогии, познание через тождество («идентичность»), приоритет действительности над возможностью, всепронизывающее

и непрекращающееся влияние первопричины на все последующие причины. Также важно, что Милбанк связывал значительную часть мотивации номиналистов с их попытками не допустить возвращения языческого мировоззрения, в результате чего они склонялись к принижению значимости материального творения, что, на наш взгляд, позволяет провести параллель между подходом номиналистов и ранними христианскими ересями, рассмотренными выше.

Генеалогия «современности» Джиллеспи также начинается от номинализма как средневековой теологической проблемы, которая могла привести к нигилизму. Вся последующая история секулярной европейской мысли, по его мнению, была чередой попыток компенсировать этот нигилизм, в результате чего появились гуманизм, Реформация, материализм, а также многие направления светской философии. Сегодняшние кризисные явления западной культуры Джиллеспи объяснял как проявление той базовой проблемы, с которой «современность» и началась, — номиналистский нигилизм. Обе генеалогии вносят несомненный вклад в разработку проблемы «современности» и секулярного дискурса, но имеют общий недостаток — замыкают предмет в рамках средневековой схоластики, не интересуясь её теологическими предпосылками в первом тысячелетии нашей эры, византийским средневековьем. Поэтому они решали проблему номинализма в рамках схолистического интереса к бытию, но не использовали полноценно христологическую и тринитарную проблематику, которая составила нерв теологической жизни в эпоху Вселенских Соборов. Поэтому Милбанк и Джиллеспи не дали окончательного объяснения, почему в латинском, схолистическом Средневековье уже существовали инструменты для формулирования номинализма, не предпринимали попыток объяснить происхождение номинализма, что позволяет называть их генеалогию секулярной, современной, частичной. Формальное возведение номинализма к аристотелизму, а реализма к платонизму является анахронической и во многом конструктивистской попыткой провести связь между Средневековьем и Античностью, однако смысл и драма этого спора теряют всякое историческое значение вне дискурсивных рамок схоластики (её диалектизма) и в конечном счёте проблематики христианской теологии первого тысячелетия.

Глава 27, в которой рассказывается, что секулярный дискурс изменил линейное христианское представление об истории, вернув в него языческие элементы

Ссылки на номиналистические черты «современности» важны, так как соединяют новоевропейскую философию с теологическими дискуссиями первого тысячелетия христианской эпохи, в том числе с развитием в этот период черт секулярного дискурса. Это делает ренессансный гуманизм и номинализм не источником, а следствием секулярных черт культуры, укоренённых в определённой теологии. Одним из способов объяснения такой теологии является представление об историческом времени. С приходом христианства циклическое представление о земном времени сменилось линейным (история имеет начало и конец). «Современность» (модерн) с помощью утопического мышления вынула из линейного христианского исторического процесса эсхатологический элемент и сделала земное время бесконечно линейным, вечность будущего века была помещена в имманентные рамки человеческой истории, в результате чего земной мир стал снова восприниматься как вечный (хотя уже и не циклический). Это добавило в христианскую по форме модель истории языческое («возрождённое» античное) содержание, что создало линейно-языческую, или ортодоксально-гетеродоксальную, модель истории, однако полностью выйти за границы христианских форм (забыть о конце истории) эта модель не могла, потому что эти формы лежали в основании самой культуры. Параллельно была идеологизирована хронология («современность» стала онтологическим антонимом «традиции»), возникла трёхчастная система истории, в которой первое тысячелетие христианства было маркировано как «средний», то есть не столь важный период между античностью и «современностью». Амальгама христианских форм и языческого содержания в западной культуре означала невозможность безболезненно их разделить, создала предельные границы «современности» между двумя избегаемыми крайностями — расизмом и нигилизмом. Для предотвращения культуры от гибели в одной из этих крайностей возникла модель, которая в качестве нормы взяла ортодоксально-гетеродоксальный баланс, зафиксировав в качестве нормы воспроизводящийся теологический кризис. С этой точки

зрения принцип новоевропейского «развития», «прогресса» (в теологии, философии, экономике и технике) в своей основе является статичным усилием, направленным на поддержание баланса ортодоксии и гетеродоксии, что делает историю новоевропейской мысли не прямым и последовательным путём развития от «старого» к «новому», от религиозного и мифологического сознания к светскому и рациональному, а побочной реакцией культуры на собственный, искусственно воспроизводящийся внутренний конфликт (компенсацией). В этой модели гетеродоксальность стала расцениваться как разновидность нормы и обязательный элемент (ситуация апологетики наоборот), а задачей новоевропейской мысли стало не возвращать культурную парадигму к норме и догмату, а поддерживать дискуссию в балансе между нормой и ересью, в результате чего культурная интрига развернулась не между ортодоксией и гетеродоксией, а между абстрагированием и номинализацией христианских форм (возвращение к «чистому» христианству), с одной стороны, и претензией на тотальную всеохватность языческого предания (достижение земного рая), с другой (оба направления обладают нигилистическим потенциалом). Поскольку состояние внутреннего кризиса, взятое за норму, не может создавать цельный рисунок исторического времени, дискретность исторического развития, прерывание традиции с помощью утопического сознания и революционного действия, в свою очередь, были объявлены нормой. Такая ортодоксально-гетеродоксальная модель исторического времени и культуры стала одним из важнейших означающих признаков секулярного дискурса, который может быть использован для выявления секулярных черт в последующей истории западной философской мысли.

Глава 28, в которой раскрывается роль гуманизма как одного из главных контейнеров секулярного дискурса в новоевропейской истории

Тема гуманизма занимает одно из ключевых мест в истории европейской философии. Гуманистическое «окультуривание» религиозных форм (христианских, античных) зачастую используется как основная оптика для объяснения возникновения секулярной современности,

культурного пространства «вне» религии, а этимологически корни гуманизма почти всегда выводятся из античных философских школ. При этом дискуссии о кризисе гуманизма в XX веке обнажили проблему, которая связана с тем, что гуманизм является идеологическим понятием, конституирующим дискурс секулярной современности, перестаёт быть универсальным объяснительным средством и сам требует объяснений, что, однако, осложнено тем, что сложившиеся философские подходы созданы гуманистической парадигмой и находятся внутри неё (включая разделение на «религию» и «культуру»). С появлением тезисов о том, что природа гуманизма не лишена собственных идеологических и даже религиозных (квазирелигиозных) свойств, стало сложно интерпретировать гуманизм просто как универсальное явление, которое в любые эпохи опосредует религиозную веру в «культурных», «нерелигиозных» формах: античный «гуманизм» стал «современным» только в эпоху Возрождения. В этом смысле гуманизм, о котором может рассуждать современный исследователь, является производным от внутреннего средневекового, схоластического дискурса Католической Церкви. Его доктринирование началось в момент формирования в католицизме двух партий, предлагавших два разных пути, ведущих к одной цели — адаптации католичества к «современности» — Реформации и Контрреформации, и закончилось на Тридентском соборе в середине XVI века. Рождение гуманизма — это результат закрепления ядра теологической жизни западного христианства в форме неразрывной ортодоксально-гетеродоксальной диалектики, которая демонстрировала себя как цельное, непрозрачное единство. В результате скрытый, но продолжавшийся внутренний диалектический конфликт ортодоксии и гетеродоксии стал фундаментальной частью социокультурного устройства католических стран, которое теперь зависело от удержания этого конфликта в «балансе». В свою очередь это вело к внешнему напряжению, появлению компенсационных культурных форм, отодвигающих момент коллапса. Это вело к началу гонки культуры с самой собой («прогрессу»); чем выше и быстрее возводилась эта компенсационная пирамида, тем страшнее выглядели последствия её падения для общества и культуры, поэтому росло напряжение по поддержанию указанного баланса и «ускорялся» ход истории. В этом смысле гуманизм являлся означающим (важным,

но не единственным) секулярного дискурса (его контейнером) и получил от него свойство внутренней двойственности (диалектичности, дуалистичности, дискретности, гностичности). По этой причине затруднена целостная оценка внутренней природы гуманизма с точки зрения «современной» науки. Одним из важнейших итогов гуманизма стало начало вытеснения христианского Бога за границы конвенциональных познавательных рамок.

Глава 29, в которой Реформация трактуется как один из продуктов развития секулярного дискурса

Реформацию, как и гуманизм, можно интерпретировать как один из источников светского понимания культуры в Новое время, однако такой подход лишь констатирует, но не объясняет связь Реформации с предшествовавшей историей секулярного дискурса. Реформацию можно интерпретировать как очередной компенсаторный эффект, возникший в результате поддержания теологического ортодоксально-гетеродоксального баланса в католицизме на фоне действия номиналистических и гуманистических подходов. При таком подходе Реформация предстаёт не как прорывное событие, а, наоборот, как приспособление католицизма к «современным» условиям, сохранение «веры» при отказе от «предания», отданного на откуп расширяющейся власти номиналистического формализма в культуре. Этот номиналистическо-гуманистический натиск на Католическую Церковь был продолжением внутренней, старой гетеродоксальной теологии, воодушевляемой докетическим страхом перед возвеличиванием материального и тварного мира и противостоящей языческим интерпретациям христианства. Так возникала власть формы, которая абстрагировала (лишала онтологической реальности) общие понятия, Бога, систему религиозных этических ценностей, которые брались номинально и сами по себе, лишались онтологического статуса (связи с божественной личностью). Власть формы тоталитарна по духу, формализует буквально всё, что может быть выражено, включая любые формы церковной жизни, в том числе их основу — таинства. В результате форма, оторванная от Традиции, становилась идолом (богом без личности). Идолизация культуры в этом

контексте может быть названа «секуляризацией». В качестве ухода от этой угрозы с наименьшими потерями Католическая Церковь в лице партии реформаторов предложила отдать секулярной культуре на откуп любые формы церковной жизни ради сохранения живой веры, что объявлялось консервативным актом, возвращением к чистой вере, «ортодоксии». Однако поскольку это делалось на условиях и в рамках «современности», протестантская «ортодоксия» не знала проблемы схизмы и оставалась в рамках католической онтологии, «ортодоксия» становилась частной теологической надстройкой над католичеством. В результате такой попытки запланировать отсутствие любых для Церкви угроз со стороны ересей или социальных пороков и структурно вывести живую веру из-под власти формы Церковь стала социальным институтом, максимально абстрагированным и мирским одновременно, то есть превратилась из мистического института в социальный. Сфера социального и рационального при этом являлась не нейтральным вне-теологическим пространством, а продуктом той же специфической теологии (секулярного дискурса). Это повлекло разделение «веры» и «религии» и дальнейшую маргинализацию религиозной жизни одновременно в двух направлениях: агностической надсоциальной абстракции (божество как безличная универсальная предпосылка культуры и природы) и субъективного психологизма («бог в душе»). Такое превращение Церкви в условность, не связанную с реальностью на онтологическом уровне, ускорило процесс перемещения теологических проблем в философию, гуманитарные и технические науки, которые стали новой формой теологии. Проповедь превратилась в разговор Церкви с обществом на мирском языке, лишалась сотериологической цели и становилась поиском компромисса в интересах нецерковного мира, что вело к превращению Церкви в мир, потере субъектности. В результате Реформация, смягчая натиск на Церковь секулярного дискурса, не только не могла возродить «ортодоксию» и католичность, но оказалась перед постоянной угрозой потери христианской идентичности на культурном, цивилизационном уровне. На тот же обновленческий путь встала и Контрреформация, которая иными методами (сохранение всей совокупности форм церковной жизни и Предания, но открытие их для наполнения «светским» содержанием) пыталась сохранить статус-кво, баланс ортодоксально-гетеродоксального (секулярного) дискурса.

С этой точки зрения Реформация и Контрреформация были обеспечены теологией секулярного дискурса и вели к секулярному дискурсу, являясь не борьбой против номиналистически-гуманистических черт «современности», а разными вариантами временной компенсации союза Церкви с ними, что вело к дальнейшему воспроизводству в культуре секулярного дискурса.

Глава 30, в которой показано, как секулярный дискурс окончательно превратился в политэкономическую и эпистемологическую систему в эпоху рационализма и Просвещения

Эпоха рационализма и Просвещения в истории европейской мысли демонстрирует способ функционирования секулярного дискурса, внутренняя ортодоксально-гетеродоксальная диалектика которого компенсировалась усиленной систематизацией культуры и попыткой построить искусственную универсальность, своего рода нецерковную «кафоличность» через имманентизацию (замыкание в себе), что вело к встраиванию культуры в различного рода тотальные рамки: политические, экономические и эпистемологические. Эти рамки были компенсацией самого устройства культуры, которая не отказывалась от христианских рамок, но меняла их ядро на диалектическое сомнение, отказываясь от Откровения и мистической Церкви. В политической плоскости это вело к появлению концепции государства-левиафана (Макиавелли, Гоббс) и трактовок «политического» как главной и предельной реальности, в основе которой лежит идея чистой (номинальной) власти или силы, *dominium* (по Милбанку). В торговых отношениях это вело к созданию капитализма — особой системы рыночных отношений, возникающей на основе ценности бесконечного обогащения и экспансии, что открыло дорогу глобализации. В эпистемологии это выразилось в формулировании учения о чётко систематизированной, всеобъемлющей, универсальной и замкнутой в себе системы познания — «рационализма» (Декарт, Спиноза, Лейбниц), который был не частным научным методом, а фактически новым учением о культуре (именно по этой причине рационализм до сих пор является одним из важнейших исторических и символических столпов современной

системы науки, синонимом самой «науки»). После Декарта стремление к «полноте» знания стало общей чертой Просвещения, например у энциклопедистов. Рационализм поместил познание в замкнутое пространство диалектики теории и эмпирики (дедукция и индукция были частью единой рационалистической эпистемологии) и вывел за её границы божественную волю. Имманентные границы такой эпистемологии были закреплены Декартом в предложенных им доказательствах бытия Бога. В результате культура была помещена им в онтологию, запертую между агностицизмом и субъективизмом, и оторвана таким образом от трансцендентных оснований опыта и знания, став основой для дальнейших дедуктивных и индуктивных эпистемологий вплоть до позитивизма и феноменологии.

Глава 31, в которой на примере Канта и Гегеля показано, что идеализм и романтизм (включая консерватизм) представляли единую систему, логика развития которой определялась секулярным дискурсом

Высшей формой картезианского, просвещенческого рационализма стала философия И. Канта, который включил в имманентную картину мира сам идеализм, таким образом открыв возможность для «идеализации» и «трансцендирования» культуры, которые при этом не угрожали конструкции имманентного Просвещения с его стремлением к всеобъемлющей и замкнутой в себе системе. Это позволяло вернуться в культуру на легальных основаниях мифологиям, религиозному мышлению, мистике, что было необходимым для балансирования в очередной раз секулярного дискурса, радикальный рационализм которого в конце XVIII века быстро стал вырождаться в нигилистические формы. Результатом открытой Кантом дороги стало рождение романтизма (йенская и гейдельбергская школы) и его политического модуля — консерватизма (Э. Бёрк, Ж. де Местр). Они смягчали углы рационализма, искали в религиозной (преимущественно в языческой) мистике воодушевление, которое могло бы наполнить плоскую механистическую культуру, но не могли и не хотели претендовать на демонтаж Просвещения, потому что сами были его продолжателями в новой,

адаптированной форме. В этом контексте и кантовский субъективный идеализм, и романтизм, и консерватизм были формами поддержания секулярного дискурса, были его означающими. После балансировки рационализма романтизм перестал давать собственные плоды, возникла необходимость вновь корректировать секулярный дискурс путём новой систематизации познания с учётом уже состоявшихся романтических элементов. За решение этой задачи взялся Гегель. Он вернулся к возведению целостной системы (идеалистического рационализма, погружённого в диалектику) из просвещенческого рационализма, отпущенного на время на романтическую волю кантовским субъективным идеализмом. Гегелевская систематизация также не ставила задачу фундаментально преодолеть романтизм или Просвещение, но лишь в очередной раз пыталась сбалансировать их, поддержать устойчивость секулярного дискурса на этом этапе истории европейской мысли.

Глава 32, в которой рассказывается о логике развития материализма, позитивизма, ремифологизации и постмодернизма в контексте секулярного дискурса

Гегелевское движение к новой систематизации эпистемологии (размытой до этого романтизмом) и балансированию секулярного дискурса было продолжено марксистским (диалектическим) материализмом. Материализм пытался подняться над философией как над дискурсом, который имплицитно содержал возможность теологического мышления, пытался окончательно отделить секулярный дискурс от теологии. Сделать это материализму не удалось, так как, будучи означающим секулярного дискурса, он действовал внутри его диалектики: абсолютизовав материю, он её идеализировал и открыл метафизическую перспективу (в пантеистической форме), повторяя опыт романтизма. Эстафету у материализма приняли позитивизм и ранний социологизм, которые продолжали его попытки отменить философию, встраивали гуманитарное знание в естественные науки, однако скоро столкнулись с внутренней метафизичностью. Настойчивые позитивистские попытки заключить познание в тотальную и несвободную систему, искоренить из познания налёты на метафизику

привели западную культуру в начале XX века к диалектически обратному, компенсаторному процессу — возвращению мистики, религии, мифов в массовую культуру и в гуманитарное знание. Секулярная диалектика европейской культуры в этот напряжённый момент истории стала эксплицитной, обнаружила два взаимонаправленных процесса в виде борьбы системы и мифа, что выливалось в бурление и кризис культуры. Смягчить (имплицировать) этот диалектический процесс пытались феноменология, структурная лингвистика, веберовская понимающая социология. Однако это не удержало европейский мир от катастрофы, выразившейся в двух мировых войнах. На остывшую после войн секулярную культуру наложили постмодернистские удила, которые должны были удерживать её от повторного выхода из-под контроля. Постмодернизм стал наиболее жёсткой формой секулярного дискурса, баланс которого удерживается путём введения «догмата» о том, что «истиной» является «ересь», а «ортодоксией» — «гетеродоксия» (методами деконструкции, нигилизма, плюрализма, исключения телоса). В результате «постсовременность» становилась ещё более радикально «современной» и секулярной. Новый «баланс» дал возможность говорить о новом этапе диалектической стабильности, но не избавил от страха новой катастрофы: радикальность новой полярности секулярной диалектики (тотальность технологической систематизации и тотальность ценностного нигилизма) напоминала систему ядерного сдерживания, любое неосторожное нарушение которого гарантированно приводит историю к концу. В этих постмодернистских условиях (с 1960-х) особое внимание исследователей стало привлекать ядро современности — секулярный дискурс, который окончательно стал предметом изучения (перестав быть имплицитным): начался процесс самопознания секулярного дискурса, его происхождения и истории развития. Этот процесс в силу структуры западного знания не мог осуществляться иначе как через «секуляризацию секулярного». Это вело к неизбежному обнаружению теологических оснований секулярного дискурса и, следовательно, открывало постсекулярные перспективы.

Глава 33, в которой признаки секулярного дискурса выявляются в стремлении многих западных мыслителей «доказать бытие Бога»

Важным означающим секулярного дискурса, которое следует выделить в отдельную категорию, явились в истории европейской мысли «доказательства бытия Бога», которые разрабатывали многие теологи и философы от Августина и Фомы Аквинского до Декарта и Канта. Появление в разных системах рассуждений «доказательств» «существования» («бытия») Бога как постоянного раздела свидетельствует о формировании особого типа эпистемологии, которая обладала следующими особенностями: бытие, а не Бог, становится отправной точкой любых рассуждений (истинно лишь то, что доказанно «существует»); Бог становится частным объектом мышления, а не предпосылкой; бытие представляется «унивокальным» (номиналистским), в котором «бытие» Бога качественно не отличается от бытия любого объекта; такое мышление, пытаясь достичь полноты понимая Бога и бытия, то смешивает, то противопоставляет их, создавая или пантеистическую, или атеистическую перспективу; стираются различия между сущностью и природой Бога, а также между тремя Лицами Бога, что ведёт к агностической теологии (Бог как общая предпосылка сущего, а не Личность); вера ставится в зависимость от убедительности «доказательств», а не от личной встречи человека и Бога; инициируется разговор о Боге в третьем лице, что ведёт к вытеснению теологии философией (культура диалога с Богом, то есть молитвы, заменяется имманентной и диалектической культурой монолога). Кроме того, такая эпистемология свидетельствует о попытке рассуждать о христианском Боге в рамках нехристианской онтологии: «доказательства» «бытия» Бога становятся квалификационным экзаменом, входным билетом, допускающим их автора до легального, конвенционального научного дискурса. Эта эпистемология позволяет характеризовать важную черту секулярного дискурса: она первоначально исходит не из атеистических предпосылок, а из постоянного стремления что-то («бытие») поставить выше Бога, создавая ситуацию длящегося разрыва с Богом при сохранении Бога как категории или даже действующего субъекта. Это позволяет смотреть на любые секулярные формы (означающие), в том числе атеизм,

как на определённый процесс и нравственный выбор внутри христианской реальности, который пытается осуществить разрыв с Богом в присутствии Бога.

