

## Дискурс русской ортодоксии и проблема фундаментального модерна

Одной из главных дискуссионных тем последнего времени стала тема языка современного русского православия. В большинстве случаев сталкиваются две полярные точки зрения. Одна из них в более или менее явной форме утверждает, что православная традиция герметична, исторически неизменна, в этом и заключается ее назначение. Соответственно, традиция предстает законченным архивом, который подлежит регулярному перечитыванию. Это идейная и стилистическая целостность, из которой ничего нельзя изъять и в которую ничего не нужно добавлять.

Противоположный, но очень похожий взгляд, хотя и с обратным оценочным знаком, высказывают сторонники идеи секулярной реформации русского православия. Как и представители первой позиции, они не видят или не хотят видеть в православной традиции внутренних источников развития и какой-либо перспективы исторической динамики. Но поскольку их эта (на самом деле мнимая) ситуация категорически не устраивает, православному сообществу все время указывают на внешние источники и внешние же критерии возможных перемен. При этом предполагается, что русская ортодоксия обязана принять в качестве оценочного инструмента принципы, ценности и задачи секулярной части социума, перенести и применить их на своей «территории». Иными словами, дух времени вездесущ, пути его исповедимы (иначе о них не говорилось бы с такой определенностью), и всякий другой дух да преклонится перед его волей.

Но поскольку секуляризации русской ортодоксальной традиции не происходит и не может произойти, сторонники неосекулярного культа делают вывод об исторической инертности и статичности православной традиции как таковой. Они чаще всего полагают, что в своем нынешнем состоянии Церковь, выступая от имени традиции, то есть пресловутых «духовных скреп» и «традиционных ценностей», просто обязана проявлять «подозрительное», «тревожное», алармистское отношение к современности. Сторонники этого взгляда часто указывают на «эсхатологизм и фатализм» восприятия общественных процессов церковной средой. Они подчеркивают, что православные группы, по их наблюдениям, констатируют моральный кризис общества, но относятся к нему с пессимистической безучастностью, «в основном позиционируя себя как зрителей в партере». Затем православную общественность обыкновенно спрашивают: а есть ли у современной ортодоксии «некатастрофический», неэмоциональный и «не мистический», но «прозрачный» язык для описания «секулярной современности»? И имеют ли современные церкви такие слова, которые могли бы эффективно описывать некое «особое качество» опыта современного секу-

*Щипков Александр Владимирович*, кандидат философских наук, действительный государственный советник Российской Федерации 3 класса, первый заместитель председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ.  
E-mail: av2517330@yandex.ru

лярного общества? И если нет, то не следует ли заняться реформированием культурно-языкового пространства ортодоксии.

Идея о «невыразимости» современности средствами нынешнего православного дискурса формулируется секуляристами и лингвоконструктивистами в первую очередь как технический вопрос. Суть проблемы, по их мнению, заключается в невозможности говорить о современности языком православного катехизиса. Мнение о том, что православным «языком» невозможно говорить о явлениях нынешнего дня, предполагает, что концептуальный каркас языка не может быть наброшен на ускользающую «современность», которая не схватывается привычным понятийным аппаратом.

Нельзя не отметить, что сама по себе стилистика подобных высказываний формально отсылает сразу ко множеству традиций. И к традиции апофатического богословия, и к романтической концепции невыразимости полноты божественного универсума, и к совсем уж хрестоматийному тютчевскому «мысль изреченная есть ложь». Иными словами, данная идея универсальна и выглядит именно как общий случай философской идеи до-словности, невыразимости. Тем не менее пафос высказываний о якобы низких описательных и коммуникативных возможностях орто-дискурса в современном культурном пространстве – и, в частности, о слабости современного православного богословия и малой миссионерской эффективности (по этой причине) – это логика именно частного случая, исторического и культурного «здесь и сейчас». Так общий принцип проецируется на частную ситуацию.

Почему это происходит?