Дополнение, в котором подводятся промежуточные выводы и обобщаются особенности развития секулярного дискурса в Новое время

Секулярный дискурс во втором тысячелетии на Западе окончательно становится диалектической системой, состоящей из противоречия ортодоксии и гетеродоксии. При этом в культурном пространстве линия разрыва этих двух противостоящих частей плохо выделялась, становилась амальгамным и имплицитным фоном. Внешний пульс этой диалектики проявлялся в двух фазах: идеализации и систематизации. При этом ни одна из них не была самостоятельной частью, они были вспомогательными и подчинёнными чертами секулярной диалектики, её означающими признаками. Каждая фаза давала импульс следующей (неоплатонизм, номинализм, гуманизм, рационализм (Реформация), кантовский трансцендентализм, романтизм (консерватизм), позитивизм, неоромантизм (мистика Серебряного века). Амплитуда раскачивания возвышенно идеалистических и приземлённо систематизирующих фаз вышла за допустимые рамки и дала серьёзный сбой в XX веке, что вылилось в военные и социальные катаклизмы. В результате этого стал востребованным постмодернизм, выполняющий функцию по подавлению всех элементов организма культуры, чтобы замедлить эту амплитуду и не допустить подобных потрясений в будущем. При этом постмодернизм не способен перестроить само ядро секулярного дискурса, потому что тоже действует на уровне «означающих» (форм) секулярного дискурса, являясь его порождением, и поэтому не способен предотвратить большие катастрофы в будущем. Получить полный доступ к внутреннему устройству диалектики секулярного дискурса, разорвать его цепную реакцию возможно только из ортодоксальной онтологии.

Глава 34, в которой на примере «Слова о законе и благодати» показано, что в Древней Руси представление о земном и небесном не подчинялось логике секулярного дискурса

Ранний этап кодификации русского права (XI век, Ярослав Мудрый) был связан с передачей Церкви части судебных функций государства, части княжеского права. При этом происходило не разграничение права на «светское» и «церковное», а процесс христианизации и переосмысления языческих правовых норм, при котором они постепенно переходили от князя (главы государства) митрополиту (первому из епископов Церкви), что напоминало византийское устройство. Происходило воцерковление права (секуляризация наоборот). Появление именно в этот период «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона глубоко символично: показывая несовершенство закона (понимаемого как земного, светского представления о справедливости) перед божественной благодатью, этот текст обосновывал внутренний принцип дальнейшего исторического развития русской (православной) правовой системы, которая без остатка погружалась в христианский богословский контекст. Развитие государственных законов в России началось с провозглашения их принципиального, непоправимого несовершенства и второстепенности по сравнению с высшим, божественным законом — благодатью, которая не может быть формализована человеческим разумом, но может быть достигнута религиозно-нравственным, мистическим способом в Церкви. Фактически это один из вариантов апофатического объяснения происхождения права. При этом в поучении Илариона нет дуализма: закон не противопоставляется благодати, а является её несовершенной формой. Несмотря на то что закон — предшественник благодати, из этого не вытекает возможность линейного развития закона в благодать (просвещенческая концепция, обосновывающая прогресс), различие закона и благодати не хронологическое, а нравственное, то есть закон сам по себе никогда не станет совершенным. При таком подходе было невозможно зарождение схоластики, богословского юридизма, номинализма, диалектики, а также прочих форм внешне «нетеологического» философского мышления и, соответственно, секулярного дискурса. При этом именно этот подход был положен Иларионом в основание

объяснения кафоличности Церкви — неотмирности Церкви, её универсального характера, принципиального и неизменяемого равенства всех православных народов и всех Поместных Церквей перед Богом.

Глава 35, в которой говорится о том, что униатство и католический прозелитизм действовали в секулярной логике, и о том, что эти явления не были распространены в византийской, православной культуре

Флорентийская уния 1439 года является одной из важных попыток подчинения православия на Руси западноевропейскому богословскому дискурсу. Это событие представляет интерес в контексте исследования истории секулярного дискурса, поскольку впоследствии секулярные идеи использовали те же механизмы, которые в XV веке использовались католическим богословием. Уния воспринималась обеими сторонами, которые её подписывали, прежде всего, как формально-юридический и политический акт (Византия желала получить помощь латинян в борьбе с османами; католический Рим — укрепиться в Малой Азии и заодно отменить проблему Великой схизмы без пересмотра своей теологии, объединив всех христиан под началом папы). И в этом внутреннее сходство унии с более поздним социально-политическим процессом секуляризации в России, который также проходил с использованием преимущественно политических механизмов. Западное богословие развивалось благодаря внутреннему стремлению приспособить вероучение к меняющимся внешним обстоятельствам. Для католического богословия и западного общества в целом трансляция собственных социокультурных моделей остальному миру означала внешнее принятие им западных правил игры, что изначально не затрагивало глубинные основания вестернизируемых обществ. Такой подход открывал широкие возможности для прозелитизма, включая и насильственные его формы, какими были, например, религиозные войны. Православная же проповедь (византийская модель), напротив, была направлена, прежде всего, внутрь, на собственное общество, на сохранение апостольского вероучения, борьбу с внутренними ересями. Если же внешняя проповедь и осуществлялась Православной

Церковью, то в её основе было требование не формального признания новообращёнными церковной юрисдикции, а понимания ими православной догматики. Неполитизированная византийская миссия могла создавать ложное впечатление, что Византия, а за ней Русь в целом не были заинтересованы во внешнем миссионерстве. По сравнению с Западной Церковью православная модель исключала возможность эффективного использования православия в политических целях, но позволяла сохранять в неповреждённом состоянии христианское вероучение.

Глава 36, в которой показано, что признаки секулярного дискурса на Руси в эпоху Ивана III, проявлявшиеся в партии жидовствующих и в княжеских планах отнять церковные земли, не имели укоренённости в русской культуре и поэтому не получили дальнейшего импульса

В правление Ивана III, которое ознаменовалось усилением централизованного Русского государства, укрепилось всестороннее взаимодействие России с другими государствами. Следствием этого взаимодействия стали появившиеся в России заимствования в сфере военного дела, экономики, культуры, политики, религии. На Западе к тому времени уже широко распространились религиозные идеи, из которых впоследствии выросла Реформация. Под их влиянием в России возникло религиозно-политическое движение жидовствующих (ересь жидовствующих). Движение жидовствующих, первоначально попавшее в Новгород из Литовского княжества, быстро распространилось среди ближайших сподвижников Ивана III и высокопоставленных представителей московского духовенства. Жидовствующие получили поддержку верховной власти и смогли оказывать значительное влияние на политическую повестку. Если бы партия жидовствующих смогла сохранить своё политическое влияние, она, вероятно, инициировала бы в России религиозную реформу по протестантскому образцу. По всей видимости, Иван III с сочувствием относился к выдвигаемым жидовствующими идеям, в особенности — к отрицанию монастырского землевладения, стремлению изъять церковные земли

в пользу государства. Однако идея огосударствления церковных земель (то, что в современных исследованиях называют «секуляризацией земель»), очевидно заимствованная из-за рубежа, не имела православного богословского обоснования и входила в противоречие с русской культурной традицией. Поэтому поднятый Иваном III на Поместном Соборе 1503 года вопрос изъятия церковных земель вызвал решительное сопротивление духовенства, и великий князь вынужден был отступить в этом вопросе, не считая возможным сталкивать церковные и административные интересы.

Поэтому прогрессивные церковные взгляды в эпоху Ивана III, которые по современным меркам можно назвать «секулярными», не имели собственной богословской основы, их источник был в западной, протореформаторской мысли.

Это придавало этим религиозным учениям на Руси политическую модальность, вокруг них разгорались не богословские, а политические споры. Так, например, ересь жидовствующих фактически стала «партией» некоторого влиятельного московского духовенства, знати, членов княжеского семейства (Елены Волошанки), косвенно повлиявшей на политизацию взглядов нестяжателей (Вассиан), которых впоследствии по политическим мотивам поддерживал опальный «западник» А. Курбский. Примечательно, что и сам великий князь Иван III, весьма чувствительный к богословским проблемам и искажениям, многие годы относился к ним снисходительно, как к прогрессивным вольнодумцам, которые даже могут быть полезны для развития государства (так же жидовствующих характеризовали Флоровский и Лихачёв). Политическая (а не богословская) первооснова этих «секулярных» концепций означала, что они могли воплотиться в жизнь только в результате политической воли князя (а не под влиянием церковной мысли или народных настроений), а также могли быть отклонены тоже только политической волей. Ни ересь жидовствующих, ни нестяжательство Вассиана не имели богословских дискуссий и обоснований, воспринимались и сторонниками, и противниками как политический вопрос, имеющий теологическое измерение лишь в качестве дополнительной нагрузки. То есть эти секулярные тенденции были частью политического, а не теологического дискурса, но могли привести к теологическим последствиям. Тогда как на Западе — наоборот:

именно теологические разработки формировали тезисы, становившиеся впоследствии частью политического дискурса, как внутреннего, так и внешнего.

Существует определённая преемственность между жидовствующими и нестяжателями. Нестяжателей нельзя считать богословской школой или религиозным движением, поскольку само это название и связанный с ним миф об этом движении возник гораздо позже, в XIX веке. Фактически нестяжателем был один лишь инок Вассиан (Патрикеев), который ранее был связан с жидовствующими. Став приближённым великого князя Василия III, инок Вассиан попытался интеллектуально обосновать политические идеи жидовствующих. Подлинной богословской школы ему сформировать не удалось, и после того, как он попал в опалу, продолжить его дело оказалось некому. Идеи Вассиана не прижились в России того времени, но его фигура и миф о нестяжателях долгое время были предметом интереса либерально настроенных историков и философов. Важно отметить, что Вассиан не разрабатывал самостоятельные богословские концепты, но пытался обосновать пришедшие с Запада политические идеи секуляризации церковных земель (идеи жидовствующих), которые уже получили признание и поддержку в княжеском дворе. То есть сначала в России появилась политическая идея секуляризации, а затем стали возникать попытки выстроить под неё богословское обоснование.

Глава 37, в которой на примере Стоглавого собора и Тридентского собора демонстрируется, что Россия в эпоху Ивана IV находилась в принципиально иной культурной парадигме по сравнению с Европой

В царствование Ивана IV в России продолжилось активное заимствование у Запада внешних культурных форм и практик, используемых, прежде всего, в сугубо политических целях. Укрепление самодержавной власти царя открывало широкие возможности для такого рода экспериментов, одним из которых стала опричнина. Но у действий Ивана Грозного, как и его деда Ивана III, не было богословских оправданий, он действовал по отношению к Церкви с позиции силы.

Проявления секулярных инициатив в России, таких как изъятие церковных земель, — это всегда реакция на процессы, проходящие на Западе. При этом в идеологическом, богословском отношении Россия оставалась предельно независимой от западных секулярных влияний. Лучшим примером этого следует считать решения Стоглавого собора, которые исключительно антисекулярны, антиренессансны по своему духу. Так, решением Стоглавого собора церковная живопись была максимально поставлена под контроль Церкви, а иконописцы интегрированы в церковную иерархию. В это же время на Западе проходил Тридентский собор, ставший важной вехой Контрреформации. Контрреформация (альтернативная версия Реформации в интересах Католической Церкви) устранила крайности Ренессанса, которые вызывали критику и со стороны протестантов, и со стороны самих католиков, но в целом легитимировала итоги Возрождения, нашла способ примириться с ними. Католическая Контрреформация и протестантская Реформация стали двумя путями, с помощью которых западное христианство нашло компромисс с секулярным антихристианским гуманизмом. Но ни один из этих путей не был востребован в России, поскольку сама проблема светского гуманизма отсутствовала в богословской или общественной повестке России того времени.

Глава 38, в которой рассказывается о том, что насаждение польским правительством на православных западнорусских землях унии с католичеством в конце XVI века было политическим и поверхностным процессом, что даёт ценные наблюдения для дальнейшего анализа принципа действия в России секулярных идей

Брестская уния 1596 года вошла в историю как одна из наиболее значимых попыток насаждения католичества на исторически православных землях административно-политическими методами. Богословско-идеологические основания унии были разработаны католиками-иезуитами. Православные, переходившие в унию, видели в ней способ получения равных с католиками гражданских прав и привилегий или же принудительно были записаны в униаты, не получая разъяснений о догматике новой религии. В большинстве случаев переход

в унию совершался исключительно внешним образом, через изменение иерархической юрисдикции, с сохранением привычного греческого обряда, однако такая его форма вызывала резкое неприятие многих православных мирян и духовенства. Поддержка унии воспринималась польским правительством как инструмент укрепления своего влияния — через полонизацию западнорусских земель. Но это вело к тому, что и сохранение православия начинало рассматриваться западнорусскими политическими лидерами как фундаментальная национальная задача, от решения которой зависело историческое будущее их страны; угроза унии подталкивала их к сближению с Московской Русью. Также поверхностность принятия католичества в результате унии облегчала и выход из неё, что сделало возможным масштабное упразднение унии в XVII веке на территории левобережной Украины, и в XIX веке — на территории современной Белоруссии и правобережной Украины.

Глава 39, в которой рассказывается о применении царём Алексеем Михайловичем западной, секулярной логики в реформировании государственно-церковных отношений в России

В царствование Алексея Михайловича влияние государственной власти на Церковь стало заметно возрастать, что можно видеть на примере учреждения особого ведомства, занимавшегося церковными делами, — Монастырского приказа. Причина усиления государственной власти над Церковью кроется в общеевропейской тенденции централизации государств, что во многих странах сопровождалось укреплением самодержавия. Это позволило Алексею Михайловичу более активно вмешиваться во внутрицерковные дела и стало косвенной причиной старообрядческого раскола. Раскол был вызван не столько богословскими противоречиями, сколько внешним воздействием секулярного (западноевропейского) культурного влияния. Свою роль здесь сыграло и укоренившееся в сознании царя представление о том, что «центр» Церкви, её «метрополия», находится в греческих патриархатах. Алексей Михайлович стремился противопоставить Православную Церковь католичеству, но сам воспринял западнохристианскую, латинскую диалектику «центра» и «периферии», «Рима» и «окраин», которая

всегда была чужда Православной Церкви. Тем не менее православная догматика в ходе реформы не была искажена. Свершившийся старообрядческий раскол не привёл к возникновению новой церкви со своей экклезиологией и вероучением. Старообрядцы не создали полноценного независимого богословия, не связанного с православной традицией, в отличие от Реформации на Западе. И гонения на старообрядцев также имели, прежде всего, политическую мотивацию. В результате различия в вероучении православия и старообрядчества практически отсутствовали, и сохранилась потенциальная возможность их примирения.

Секулярный дискурс в царствование Алексея Михайловича (в форме попытки поставить государство над Церковью, нарушить модель симфонии власти князя и епископа) стал оказывать на Церковь ощутимое внешнее влияние, но оно было административно-политическим, а не богословским, не затрагивало церковное вероучение. В то же время, с одной стороны, были созданы предпосылки ко всё большему подчинению Церкви государству, а с другой — к секуляризации самого государства, в организации которого начинали проступать западные черты. Обе эти тенденции привели впоследствии к введению синодальной формы управления Церковью, ставшей кульминацией политического секулярного влияния на Церковь.

Глава 40, в которой показано, почему Пётр I стал насаждать в России протестантские модели государственно-церковных отношений и какое влияние это оказало на русскую жизнь

При Петре I Церковь была встроена в систему государственного управления и стала выполнять, помимо духовных, всё больше административно-бюрократических функций. Введение Духовного регламента, отмена патриаршества, учреждение синодальной системы церковного управления — всё это в значительной степени было воодушевлено передовой для Европы того времени, протестантской моделью государственно-церковных отношений.

Душепопечение было переведено на язык полезности государству. Причастие стало подтверждением лояльности государству. Также начали вводиться ограничения народных форм веры. В своём стремлении использовать западные методы управления государством и обществом

Пётр не был новатором. Такого рода заимствования частично брались русскими государями начиная с Ивана III. Укрепление могущества западных государств требовало от правителей России заимствовать их экономические, военные и политические формы. Реформирование общества и государства в России не вытекало из самой логики внутренней жизни народа. Реформа создавала внешнюю надстройку, которая обеспечивала работу заимствованных западных общественно-политических институтов в России — адаптировала государственно-бюрократический аппарат для реализации поставленных перед ним задач. Но даже терминология, которая использовалась для проведения реформ (заимствованные из западных языков названия должностей, социальных отношений, институтов), оставалась внутренне чуждой и для народа, и для самих реформаторов. В связи с этим влияние западной культуры на культурно-цивилизационные основания России и догматические основания Русской Церкви оставалось внешним, опосредованным по существу. На внешнем уровне была искажена эkkлeзиология (ликвидация патриаршества). Пётр и последующие правители из династии Романовых смотрели на европейскую культуру как на универсальную, ориентировались на неё как на образец для подражания. Это позволяло им чувствовать себя «своими» в западной политической элите (хотя сама западная элита никогда полностью этого не признавала). И в то же время это вело к отрыву правящих кругов России от собственных культурно-цивилизационных основ; это противоречие усиливалось в течение двух столетий, пока не стало одной из причин революционных событий 1917 года.

Глава 41, в которой рассказывается о дальнейшей секуляризации церковной жизни в России в двухсотлетний синодальный период: от секуляризации земель до обмирщения духовного образования

Синодальный период стал временем секуляризации русского общества, распространявшейся политическими средствами «сверху вниз»: от вестернизированных элит — к городскому населению и низам. В этот период происходило изъятие Екатериной церковных земель,

возник несостоявшийся, но показательный проект православной реформации Мелиссино, продолжалась латинизация и секуляризация духовного образования. При этом Церковь находилась в своеобразной симфонии с государством — часть её функций была делегирована государству, а часть государственных функций (народное просвещение), напротив, передана Церкви. В условиях построения государства по западноевропейскому образцу Церковь оказалась вовлечена в орбиту секуляризации, сама отчасти стала её инструментом. Была затруднена проповедь, часть священства отделилась от народа. Но наиболее негативным явлением синодального периода стала конфискация церковных земель 1764–1788 годов, в результате которой сильно пострадала монашеская традиция — больше половины русских монастырей оказались упразднены, другие, лишённые финансирования, постепенно приходили в запустение. Изъятие церковных земель происходило по западному образцу, но в отличие от него не имело философско-богословских оснований. Попытки Екатерины II обосновать принятое политическое решение выдавали влияние идей западноевропейского Просвещения, которое было малоприменимо к российским реалиям. Главной мотивацией секуляризации земель в России была политическая целесообразность — стремление использовать церковные доходы в государственных целях.

Глава 42, в которой рассказывается, как Церковь в ослабленном состоянии встретила революционные процессы начала XX века, испытывая давление со стороны синодальной системы, со стороны либеральной интеллигенции и затем столкнувшись с репрессиями от молодой советской власти и обновленческим расколом, но при этом сохранила вероучительное ядро

Синодальная логика сохранялась русскими императорами вплоть до падения Российской империи, Николай II так и не решился одобрить возрождение патриаршества, чего ждала Церковь. В это же время интеллигенция пропагандировала планы по секуляризации и либерализации Церкви, чтобы направить её на борьбу с самодержавием и обрести в ней союзника в проведении буржуазной революции.

Неспособность синодальной системы ответить на эти угрозы привела к тому, что в XX век церковная организация вошла ослабленной.

После падения монархии в 1917 году Церковь начиная с периода епархиальных революций (март — август 1917 года) стала подвергаться последовательному давлению, так как рассматривалась как инструмент поддержания царской политической системы. Агрессивный и затем воинствующий секуляризм, который начался после Октябрьской революции, поставивший Церковь (вместе с остальными религиозными организациями России) вне закона, стал символическим завершением медленной секуляризации, которая осуществлялась царской властью на протяжении предыдущих столетий. При этом содержание церковной жизни подверглось лишь внешнему, а не внутреннему, догматическому искажению; церковные реформы и со стороны интеллигенции, и со стороны советской власти мыслились в политической логике, насаждались «сверху вниз», не имели разработанных богословских оснований, которые были бы укоренены именно в православной традиции. Об этом свидетельствует факт моментального возрождения патриаршества после того, как Романовы потеряли власть, а также то, что обновленческий проект 1920-х годов, активно поддерживаемый большевиками и расколовший весь русский епископат на две части, сошёл на нет уже в 1930-е годы и не вылился в аналог западной реформаторской церкви. Либерально-демократические принципы, которые сопровождали большинство решений Поместного Собора (1917–1918) под влиянием власти Временного правительства и общих либеральных интеллектуальных настроений того времени, существенно реформировавшие внутреннюю жизнь Церкви на основе рациональных и демократических представлений о должном положении Церкви в обществе (во многом сформированные под влиянием западных идей республиканизма), не получили рецепции в дальнейшей церковной жизни и остались интеллектуальной надстройкой над живым церковным организмом.

Глава 43, в которой объясняется основной внешний, исторический принцип действия секулярного дискурса: разный тип функционирования в западнохристианской культуре («в центре») и в православной культуре («на периферии»)

Анализ исторических форм (означающих) секулярного дискурса на Западе и в России позволяет сделать предположение о двух его возможных состояниях — теологическом и политическом, первоначальном и производном. Этот подход призван зафиксировать два состояния одного дискурса, который действует по-разному в «центре» и на «периферии», оставаясь при этом единым процессом. В «центре» (в западнохристианской культуре) секулярный дискурс рождается в теологической области и является частью религиозного мировоззрения (латинского богословия), и лишь затем его действие распространяется на политику, экономику, социальные отношения (теологию более низкого уровня). На «периферию» (православие, нехристианские религиозные системы) секулярный дискурс изначально приходит как политическая сила, как элемент внешней, западнохристианской религиозной системы и действует на политическом уровне.

Генетическое отличие секулярного дискурса от православной теологии, укрепившееся за века его сосуществования с латинским христианством, привело к тому, что секулярный дискурс не может прямо вмешиваться в православную теологию, не может функционировать в теологически чужой для себя религиозной культуре без методологических посредников, переводчиков: вне западнохристианской культуры (на своей «периферии») секулярный дискурс вынужден принимать форму вторичной религиозной надстройки, становиться политическим дискурсом (социологическим, культурологическим, экономическим, управленческим, идеологическим). Лишь в политической форме (в форме создаваемого искусственного и локального эмулятора «Запада» в виде различных политико-идеологических означающих секулярного дискурса) он может быть донесён до незападнохристианского общества и влиять на социальные и культурные процессы в нём, однако неэффективен в воздействии на фундаментальную, теологическую структуру этой культуры (создавая условия для «модернизации» без «секуляризации»). Это действие может быть весьма эффективным

и масштабным (в том числе разрушительным), однако при этом оно оказывает лишь самое поверхностное влияние на местный теологический процесс. Вероятно, по этой причине «секуляризация» на «периферии» воспринимается более остро, действует интенсивно и быстрее принимает эсхатологические очертания, а в «центре» остаётся разновидностью нормы, растянута во времени и долгое время не вызывает столь контрастных внешних проявлений и сильных потрясений. При этом обратный процесс «десекуляризации» на периферии будет происходить также стремительно и с опорой на преимущественно политические формы действия, которые неизбежно приведут и к изменению теологического дискурса. Тогда как в «центре» десекуляризация потребует более глубокого, длительного и трудного переосмысления всей теологической структуры секулярной культуры.

Глава 44, в которой объясняется основной внутренний, богословский принцип действия секулярного дискурса и говорится, что это имплицитный диалектический дискурс культуры, в котором гетеродоксия постоянно воспроизводит борьбу с ортодоксией, или, говоря метафорой, это дискурс отрицания Бога в присутствии Бога

«Означаемое», то есть внутреннее содержание секулярного дискурса, остаётся одним и тем же в разные времена, существуя во множестве «означающих» (форм), без которых (то есть непосредственно) оно не может быть выражено. Секулярное означаемое не может быть выражено непосредственно, но может быть охарактеризовано через основные, присущие ему черты. Вне и без христианства секулярное не может быть помыслено, но христианство не является источником секулярного (секулярное как еретическое явление находится за границами христианства, но проникает внутрь процесса артикуляции христианского богословия). Секулярное существует в форме дискурса, который по своей природе теологичен и генеалогически связан с западным христианством. Смысловое ядро секулярного дискурса строится на диалектике ортодоксии и гетеродоксии, которую он стремится поддерживать в состоянии имитационного баланса; непреодолимый

внутренний конфликт секулярного дискурса ведёт к тому, что он разворачивается и действует в культуре и истории через умножение означающих секулярного дискурса в виде различных теологических, философских и культурных событий (начиная от ранних христианских ересей в первом тысячелетии, формирования «современности-модерна» и «Запада» во втором тысячелетии и заканчивая постмодернистскими процессами сегодня); секулярный дискурс как система имеет «центр» (в западнохристианском мире) и «периферию» (в остальном мире), в которых действует по-разному (в «центре» теологические преобразования ведут к политическим последствиям, а в «периферии» политические формы приходящего из внешней среды секулярного дискурса ведут к теологическим изменениям, однако не на глубоком уровне); секулярный дискурс создаёт дискретную модель бытия, в которую пытаются включить христианскую онтологию, при этом скрепляющим эту дискретность механизмом и посредником неизменно является гнозис; секулярный дискурс, даже в наиболее атеистических и нигилистических формах, никогда не перестаёт быть теологическим и действует исключительно в пространстве, в котором присутствует Бог (любое секулярное формулирование «нейтрального» или «объективного» пространства мысли вне религии является лишь очередным означающим секулярного дискурса, но не его означаемым, и является эвфемизмом богоборчества); теологическая природа секулярного дискурса означает, что этот дискурс всегда нуждается в теологическом обеспечении, обслуживании (прямом — через догматическое «развитие» и косвенном — через философские концепции); секулярный дискурс является нравственной проблемой.

Глава 45, в которой рассматривается происхождение слова «постсекулярное»

Слово «постсекулярное» («постсекулярность», «постсекуляризм») является носителем различных связанных между собой понятий, но не может служить отправной точкой для содержательного объяснения постсекулярного дискурса, его появление лишь фиксирует рост интереса к секулярной проблематике. Впервые его стали употреблять

в исследованиях в конце 1960-х годов на волне увлечения постмодернистской приставкой «пост». В течение следующих трёх десятилетий оно встречалось в научной литературе крайне редко и использовалось как публицистическое; авторы не делали попытки превратить его в новый термин. Ситуация поменялась в первом десятилетии 2000-х годов, после докладов Ю. Хабермаса, в которых он популяризировал это слово, обозначил его понятийные рамки и стал превращать его в определённый термин своей философской системы. Однако после Хабермаса это слово не превратилось в застывший термин, но попало в широкий научный оборот и послужило импульсом для масштабных дискуссий о происхождении и текущем состоянии секулярного дискурса.

Глава 46, в которой предлагается метод классификации постсекулярных концепций на условно «социологические» и условно «теологические»

Для классификации и анализа существующих постсекулярных подходов предлагается разделить их на два типа: условно «социологические» (которые нацелены на сохранение просвещенческой границы между теологией и социальным знанием, чтобы попытаться предотвратить дальнейшее ослабление секулярного дискурса) и «теологические» (разные «теологические» подходы могут выступать как против секулярной культуры и секулярного подхода к знанию, так и в поддержку секулярной культуры, но сходятся на том, что корректировка границ между секулярным и теологическим неизбежна и необходима). Названия этих типов употребляются в кавычках, поскольку они часто не связаны с формальной специальностью исследователя: «социологический» подход может быть сформулирован теологом, и наоборот — подход с «теологической» логикой может быть встречен у авторов, не занимающихся профессионально теологическими проблемами.

Глава 47, в которой рассматриваются условно «социологические» концепции постсекулярного, то есть те, которые выступают за сохранение фундаментальной характерной для модерна границы между общественной наукой и теологией

В этой главе рассматриваются следующие близкие по своей логике условно «социологические» подходы: 1) подход Ю. Хабермаса; 2) подходы его последователей, среди которых выделены те, кто воспроизводил его концепцию буквально, те, кто пытался её смягчить и ограничить, те, кто пытался её ещё более усилить; 3) подходы «новых левых» в рамках cultural studies; 4) постсекулярно-постмодернистские подходы; 5) постсекулярные подходы в теории международных отношений.

Согласно постсекулярной концепции Хабермаса, либеральный конституционный порядок переживает кризис на международном и национальном уровнях, что представляет серьёзную угрозу политической и социальной стабильности в западном мире. Чтобы её сохранить, необходимо с помощью религиозных аргументов укрепить и обогатить ослабленный секулярный фундамент Просвещения и современного миропорядка. Для этого он предлагает запустить процесс взаимного обучения светских и религиозных языков, придать им равноправное положение в общественных дискуссиях. При этом нормативным политическим языком по-прежнему должен оставаться секулярный (язык права). Такую модель общества он назвал «постсекулярной». В ней религия более не притесняется, ей возвращается авторитет, но только на тех условиях, что она соглашается работать на укрепление секулярной конструкции «современности». Постсекулярный подход Хабермаса — попытка вывести Запад из спирали постмодернизма назад к конструкции модерна (постсекулярной и постпостмодернистской), усовершенствованной принципом плюрализма. Хабермас здесь выступил как консерватор светской, либеральной общественной мысли (Э. Аллен, Э. Мендьета, А. Поссамаи, Т. Асад), но инициировал активную дискуссию, которая стала быстро преодолевать рамки самого хабермасовского подхода.

Большинство авторов, занимающихся постсекулярной проблематикой, отталкивались от подхода Хабермаса. Не считая тех, кто воспроизводил его подход без каких-либо дополнений (реферирует),

можно выделить три группы исследователей. Во-первых, тех, кто крайне умеренно, с незначительными дополнениями и без каких-либо существенных переработок развивал концепцию Хабермаса, делая её применимой в разных областях знания и практики: Й. Ратцингер, Х. Казанова, Д. Бёрд, Э. Грэхем, М. Дилтон, Б. Трейнор, П. Схаафсма, Т. Стейси, Тео В. А. де Вит, Н. Адамс, А. Бракман, Л. Мавелли, Раймон Л. М. Ли и др. Вторая группа авторов, отталкиваясь от хабермасовского подхода, предложила его сузить, уменьшить охват его проблемного поля, чтобы уберечь границы социологического знания от натиска постсекулярной мысли (Н. Бартолини, Р. Крис, С. Маккиан, С. Пайл, Ф. Даллмайр, Х. Фурани, А. Агаджанян), а некоторые вообще предложили не использовать хабермасовское понятие «постсекулярное», хотя в целом разделяли общее направление его мысли (Дж. Бекфорд, В. Бадер). Наконец, третий встречающийся подход принадлежит тем последователям Хабермаса, которые выступали с ещё более социологических позиций, чем сам Хабермас, растворяли секулярное в социологическом мышлении (но не в религиозном), чтобы снова скрыть сам дискурс о секулярном, сделать его подразумевающимся и не способным стать предметом обсуждения (а значит, критики), воспроизвести секулярную культуру в её ранней форме (Б. Тёрнер, И. Далферт).

Ряд исследователей стали использовать «постсекулярную» концепцию как элемент программы «культурных исследований» (cultural studies). Они пытались поставить «постсекулярную», религиозно-теологическую тематику на службу даже не социологии (как у Хабермаса), а леволиберальным подходам и учениям, включая феминизм, ЛГБТ, дискурс меньшинств, критику расизма и колониализма, трансгуманизм (С. Блэк, Н. Дэо, Н. Ваханян, М. Ратти, Д. Левин, Дж. Агар). Лишь отдельные авторы, работающие в рамках cultural studies, заявили об угрозе, исходящей от постсекулярного подхода, для программы cultural studies (Р. Брайдотти).

Несмотря на то что сам разговор о постсекулярном с самого начала обладал отдельными постмодернистскими чертами, можно выделить отдельное направление постсекулярных исследований, которые целенаправленно развивают постмодернистские подходы, то есть пытаются не преодолеть, но сохранить и развить «современность» в её «позднем» состоянии. Часть таких подходов строится на концепции

Ш. Эйзенштадта о «множественных современностях», на основе которой стали появляться концепции о «множественных секулярностях» (секулярностей столько, сколько разных культур и «современностей»): К. Кляне и М. Вольраб-Сар, А. Поссамаи, М. Розати, К. Штёкль, Б. Латур, А. Абейсекара. Другими способами постсекулярный дискурс связывали с постмодернистским такие авторы, как Р. Балдоли, Д. Барбер, Ф. Горски, В. Хадсон, С. Бревитт-Тейлор, Д. Бёрн и др. При этом некоторые постмодернистские подходы к постсекулярной проблематике стремились отказаться от своего критического постмодернистского потенциала и претендовали на конвенциональную, общенаучную роль, искали альтернативные хабермасовскому способы включить постсекулярный дискурс внутрь социологического знания. Отличие этих подходов от концепции Хабермаса заключается в том, что они часто не ссылаются на него, а отталкиваются от постмодернистской философии (в том числе постмодернистской теологии). Например, В. Кинан предложил проект «постсекулярной социологии», которая будет учитывать религиозный фактор в социологической методологии (с учётом подходов Д. Эрвье-Леже, Ф. Хэммонда, Д. Лиона). Г. Макленнан трактовал разнообразные формы постсекулярного дискурса как формы сдержанного секулярного мышления (без радикального противопоставления веры и знания). Дж. Смит вводил понятие «секулярная литургия», чтобы анализировать любые области жизни человека как ритуалы; он растворял секулярное в религиозном таким образом, что религиозное начинает выполнять функции секулярного (мир признаётся религиозным, описывается новым языком, но фактически остаётся в секулярной современности).

Отдельную часть «социологических» постсекулярных подходов составляют западные исследования теории и практики международных отношений. Старые секулярные принципы делают политические стратегии западного мира неконкурентоспособными перед религиозным фактором, вынуждают политологов и международников активно искать «постсекулярные» выходы из складывающихся методологических и фактических проблем (несоответствия реальной ситуации в мире ранее сложившимся секулярным моделям). Среди разнообразия появившихся подходов и концепций особо выделяются следующие. Умеренный взгляд на постсекулярное как на признание

необходимости более внимательно учитывать религиозный фактор в международных стратегиях (А. Феррара, К. Фордал, Дж. Фокс и Ш. Сандлер). Более смелая позиция у авторов, которые говорили о неизбежности частичного пересмотра секуляристских оснований вестфальской системы международных отношений (С. Мэй, Э. Вильсон, К. Баумгарт-Оксе, Ф. Шейх), об отказе от противопоставления политической и религиозной онтологий (Э. Хёрд); похожим способом рассуждали авторы, предлагавшие различные способы пересборки секулярного дискурса международных отношений с использованием религиозной составляющей: отделение либерализма от секуляризма у К. Валье, новый религиозный глобализм у Э. Вильсона, М. Б. Штегера, проект значительного переписывания секулярной «грамматики» теории международных отношений у Л. Мавелли и Ф. Петито, признание теории секуляризации локальной и признание возможности выходить на общемировой масштаб только через постсекулярные подходы (у М. Барбато, Г. Беттица). Отдельно следует выделить исследования, которые опирались на постсекулярную риторику для обоснования практических действий: использование активности религиозных общин для продвижения западной демократии, управления протестными и оппозиционными процессами в «недемократических» государствах (М. Тофт, Д. Филпотт, Т. Ша), повышения религиозоведческой грамотности дипломатических работников (П. Макдонах, К. Манока, Дж. Нири и др.). В обобщённом виде постсекулярные концепции западных политологов-международников содержат следующие принципы: секулярное мышление, как и неверие, более не является позицией «по умолчанию», но становится одним из вариантов среди многих других; постсекулярный подход может помочь преодолеть кризис неолиберализма, стать основой для продолжения проекта Просвещения в новых мировых политических условиях, когда растёт значение религиозных факторов; ценности западного либерально-демократического мира могут существовать не только в имманентных рамках, но и в религиозных, трансцендентных (через активизацию политической теологии).

Глава 48, в которой рассматриваются условно «теологические» подходы к пониманию постсекулярного дискурса, в которых предлагаются варианты фундаментального пересмотра эпистемологической границы между общественными науками и теологией

«Теологические» подходы, названные нами так, потому что ставят под сомнение фундаментальное для Нового времени различие секулярного и религиозного, философии (затем общественных наук) и теологии, пересматривающие существо границы между ними (У. Пармаксыз), следует отличать от тех многих внешне теологических подходов, которые, придерживаясь формальных рамок теологических дисциплин, остаются по-прежнему в области социальных наук, избегают разговора о природе, сущности секулярного. Большинство актуальных действительно «теологических» подходов зачастую близки постмодернистскому направлению мысли, однако не полностью определяются ею. Кроме того, «теологический» постсекулярный дискурс в значительной степени связан с протестантской политической теологией (К. Реклис).

Движение «Радикальная ортодоксия» (основатель Дж. Милбанк) — наиболее известная в западной мысли «теологическая» попытка формулирования постсекулярного дискурса, хотя само это понятие использует редко. Это направление мысли предложило метод фундаментального демонтажа секулярного дискурса, который начинается с генеалогии: обозначить секулярное как позднесредневековую номиналистскую ересь, проследить историю развития [западной] философии и культуры как еретическое развитие секулярного дискурса, выделить на всём пути этого развития собственно христианские основания и отделить от них секулярные (еретические), переформулировать современный глобальный мир, заменив его секулярный компонент на аутентично христианский. Этот подход имеет ряд сильных сторон: он популяризирует теолого-генеалогический подход к истории современной культуры, прямо поднимает вопрос о природе секулярного, о характере его границ, стремится использовать теологию для повышения качества объяснения современности и вовлечения в научный оборот тех сюжетов, которые раньше оставались за рамками дискуссии, так как не было инструментов, чтобы к ним прикоснуться. Слабые места «Радикальной

ортодоксии» вытекают из её же метода. Во-первых, «Радикальная ортодоксия» ограничивает источники секулярного дискурса главным образом номинализмом, оставляя без пристального внимания богословские процессы в первом тысячелетии христианства, не выводит «ересь» номинализма из более ранних христианских ересей. Во-вторых, предлагает преимущественно хирургический (в этом смысле схоластический, а значит, протосекулярный) метод лечения западной культуры, отделяя в ней еретические искажения от первоначально христианских, из-за чего теряется фокус на секулярном как целом: большее внимание уделяет его границам, чем его внутренним характеристикам и механизмам, а это ведёт к представлению секулярного не столько в качестве процесса, сколько в качестве статичного объекта, который при аккуратном подходе можно удалить без существенных последствий для всего организма; это ведёт к тому, что в предлагаемую «Радикальной ортодоксией» модель постсекулярного, христианского глобализма неизбежно проникают секулярные элементы, которые затем воспроизводят себя. В результате, заменяя секулярные конструкции и функции христианством, это направление начинает придавать христианству секулярные черты, объявляет христианство новым универсальным посредником, что заставляет искать «софийную» (то есть с элементом гнозиса) точку опоры, что угрожает нивелировать проделанный «Радикальной ортодоксией» путь, возвращает её в секулярные границы знания и лишает какой-либо радикальности в отношении современности, делает для неё невозможным настоящее преодоление эпистемологического разрыва между социальным знанием и теологией.

Некоторые христианские исследователи-теологи стали использовать определение «постсекулярное» в близком к «Радикальной ортодоксии» ключе — в значении конца доминирования «современной», просвещенческой, секулярной культуры, разоблачения скрытых теологических оснований секулярной философии, возвращения утраченных позиций христианской теологии, обнаружения секуляризацией своих собственных пределов, после которых начинается пространство теологического (А. Мровжински-Ван Аллен, Т. Оболевич, П. Роек, У. Фрэнки).

Ряд постсекулярных концепций стараются не примкнуть ни к социологической, ни к теологической методологии, а пытаются рассматривать

и религии, и секулярное в мистическом контексте, который выходил бы за границы и религии, и секулярного, например, через категорию «бедной веры» (М. Н. Эпштейн), некоего религиозно рассеянного и рассредоточенного мира (М. Кеннел), что сближает эти подходы с мировоззрением постмодернистской религиозности New Age, попытками спрятать секулярное в новые формы эзотерического и неоязыческого гнозиса.

Глава 49, в которой продолжено рассмотрение «теологических» подходов к секулярному дискурсу на примере дискуссий в России

К «теологическим» подходам рассмотрения постсекулярной проблематики тяготеет большинство российских авторов. Они были разделены на три группы.

К первой отнесены те, кто предпринимал попытки начать дискуссию о возможном пересмотре секулярной эпистемологической границы между социологией и теологией.

А. И. Кырлежев плавно приближал теологический дискурс к социологическому, избегая обеих крайностей — попыток теологизировать социологию по модели «Радикальной ортодоксии» и попыток полностью подчинить теологию социальному знанию. Согласно его подходу, секуляризация в XX веке обнаружила свою внутреннюю религиозность (религиозность модерна) и была подвергнута за это критике со стороны постмодернизма. В результате от секулярного отделяется его внутренняя религиозность, религия (любая) теперь окончательно освобождается и более не пересекается с секулярным: наступает эпоха, когда больше нет борьбы светскости и религиозности, — «постсекулярная» и «пострелигиозная» одновременно. Религия в результате этого обретает свободу и возвращается в общественную жизнь, но уже не как всеобъемлющее религиозно-мифологическое сознание до модерна, а как религия без монополии на истину. Это привело Кырлежева к мысли, что в любую эпоху религия в самом широком смысле (культурное начало) обладает двумя полюсами — «чистой религией» и теми социокультурными практиками (формами), через которые религия себя воспроизводит. На пересечении этих элементов возникает

синкретическое пространство религиозных и нерелигиозных элементов. Предложенная постсекулярная модель приводит к обнаружению внутренней диалектики секулярного дискурса, которую Кырлежев автоматически распространяет на саму религию как её базовый принцип в любые эпохи. Такой подход можно назвать теологической постметафизикой, поскольку он стремится максимально приблизить теологию к социальным наукам так, чтобы они никогда не встретились окончательно.

Д. А. Узланер вслед за Кырлежевым рассматривал постсекулярную концепцию как перспективный способ сформулировать новый эпистемологический язык, с помощью которого можно будет вновь приручить религиозный дискурс (теперь уже вместе с секулярным, который был разоблачён и лишился своего привилегированного статуса), контролировать возрождающуюся религиозную риторику, не считаясь с секулярной догматикой. Размывание границы философии и теологии для него не цель, а средство, которое поможет вновь вернуть в единое пространство различные религиозные и секулярные группы, что уже будет означать формулирование новых единых правил разговора, а значит — и централизованные механизмы модерирования этого разговора. Поэтому приверженность «духу Просвещения», но «не его букве» является важной для Узланера: под «духом Просвещения» имеется в виду его былой универсализм, который позволял с опорой на него производить «объективные», «истинные» высказывания. С этой точки зрения подход Узланера тоже ищет пути реконструкции секулярного дискурса, но не настолько формально и софистически, как это пытались делать многие западные постмодернистские теологи, а с готовностью провести радикальную перестройку научного знания о религии, сохранив сам внутренний иерархический строй Просвещения, передав его властные полномочия молодому, прогрессивному и амбициозному, но вполне рациональному постсекулярному наследнику, способному придумать новые и гибкие способы продолжения просвещенческого проекта, который провалился в глубокий застой.

Подход Кырлежева-Узланера пытается остаться в рамках модерна и поэтому воспроизводит (хотя и в более сложном виде) фундаментальную для него дихотомию между светской и теологической эпистемологиями.