При ближайшем рассмотрении становится очевидной мифологичность понимания самого концепта секулярной современности, лежащая в основе неосекуляристской и лингвоконструктивистской позиции. Фактически такое понимание феномена секулярной современности основано на мифеме «исторического предела» или «порога», прекращения течения исторического времени. По сути оно отсылает к библейскому архетипу конца времен: «И ангелъ, егѡже видѣхъ стояща на мѡри и на землѣ, воздвѣже рѹку свою на нѣбо и клѣтся живѹщимъ во вѣки вѣковъ, ѡже создá нѣбо и ѡже на нѣмъ, и зѣмлю и ѡже на ней, и мѡре и ѡже во нѣмъ, ѡко лѣта ужѣ не бѹдетъ» (И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет) [3].

Если говорить о библейском архетипе, связанном с мотивом исторического предела, придется признать, что такое понимание современности характерно для самой парадигмы секуляристской философии и проявилось наиболее ярко у Фрэнсиса Фукуямы в связи с его идеей «конца истории» – идеи не подтверждаемой, а скорее опровергаемой общественно-политическими процессами, которые мы наблюдаем в последние годы. С точки зрения традиции ортодоксии эта идея катастрофична. В стилистических рамках позднего модерна она лишена апокалиптической окраски, но тем не менее здесь имеет место своеобразный «незримый эсхатологизм», ничем не напоминающий яркие образы и возвышенные интонации Откровения Иоанна Богослова. Характерно, что границы «современности» в рамках неосекуляристского взгляда строго не очерчиваются, и это дает возможность проводить неограниченную эмиссию символических смыслов концепта «современности». Таким образом, причастность лингвоконструктивизма к положительным социальным изменениям утверждается как сама собой разумеющаяся, равно как и непричастность к этим изменениям классической ортодоксии. Этому способствует исходная презумпция закрытости, непереводаемости, архаичности и инертности культуры ортодоксии.

Вполне очевидно, что это своеобразное разделение исторических обязанностей между «институтами современности» и «косным традиционализмом» утверждается с помощью старого испытанного научного инструмента – дихотомии «традиция – модерн». Важно понимать, что разделение это устанавливается в одностороннем порядке и не подлежит пересмотру иначе чем на условиях неосекуляризма («модерна»), главное из которых – смена языка. Этот принцип закладывается в основу лингвоконструктивистского дискурса и при этом старательно выводится за рамки реальной дискуссии.

Между тем сегодня усиливается взгляд, согласно которому существуют разные (национальные и цивилизационные) типы модернизации. Феномен модернизации давно не рассматривается как отрицание традиции, которая признается важнейшим элементом любой социальности [2]. Линейная веберовская концепция «традиции» (противопоставление традиции и современности как «нерационального» и «рационального») ушла в прошлое и уступила место идее диалектичности традиции. Все это в полной мере относится и к традиции христианской ортодоксальной религиозности.

Но диалектическая традициология практически не учитывается сторонниками языкового конструктивизма. Начиная с отстаивания «социальной динамики» и «плюралистического духа современности», сторонники конструктивистской позиции почти сразу переходят к охранительству дихотомии «традиция – модерн», которая их вполне устраивает. По существу, в лице этой доктрины мы имеем радикальный ультраконсервативный антитрадиционализм или иными словами – фундаментальный, бесконечно длящийся модерн. В рамках этого направления складывается жесткий фундаментализм модерна, утверждающий преобладание модуса несовместимости над модусом преемственности. Причем ответственность за этот разрыв приписывается именно носителям ортодоксии. Таков парадокс идеологии фундаментального, бесконечно длящегося модерна. Ее приверженцы, как любые фундаменталисты, стремятся сделать свою версию истории эксклюзивной и безальтернативной.

Параллельно этому выводу следует отметить, что концептология «современности» сегодня вообще вызывает много вопросов, с этим понятием в каждом случае приходится заново определяться. Современность – что это? Это «сегодняшний день», стиль эпохи, определенное состояние структур повседневности? Или речь идет о достаточно строгом и имеющем статус научного термина, хотя и устаревшем понятии «модерн» «модернити» (*modernity, modernité*)? И каковы предпосылки исторической инаковости феномена, обозначаемого данным понятием, по отношению к предшествующему времени? Ведь если нижняя граница эпохи модерна более или менее четко задается в рамках истории и социологии XX века, то по поводу верхней ее границы в науке разногласица. И соотношение понятий «модерн», «поздний модерн», «незавершенный модерн», «постмодерн», «сверхмодерн», «контрмодерн», «постисторизм», «постсекулярный мир» как в науке, так и в околонучной публицистике, лишено определенности. В такой ситуации может оказаться, что концепт «современности» в актуальном неосекуляристском дискурсе попросту абсолютизирован и всякий раз выдвигается в качестве господствующего понятия, соотносимого с любой удобной точкой на верхней части исторической шкалы. В этом случае проблематика «современности» выглядит скорее как эхо постмодернистской инаковости в контексте проблематики историзма.

Как бы там ни было, понятие «современность» сегодня теряет остатки семантики единства и универсальности. «Современная современность», если так можно сказать, – это мозаичное явление. Поэтому кто бы ни говорил о «современности», он не может говорить от ее имени единолично, как, впрочем, и от имени традиции.

Тем не менее православному дискурсу по привычке навязывается презумпция, которую он сам никогда не манифестировал: что динамика общественных процессов не касается православного традиционализма, и чтобы интересоваться ими, надо быть непременно модернистом. Но такое допущение на самом деле произвольно. Это дань устаревшему взгляду, который, будучи практически преодолен в науке, переместился в область политики и идеологии. Именно в этой сфере он получил вторую жизнь в качестве устойчивого идеологического клише, пользующегося спросом и у «классических» фундаменталистов, и у приверженцев фундаментального модерна. В том числе, разумеется, и у российских ревнителей идеи секулярной реформации. Кстати, приверженцы обоих названных направлений усиливают друг друга и самим фактом своего существования подтверждают востребованность противоположного, оппонирующего дискурса. По аналогии с этой идеологической коллизией вспоминается внутривосточная дискуссия по поводу встречи в Гаване Патриарха Кирилла и папы Римского. По поводу этого события «правые» фундаменталисты и либеральная околоцерковная тусовка дали полярные оценки, но интерпретировали событие одинаково – как шаг к экуменизму. И это при том, что речь в «Декларации» глав церквей прямо шла о смене богословской повестки православно-католического диалога на социогуманитарную, что создало принципиально новый формат межцерковного диалога.

Сторонники концепции позднего модерна полагают, что модерн все еще находится в фазе активного развития. Эта установка восходит к тезису о «незавершенности модерна» Юнгера Хабермаса, высказанного им в известной работе «Вера и знание», в основу которой была положена его речь, произнесенная 14 октября 2001 года по случаю присуждения Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли и – по следам трагических событий 11 сентября того же года. В этой речи присутствует смягченная версия (с поправкой на недавнюю трагедию) идеологии радикального модернизма, то есть секулярного фундаментализма.

Спустя пятнадцать лет, в связи с развивающимися в мире процессами, такая точка зрения выглядит все более и более сомнительной. Сегодня вопреки мнению Ю. Хабермаса [5] общество находится в состоянии временного контрмодерна как стиля переходного периода связанного с ультраправой политической повесткой, архаизацией экономики, политики и социальной системы, ростом религиозного и светского фундаментализма и радикализма, социального неравенства, распространением неонацизма. К примеру, роль США в становлении ряда джихадистских организаций сегодня уже мало кто отрицает.

Этот переходный контрмодерн пока еще не сделался магистральным вектором – это лишь последствие «износа постройки» проекта модерна. Это состояние современного общества обнаруживает феноменальное сходство с периодом распада Рима, предшествовавшего наступлению христианской эпохи. Состоится ли новый Большой стиль – *аксиомодерн* – как производное универсализма христианской традиции и классического модерна, или же господство контрмодерна станет системным явлением, сказать затруднительно. Но в любом случае секулярный фундаментализм позднего модерна постепенно утратит свои позиции.

Что касается хабермасовской идеи незавершенного модерна, или «нового проекта модерна», по сути своей идеи фундаменталистской, то она чем-то напоминает фукуямовскую, хотя мотив «конца истории» и безальтернативного развития не педалируется. Но идея незавершенности как бы предполагает, что модерн мог бы длиться («завершаться») вечно.

На этом примере мы наблюдаем коррекцию господствующего дискурса современной идеологии: революционная фаза борьбы за «лучший и правильный» либеральный миропорядок сменяется инерционной фазой, фазой консервации. Прежде революционный проект на наших глазах становится реакционным, что способствует процессам социальной архаизации, которые, между прочим, косвенно признавал и сам Юрген Хабермас, когда писал об «институционализации агрессии» в период бомбежек Югославии силами НАТО.