Вместе с этими авторами над постсекулярной проблематикой в России активно работала австрийская исследовательница К. Штёкль (поэтому её подходы были рассмотрены в этом разделе). Она фактически пыталась реанимировать утрачивающий целостность секулярный дискурс, что происходит из-за эпистемологической недостаточности либеральной политической философии на текущем этапе истории. Предложенный ею метод — наполнение секулярного дискурса диалектичностью, которая выражается в оживлении нескольких пар постоянных внутренних оппозиций (религия как имманентное производное социальных отношений и как трансцендентный источник ценностей; одновременное признание противоречащих моделей государственно-церковных, общественно-религиозных отношений; признание неотделимости коллективного имманентного опыта и индивидуального религиозного опыта). Именно признание этих диалектических линий напряжения, по её мнению, делает неизбежным и необходимым погружение актуального дискурса о секулярном в теологический контекст, что и составляет суть «постсекулярного» подхода. Несмотря на готовность Штёкль развить, уточнить и диалектизировать секулярный дискурс через усиление в нём субъектной роли религии и религиозного, она именно дополняла секулярный дискурс (а не отменяла его), стремилась восстановить его полноту и назвать «постсекулярным». В этом подходе религиозно-теологический компонент неизбежно остаётся обслуживающим и вторичным по отношению к социологии. В совместных с Узланером публикациях Штёкль проводила мысль о том, что российский взгляд на постсекулярное, в отличие от западного, не делает чёткого разграничения между разными областями дискуссии (социологической, политологической, философской и теологической). А практическое измерение задачи, которую решали Узланер и Штёкль, — не допустить дальнейшего усиления социальной роли Русской Православной Церкви (и других крупных традиционных организаций) на фоне кризиса секулярной нормативности и универсальности.

Весьма близко к «теологическим» приблизились подходы и других авторов. Ю. М. Почта объяснял постсекулярное как соответствующее постмодернистскому и раскрывал эту концепцию через объединение постсекулярной коммуникационной концепции Хабермаса и левого, мир-системного подхода И. Валлерстайна, стремясь показать

постсекулярность не только как часть антиколониалистского, антивестернистского направления мысли, но и как свидетельство о предельных границах секулярной эпистемы. В. Н. Расторгуев похожим образом охарактеризовал постсекулярное как наступившую невозможность секулярной культуры себя обосновать, а также как формирующееся исследовательское поле на пересечении научного, политического и религиозного, которое свидетельствует о том, что внимание к борьбе политических идеологий (в XX веке) теперь уступает место вниманию к цивилизационным (религиозно-политическим) процессам. Е. А. Белжеларский рассмотрел постсекулярные дискуссии как свидетельство заката секулярного, имманентистского дискурса. А. М. Малер трактовал постсекулярный дискурс как возвращение открыто религиозных эпистемологий, как христианских, так и неоязыческих.

Во вторую группу были выделены Г. Б. Гутнер, С. С. Хоружий, А. Белокобыльский и В. Левицкий, которые не занимались обоснованием и специальной защитой секулярного дискурса, не выступали против распространения постсекулярных подходов, однако в то же время не ставили себе и задачу определить природу и границы секулярного, выйти за пределы секулярной эпистемы.

В третью группу были выделены А. В. Апполонов, В. К. Шохин, П. Н. Костылев, которые отрицали необходимость постсекулярного дискурса, трактовали его как излишний. Они оставались приверженными уже существующей социологическо-религиоведческой лексике, прямо защищали секулярную эпистему как нормативную. Постсекулярные подходы воспринимались ими как привносящие лишние сложности, помехи и беспокойство в существующие религиоведческие исследования. Можно предположить, что их настороженность по отношению к постсекулярным дискуссиям объясняется тем, что эти дискуссии недвусмысленно угрожают социологии лишить её несомненной монополии на научное знание, поставив в частичную зависимость от теологического дискурса.

Среди рассмотренных «теологических» постсекулярных подходов нет таких, которые позволили бы выйти из парадигмы секулярного дискурса, пересмотрев его диалектическое ядро. Однако существующие современные зарубежные и российские исследования постсекулярного не закрывают саму возможность такого выхода.

Глава 50, в которой даётся системное определение постсекулярного дискурса и таким образом подводится итог настоящего исследования

Сущностью постсекулярного дискурса является процесс обнаружения секулярного дискурса в качестве объекта и предмета с помощью генеалогии, которая в любом случае будет содержать теологические элементы и сталкиваться с христианской проблематикой, что обусловлено самой природой секулярного дискурса. Постсекулярный дискурс является поздним этапом секулярного, однако его элементы встречались и ранее — когда секулярные подходы постепенно становились предметом изучения (например, появление понятия и затем «теории» секуляризации уже являлось постсекулярным признаком). Наличие теологической перспективы у генеалогии секулярного означает ту же перспективу у постсекулярного дискурса, но если секулярный дискурс теологичен имплицитно, то постсекулярный — эксплицитно его теологическое содержание. Самообнаружение секулярного дискурса и его переход в постсекулярное состояние обусловлены его нестабильным внутренним диалектическим содержанием и тем, что он периодически теряет свои объяснительные и прогностические способности, вынужден обращаться к теологическим механизмам для подтверждения своего нормативного статуса, особенно ярко это проявилось в XX веке, начавшемся с политической теологии (из-за невозможности опираться только на позитивистскую социальную мысль в политическом планировании) и закончившемся постсекулярными исследованиями (из-за неэффективности «теории» секуляризации). Это позволяет постсекулярному дискурсу в условиях поздней секулярной современности-модерна производить отрыв обслуживающих (вторичных) элементов культуры и знания от целеполагающих (первичных, религиозно-теологических) элементов культуры. Постсекулярный подход является одновременно эссенциалистским (отражает реальность) и конструктивистским (создаёт реальность), что обусловлено тем, что религиозное и светское он рассматривает как элементы одной онтологии, различие между которыми пролегает в этической сфере, это подразумевает антиноминалистическую направленность этого дискурса. Постсекулярный дискурс глобален, как и дискурс

секулярный, но в то же время не универсален. От постмодернизма он отличается тем, что подвергает модерн не деконструкции, отделяя его от истории, абстрагируя и подвешивая «в воздухе» (антиколониалистский дискурс, ситуативная, беспредметная критика), а подвергая его теологическому изучению, укоренённому в материале традиции и истории, что делает этот подход не антимодерным, а внемодерным (смотрит на модерн со стороны, а не изнутри). Постсекулярный дискурс — это процесс обнаружения слабости, неполноценности внутренней, ортодоксально-гетеродоксальной диалектики секулярного дискурса и легализации в социокультурном пространстве (в т. ч. научном) этих позиций.

Глава 51, в которой обозначена возможность появления постсекулярной эпистемологии в общественных науках и её направленность

Постсекулярный дискурс, несмотря на пестроту возникающих постсекулярных моделей, обладает некими базовыми чертами, что позволяет поставить вопрос о возможности особой постсекулярной эпистемологии в социально-гуманитарных исследованиях. На текущий момент нет оснований приступить к анализу такой эпистемологии (и постановка этой задачи выходит за рамки настоящего исследования). При этом уже сейчас постсекулярный дискурс позволяет легально попадать в академическое пространство позициям, которые имеют потенциал активизироваться в научных и общественных дискуссиях и привести к определённым эпистемологическим последствиям. В области социально-гуманитарного знания этими последствиями могут быть сокращение оснований для противостояния философии и теологии, размытие границ понятия «религия», сокращение секулярной эпистемой своих посреднических, «универсальных» функций, распространение взгляда на культуру как на теолого-специфическое явление, одновременное снижение значимости ценностно-нейтральных (универсалистских) и релятивистских подходов к гуманитарному познанию, невозможность «внеконфессиональной» и «секулярной» теологии (в том смысле этих определений, которые она сама имеет в виду),

усиление критического давления на общественные науки со стороны культурспецифических подходов, смещение центра тяжести истории современной культуры из второго в первое тысячелетие нашей эры. В области общественно-политических процессов это может привести к следующим последствиям: появление на политической арене теологической политики, где теология выступает политическим субъектом (вместо политической теологии, где субъектом остаётся «политическое»), сокращение функциональности идеологического и политического деления в горизонтальной плоскости на «левых» и «правых», рост востребованности вертикальных («теологических») шкал политического измерения, снижение нейтрального характера, аргументационной и юридической силы категории «светское государство», поиск путей выстраивания взаимоотношений религиозных организаций с прочими элементами общества вне секулярного посредничества, сокращение возможностей экуменизма (как явления эпохи модерна) для межрелигиозного диалога, более явное прикрепление политических споров к теологической сфере, поиск политическими субъектами и объектами глобализации форм выстраивания отношений и продвижения своих проектов, альтернативных вестфальским и капиталистическим.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. 1312–1315 гг. Два послания к великому князю Михаилу Ярославичу тверскому: константинопольского патриарха Нифонта I и русского инок Акиндина — о поставлении на мзде (против митрополита Петра) // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. : Памятники XI–VX вв. — 2-е изд. — Санкт-Петербург : Типография М. А. Александрова, 1908.
2. **Августин, Блаженный.** Антипелагианские сочинения позднего периода / Августин Блаженный. — Москва : АС-ТРАСТ, 2008. — 480 с.
3. **Августин, Блаженный.** О граде Божием / Августин Блаженный. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — Т. 1, 2.
4. **Августин, Блаженный.** О природе блага против манихеев / Августин Блаженный ; пер. с лат. Д. В. Лобова // Альфа и Омега. — 2007. — № 3 (50). — С. 79–97.
5. **Августин, Блаженный.** О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Августин Блаженный. — Краснодар : Глагол, 2004. — 416 с.
6. **Агапов, О. А.** Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения : автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора богословия / протоиерей Олег Агапов. — Москва, 2013. — 40 с.
7. **Алексеева, Т. А.** Политическая наука в поисках нового мышления / Т. А. Алексеева // Социальные и гуманитарные знания. — 2020. — Т. 6. — № 2. — С. 112–121.
8. **Алексеева, Т. А.** Стратегическая культура: эволюция концепции / Т. А. Алексеева // Полис. Политические исследования. — 2012. — № 5. — С. 130–147.

9. **Алексеева, Т. А.** Теория международных отношений в зеркалах «научных картин мира»: что дальше? / Т. А. Алексеева // Сравнительная политика. — 2017. — Т. 8. — № 4. — С. 30–41.
10. **Амосова, И. В.** Центральное государственное управление России во второй половине XVII — первой четверти XVIII века: Монастырский приказ : дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.02 / И. В. Амосова; место защиты: Моск. пед. гос. ун-т. — Москва, 2008. — 176 с.
11. **Апполонов, А. В.** Карл Барт о религии и откровении / А. В. Апполонов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 214–232.
12. **Апполонов, А. В.** Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном / А. В. Апполонов // Религиоведческий альманах. — Москва : Издатель Воробьев А. В., 2016. — Т. 1. — С. 4–36.
13. **Апполонов, А. В.** Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации / А. В. Апполонов // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 101–112.
14. **Арутюнова, Н. Д.** Дискурс / Н. Д. Арутюнова. — Текст : электронный // Большая российская энциклопедия. — URL: <https://bigenc.ru/sociology/text/1958366> (дата обращения: 01.09.2022).
15. **Балагуров, О. А.** Преодоление вызовов секулярного глобализма с опорой на святоотеческое наследие в контексте конфликта цивилизаций : дис. ... кандидата культурологии : 24.00.01 / О. А. Балагуров ; место защиты: Иван. гос. ун-т. — Шуя, 2013. — 145 с.
16. **Барт, К.** Послание к Римлянам / К. Барт. — Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — 580 с.
17. **Башляр, Г.** Новый рационализм / Г. Башляр ; пер. с фр. ; предисл. и общ. ред. А. Ф. Зотова. — Москва : Прогресс, 1987. — 376 с.
18. **Бегунов, Ю. К.** «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI века о борьбе Ивана III с землевладением Церкви / Ю. К. Бегунов // ТОДРЛ, 1964. — Т. 20. — С. 351–364.

19. **Беднов, В. А.** Православная Церковь в Польше и Литве / В. А. Беднов. — Минск : Лучи Софии, 2003. — 432 с.
20. **Белжеларский, Е. А.** Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности: продолжение эпохи религиозных войн / Е. А. Белжеларский // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 13–26.
21. **Белжеларский, Е. А.** Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка / Е. А. Белжеларский // Вестник РХГА. — 2017. — № 1. — С. 194–203.
22. **Бергер, П.** Социальная реальность религии / П. Бергер // Эволюция религии и секуляризация. — Москва : [б. и.], 1976. — 343 с.
23. **Бергер, П.** Фальсифицированная секуляризация / П. Бергер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 8–20.
24. **Бердяев, Н. А.** Смысл истории. Новое средневековье / Н. А. Бердяев. — Москва : Капон+, 2002. — 448 с.
25. **Бердяев, Н. А.** Философия неравенства / Н. А. Бердяев; сост. и отв. ред. О. А. Платонов. — Москва : Институт русской цивилизации, 2012. — 624 с.
26. **Бердяев, Н. А.** Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — Москва : Правда, 1989. — 608 с.
27. **Бердяев, Н. А.** Философская истина и интеллигентская правда / Н. А. Бердяев // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : Тип. В. М. Саблина, 1909. — С. 5–26.
28. **Беседа В. Г. Буданова с В. С. Стёпиным** об идеалах научного познания и постнеклассической науке. — Текст : электронный — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6zDRfu12hN4> (дата обращения: 01.09.2022).
29. Библиотека творений свв. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии. Кн. 1. Творения священномученика Киприана Епископа Карфагенского. — Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. — 361 с.

30. **Блюхер, Ф. Н.** Дискурс-анализ и дискурсивные практики / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф. Н. Блюхер, С. Л. Гурко, А. А. Гусева, Г. Б. Гутнер. — Москва : ИФ РАН, 2016. — 134 с.
31. **Богданова, А. В.** Секуляризация церковных имуществ 1764 г. и Соловецкий монастырь (последняя треть XVIII в.) : дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.02 / А. В. Богданова ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — Москва, 2015. — 326 с.
32. **Богданова, О. А.** Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX в. : дис. ... доктора философских наук : 09.00.13 / О. А. Богданова ; место защиты: Рост. гос. ун-т. — Ростов-на-Дону, 2001. — 277 с.
33. **Болотов, В. В.** К вопросу о filioque / В. В. Болотов ; пред. проф. А. Бриллиантова. — Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1914. — 138 с.
34. **Бонхёффер, Д.** Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер ; пер. с нем. А. Б. Григорьева. — Москва : Изд-во Сретенской семинарии, 2020. — 352 с.
35. **Боргош, Ю.** Фома Аквинский / Ю. Боргош. — Москва : Мысль, 1966. — 212 с.
36. **Булгаков, С. Н., прот.** Душа социализма / прот. С. Н. Булгаков // Новый град. — 1932. — № 3. — С. 33–45.
37. **Булгаков, С. Н.** Апокалиптика и социализм / С. Н. Булгаков // Сочинения в двух томах. — Москва : Наука, 1993. — Т. 2. — С. 368–434.
38. **Булгаков, С. Н.** Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции / С. Н. Булгаков // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : Тип. Саблина, 1909. — С. 27–73.
39. **Булгаков, С. Н.** Два града. Исследования о природе общественных идеалов / С. Н. Булгаков. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. — 736 с.
40. **Булгаков, С. Н.** Интеллигенция и религия (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения) / С. Н. Булгаков //

- Интеллигенция и религия (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). Воскресение Христа и современное сознание. — Москва : печатня А. И. Снегирёвой, 1903. — С. 3–39.
41. **Булгаков, С. Н.** Карл Маркс как религиозный тип / С. Н. Булгаков // Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. Сборник статей : в 2 т. — Москва : Путь, 1911. — Т. 1. — С. 69–105.
42. **Булгаков, С. Н.** На пиру богов / С. Н. Булгаков // Из глубины : Сборник статей о русской революции. — Москва-Петроград: Русская мысль, 1918. — С. 90–144.
43. **Булгаков, С. Н.** Народное хозяйство и религиозная личность / С. Н. Булгаков // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. — С. 173–197.
44. **Булгаков, С. Н.** О социальном идеале / С. Н. Булгаков // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). — Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. — С. 288–316.
45. **Булгаков, С. Н.** Основные проблемы теории прогресса / С. Н. Булгаков // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. — Москва : Московское психологическое общество, 1902. — С. 1–47.
46. **Булгаков, С. Н.** От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903) / С. Н. Булгаков. — Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. — 347 с.
47. **Булгаков, С. Н.** Православие и апокалиптика / прот. С. Н. Булгаков // Православие. Очерки учения Православной Церкви. — 3-е изд. — Paris : YMCA-PRESS, 1989. — С. 370–379.
48. **Булгаков, С. Н.** Религия человекобожия у Л. Фейербаха / С. Н. Булгаков // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. — С. 18–77.
49. **Булгаков, С. Н.** У стен Херсониса / С. Н. Булгаков. — Символ (Париж). — 1991. — № 25. — Июль. — С. 167–342.

50. **Булгаков, С. Н.** Церковь и культура / С. Н. Булгаков // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. — С. 538–547.
51. **Булгаков, С. Н.** Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? / С. Н. Булгаков // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). — Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. — С. 195–262.
52. **Буркхардт, Я.** Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. — Москва : Юрист, 1996. — 591 с.
53. **Бэкон, Ф.** Новый органон / Ф. Бэкон. — Ленинград : ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1935. — 384 с.
54. **Ваганова, Н. А.** Софиология протоиерея Сергия Булгакова / Н. А. Ваганова. — Москва : Изд-во ПСТГУ, 2011. — 464 с.
55. **Вазари, Д.** Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / Д. Вазари. — Москва : Альфа-книга, 2008. — 1278 с.
56. **Валлерстайн, И.** Мир-система Модерна / И. Валлерстайн. — Москва : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. — Т. 1–4.
57. **Василий Великий.** Творения : в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы / Василий Великий. — Москва : Сибирская Благовонница, 2008. — 750 с.
58. **Вассиан Патрикеев.** Прение с Иосифом Волоцким / Вассиан Патрикеев // Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. — Москва ; Ленинград : Изд-во Академии Наук СССР, 1960. — С. 275–281.
59. **Вебер, М.** Избранное. Образ общества / М. Вебер ; пер. с нем. — Москва : Юрист, 1994. — 704 с.
60. **Вебер, М.** Избранные произведения / М. Вебер. — Москва : Прогресс, 1990. — 808 с.
61. **Вебер, М.** Основные социологические понятия / М. Вебер // Западно-европейская социология XIX — начала XX века. — Москва, 1996. — 455–491.

62. Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Т. II : Общности / М. Вебер. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. — 429 с.
63. Верниковская, Е. А. Витебское восстание 12 ноября 1623 г. / Е. А. Верниковская // Славянский альманах. — 2002. — С. 108–132.
64. Верховской, П. В. Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Т. I. Исследование / П. В. Верховской. — Ростов-на-Дону : Тип. А. И. Тер-Абрамяна, 1916. — 688 с.
65. Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : Тип. В. М. Саблина, 1909. — 215 с.
66. Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под ред. А. Белокобыльского и В. Левицкого. — Москва : Академический проект, 2018. — 215 с.
67. Воронцова, И. В. «Заколдованный круг русского сознания...». Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. — Москва, Санкт-Петербург : Нестор-История, 2019. — 932 с.
68. Вульфиус, А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа / А. Г. Вульфиус // Введение в науку. История / под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, М. Д. Приселкова. — Вып. 14. Ч. 1. — Санкт-Петербург : Наука и школа, 1922. — 168 с.
69. Гаврюшин, Н. К. У колыбели смыслов : Статьи разных лет / Н. К. Гаврюшин. — М. : Модест Колеров, 2019. — 816 с.
70. Гагинский, А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии / А. М. Гагинский // История философии. — 2017. — Т. 22, № 1. — С. 53–67.
71. Гайда, Ф. А. Интеллигенция и Церковь: из истории взаимоотношений / Ф. А. Гайда. — Текст : электронный // Православие. Ru. — 23.05.2011. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/46664.html> (дата обращения: 01.09.2022).

72. **Гайда, Ф. А.** О значении кафоличности для Церкви [Электронный ресурс] // Православие.Ru. — 10.08.2012. — URL: <https://pravoslavie.ru/55401.html> (дата обращения: 01.09.2022).
73. **Гайденок, П. П.** Социология Макса Вебера / П. П. Гайденок // Избранные произведения / М. Вебер. — Москва : Прогресс, 1990. — С. 5–43.
74. **Гаман-Голутвина, О. В.** Преодолевая методологические различия: споры о познании в эпоху неопределённости / О. В. Гаман-Голутвина // Полис. Политические исследования. — 2019. — № 5. — С. 19–42.
75. **Гегель, Г. В. Ф.** Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — Москва : Наука, 2000. — 495 с.
76. **Георгий Васильевич Флоровский** / В. С. Глаголев, М. В. Силантьева, М. А. Маслин, А. П. Козырев и др. ; под ред. А. В. Черняева. — Москва : Политическая энциклопедия, 2015. — 517 с.
77. **Гершензон, М. О.** Предисловие / М. О. Гершензон // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : Тип. В. М. Саблина, 1909. — С. 3–4.
78. **Глаголев, В. С.** Взаимодействие религиозного и светского в гражданском единении / В. С. Глаголев // Духовно-нравственные аспекты формирования гражданственности : коллективная монография (по материалам Всероссийской научно-практической конференции) / под общей редакцией А. А. Лисенковой, М. Г. Писманика, П. Ф. Сироткина, А. А. Субботиной. — Пермь : Пермский государственный институт культуры, 2021. — С. 188–197.
79. **Глаголев, В. С.** Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм / В. С. Глаголев // Проблемы укрепления единства российской нации : Материалы всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных учёных : в 2 т., Пермь, 17–19 сентября 2014 года / ответственные редакторы С. А. Никольский, М. Г. Писманик. — Пермь : федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Пермская государственная академия искусства и культуры», 2014. — С. 48–55.