В свете сказанного можно утверждать, что «новый проект» модерна, «незавершенность», хотя и декларируются довольно настойчиво даже сегодня, но лишены серьезной аргументации. В середине 2010-х очевидно, что общество переживает фазу кардинальной трансформации, а не отложенного «завершения» проекта. Поэтому, в частности, все чаще можно слышать о состоянии постсекулярности и «эпохе гибридов». Культурная среда в этих условиях становится предметом интереса общества в целом, а не только ученых, что обещает в будущем период осознанной культурной саморефлексии общества и прямого социального участия в глобальных процессах.

Как выглядит трансформация модерна?

Одним из ее симптомов в начале XXI века, помимо уже упомянутой архаизации общества, является феномен исторического «римейка». В поле общественного внимания возвращаются «пункты» из повестки шестнадцатого (религиозные войны), восемнадцатого (формирование национальной идентичности) и двадцатого (различные версии нацизма) столетий, порождая феномен «комбинированного историзма». Так, например, в 2014 году произошло признание в правах одной из современных версий контрмодерна – был реабилитирован неонацизм на Украине. С другой стороны, наблюдается ужесточение политического гегемонизма, что ведет к неофеодализации экономик и общественных институтов, то есть к их архаизации.

Конфликт секулярного и религиозного, казалось бы, давно решенный, вновь обостряется, открытые проявления религиозности в быту табуируются, в ряде стран Западной Европы набирает силу запрет на публичное празднование Рождества. Наблюдается феномен «нового варварства» в культуре и искусстве. На фоне архаизации общества растет популярность концепций вроде «нового пантеизма», которые наслаиваются на прежние теории – например, на теорию неоплеменного строя М. Маклюэна, когда общее информационное поле (с учетом информационных перегрузок) становится современным аналогом коллективного разума племенной эпохи.

Так разрушается смысловая непрерывность жизненного мира человека в условиях позднего капитализма, а с ней деактуализируются и привычные теоретические модели в осмыслении общественных процессов. Об этом свидетельствуют множасьщиеся «кризисные» концепции вроде концепции агонального либерализма Джона Грея [1]. С другой стороны, переживают ренессанс архаичные цивилизационные концепции истории, возникла идея постсекулярности. В социокультурном пространстве растет удельный вес гибридных явлений – в качестве примеров укажем значение заместительной религиозности, лево-правую повестку западноевропейских националистов, сочетание трансгуманизма и расизма (на Украине и в ряде других стран Восточной Европы), так называемую церковь сайентологии.

В свете перечисленного вызывает серьезные сомнения идея современности как «завершения модерна» (не важно, осуществившегося или еще только возможного в будущем): «...образ единого и универсального модерна, развертывание которого определяется лишь его внутренней логикой, предстает как этноцентрическая по ее характеру идеологическая видимость, навязанная

фактическим доминированием Запада и легализуемая социальными науками» [4, с. 79].

Подведем некоторые итоги.

Для ряда носителей идеи секулярного модерна, в том числе в России, характерна переоценка своего влияния. Основана она на идее монолитного секулярного общества, которая вызывала вопросы у западных интеллектуалов уже в конце XX века. Сегодня данная гипотеза представляется еще более спорной. Поэтому вопрос к православному сообществу – «Какую повестку, кроме алармистской, вы можете предложить?» – неизбежно вызывает встречный вопрос: «Предложить – кому?».

По умолчанию предполагается, что существует группа, коллективный субъект, который может говорить от имени всей современности – по аналогии с тем, как Церковь якобы говорит единолично от имени традиции. И в этом контексте становится ясно, почему фундаментальный модерн нуждался в устаревшей трактовке исторической динамики, противопоставлявшей традицию и модерн. И породившей, что характерно, квазирелигиозную идею конца (остановки) истории.

Но, исходя из такого рода ложных предпосылок, мы неизбежно пришли бы к ложным выводам. Поэтому первое, что сегодня нуждается в пересмотре, – миф о якобы существующей единой «парадигме современности» с едиными же правилами и требованиями, в числе которых и отнюдь не на последнем месте стоит претензия на единый секулярный язык, некий социально общедоступный эсперанто. Закат просветительского универсализма привел к тому, что современное (постсекулярное) общество крайне неоднородно. Секуляристы, верующие, атеисты, агностики – все они очень разные. И потому следует разбираться именно в различиях, говорить о гетерогенности современного общества и создавать основания для нового единства, а не узурпировать саму его идею.

Второе, не менее важное положение. Церковь ортодоксальна, традиционна, но отнюдь не архаична. Поэтому, когда православному сообществу говорят, что оно несовременно – это ложная аксиома. Оно таково, каким и должно быть в контексте этой сложной, неоднородной современности. Но не только формальная логика ведет к такому выводу.

Проблема еще и в том, – и это третий тезис – что современное общество в целом (а не какая-то его часть), по мнению многих наблюдателей, обнаруживает явные признаки архаизации и аномии. Именно поэтому сама постановка вопроса модернистской и конструктивистской критики – «современность потребовала от церкви нового языка» – как минимум запоздала. С одной стороны, адаптация различных институтов к духу модерна и социальной системе либерального капитализма давным-давно произошла. С другой стороны, как раз сегодня находится под вопросом возможность создать монолитный и внутренне непротиворечивый образ, стоящий за понятием «современность». Мы – современники позднего, разрушающегося модерна, живем в переходную эпоху, и любой разговор о языке требует принимать во внимание данное обстоятельство. Разговор о «языке» сегодня невозможен без разговора о явлениях транзитивности, переходности в обществе и вероятном сдвиге культурной парадигмы.

В очерченной выше ситуации уже можно предполагать исчерпанность секуляризма как парадигмы современности. И потому никто не имеет права утверждать: «Современность – это я». Ни у кого из участников диалога нет дискурсивных преимуществ, нет привилегий. Не существует и позиции главного спрашивающего. Всякий раз необходимо понять, кем задан тот или иной вопрос (и такой «вопрос вопросов» сформулирован еще на заре философии языка: «Qui parle?» – «Кто говорит?»).

Приходится заново определяться и с базовыми понятиями, такими как «современность», «секулярность», «религиозность», «гуманизм», «традиция». Без их уточнения разговор о языке русской ортодоксии или, шире, о русской традиции будет хромать, наталкиваясь на расхождения в терминах между его участниками.

### Литература

1. *Грей Дж.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М., 2003.
2. *Стаут Дж.* Демократия и традиция. М.: Прогресс-Традиция – Территория будущего, 2009.
3. НЗ, Откр. 10:5–6.
4. *Фурс В.* Контуры современной критической теории. Минск, 2002.
5. *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект (речь по случаю вручения премии имени Адорно) // *Хабермас Ю.* Политические работы. URL: <http://e-libra.ru/read/353621-politicheskie-raboti.html>

*Аннотация.* Статья посвящена проблеме русского православного дискурса. Она рассматривается на фоне кризисных явлений позднего модерна. Ставится вопрос об уточнении семантики понятий «модерн», «современность», «секулярность» в условиях переходного периода и состояния постсекулярности. Утверждаются диалектический взгляд на традицию и традиционализм, необходимость различать в феномене как модус устойчивости, так и модус изменчивости.

*Ключевые слова:* конструктивизм, модерн, неосекуляризм, незавершенный модерн, ортодоксия, постсекулярность, социальная архаизация, традиционализм, фундаментализм, фундаментальный модерн, язык.

Alexander Shchipkov, Ph.D. in Philosophy; Russian Federation 3d Class State Councillor; First Deputy Chairman, Synodal Department for the Church-Society and Mass Media Relations. E-mail: av2517330@yandex.ru

### Russian Orthodox Discourse and Fundamental Modernistic Problems

*Abstract.* In the article the author studies the problem of Russian Orthodox discourse. The problem is examined against the general background of late modernistic crisis. The author raises the issue of the more accurate definition of such concepts as “modernity”, “contemporary”, “secularism” in the transition period and under post-secular conditions. The author supports the dialectic approach to such problems as tradition and traditionalism, and the necessity to distinguish stability modus and changeability modus in the phenomenon.

*Keywords:* Constructivism, Modernity, Neo-Secularism, Unaccomplished (Incomplete) Modernity, Orthodoxy, Post-Secularism, Social Archaization, Traditionalism, Fundamentalism, Fundamental Modernity, Language.