80. **Голубицкая, А.** Владимир Лосский. История одного проводника в православие / А. Голубицкая. — Текст : электронный // Портал «Православная жизнь» : [сайт]. — URL: <https://pravlife.org/ru/content/vladimir-losskiy-istoriya-odnogo-provodnika-v-pravoslavie> (дата обращения: 01.09.2022).
81. **Голубовский, П. В.** История Смоленской земли до начала XV столетия / П. В. Голубовский. — Киев : Тип. императ. ун-та, 1895. — 334 с.
82. **Григорий Палама, свт.** Триады в защиту священно-безмолвствующих / свт. Григорий Палама. — Москва : Канон, 1995. — 380 с.
83. **Громов, М. Н., Козлов, Н. С.** Русская философская мысль X–XVII веков / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. — Москва : Изд-во МГУ, 1990. — 285 с.
84. **Гура, В. А.** Феномен секуляризации в европейской истории : дис. ... доктора философских наук : 09.00.03, 09.00.11 / В. А. Гура ; место защиты: Санкт-Петербургский гос. технич. ун-т. — Санкт-Петербург, 2000. — 304 с.
85. **Давыденков О. В., прот.** Учение Севира Антиохийского о «Единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского / прот. О. В. Давыденков. — Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/uche-nie-sevira-antiohijskogo-o-edinoj-slozhnoj-prirode-i-hristologija-svjatitelja-kirilla-aleksandrijskogo (дата обращения: 01.09.2021).
86. **Давыдов, О. Б.** Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка / О. Б. Давыдов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2015. — № 3. — С. 361–381.
87. **Декарт, Р.** Рассуждение о методе / Р. Декарт // Избранные произведения. — Москва, 1950. — С. 260–272.
88. **Демидов, Г. В.** Религиозное образование в постсекулярном обществе : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11 / Г. В. Демидов ; место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). — Москва, 2018. — 155 с.
89. **Десницкий, А. С.** Церковь и интеллигенция: так что же общего? / А. С. Десницкий. — Текст : электронный // Православие

- и мир. — 26.09.2011. — URL: <http://www.pravmir.ru/cerkov-i-intelligenciya-tak-chto-zhe-obshhego> (дата обращения: 01.09.2021).
90. **Дмитриев, М. В.** Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. / М. В. Дмитриев // Труды исторического факультета МГУ: Вып. 22 ; Сер. II, Исторические исследования. — Москва, 2003. — 320 с.
91. **Дмитриев, М. В., Флоря, Б. Н., Яковенко, С. Г.** Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — начале XVII в. Ч. 1 : Брестская уния 1596 г. Исторические причины, события / М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко. — Москва : Индрик, 1996. — 199 с.
92. Догмат Церкви и экклезиологические ереси / пер. В. Тюшагина // Богословские труды. — № 38. — С. 237—247.
93. **Достоевский, Ф. М.** Бесы / Ф. М. Достоевский. — Москва : Художественная литература, 1990. — 652 с.
94. **Достоевский, Ф. М.** Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. — Москва : Художественная литература, 1973. — 816 с.
95. **Достоевский, Ф. М.** Дневник писателя / Ф. М. Достоевский. — Москва : Институт русской цивилизации, 2016. — С. 880.
96. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 15 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 624 с.
97. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 28–1 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 552 с.
98. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 28–2 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 616 с.
99. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 29–2 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 376 с.
100. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 30–1 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 456 с.

101. **Дробницкий, Д. О.** Истоки русофобии в США / Д. О. Дробницкий // Тетради Русской экспертной школы № 2. — Москва : Русская экспертная школа ; Пробел-2000, 2017. — С. 51–79.
102. **Духовный регламент.** — Москва: Синодальная Типография, 1856. — 198 с.
103. **Душин, О. Э.** Между Средневековьем и Новым временем: Лютер и номинализм / О. Э. Душин // Verbum. — 1999. — № 1. — С. 80–84.
104. **Жизнеописание Иосафата Кунцевича, архиеп. Полоцкого, сочинённое на основании аутентичных актов Полоцкой духовной консистории и биографического сочинения униатского монаха О. Кульчицкого.** — Львов : из печатни Института Ставропигийского, 1868. — 24 с.
105. **Жильсон, Э.** Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. — Текст : электронный. — URL: www.agnuz.info/app/webroot/library/337/522/index.htm (дата обращения: 01.09.2021).
106. **Задворный, В. Л.** История Римских пап. Т. I / В. Л. Задворный. — Москва : Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. — 346 с.
107. **Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.)** / под общ. ред. С. М. Половинкина. — Москва : Республика, 2005. — 543 с.
108. **Зарубина, Н. Н.** Актуализация методологического наследия М. Вебера в поисках ответов на вызовы современной социологии / Н. Н. Зарубина // Социологические исследования. — 2021. — № 4. — С. 3–14.
109. **Зарубина, Н. Н.** О теоретических подходах к исследованиям модернизации России в условиях сложного социума / Н. Н. Зарубина // Вестник МГИМО-Университета. — 2013. — № 1. — С. 185–189.
110. **Зарубина, Н. Н.** Теория рационализации Макса Вебера как методология понимания современных социокультурных процессов / Н. Н. Зарубина // Социологические исследования. — 2020. — № 6. — С. 3–15.

111. **Звеерде Э., ван дер.** Осмысливая «секулярность» / Э. ван дер Звеерде // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 69–113.
112. **Зеньковский, В. В.** История русской философии / В. В. Зеньковский. — Москва : Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.
113. **Зубковская, А. А.** Проблема кризиса христианства в постмодернистской философии и теологии : выпускная квалификационная работа по направлению подготовки 47.04.03 «Религиоведение» / А. А. Зубковская ; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Санкт-Петербург, 2018. — 107 с.
114. **Иванов, С. А.** Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина / С. А. Иванов. — Москва : Языки славянской культуры, 2003. — 376 с.
115. **Иванов, С. Г.** Номинализм как идейная основа Реформации / С. Г. Иванов // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Общество. Коммуникация. Образование. — 2013. — № 172. — С. 180–189.
116. **Иванова, И. И.** Рационалистические ереси в истории христианства : дис. ... доктора философских наук : 09.00.13 / И. И. Ивановна ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — Москва, 2006. — 351 с.
117. Идеалистическая диалектика в XX столетии : Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / А. С. Богомолов, П. П. Гайденок, Ю. Н. Давыдов и др. — Москва : Политиздат, 1987. — 333 с.
118. **Ионин, Л. Г.** «Это абсолютная классика» / Л. Г. Ионин. — Текст : электронный. — Научно-образовательный портал IQ [при НИУ «ВШЭ»] : [сайт]. — URL: <https://iq.hse.ru/news/401674782.html?fbclid=IwAR2fGKCAAdZrLIWty80mYlrIqeaETUAdsIZFdKzZOGYN8-MRVdTs8rLQzusI> (дата обращения: 01.09.2021).
119. **Иринеи Лионский, сщмч.** Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / сщмч. Иринеи Лионский. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. — 672 с.

120. История Средних веков : в 2 т. / под ред. С. П. Карпова. — Москва : Изд-во Моск. Ун-та, 2008. — Т. 2. — 432 с.
121. История СССР с древнейших времен до наших дней : в 11 т. / под ред. Б. А. Рыбакова. — Москва : Наука, 1966–1980.
122. **Кавасила, Н.** Изъяснение божественной литургии / Н. Кавасила // Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. — Санкт-Петербург : Тип. Григория Трусова, 1857. — С. 289–426.
123. **Казакова, Н. А.** Вопрос о монастырском землевладении на Руси в конце XV — начале XVI века / Н. А. Казакова // Вассиан Патрикеев и его сочинения. — Москва ; Ленинград : Изд-во Академии Наук СССР, 1960. — С. 5–35.
124. **Казанова, Х.** Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы / Х. Казанова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. — № 4. — С. 143–174.
125. **Казарян, А. Т.** Гуманизм / А. Т. Казарян // Православная энциклопедия. Т. 13. — Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. — 432–445.
126. **Казарян, А. Т.** Доказательства бытия Божия / А. Т. Казарян // Православная энциклопедия. Т. 15. — Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. — С. 555–573.
127. **Калугин, В. В.** Московские книжники в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI века / В. В. Калугин // Новая книга России : православный иллюстрированный ежемесячный журнал-обозрение. — 2000. — № 1. — С. 35–41.
128. **Капуто, Д.** Как секулярный мир стал постсекулярным / Д. Капуто // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 186–205.
129. **Каргина, И. Г.** Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма / И. Г. Каргина. — Москва : МГИМО — Университет, 2014. — 278 с.
130. **Карпов, В.** Концептуальные основы теории десекуляризации / В. Карпов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — № 2 (30). — 2012. — С. 114–164.

131. **Карташёв, А. В.** Вселенские соборы / А. В. Карташёв. — Москва : Республика, 1994. — 542 с.
132. **Карташёв, А. В.** Очерки по истории Русской Церкви : в 2 т. / А. В. Карташёв. — Париж : Ymkа-Press, 1959. — Т. 1. — 681 с.
133. **Карташёв, А. В.** Очерки по истории Русской Церкви : в 2 т. / А. В. Карташёв. — Москва; Берлин : Директ-Медиа, 2020. — Т. 2. — 495 с.
134. **Касавин, И. Т.** Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы / И. Т. Касавин. — Москва : Альфа-М, 2013. — 560 с.
135. **Катасонов, В. Н.** Вопрос о доказательстве бытия Божия / В. Н. Катасонов // Вопросы теологии. — 2020. — Т. 2, № 4. — С. 603–616.
136. **Катасонов, В. Н.** Достоевский и феноменология / В. Н. Катасонов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 73–91.
137. **Катасонов, В. Н.** Философская феноменология, экзистенциализм, христианство / В. Н. Катасонов. — Москва : Познание, 2018. — 240 с.
138. **Каубе, Ю.** Макс Вебер: жизнь на рубеже двух эпох / Ю. Каубе. — Москва : Дело, 2016. — 600 с.
139. **Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса.** — Москва : ОАО ИГ «Прогресс», 1999. — 416 с.
140. **Керов, В. В.** Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII — XIX вв. : автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук / В. В. Керов. — Москва, 2004. — 40 с.
141. **Керов, В. В.** Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII — XIX вв. : дис. ... доктора исторических наук : 07.00.02. — Москва, 2004. — 715 с.
142. **Ким, Е. С.** «Инструкции» Карло Борромео как приложение к декретам Тридентского собора / Е. С. Ким // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. — 2018. — Вып. 29. — С. 27–37.

143. **Киреевский, И. В.** Девятнадцатый век / И. В. Киреевский // Полное собрание сочинений : в 2 т. — Москва, 1911. — Т. 1. — С. 85–108.
144. **Киреевский, И. В.** О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России / И. В. Киреевский // Полное собрание сочинений : в 2 т. — Т. 1. — Москва, 1911. — С. 174–222.
145. **Клибанов, А. И.** Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. / А. И. Клибанов. — Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1960. — 412 с.
146. **Климент Александрийский.** Строматы. Т. 2 (Кн. 4–5) / Климент Александрийский ; пер. Е. В. Афонасин. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2003. — 336 с.
147. **Козырев, А. П.** Антихрист и революция / А. П. Козырев // Тетради по консерватизму. — 2016. — № 3. — С. 99–114.
148. **Кокс, Х.** Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. — Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 263 с.
149. **Колкунова, К. А.** Теологические корни концепций квазирелигий / К. А. Колкунова // Вестник РСТГУ. I: Богословие. Философия. — 2012. — № 4 (42). — С. 62–75.
150. **Кореневский, Н. И.** Церковные вопросы в Московском государстве в половине XVII в. и деятельность патриарха Никона / Н. И. Кореневский // Русская история в очерках и статьях под редакцией профессора М. В. Довнар-Запольского. — Т. III. — Киев, 1912. — С. 715–716.
151. **Костомаров, Н. И.** Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей : в 3 т. / Н. И. Костомаров. — Санкт-Петербург : Лениздат, 2007.
152. **Костылев, П. Н.** Танго для узурпатора / П. Н. Костылев. — Текст : электронный // Русский Журнал. — 2009. — URL: www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora (дата обращения: 01.09.2021).
153. **Крыштоп, Л. Э.** Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта / Л. Э. Крыштоп. — Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. — 528 с.

154. **Курбский, А.М.** История о великом князе Московском / А.М. Курбский. — Москва : Изд-во УРАО, 2001. — 164 с.
155. **Куренной, В. А.** История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе / В. А. Куренной // Социология власти. — 2017. — № 32 (4). — С. 197–239.
156. **Куренной, В., Румянцева, М.** Философия культуры Германа Люббе / В. Куренной, М. Румянцева // В ногу со временем. Сокращённое пребывание в настоящем / Г. Люббе ; пер. с нем. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — 456 с.
157. **Курилов, В. А.** Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР, вторая половина XX века: религиоведческий анализ : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.14 / В. А. Курилов ; место защиты: Ленингр. гос. ун-т им. А. С. Пушкина. — Санкт-Петербург, 2018. — 198 с.
158. **Кырлежев, А.И.** Постсекулярная концептуализация религии / А.И. Кырлежев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 52–68.
159. **Кырлежев, А.И.** Постсекулярная эпоха / А. И. Кырлежев // Континент. — 2004. — № 120. — С. 252–264.
160. **Кырлежев, А.И.** Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире / А. И. Кырлежев // Отечественные записки. — 2013. — № 1 (52). — С. 161–174.
161. **Кырлежев, А.И.** Постсекулярное: краткая интерпретация / А. И. Кырлежев // Логос. — 2011. — № 3. — С. 101–106.
162. **Лав, Дж.** Восток Макса Вебера / Дж. Лав // Неприкосновенный запас. — № 5. — 2011. — С. 72–85.
163. **Ларше, Ж.-К.** Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа / Ж.-К. Ларше ; пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов ; науч. ред. П. Доброцветов. — Москва : Паломник, 2021. — 288 с.
164. **Лебедев, А.П.** История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего

- времени. — 2-е изд., испр. — Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2021. — 704 с.
165. **Леонтьев, К. Н.** Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. — Т. 7. Кн. 1. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005. — С. 300–443.
166. **Лихачёв, Д. С.** Крещение Руси и государство Русь / Д. С. Лихачёв // Новый мир. — 1988. — № 6. — С. 249–258.
167. **Лосев, А. Ф.** «Я сослан в XX век...» : в 2 т. — Т. 1. — Москва : Время, 2002. — 576 с.
168. **Лосев, А. Ф.** Дерзание духа / А. Ф. Лосев. — Москва : Политиздат, 1988. — 366 с.
169. **Лосев, А. Ф.** Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. — Санкт-Петербург : Азбука, 2016. — 320 с.
170. **Лосев, А. Ф.** Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. — Москва : Мысль, 1993. — 962 с.
171. **Лосский, В. Н.** Августин учитель: элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина / В. Н. Лосский // Богословские труды. Сборник двадцать шестой. — Москва : Издание Московской Патриархии, 1985. — С. 173–180.
172. **Лосский, В. Н.** Вера и богословие / В. Н. Лосский. — Текст : электронный // Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/vera-i-bogoslovie/ (дата обращения: 01.09.2021).
173. **Лосский, В. Н.** Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия / В. Н. Лосский // Патриарх Сергий и его духовное наследство : сборник статей и материалов разных авторов в память Сергия, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. — Москва : Издание Московской Патриархии, 1947. — С. 263–272.
174. **Лосский, В. Н.** По образу и подобию / В. Н. Лосский. — Москва : Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. — 92 с.
175. **Лосский, В. Н.** Семь дней на дорогах Франции / В. Н. Лосский. — Текст : электронный // Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/sem-dnej-na-dorogah-frantsii/ (дата обращения: 01.09.2021).

176. **Лосский, В. Н.** Смысл икон / В. Н. Лосский, Л. А. Успенский ; пер. с фр. В. А. Решиковой, Л. А. Успенской. — Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2014. — 336 с.
177. **Лосский, В. Н.** Соблазны церковного сознания / В. Н. Лосский // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. — № 1. — 1950. — С. 16–21.
178. **Лосский, В. Н.** Спор о Софии / В. Н. Лосский // Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой. — Москва : АСТ, 2006. — 759 с.
179. **Майоров, Г. Г.** Формирование средневековой философии (латинская патристика). — Москва : Мысль, 1979. — 431 с.
180. **Малер, А. М.** Понятие личности в секулярном и постсекулярном понимании / А. М. Малер // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 3. — С. 131–138.
181. **Малер, А. М.** Постсекулярность или язычество / А. М. Малер. — Текст : электронный // Русский журнал. — 27.11.2009. — URL: www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo (дата обращения: 01.09.2021).
182. **Мамаев, Е. Е.** Секулярное в философии Владимира Соловьёва / Е. Е. Мамаев // Манускрипт. — 2019. — Т. 12, вып. 10. — С. 208–214.
183. Манифест // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. XVI. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — С. 549–553.
184. **Маркс, К.** Нищета философии / К. Маркс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Москва : Политиздат, 1955–1981. — Т. 4. — С. 136.
185. **Мартин, Д.** Религиозные ответы на проявления секуляризма / Д. Мартин // Вестник Свято-Филаретовского института. — 2019. — № 32. — С. 152–175.
186. **Маслин, М. А.** Интеллектуальные портреты зарубежных историков русской философии: Анджей Валицкий и Фредерик Коплстон / М. А. Маслин // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом : Сборник научных статей, посвященный

- 70-летию кафедры истории русской философии / под общей редакцией В. А. Кувакина и М. А. Маслина ; составитель М. А. Маслин. — Москва : Изд-во Московского государственного университета, 2013. — С. 657–668.
187. **Маслин, М. А.** Консервативный поворот в истории идей / М. А. Маслин // Тетради по консерватизму. — 2016. — № 4. — С. 147–152.
188. **Маслин, М. А.** Реформы Петра Великого в оценке классиков евразийства / М. А. Маслин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — Т. 21, № 4–1. — С. 141–155.
189. **Маслин, М. А.** Три манифеста: вехи интеллигентского сознания XX века / М. А. Маслин // Тетради по консерватизму. — 2017. — № 4. — С. 121–136.
190. **Маслин, М. А.** Энциклопедия русской философии как научный проект / М. А. Маслин // Вопросы философии. — 2021. — № 3. — С. 208–215.
191. **Махов, А. Б.** Караваджо / А. Б. Махов. — Москва : Молодая гвардия, 2011. — 336 с.
192. **Мейендорф, И., прот.** Введение в святоотеческое богословие / прот. И. Мейендорф. — Нью-Йорк : R.B.R., 1982. — 360 с.
193. **Мень, А., прот.** История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. / прот. А. Мень. — Москва : Изд-во Советско-Британского совместного предприятия «Слово», 1991–1992.
194. **Методология науки и дискурс-анализ** / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. — Москва : ИФ РАН, 2014. — 285 с.
195. **Милбанк, Дж.** Надзор за возвышенным: критика социологии религии / Дж. Милбанк // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2013. — № 3. — С. 210–284.
196. **Митрополит Киевский Иларион.** Слово о законе и благодати / пер. диакона Андрея Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. — Санкт-Петербург : Наука, 1997. — С. 26–61.

197. **Михельсон, О. К.** От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности / О. К. Михельсон // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. — 2014. — № 6 (41). — С. 255–258.
198. **Моисеев, Д., прот.** Интерпретация А. Ф. Лосевым истоков *filioque* как продукта латинского понимания духовности / прот. Д. Моисеев // Богословско-исторический сборник. — 2015. — № 1 (7). — С. 3–11.
199. **Назаров, В. Д.** Опричнина / В. Д. Назаров // Большая российская энциклопедия. Т. 24. — Москва : Большая российская энциклопедия, 2014. — С. 263.
200. **Насыров, И. Р.** Доказательства существования Бога в исламской теологии (калам) / И. Р. Насыров // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. — 2017. — №73. — С. 53–68.
201. **Неретина, С. С.** Апории дискурса / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; С. С. Неретина, А. П. Огурцов, Н. Н. Мурзин, К. А. Павлов-Пинус. — Москва : ИФ РАН, 2017. — 119 с.
202. **Нефёдов, С. А.** История России. Факторный анализ. Т. 1. С древнейших времён до Великой Смуты / С. А. Нефёдов. — Москва : Территория будущего, 2010. — 560 с.
203. **Никонов, К. И.** Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1983. — 187 с.
204. **Ойттинен, В.** Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера / В. Ойттинен // Vox. Философский журнал. — 2017. — № 23. — С. 198–211.
205. **Ореханов Г., свящ.** Церковный Собор и церковно-реформаторское движение / свящ. Георгий Ореханов // Журнал Московской Патриархии, 2000. — № 12. — С. 72–80.
206. **Ориген.** О началах / Ориген ; пер. Н. Петрова. — Казань : Казанская духовная академия, 1899. — 453 с.
207. **Основы православной антропологии : хрестоматия** / сост. и общ. ред. прот. В. Леонова. — Москва : Изд-во Московской

- Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. — 688 с.
208. Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. — Москва : ИСПИ РАН, 2014. — 587 с.
209. **Панарин, А. С.** Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности / А. С. Панарин. — Москва : Эдиториал УРСС, 1999. — 272 с.
210. **Панарин, А. С.** Искушение глобализмом / А. С. Панарин. — Москва : Эксмо, 2003. — 416 с.
211. **Панарин, А. С.** Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. — Москва : Алгоритм, 2002. — 496 с.
212. **Панарин, А. С.** Русская культура перед вызовом постмодернизма / А. С. Панарин. — Москва : ИФ РАН, 2005. — 188 с.
213. **Петрушко, В. И.** Московский Собор 1503 г. / В. И. Петрушко // Вестник ПСТГУ. — Серия II: История. История Русской Православной Церкви. — 2016. — Вып. 6 (73). — С. 9–20.
214. **Пименов, С. С.** О современном протестантском лютероведении. Рецензия на: The oxford Handbook of Martin Luther's theology / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, eds. Oxford: Oxford University Press, 2014. XVII + 662 pp. / С. С. Пименов // Вестник ПСТГУ. — Серия 1: Богословие. Философия. — 2016. — № 6. — С. 135–139.
215. **Плакид (Дезей), архим.** Блаженный Августин и «филиокве» / архимандрит Плакид (Дезей) // Хрестоматия по сравнительному богословию. — Москва : Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. — С. 364–384.
216. **Понкин, И. В.** Правовые основы светскости государства и образования / И. В. Понкин. — Москва : Про-Пресс, 2003. — 416 с.
217. **Поснов, М. Э.** История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.) / М. Э. Поснов. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1964.
218. **Почта, Ю. М.** Постсекулярное общество / Ю. М. Почта // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. — Москва : РОССПЭН, 2009. — С. 286–302.

219. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. свящ. Максима Козлова; репринтное издание : Санкт-Петербург, 1911. — Москва : Отчий дом, 2001. — С. 253–255.
220. **Радугина, О. А.** Дворянство как субъект секуляризации российского общества : дис. ... доктора философских наук : 09.00.14 / О. А. Радугина ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — Воронеж, 2016. — 389 с.
221. Ранние Отцы Церкви. Антология. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. — 738 с.
222. **Расторгуев, В. Н.** Цивилизационный подход в политической прогностике и границы секулярного мира / В. Н. Расторгуев // Тетради по консерватизму. — № 3. — 2019. — С. 111–116.
223. **Ревуненкова, Н. В.** Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Н. В. Ревуненкова. — Москва : Мысль, 1988. — 206 с.
224. Речь государыни императрицы, говоренная ею к Синоду, по случаю отчуждения церковных имуществ в России // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. — Москва : Университетская тип., 1862. — С. 187–188.
225. **Рогозный, П. Г.** Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции) / П. Г. Рогозный. — Санкт-Петербург : Лики России, 2008. — 224 с.
226. **Рогозянский, А. Б.** Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций? / А. Б. Рогозянский // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 58–64.
227. **Рункевич, С. Г.** Платон (Левшин) / С. Г. Рункевич // Русский биографический словарь. Т. 14 / А. А. Половцов. — Санкт-Петербург : Тип. И. Н. Скороходова, 1905. — С. 49–54.
228. Русская философия : энциклопедия / под ред. М. А. Маслина. — Москва : Алгоритм, 2022. — 984 с.

229. **Савва (Тутунов), мон.** Filioque: ересь или особое мнение? Православное богословие XX века о filioque / монах Савва (Тутунов). — Москва : Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2006. — 144 с.
230. **Саврей В. Я.** Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / В. Я. Саврей. — Москва : КомКнига, 2019. — 1008 с.
231. **Самарин, Ю. Ф.** О народном образовании / Ю. Ф. Самарин // Сочинения : в 10 т. Т. 1. — Москва : Тип. А. И. Мамонтова и Ко, 1877. — С. 122–147.
232. **Самарин, Ю. Ф.** Письма о материализме / Ю. Ф. Самарин // Сочинения : в 10 т. Т. 6. — Москва : Тип. А. И. Мамонтова и Ко, 1887. — С. 540–554.
233. **Сардарян, Г. Т., Алексеева, Т. А.** Секуляризация и религиозность в оптике конструктивизма / Г. Т. Сардарян, Т. А. Алексеева // Полис. Политические исследования. — 2020. — № 4. — С. 124–138.
234. **Свидерская, М. И.** Караваджо: первый современный художник / М. И. Свидерская; Рос. акад. наук. Гос. ин-т искусствоведения М-ва культуры Рос. Федерации. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин (ДБ), 2001. — 237 с.
235. **Силантьева, М. В.** Николай Бердяев о «духах революции»: историко-этические параллели / М. В. Силантьева // Вопросы философии. — 2018. — № 1. — С. 96–105.
236. **Силантьева, М. В.** Философия культуры в системе изучения международных отношений / М. В. Силантьева, В. С. Глаголев, Н. И. Бирюков [и др.] ; науч. ред. А. В. Шестопал. — Москва : Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, 2020. — 544 с.
237. **Синелина, Ю. Ю.** Концепции секуляризации в социологической теории / Ю. Ю. Синелина. — Москва : ИСПИ РАН, 2009. — 120 с.

238. Синелина, Ю. Ю. Секуляризация в социальной истории России / Ю. Ю. Синелина ; под общ. ред. В. П. Култыгина. — Москва : Academia, 2004. — 216 с.
239. Синелина, Ю. Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII — начало XXI века) : дис. ... доктора социологических наук : 22.00.01 / Ю. Ю. Синелина ; место защиты: Институт социально-политических исследований РАН. — Москва, 2009. — 325 с.
240. Соборное Уложение 1649 года [Электронный ресурс]. URL: www.hist.msu.ru/ER/Text/1649/whole.htm (дата обращения: 01.09.2022).
241. Современная западная философия : словарь. — Москва : ТОН — Остожье, 1998. — 544 с.
242. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ (Серия «Дискурсология»). — Екатеринбург : Издательский дом «Дискурс-Пи», 2006. — 177 с.
243. Сокал, А., Брикмон, Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон. — Москва : Дом интеллектуальной книги, 2002. — 248 с.
244. Соколов, В. В. Очерки философии эпохи Возрождения / В. В. Соколов. — Москва : Высшая школа, 1962. — 168 с.
245. Соколов, В. В. Средневековая философия / В. В. Соколов. — Москва : УРСС, 2001. — 350 с.
246. Соколов, В. В. Философия в исторической перспективе / В. В. Соколов // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 134–147.
247. Соколов, В. В. Занимательная история Древней Церкви: на пути к расколу / В. В. Соколов. — Москва : Ломоносовъ, 2016. — 296 с.
248. Соловьёв С. М. История России с древнейших времён до наших дней : в 6 кн. Кн. IV / С. М. Соловьёв. — 2-е изд. — Санкт-Петербург, 1893–1895.
249. Соловьёв, В. С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — Москва : Директ-Медиа, 2012. — 526 с.

250. **Соловьёв, В. С.** Россия и Вселенская церковь / В. С. Соловьёв ; пер. с фр. Г. А. Рачинского. — Москва : ТПО «Фабула» (репринт с издания А. И. Мамонтова. Москва, 1911), 1991. — 448 с.
251. **Соловьёв, В. С.** Три силы / В. С. Соловьёв // Сочинения : в 2 т. Т. 1. — Москва : Правда, 1989.
252. **Соловьёв, В. С.** Философские начала цельного знания / В. С. Соловьёв // Сочинения : в 2 т. Т. 2. — Москва : Мысль, 1988. — С. 140–288.
253. **Соловьёв, В. С.** Чтения о богочеловечестве / В. С. Соловьёв. — Москва : АСТ, 2004 (1878–1881). — 256 с.
254. **Соловьёв, Е.** Гегель: его жизнь и философская деятельность / Е. Соловьёв. — Санкт-Петербург : Тип. газ. «Новости», 1891. — 113 с.
255. **Сорокин, П. А.** Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин ; пер. с англ. ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. — Москва : Политиздат, 1992. — 543 с.
256. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И. Т. Касавина. — Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. — 712 с.
257. **Спиц, Л. В.** История Реформации. Том II. Возрождение и движение Реформации / Л. В. Спиц. — Москва : Фонд «Лютеранское наследие», 2003. — 452 с.
258. **Стёпин, В. С.** Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) / В. С. Стёпин // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 37–43.
259. **Стёпин, В. С.** Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В. С. Стёпин // Вопросы философии. — 1989. — № 10. — С. 3–18.
260. **Стёпин, В. С.** Теоретическое знание / В. С. Стёпин. — Москва : Прогресс-Традиция, 2003. — 744 с.
261. **Стёпин, В. С.** Цивилизация и культура / В. С. Стёпин. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2011. — 408 с.

262. **Струве, П. Б.** Интеллигенция и революция / П. Б. Струве // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. — С. 131–149.
263. **Сунайт Т.** Секуляризация как проблема теории и истории культуры : дис. ... кандидата культурологии : 24.00.01 / Т. Сунайт ; место защиты: С.-Петербург. гос. ун-т. — Санкт-Петербург, 2016. — 161 с.
264. **Тальберг Н.** История христианской церкви / Н. Тальберг. — Москва : СП «Интербук» ; Нью-Йорк : Астра, 1991. — С. 332–334.
265. **Таубе, И., Крузе, Э.** Послание гетману земли Лифляндской Яну Ходкевичу / И. Таубе, Э. Крузе // Иоанн Грозный. Антология. — Москва : Эксмо, 2004. — С. 390–409.
266. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Т. 1. — Санкт-Петербург : Изд-во П. П. Сойкина, [1912]. — 680 с.
267. Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. — Москва : Тип. В. Готье, 1861. — 470 с.
268. **Тейлор, Ч.** Секулярный век / Ч. Тейлор. — Москва : ББИ, 2017. — 967 с.
269. **Тёрнер, Б.** Религия в постсекулярном обществе / Б. Тёрнер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 21–51.
270. **Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.** О прескрипции [против] еретиков / Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. — Москва : Прогресс-Культура, 1994. — 20 с.
271. **Тиллих, П.** Христианство и встреча мировых религий / П. Тиллих // Избранное. Теология культуры. — Москва : Юрист, 1995. — С. 396–441.
272. **Токарев, А. М.** Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни: западноевропейский контекст : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11 / А. М. Токарев ; место защиты: Нижегород. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского. — Нижний Новгород, 2008. — 209 с.

273. Толстой, М. В. Рассказы из истории Русской Церкви / М. В. Толстой. — Валаам : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. — 728 с.
274. Торкунов, А. В. Без знания собственной культуры и истории невозможно работать с зарубежными партнёрами / А. В. Торкунов // Концепт: философия, религия, культура. — 2018. — № 3. — С. 7–14.
275. Тридентский Собор. Каноны и декреты [сайт]. — URL: http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html (дата обращения: 01.09.2021).
276. Тростников, В. Н. Мысли перед рассветом / В. Н. Тростников. — Париж : YMCA-Press, 1980. — 360 с.
277. Трубецкой, С. Н. О святой Софии, Премудрости Божией / С. Н. Трубецкой // Вопросы философии. — 1995. — № 9. — С. 106–168.
278. Угринович, Д. М. Безрелигиозное христианство Д. Бонхёффера и его продолжателей / Д. М. Угринович // Вопросы философии. — 1968. — № 2. — С. 94–102.
279. Узланер, Д. А. Введение в постсекулярную философию / Д. А. Узланер // Логос. — 2011. — № 3. — С. 3–32.
280. Узланер, Д. А. Конец религии? История теории секуляризации / Д. А. Узланер. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. — 240 с.
281. Узланер, Д. А. Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX — начала XXI в. : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13 / Д. А. Узланер ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — Москва, 2009. — 209 с.
282. Узланер, Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке / Д. А. Узланер. — Москва : Институт экономической политики имени Е. Т. Гайдара, 2020. — 187 с.
283. Узланер, Д. А. Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма / Д. А. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2013. — № 2 (31). — С. 93–133.

284. **Узланер, Д. А.** Картография постсекулярного / Д. А. Узланер // Отечественные записки. — 2013. — № 1. — С. 175–192.
285. **Узланер, Д. А.** Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени / Д. А. Узланер // Логос. — 2008. — № 4. — С. 140–159.
286. **Уткин, И. Н.** Бегство от Вавилона vs общая исповедь как Страшный суд (эсхатологические воззрения русского радикального старообрядчества и последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского) / игумен Виталий (Уткин) // Тетради по консерватизму. — 2020. — № 1. — С. 508–522.
287. **Уткин, И. Н.** Война, Церковь и школа: материалы журнала «Миссионерский сборник» / игумен Виталий (Уткин) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. — 2020. — № 3 (12). — С. 72–81.
288. **Уткин, И. Н.** К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII — первой половины XIX века / игумен Виталий (Уткин) // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 97–110.
289. **Уткин, И. Н.** От церковности начального образования к церковно-приходским школам: парадигмальный поворот / игумен Виталий (Уткин) // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. — 2017. — № 3 (5). — С. 135–140.
290. **Уткин, И. Н.** Православная церковь и модернизация в России XVII — начала XX века: к постановке проблемы / игумен Виталий (Уткин) // Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе: Вып. 1. — Казань : Редакционно-издательский центр «Школа», 2020. — С. 18–25.
291. **Уткин, И. Н.** Церковно-политические идеи русского религиозного радикализма XVII–XX веков. Доклад на заседании научного лектория «Крапивенский 4» в Российском православном университете св. Иоанна Богослова 24 февраля 2021 года / игумен Виталий (Уткин). — Текст : электронный. — URL: <https://istina.msu.ru/conferences/presentations/356524064> (дата обращения: 01.09.2022).

292. **Уткин, И. Н., Витязев, Ю. В., Витязева, О. Ф.** Деятельность духовенства в области начального народного обучения в первой половине XIX столетия / игумен Виталий (Уткин), Ю. В. Витязев, О. Ф. Витязева // Сборник трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии, изд-во Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской Православной духовной семинарии Иваново-Вознесенской епархии Русской Православной Церкви (Иваново). 2018. — № 1 (5). — С. 30–45.
293. **Уткин, И. Н., Витязев, Ю. В., Витязева, О. Ф.** Власть и духовенство в деле создания сельских школ системы министерства государственных имуществ (40–50-е годы XIX века) / игумен Виталий (Уткин), Ю. В. Витязев, О. Ф. Витязева // Сборник трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии. — 2019. — № 1. — С. 32–51.
294. **Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 2 : учебно-методическое пособие / сост. и общ. ред. О. Ю. Бойцовой / Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова.** — Москва : Издатель Воробьев А. В., 2021. — 268 с.
295. **Флетчер, Дж.** Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов) / Дж. Флетчер. — Москва : Международные отношения, 1991. — 365 с.
296. **Флоренский, П. А.** Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания / П. А. Флоренский // Сочинения : в 4 т. Т. 3 (2) / под ред. И. А. Невзоровой, С. И. Ларичевой. — Москва : Мысль, 2000. — С. 386–488.
297. **Флоренский, П. А.** Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / П. А. Флоренский ; под ред. И. А. Невзоровой. — Москва : Мысль, 2003. — 688 с.
298. **Флоренский, П. А.** Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. — Москва : Правда, 1990. — Т. 1. — 352 с.
299. **Флоровский Г., прот.** Восточные Отцы. Добавление. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории / прот. Г. Флоровский. — Текст : электронный. — URL: <https://azbyka.ru/>

- otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4 (дата обращения: 01.09.2021).
300. **Флоровский, Г. В.** Вера и культура / Г. В. Флоровский. — Текст : электронный. — URL: <http://www.odinblago.ru/pravoslavie/flor2/> (дата обращения: 01.09.2021).
301. **Флоровский, Г. В.** Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном богословском институте в Париже. — Париж, 1931. — 239 с.
302. **Флоровский, Г. В.** Два завета / Г. В. Флоровский. — Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/ (дата обращения: 01.09.2021).
303. **Флоровский, Г. В.** Империя и пустыня // Восточные Отцы. Добавление / прот. Георгий Флоровский; из ненапечатанных лекций по патрологии [Электронный ресурс]. — 1970-е. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4 (дата обращения: 01.09.2021).
304. **Флоровский, Г. В.** Пути русского богословия. — Москва: Институт русской цивилизации, 2009 [1937]. — 848 с.
305. **Флоровский, Г. В.** Социальная проблема в православной церкви / Г. В. Флоровский. — Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/ (дата обращения: 01.09.2021).
306. **Фома Аквинский.** Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / Фома Аквинский ; пер., вступ. ст., коммент. В. П. Гайденоко. — Москва : Институт философии РАН, 2001. — 206 с.
307. **Фома Аквинский.** Сумма теологии : в 9 т. / Фома Аквинский. — Киев : Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002–2013.
308. **Франк, С. Л.** Этика нигилизма / С. Л. Франк // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : Тип. В. М. Саблина, 1909. — С. 150–184.
309. **Хабермас, Ю.** Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. — Москва : Весь Мир, 2002. — 144 с.

310. **Хабермас, Ю.** Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас. — Москва : Весь Мир, 2011. — 336 с.
311. **Хабермас, Ю., Ратцингер, Й.** (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер ; пер. с нем. — Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.
312. **Хадсон, У.** Альтернативный постсекуляризм / У. Хадсон // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 35–48.
313. **Харрис, Дж.** Византия. История исчезнувшей империи / Дж. Харрис. — Москва : Альпина Нон-фикшн, 2017. — 360 с.
314. **Хомяков, А. С.** Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. 1858 / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 2. — Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. — С. 169–258.
315. **Хомяков, А. С.** Записки о всемирной истории / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 5. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — 588 с.
316. **Хомяков, А. С.** Записки о всемирной истории / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 7. — Москва : Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1906. — 503 с.
317. **Хомяков, А. С.** К сербам. Послание из Москвы / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 377–408.
318. **Хомяков, А. С.** Мнение русских об иностранцах / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 31–72.
319. **Хомяков, А. С.** О библейских трудах Бунзена / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 2. — Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. — С. 259–302.

320. **Хомяков, А. С.** Письма к В. Пальмеру / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 2. — Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. — С. 343–415.
321. **Хомяков, А. С.** По поводу Гумбольдта / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 143–176.
322. **Хомяков, А. С.** По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 197–262.
323. **Хондзинский, П., прот., Антонов, К. М.** «Секуляризация» и «десекуляризация» в богословской и философской традициях русской религиозной мысли / прот. П. Хондзинский, К. М. Антонов. — Текст : электронный // Доклад на конференции «Религиозная ситуация в современном мире: взгляд с Востока и с Запада», ПСТГУ. — 16–23 сентября 2018 г. — URL: https://www.pstbi.ru/news/show/599-V_PSTGU_proshla_IX_rossiysko_germanskaya_studencheskaya_konferentsiya (дата обращения: 01.09.2021).
324. **Хоружий, С. С.** Православный взгляд на концепцию «постсекулярного» / С. С. Хоружий // Журнал Московской Патриархии. — 2012. — № 2. — С. 75–79.
325. **Христианство: век за веком. Очерки по истории христианской Церкви.** — Москва : ДАРЪ. — 640 с.
326. **Цыпин В., прот.** История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / протоиерей Владислав Цыпин. — 4-е изд. — Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 816 с.
327. **Черткова, Е. Л.** Утопия как «философский проект» / Е. Л. Черткова // Вопросы философии. — 2015. — № 5. — С. 190–201.
328. **Шевырёв, С. П.** Введение в Историю Русской Словесности / С. П. Шевырёв // Москвитянин. — 1844. — № 1. — С. 219–240.

329. **Шеститко Вяч., свящ.** Секретные комитеты правительства Николая I и воссоединение униатов / священник Вяч. Шеститко. — Минск : МедиаЛ, 2019. — 136 с.
330. **Шестов, Л. И.** Афины и Иерусалим / Л. И. Шестов // Сочинения : в 2 т. Т. 1. — Москва : Наука, 1993. — С. 316–664.
331. **Шестопал, А. В.** История философии: вызовы постсекулярного общества / А. В. Шестопал // История философии: вызовы XXI века / Российская академия наук, Институт философии. — Москва : Канон+, 2014. — С. 314–316.
332. **Шестопал, А. В.** Русская философия: современность и классика (размышления над трудами Н. В. Мотрошиловой) / А. В. Шестопал // Вопросы философии. — 2014. — № 3. — С. 14–29.
333. **Шишков, А. В.** Осмысление понятия «постсекулярное» в русскоязычной периодике за последнее десятилетие / А. Шишков. — Текст : электронный // Портал Богослов.ru. — 28.04.2010. — URL: <https://bogoslov.ru/article/733826> (дата обращения: 01.09.2021).
334. **Шлюхтер, В.** Действие, порядок и культура: основные черты веберовской исследовательской программы / В. Шлюхтер // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2004. — № 2. — С. 22–50.
335. **Шмеман А., прот.** Богослужение в секулярный век / прот. А. Шмеман ; пер. с англ. Елизаветы Гиппиус // Собрание статей. 1947–1983. — Москва : Русский путь, 2009. — С. 72–84.
336. **Шмеман, А. Д.** Исторический путь православия / А. Д. Шмеман. — Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1954. — 388 с.
337. **Шмитт, К.** Политическая теология / К. Шмитт. — Москва : Канон-Пресс-Ц, 2000. — 336 с.
338. **Шохин, В. К.** Доклад «Философия религии и современные дискуссии о постсекулярном обществе» / В. К. Шохин. — Текст : электронный. — URL: https://iphras.ru/14_06_18.htm (дата обращения: 01.09.2021).
339. **Шохин, В. К.** Представления о секулярности и религия просвещения / В. К. Шохин // Вестник Православного Свято-Тихо-

- новского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2021. — № 96. — С. 61–76.
340. Штёкль, А. История средневековой философии / Альберт Штёкль. — Москва : Либроком, 2020. — 312 с.
341. Штёкль, К. К определению «постсекулярного» / К. Штёкль // Человек.ru. — 2012. — № 8. — С. 51–67.
342. Штёкль, К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие / К. Штёкль. — Текст : электронный // Интернет-журнал «Богослов.ру». — 09.06.2010. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/863182.html#_ftn14 (дата обращения: 01.09.2021).
343. Шульц, Д. Н. Эволюция и влияние учения о Filioque на развитие средневековой философии / Д. Н. Шульц // Философия и культура. — 2012. — № 7. — С. 117–122.
344. Щетинина, Е. В. «Человек экономический» в постсекулярной культуре: трансформация религиозной жизни : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13 / Е. В. Щетинина ; место защиты: Челяб. гос. ин-т культуры. — Челябинск, 2017. — 151 с.
345. Щипков, А. В. Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного русского православия / А. В. Щипков. — Москва : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021. — 464 с.
346. Щипков, А. В. Социал-традиция / А. В. Щипков. — Москва : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2017. — 320 с.
347. Щипков, В. А. Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 197–214.
348. Щипков, В. А. Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского / В. А. Щипков // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 71–85.
349. Щипков, В. А. Введение в генеалогию секулярного / В. А. Щипков // Концепт: философия, религия, культура. — 2019. — № 3 (11). — С. 65–77.

350. Щипков, В. А. Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук / В. А. Щипков // Полис. Политические исследования. — 2021. — № 1. — С. 142–156.
351. Щипков, В. А. Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 184–196.
352. Щипков, В. А. Номиналистские предпосылки секуляризма и его актуальное значение в России и на Западе / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 1. — С. 37–45.
353. Щипков, В. А. Обмирщение как религиозно-философская проблема в творчестве В. Н. Лосского / В. А. Щипков // НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право. — 2023. — № 1. — С. 167–173.
354. Щипков, В. А. О категории «секулярное» в Новеллах Юстиниана (на примере перевода понятий *λαϊκός*, *ιδιώτης*, *κοσμικός*) / В. А. Щипков // Вопросы теологии. — 2023. — Т. 5, № 1. — С. 70–86.
355. Щипков, В. А. Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 2. — С. 219–234.
356. Щипков, В. А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2017. — № 4. — С. 29–44.
357. Щипков, В. А. Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 171–183.
358. Щипков, В. А. Предисловие от издателя / В. А. Щипков // «Радикальная ортодоксия»: критический анализ : монография / Даниил Щипков. — Москва : Русская экспертная школа, 2020. — С. 4–6.

359. **Щипков, В. А.** Регионализм как идеология глобализма : монография / В. А. Щипков ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, каф. философии им. А. Ф. Шишкина. — Москва : МГИМО-Университет, 2017. — 188 с.
360. **Щипков, В. А.** Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 4. — С. 146–164.
361. **Щипков, В. А.** Традиция и современность: преодоление современности как преодоление конца времён / В. А. Щипков // Традиционализм в эпоху революций: культурная политика и цивилизационный выбор : коллективная монография по материалам XIV международных Панаринских чтений / ответственный редактор В. Н. Расторгуев ; научные редакторы А. В. Никандров, В. В. Миронов, В. Н. Расторгуев и др. ; Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва (Институт Наследия) ; Мос. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, филос. ф-т. — Москва : Институт Наследия, 2017. — С. 90–98.
362. **Щипков, В. А.** Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна / В. А. Щипков // Вестник МГИМО-Университета. — 2015. — № 3 (42). — С. 76–84.
363. **Щипков, В. А.** Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма : коллективная монография / В. А. Щипков, Е. А. Белжеларский, Е. Е. Мамаев ; под. ред. В. А. Щипкова. — Москва : Русская экспертная школа, 2018. — 128 с.
364. **Щипков, Д. А.** «Радикальная ортодоксия»: критический анализ / Д. А. Щипков. — Москва: Русская экспертная школа, 2020. — 256 с.
365. **Щипков, Н. А.** «Культурные исследования» как политическая практика / Н. А. Щипков // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6. — № 1(21). — С. 20–29.
366. **Щипков, Н. А.** Пространство мифа в постсекулярную эпоху / Н. А. Щипков // Свободная мысль. — 2018. — № 2(1668). — С. 45–52.

367. **Щипков, Н. А.** Субъектна ли культура? К вопросу об особенностях русской культурологической традиции / Н. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 2. — С. 69–76.
368. **A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa** / ed. by Mirjam Künkler, John Madeley, Shylashri Shankar. — Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2018. — 422 p.
369. **Abeysekara, A.** The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Features / A. Abeysekara. — New York : Columbia University Press, 2008. — 324 p.
370. **Adams, N.** Habermas and Theology / N. Adams. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006. — 278 p.
371. **Agadjanian, A.** Neue Formen der östlichen Orthodoxie / A. Agadjanian // Transit. Europäische Revue. — 2015. — Vol. 47 (Herbst). — P. 90–107.
372. **Agadjanian, A.** Russia's "Cursed Issues", Post-Soviet Religion, and the Endurance of Secular Modernity / A. Agadjanian // Multiple Modernities and Postsecular Societies / ed. M. Rosati, K. Stoeck. — London ; New York : Routledge, 2016. — P. 79–96.
373. **Agadjanian, A.** Turns of Faith, Search For Meaning: Orthodox Christianity and Post-Soviet Experience / A. Agadjanian. — Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH Europaeischer Verlag der Wissenschaften, 2014. — 321 p.
374. **Agar, J.** Post-secularism, Realism and Utopia: Transcendence and Immanence from Hegel to Bloch / J. Agar. — London : Routledge, 2014. — 243 p.
375. **Allen, A.** Having One's Cake and Eating It Too: Habermas's Genealogy of Postsecular Reason / A. Allen // Habermas and religion / ed. by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen. — Cambridge : Polity Press, 2013. — P. 234–272.
376. **Asad, T.** Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism / T. Asad // Is critique secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech / T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood. — Berkeley : Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009. — 154 p.

377. **Asad, T.** Trying to Understand French Secularism / T. Asad // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World / ed. H. de Vries, L. E. Sullivan. — New York : Fordham University Press, 2006. — P. 494–526.
378. **Asad, T.** Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity / T. Asad. — Stanford : Stanford University Press, 2003. — 285 p.
379. **Asad, T.** Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam / T. Asad. — Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993. — 335 p.
380. **Asad, T.** Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason / T. Asad. — New York : Columbia University Press, 2018. — 232 p.
381. **Bader, V.** Post-secularism or Liberal-democratic Constitutionalism? / V. Bader // Erasmus Law Review. — 2012. — Vol. 5 (1). — P. 5–26.
382. **Baldoli, R.** Nonviolence and Religion: Creating a Post-Secular Narrative with Aldo Capitini / R. Baldoli // Social Sciences. — 2018. — Vol. 7 (3).
383. **Baldoli, R.** Reconstructing Nonviolence: A New Theory and Practice for a Post-Secular Society / R. Baldoli. — London : Routledge, 2018. — 172 p.
384. **Barbato, M., Kratochwil, F.** Towards a Post-secular Political Order? / M. Barbato, F. Kratochwil // European Political Science Review. — 2009. — Vol. 1. — № 3. — P. 317–340.
385. **Barber, D.** Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence / D. Barber. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015. — 232 p.
386. **Bartolini, N., Chris, R., MacKian, S., Pile, S.** The place of spirit: Modernity and the geographies of spirituality / N. Bartolini, R. Chris, S. MacKian, S. Pile // Progress in Human Geography. — 2016. — Vol 41 (3). — P. 338–354.
387. **Beckford, J.** SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections / J. Beckford // Journal for the Scientific Study of Religion. — 2012. — Vol. 51 (1). — P. 1–19.

388. **Ben-Porat, G.** A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism / G. Ben-Porat // *Alternatives: Global, Local, Political*. — 2000. — Vol. 25. — № 2.
389. **Berger, P. L.** The social reality of religion / P. L. Berger. — Harmondsworth : Penguin, 1969. — 231 p.
390. **Berger, P.** The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. By P Berger. — Washington, DC : Ethics and Public Policy Center, 1999. — 143 p.
391. **Berger, P.** Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture. Wien Museum Atrium. 28.04.2016. — Текст : электронный / P. L. Berger. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6XwI> (дата обращения: 01.09.2021).
392. **Berger, P., Luckmann, T.** The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge / P. Berger, T. Luckmann. — New York : Doubleday, 1966. — 249 p.
393. **Bettiza, G.** Finding Faith in Foreign Policy: Religion and American Diplomacy in a Postsecular World / G. Bettiza. — New York : Oxford University Press, 2019. — 336 p.
394. **Betz, J. R.** After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann / J. R. Betz. — Malden (Massachusetts) : Wiley-Blackwell, 2009. — 360 p.
395. **Beyer, P.** Questioning the Secular / Religious Divide in a Post-Westphalian World / P. Beyer // *International Sociology*. — 2013. — № 28/6. — P. 663–679.
396. **Biale, D.** Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought / D. Biale. — Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2010. — 248 p.
397. **Bosco, R. M.** Religious Socialism in Post-Secular Europe / R. M. Bosco // *Politics, Religion & Ideology*. — 2019. — Vol. 20. — № 1. — P. 121–134.
398. **Bracke, S.** Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a “Post-secular” Conjuncture / S. Bracke // *Theory, Culture & Society*. — 2008. — Vol. 25 (6). — P. 51–67.

399. **Braeckman, A.** Habermas and Gauchet on religion in postsecular society. A critical assessment / A. Braeckman // *Continental Philosophy Review*. — 2009. — № 42. — P. 279–296.
400. **Braidotti, R.** In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism / R. Braidotti // *Theory Culture & Society*. — 2008. — Vol. 25. — № 6. — P. 1–24.
401. **Brewitt-Taylor, S.** The postsecular turn in contemporary British historiography / S. Brewitt-Taylor. — Текст : электронный // *Historian of Britain after 1945* [personal site]. 12.09.2018. — URL: <https://sambrewitt-taylor.com/the-postsecular-turn-in-modern-british-historiography-what-is-it-and-why-is-it-important/> (дата обращения: 01.09.2021).
402. **Bruce, S.** *God is Dead: Secularization in the West* / S. Bruce. — Oxford : Blackwell, 2002. — 288 p.
403. **Bruce, S.** *Religion in Modern World: From Cathedrals to Cults* / S. Bruce. — Oxford : Oxford University Press, 1996. — 272 p.
404. **Burchardt, M.** *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West* / M. Burchardt. — New Brunswick : Rutgers University Press, 2020. — 280 p.
405. **Byrd, D. J.** *Islam in a Post-Secular Society: Religion, Secularity, and the Antagonism of Recalcitrant Faith* / D. J. Byrd. — Boston : Brill, 2016. — 336 p.
406. **Byrne, D.** Divinely significant: towards a postsecular approach to the materiality of popular religion in Asia / D. Byrne // *International Journal of Heritage Studies*. — 2020. — Vol. 26 (9). — P. 857–873.
407. **Byrne, D.** Prospects for a Postsecular Heritage Practice: Convergences between Posthumanism and Popular Religious Practice in Asia / D. Byrne // *Religions*. — 2019. — Vol. 10 (7). — P. [1–13].
408. **Caputo, J. D., Vattimo, G.** *After the Death of God* / J. D. Caputo, G. Vattimo. — New York : Columbia University Press, 2007. — 204 p.
409. **Casanova, J.** Exploring the Postsecular: Three Meanings of “theSecular” and Their Possible Transcendence / J. Casanova // *Habermas and religion* / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and

- Jonathan Van Antwerpen. — Cambridge : Polity Press, 2013. — P. 52–91.
410. **Casanova, J.** Public Religions in the Modern World / J. Casanova. — Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1994. — 301 p.
 411. **Casanova, J.** Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective / J. Casanova // *Hedgehog Review*. — 2006. — Spring/Summer. — P. 101–141.
 412. **Chaves, M.** Secularization as Declining Religious Authority / M. Chaves // *Social Forces*. — 1994. — Vol. 72 (3). — P. 749–774.
 413. Classical sociological theory / ed. by Craig J. Calhoun and others. — Malden ; Massachusetts : Blackwell, 2002. — 440 p.
 414. **Cloke, P. [et al.].** Introduction / P. Cloke // *Geographies of Post-secularity: Re-Envisioning Politics, Subjectivity and Ethics* / Cloke P., Baker C., Sutherland C., Williams A. — London and New York : Routledge, 2020. — P. 1–25.
 415. **Copleston, F. C.** Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev / Frederick C. Copleston. — Tunbridge Wells (Kent) : Search press ; Notre Dame (Ind.) : Univ. of Notre Dame press, 1986. — 445 p.
 416. **Dalferth, U.** Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular / U. Dalferth // *Journal of the American Academy of Religion*. — 2010. — Vol. 78 (2). — P. 317–345.
 417. **Dallmayr, F.** Post-secularity and (global) politics: a need for radical redefinition / F. Dallmayr // *Review of International Studies*. — 2012. — Vol. 38 (5). — P. 963–973.
 418. **De Wit, T. W. A.** Laïcité: French Secularism and the Turn to a Post-secular Society / T. W. A. De Wit // *Telos*. — 2014. — № 167.
 419. **Del Noce, A.** The Age of Secularization / A. Del Noce. — Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2017. — 301 p.
 420. **Del Noce, A.** The Crisis of Modernity / A. Del Noce. — Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2015. — 336 p.
 421. **Del Noce, A.** The Problem of Atheism / A. Del Noce. — Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2021. — 536 p.

422. **Deo, N.** Introduction / Postsecular Feminism: Religion and Gender in Transnational Context / ed. N. Deo. — Bloomsbury Acarowic, 2018. — P. 1–14.
423. **Dijk van, T.** Discourse and Power / T. van Dijk. — New York : Palgrave Macmillan, 2008. — 320 p.
424. **Dijk van, T.** Ideology: A Multidisciplinary Approach / T. van Dijk. — London : Sage, 1998. — 365 p.
425. **Dillon, M.** Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal / M. Dillon. — New York : Oxford University Press, 2018. — 214 p.
426. **Dobellaere, K.** Secularization: An Analysis at Three Levels / K. Dobellaere. — Frankfurt am Main : Peter Lang, 2002. — 214 p.
427. **Dreher, R.** Live Not by Lies: A Manual for Christian Dissidents / R. Dreher. — New York : Sentinel, 2020. — 256 p.
428. **Dreher, R.** The Benedict option: a strategy for Christians in a post-Christian nation / R. Dreher. — New York : Sentinel, 2017. — 272 p.
429. Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. — Farnham (UK) : Ashgate, 2008. — 279 p.
430. **Epstein, M.** Postatheism and the phenomenon of minimal religion in Russia / M. Epstein // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 72–85.
431. **Ferrara, A.** The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society / A. Ferrara // Philosophy & Social Criticism. — 2009. — Vol. 35 (1–2). — P. 77–91.
432. **Fordahl, C.** The Post-secular: Paradigm Shift or Provocation / C. Fordahl // European Journal of Social Theory. — 2016. — Vol. 20 (4). — P. 550–568.
433. **Fox, J., Sandler, S.** Bringing Religion into International Relations / J. Fox, S. Sandler. — New York : Palgrave Macmillan, 2004. — 219 p.
434. **Franke, W.** The Deaths of God in Hegel and Nietzsche and the Crisis of Values in Secular Modernity and Post-secular Postmodernity /

- W. Franke // Religion and the Arts. — 2007. — Vol. 11. — № 2. — P. 214–241.
435. **Furani, K.** Is There a Postsecular? / K. Eurani // Journal of the American Academy of Religion. — 2015. — Vol. 83 (1). — P. 1–26.
436. Geographies of Postsecularity: Re-Envisioning Politics, Subjectivity and Ethics / P. Cloke, C. Baker, C. Sutherland, A. Williams. — London ; New York : Routledge, 2020. — P. 1–25.
437. **Gillespie, M. A.** The theological origins of modernity / M. A. Gillespie. — Chicago ; London : University of Chicago Press, 2008. — 386 p.
438. **Gorski, P., Kim, D., Torpey, J., van Antwerpen, J.** The Post-Secular in Question // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. — New York : NYU Press, 2012. — P. 1–22.
439. **Gorski, Ph. S.** Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300–1700 / Ph. S. Gorski // American Sociological Review. — 2000. — Vol. 65 (1). — P. 138–167.
440. **Graham, E.** Interrogating the postsecular / E. Graham // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 222–232.
441. **Graham, E.** Reflexivity and Rapprochement: Explorations of a «Post-secular» Public Theology / E. Graham // International Journal of Public Theology. — 2017. — Vol. 11 (3). — P. 277–289.
442. **Greeley, A. M.** After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript / A. M. Greeley // Sociology of Religion. — 1966. — Vol. 27. — № 3. — P. 119–127.
443. **Griffin, D. R.** Varieties of Postmodern Theology / ed. By D. R. Griffin. — Albany ; New York : State University of New York Press, 1989. — 180 p.
444. Habermas and religion / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen. — Cambridge : Polity Press, 2013. — 826 p.
445. **Habermas, J.** “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology / J. Habermas // The

- Power of Religion in the Public Sphere / eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen. — New York : Columbia University Press, 2011. — P. 15–34.
446. **Habermas, J.** A “post-secular” society — what does that mean? / J. Habermas. — Текст : электронный // Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). — URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean> (дата обращения: 01.09.2021).
447. **Habermas, J.** Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays / J. Habermas. — Cambridge : Polity Press, 2008. — 361 p.
448. **Habermas, J.** Notes on Post-Secular Society / J. Habermas // New Perspectives Quarterly. — 2008. — Vol. 25 (4). — P. 17–29.
449. **Habermas, J.** Transcendence from Within, Transcendence in this World / J. Habermas // Religion Rationality: Essays on Reasons, God and Modernity / ed. E. Mendieta. — Cambridge : Polity Press, 1992. — P. 67–94.
450. **Habermas, J., Mendieta, E.** “A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society”. An interview with Jürgen Habermas by E. Mendieta / J. Habermas, E. Mendieta. — Текст : электронный // SSRN, The Immanent Frame. 03.02.2010. — URL: <https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/> (дата обращения: 01.09.2021).
451. **Habermas, J., Ratzinger, J.** Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion / J. Habermas, J. Ratzinger. — Freiburg : Verlag Herder, 2005. — 64 p.
452. **Hans, J.** Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung / J. Hans. — Berlin : Suhrkamp, 2017. — 450 p.
453. **Hervieu-Léger, D.** La religion pour mémoire / D. Hervieu-Léger. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1993. — 273 p.
454. **Hervieu-Léger, D.** Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement / D. Hervieu-Léger. — Paris : Flammarion, 1999. — 289 p.

455. **Hudson, W.** Postsecular Civil Society // Civil Society, Religion and Global Governance: Paradigms of Power and Persuasion / W. Hudson, ed. Helen James. — Abingdon : Routledge, 2007. — P. 149–157.
456. **Hudson, W.** Religious Citizenship / W. Hudson // Australian Journal of Politics and History. — 2003. — Vol. 49 (3). — P. 425–429.
457. **Hudson, W.** Towards Post-Secular Enlightenment / W. Hudson // Secularisations and their Debates: Perspectives on the Return of Religion in the Contemporary West / eds. M. Sharpe and D. Nickelson. — Dordrecht : Springer, 2014. — P. 217–232.
458. **Hunter, Ia.** Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept / Ia. Hunter // Modern Intellectual History. — 2015. — Vol. 12 (1). — P. 1–32.
459. **Hurd, E. S.** Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion / E. S. Hurd. — Princeton : Princeton university Press, 2015. — 216 p.
460. **Hurd, E. S.** The Politics of Secularism in International Relations / E. S. Hurd. — Princeton : Princeton University Press, 2008. — 264 p.
461. **Huss, B.** The Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion: The Decline of the Religion / Secular Divide and the Emergence of the Critical Discourse on Religion / B. Huss // Method & Theory in the Study of Religion. — 2014. — Vol. 27 (2). — P. 91–103.
462. **Kaufmann, W.** Discovering the Mind: Goethe, Kant and Hegel / W. Kaufmann. — New York : McGraw-Hill Co., 1980. — 288 p.
463. **Kaufmann, W.** Hegel: A Reinterpretation/ W. Kaufmann. — Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1978. — 432 p.
464. **Keane, J.** The Limits of Secularism / J. Keane // Islam and Secularism in the Middle East / Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). — London : Hurst & Co., 2000. — P. 29–37.
465. **Kearney, R.** Anatheism and the Postsecular Discernment of Spirits / R. Kearney // International Journal of Philosophy and Theology. — 2015. — Vol. 76. — № 2. — P. 149–162.
466. **Keenan, W.** Post-Secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings / W. Keenan // European Journal of Social Theory. — 2002. — Vol. 5 (2). — P. 279–290.

467. **Kennel, M.** Postsecular History: Continental Philosophy of Religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement / M. Kennel // *Studies in Religion / Sciences Religieuses*. — 2017. — Vol. 46. — № 3. — P. 406–432.
468. **Kleine, Ch., Wohlrab-Sahr, M.** Research Programme of the HCAS “Multiple Secularities — Beyond the West, Beyond Modernities” / Ch. Kleine, M. Wohlrab-Sahr. — Leipzig : Leipzig University, 2016. — 43 p.
469. **Künkler, M., Madeley, J., Shanker, S.** A Secular Age beyond the West / M. Künkler, J. Madeley, S. Shanker. — Cambridge : Cambridge University Press, 2018. — 440 p.
470. **Kyrlezhev, A., Shishkov, A.** Postsecularism in Post-Atheist Russia. Paper on Conference at Faenza, Italy, 2011 / A. Kyrlezhev, A. Shishkov. — Текст : электронный. — URL: https://www.academia.edu/5812716/Postsecularism_in_post-Atheist_Russia (дата обращения: 01.09.2021).
471. **Latour, B.** Beyond belief. Religion as the “dynamite of the people” / B. Latour // *The Routledge Handbook of Postsecularity* / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 27–37.
472. **Lee, L.** Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular / L. Lee. — Oxford : Oxford University Press, 2015. — 235 p.
473. **Lee, R. L. M.** Reconciling Religion, Spirituality and Secularity: on the Post-Secular and the Question of Human Mortality / R. L. M. Lee // *International Journal of Philosophy and Theology*. — 2017. — Vol. 78. — № 3. — P. 258–269.
474. **Lewin, D.** Educational Philosophy for a Post-secular Age / D. Lewin. — London ; New York : Routledge, 2016. — 184 p.
475. **Lewin, D.** Formations of the postsecular in education / D. Lewin // *The Routledge Handbook of Postsecularity* / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 123–134.
476. **Lewin, D.** The Hermeneutics of Religious Understanding in a Post-secular Age / D. Lewin // *Ethics and Education*. — 2017. — Vol. 12 (1). — P. 73–83.

477. **Lilla, M.** The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West / M. Lilla. — New York : Vintage Books, 2007. — 341 p.
478. **Lübbe, H.** Religion nach der Aufklärung / H. Lübbe // Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. — URL: <https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/0CF8F4E4-022-00037-000105CC-0CF857D4/pool/BWEB/> (дата обращения: 01.09.2021).
479. **Lübbe, H.** Religion nach der Aufklärung / H. Lübbe. — München : Wilhelm Fink Verlag, 2004. — 336 S.
480. **Lübbe, H.** Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs / H. Lübbe. — Freiburg ; München : Verlag Karl Alber, 1965. — 136 S.
481. **Luckmann, T.** Lebenswelt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen / T. Luckmann. — Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1980. — 206 S.
482. **Luhmann, N.** Funktion der Religion / N. Luhmann — Frankfurt : Suhrkamp, 1977. — 323 S.
483. **Mannheim, K.** Schriften zur Philosophie und Soziologie. B. III : Ideologie und Utopie / K. Mannheim. — Bonn : Verlag von Friedrich Cohen, 1929. — 250 S.
484. **Marion, J.-L.** God Without Being / J.-L. Marion. — Chicago ; London : The University of Chicago Press, 2012. — 313 p.
485. **Martin, D.** A General Theory of Secularization / D. Martin. — Oxford : Blackwell, 1978. — 353 p.
486. **Martin, D.** Comparative Secularisation North and South / D. Martin // Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie / ed. by M. Franzmann, Ch. Gärtner, N. Köck. — Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. — P. 105–122.
487. **Martin, D.** The Secularization Issue: Prospect and Retrospect / D. Martin // British Journal of Sociology. — 1991. — Vol. 42 (3). — P. 465–474.
488. **Mavelli, L., Petito, F.** The postsecular in International Relations: an overview / L. Mavelli, F. Petito // Review of International Studies. — 2012. — Vol. 38 (5). — P. 931–942.

489. **Mavelli, L.** Europe's encounter with Islam. The secular and the postsecular / L. Mavelli. — New York : Routledge, 2012. — 172 p.
490. **May, S., Wilson Erin, K., Baumgart-Ochse, C., Sheikh, F.** The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred / S. May, K. Wilson Erin, C. Baumgart-Ochse, F. Sheikh // *Politics, Religion & Ideology*. — London : Routledge, 2014. — Vol. 15 (3). — P. 331–346.
491. **McClure, J.** Post Secular Culture: The Return of Religion in Contemporary Theory and Literature / J. McClure // *Cross Currents*. — 1997. — Vol. 47 (3). — P. 332–347.
492. **McDonagh, P., Manocha, K., Neary, J., Vazquez Mendoza, L. V.** On the Significance of Religion for Global Diplomacy / P. McDonagh, K. Manocha, J. Neary, L. V. Vazquez Mendoza. — London : Routledge, 2020. — 183 p.
493. **McLennan, G.** The Postsecular Turn / G. McLennan // *Theory, Culture & Society*. — 2010. — Vol. 27 (4). — P. 3–20.
494. **McLennan, G.** Towards Postsecular Sociology? / G. McLennan // *Sociology*. — 2007. — Vol. 41 (5). — P. 857–870.
495. **Melleuish, G., Rizzo, S.** From Secular Temporality to Post-Secular Timelessness: Trekking the Past's Future and Future's Past / G. Melleuish, S. Rizzo // *Telos*. — 2013. — № 163.
496. **Mendieta, E., Vanantwerpen, J.** The Power of Religion in the Public Sphere / E. Mendieta, J. Vanantwerpen. — New York : Columbia University Press, 2011.
497. **Mendieta, E.** The postsecular condition and the genealogy of post-metaphysical thinking / E. Mendieta // *The Routledge Hand-book of Postsecularity* / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — 470 p.
498. **Milbank, J., Pabst, A.** The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future / J. Milbank, A. Pabst. — London ; New York : Rowman&Littlefield, 2016. — 385 p.
499. **Milbank, J.** Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People / J. Milbank. — Malden ; Oxford : Wiley-Blackwell, 2014. — 288 p.

500. **Milbank, J.** Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions / J. Milbank // *Modern Theology*. — 1991. — Vol. 7 (3). — P. 265–278.
501. **Milbank, J.** *Radical Orthodoxy: A New Theology* / ed. by J. Milbank, G. Ward. — London : Routledge, 1999. — 300 p.
502. **Milbank, J.** *Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon* / J. Milbank // *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word* / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. — Farnham (UK) : Ashgate, 2008. — P. 45–86.
503. **Milbank, J.** *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason* / J. Milbank. — Oxford, UK : Blackwell Publishing Ltd, 2006. — 484 p.
504. **Molendijk, A. L.** In Pursuit of the Postsecular / A. L. Molendijk // *International Journal of Philosophy and Theology*. — 2015. — Vol. 76 (2). — P. 100–115.
505. **Mrowczynski-Van Allen, A., Montiel-Gomez, S.** Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context: Georges Florovsky, Sergey Bulgakov, Alain Badiou, and the «Theology Dwarf» / A. Mrowczynski-Van Allen, S. Montiel-Gomez // *Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism* / ed. A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. — Eugene : Pickwick Publications, 2016. — P. 13–24.
506. **Müller, O.** *Zwischen Sakularisierung und Revitalisierung: Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung seit 1989/90* / O. Müller // *Zwischen Sakularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich* / Pickel, Gert u.a. (Hgg.). — Wiesbaden : Springer, 2014. — 327 S.
507. **Nandy, A.** *An Anti-secularist Manifesto* / A. Nandy // *India International Centre Quarterly*. — 1995. — Vol. 22 (1). — P. 35–64.
508. **Nandy, A.** *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance* / A. Nandy // *Alternatives: Global, Local, Political*. — 1988. — Vol. 13 (2). — P. 177–194.

509. **Nandy, A.** The Return of the Sacred: The Language of Religion and the Fear of Democracy in a Post-secular World / A. Nandy. — Lalitpur : Himal Books, 2007. — 15 p.
510. **Pabst, A.** The secularism of post-secularity: religion, realism, and the revival of grand theory in IR / A. Pabst // Review of International Studies. — 2012. — Vol. 38 (5). — P. 995–1017.
511. **Parmaksız, U.** Making Sense of the Postsecular / U. Parmaksız // European Journal of Social Theory. — 2018. — Vol. 21 (1). — P. 98–116.
512. **Parsons, T.** Religion in a modern pluralistic society / T. Parsons // Review of religious research. — 1966. — Vol. 7 (3). — P. 125–146.
513. **Pickstock, C.** Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance / C. Pickstock // Modern Theology. — 2005. — Vol. 21 (4). — P. 543–574.
514. **Pollack, D.** Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II / D. Pollack. — Tübingen : Mohr Siebrek, 2009. — 367 S.
515. **Pollack, D.** Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland / D. Pollack. — Tübingen : Mohr Siebrek, 2003. — 333 S.
516. **Pollack, D., Rosta, G.** Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich / D. Pollack, G. Rosta. — Frankfurt ; New York : Campus Verlag, 2015. — 542 S.
517. **Possamai, A.** Post-secularism in Multiple Modernities / A. Possamai // Journal of Sociology. — 2017. — Vol. 53 (4). — P. 822–835.
518. **Possamai, A.** The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism / A. Possamai. — Singapore : Palgrave Macmillan, 2018. — 259 p.
519. **Postsecular Conflicts. Debating Tradition in Russia and the United States** / K. Stoeckl, D. Uzlaner (eds.). — Innsbruck : Innsbruck University Press, 2020. — 152 p.
520. **Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology** / ed. P. Blond. — London: Routledge, 1998. — 392 p.

521. **Ratti, M.** The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature / M. Ratti. — New York : Routledge, 2013. — 270 p.
522. **Ratti, M.** Theoretical framings of the postsecular / M. Ratti // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 110–122.
523. Religion in the Era of Postsecularism / ed. by Okeja U. — New York : Routledge, 2020. — 299 p.
524. **Requejo, F.** Religions and Liberal Democracies. Final Remarks / F. Requejo // Democracy Law and Religious Pluralism in Europe: Secularism and Post-Secularism. — London ; New York : Routledge, 2014. — P. 200–213.
525. **Robbins, J. W.** Introduction / J. W. Robbins // After the death of God / by Caputo J., Vattimo G. — New York : Columbia University Press, 2007. — 204 p.
526. **Rosati, M., Stoeckl, K.** Multiple Modernities and Postsecular Societies / ed. by M. Rosati, K. Stoeckl. — Farnham : Ashgate, 2012. — 188 p.
527. **Schaafsma, P.** Making Sense of the Postsecular: Theological Explorations of a Critical Concept / P. Schaafsma // International Journal of Philosophy and Theology. — 2015. — Vol. 76 (2). — P. 91–99.
528. **Schluchter, W.** Agency, Order and Culture: Main Features of Weberian Research Program / **W. Schluchter** // The Journal of Sociology and Social Anthropology. — 2004. — № 2. — P. 22–50.
529. **Schmemmann, A.** For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy / A. Schmemmann. — Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 1963. — P. 117–134.
530. Secular Europe and Religious America: Implications for Transatlantic Relations : Roundtable [Transcript]. — Текст : электронный. — URL: <https://www.pewforum.org/2005/04/21/secular-europe-and-religious-america-implications-for-transatlantic-relations> (дата обращения: 01.09.2021).

531. **Smith, J. K. A.** Secular Liturgies and the Prospects for a “Post-Secular” Sociology of Religion / J. K. A. Smith // *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. — New York : NYU Press, 2012. — P. 159–184.
532. **Stacey, T.** Imagining Solidarity in the Twenty-First Century: Towards a Performative Postsecularism / T. Stacey // *Religion, State and Society*. — 2017. — Vol. 45 (2). — P. 141–158.
533. **Stark, R., Bainbridge, W.** A theory of religion / R. Stark, W. Bainbridge. — New York : Peter Lang, 1987. — 386 p.
534. **Stark, R., Iannaccone, L.** A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe / R. Stark, L. Iannaccone // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — 1994. — Vol. 33 (3). — P. 230–252.
535. **Stark, R., Finke, R.** Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion / R. Stark, R. Finke — Berkeley, CA : University of California Press, 2000. — 350 p.
536. Statement on Human Rights / The Executive Board, American Anthropological Association ; submitted to the Commission of Human Rights, United Nations // *American anthropologist*. — 1947. — № 49. — P. 539–543.
537. **Stoeckl, K., Uzlaner, D.** Four Genealogies of Postsecularity / K. Stoeckl, D. Uzlaner // *The Routledge Handbook of Postsecularity* / ed. J. Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 268–278.
538. **Sutton, T.J.** Orthodoxy Revisited: the Postsecular Classroom / T. J. Sutton // *Journal of Beliefs & Values*. — 2017. — Vol. 39 (1). — P. 3–16.
539. **Taylor, Ch.** A Secular Age / Ch. Taylor. — Cambridge, MA : Harvard Belknap Press, 2007. — 874 p.

540. **Toft, M. D., Philpott, D., Shah, T. S.** God's Century: Resurgent Religion and Global Politics / M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah. — New York : W. W. Norton & Company, 2011. — 288 p.
541. Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power / ed. L. Mavelli and F. Petito. — New York : Palgrave Macmillan, 2014. — 276 p.
542. **Trainor, B. T.** Theorising Post-Secular Society / B. T. Trainor // Philosophy & Theology. — 2007. — Vol. 19 (1/2). — P. 95–124.
543. **Turner, B.** Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion / B. Turner // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. — New York : NYU Press, 2012. — P. 135–158.
544. **Turner, B.** Religion and the Modern Society: Citizenship, Secularization and the State / B. Turner. — Cambridge : Cambridge University Press, 2011. — 344 p.
545. **Turner, B.** The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion / B. Turner. — Cambridge : Cambridge University Press, 2013. — 290 p.
546. **Vahanian, N.** Look, a Human Being! Anthropomorphic Solipsism in Postsecular Thought / N. Vahanian // Palgrave Commun. — 2018. — Vol. 4 (1). — P. 1–8.
547. **Vallier, K.** Liberal Politics and Public Faith. Beyond Separation / K. Vallier. — New York : Routledge, 2014. — 286 p.
548. **Veer P., van der.** The Secular Production of Religion / P. van der Veer // Etnofoor. — 1995. — Vol. 8 (2). — P. 5–14.
549. **Wallerstein, I.** The West, Capitalism, and the Modern World-System / I. Wallerstein // China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge / T. Brook & G. Blue, eds. — Cambridge : Cambridge University Press, 2002. — P. 10–56.
550. **Weber, M.** Definition of Sociology [Source: Max Weber, Sociological Writings / M. Weber ; Edited by Wolf Heydebrand, published in 1994 by Continuum]. — Текст : электронный. — URL: <https://www>.

marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/weber.htm
(дата обращения: 01.09.2021).

- 551. **Weber, M.** Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis / M. Weber // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. — 1904. — 19 (1). — S. 22–87.
- 552. **Weber, M.** Schriften 1894–1922 / ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler / M. Weber. — Stuttgart : KrönersTaschenbuchausgabe, 2002.
- 553. **Wilson, B.** Religion in secular society: a sociological comment / B. Wilson. — London : Watts, 1966. — 252 p.
- 554. **Wilson, E. K., Steger, M. B.** Religious Globalisms in the Post-Secular Age / E. K. Wilson, M. B. Steger // Globalizations. — 2013. — Vol. 10 (3). — P. 481–495.
- 555. **Wohlrab-Sahr, M., Burchardt, M.** Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities / M. Wohlrab-Sahr, M. Burchardt // Comparative Sociology. — 2012. — Vol. 11 (6). — P. 875–909.
- 556. **Wohlrab-Sahr, M., Burchardt, M.** Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzbeziehungen / M. Wohlrab-Sahr, M. Burchardt // Denkströme. — 2011. — Heft 7. — S. 53–71.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	10

СЕКУЛЯРНЫЙ ДИСКУРС КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Глава 1.	Этимология понятия «секулярное»	17
Глава 2.	Обоснование дискурс-подхода в философско-культурологическом исследовании секулярной проблематики	26
Глава 3.	Воспроизведение секулярного дискурса в общественных науках XX века на основе веберовского диалектического рационализма	34
Глава 4.	Итоги развития секулярных концепций в общественных науках в XX–XXI веках	64
Глава 5.	Итоги развития трактовок секуляризации в западной политической и постмодернистской теологии в XX–XXI веках	87
Глава 6.	Критика секулярного дискурса как научная проблематика	100

ЗАПАДНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ В ПОИСКАХ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Глава 7.	Обоснование необходимости генеалогии секулярного дискурса	108
Глава 8.	Западные общественно-научные подходы к генеалогии секулярного дискурса	110
Глава 9.	Западные теологические трактовки генеалогии секулярного дискурса	143

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX–XX ВЕКОВ В ПОИСКАХ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Глава 10.	Достоевский и границы дискуссий о религиозном и светском в русской мысли XIX–XX веков	162
-----------	--	-----

Глава 11.	Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин)	173
Глава 12.	Вл. Соловьёв и участники Религиозно-философских собраний в поисках теологического синтеза религиозного и секулярного.....	196
Глава 13.	Веховская традиция понимания секулярного.....	207
Глава 14.	Осмысление секулярного в русской религиозной философии в период после Октябрьской революции (Булгаков, Флоренский, Флоровский, Лосский, Шмеман, Тростников, Мень, Сорокин)	213

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Часть I. Раннее христианство и Вселенские Соборы

Глава 15.	Методология генеалогии секулярного дискурса.....	263
Глава 16.	Докеты и абстрагирование религиозной мистики.....	273
Глава 17.	Гностики: ограничения в понимании истины.....	275
Глава 18.	Объяснение природы ереси Тертуллианом	280
Глава 19.	Ориген: аллегорическое богословие	286
Глава 20.	Арианство и его оппоненты.....	292
Глава 21.	Христологические споры в контексте секулярного дискурса.....	297

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Часть II. Западнохристианская мысль

Глава 22.	Признаки секулярного дискурса в богословии Августина	311
Глава 23.	Признаки секулярного дискурса в проблемах папства и Великой схизмы.....	325
Глава 24.	Активизация секулярного дискурса во время схоластики. Проблема <i>filioque</i>	336
Глава 25.	Признаки секулярного дискурса в учении Фомы Аквинского	344
Глава 26.	Укрепление секулярного дискурса после номинализма (в трактовке Милбанка и Джиллесли)	346
Глава 27.	Представление о времени в новоевропейской философии: изобретение «современности».....	361

Глава 28.	Возрождение и гуманизм как этапы формирования секулярного сознания	367
Глава 29.	Секулярный дискурс в ходе Реформации и протестантизации	375
Глава 30.	Окончательное оформление секулярного дискурса в политэкономическую и эпистемологическую систему в эпоху рационализма и Просвещения	387
Глава 31.	Движение от идеализма к романтизму и консерватизму в контексте секулярного дискурса	396
Глава 32.	Движение от материализма и позитивизма к ремифологизации и постмодернизму в контексте секулярного дискурса.....	400
Глава 33.	Доказательства бытия Бога как элемент секулярного дискурса.....	406
	Дополнение. Промежуточные выводы: особенности развития секулярного дискурса в Новое время	411

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Часть III. Реакция русской истории на действие секулярного дискурса

Глава 34.	«Слово о законе и благодати» святителя Илариона Киевского	414
Глава 35.	Флорентийская уния 1439 года	419
Глава 36.	Эпоха Ивана III: партия жидовствующих, попытка отъёма церковных земель и Собор 1503 года	425
Глава 37.	Эпоха Ивана IV: отличия православного Стоглавого собора 1551 года от католического Тридентского собора.....	434
Глава 38.	Брестская уния 1596 года	441
Глава 39.	Отношения Церкви и государства при Алексее Михайловиче: Монастырский приказ и обрядовая реформа.....	446
Глава 40.	Секулярная протестантизация государственно-церковных отношений при Петре I	451
Глава 41.	Характер секуляризации церковной жизни в двухвековом синодальном периоде	456
Глава 42.	Секуляризационные процессы накануне и после революции 1917 года	465

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА: ИТОГ

Глава 43.	Системное соотношение «теологического» и «политического» в секулярном дискурсе (центр — периферия)	473
Глава 44.	Внутренний смысл («означаемое») секулярного дискурса	488

ТЕКУЩИЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА: ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ ЭПОХА

Глава 45.	Происхождение слова «постсекулярное»	498
Глава 46.	Методология классификации существующих моделей трактовок постсекулярного	503
Глава 47.	«Социологические» подходы к пониманию постсекулярного (сохраняющие статус-кво секулярного модерна)	507
Глава 48.	«Теологические» подходы к пониманию постсекулярного (предлагающие фундаментальный пересмотр секулярного модерна): «Радикальная ортодоксия» и другие	555
Глава 49.	Дискуссии о постсекулярном в русском интеллектуальном пространстве	569
Глава 50.	Системный подход к пониманию постсекулярного	591
Глава 51.	Перспективы постсекулярной эпистемологии	599
Краткое содержание книги. Вместо заключения.		608
<i>Список литературы</i>		698

Научное издание

Щипков Василий Александрович

ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

Монография

Согласно Федеральному закону РФ от 29.12.2010 № 436-ФЗ
данная продукция не подлежит маркировке

Корректор *Н.Н. Родионова*

Компьютерная верстка и дизайн обложки *С.А. Хидоятов*

Подписано в печать 15.03.2024. Формат 70х100/16.
Усл. печ. л. 61,4. Тираж 350 экз.

Издательство «МГИМО-Университет»
119454, Москва, пр. Вернадского, 76

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru,
тел. 8 (499) 270-73-59



Василий Александрович ЩИПКОВ

доктор философских наук, доцент
МГИМО МИД России, директор
Русской экспертной школы,
профессор Российского
православного университета
святого Иоанна Богослова

Книга раскрывает философские и теологические пути возникновения секулярного образа мысли, светской культуры, светского типа общества и государства. Вопрос о природе светскости особенно остро звучит в последние десятилетия, когда стало очевидно, что религиозные факторы сохраняют в мире большой вес и что одновременно с этим усиливается недоверие к притязанию секулярного языка на универсальность. Религиозные группы часто выражают неудовлетворение качеством посреднических функций секулярного дискурса, который стремительно теряет нейтральный характер и приобретает черты партийности. Сторонники культуры секулярного модерна тоже начинают сомневаться в качестве объяснительных и предиктивных способностей секулярного языка. Эта ситуация толкает разные стороны дискуссии исследовать секулярный дискурс культуры: что он из себя представляет, когда и как он возник, какие формы и принципы приобрёл в процессе исторического развития на Западе и в России, что означает и какие перспективы имеет «постсекулярность». Именно на эти вопросы отвечает представленная книга, последовательно разворачивая философско-культурологическую и богословскую панораму этого процесса в исторической ретроспективе, начиная с эпохи раннехристианских богословских споров и заканчивая дискуссиями о постсекулярном повороте в общественных науках в XXI веке, показывая логику развития западной культуры и демонстрируя существенные отличия от неё культуры православной России.