

Цетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

[№ 3 2019]

Постсекулярный мир

фонд
ИСЭПИ

Институт
социально-экономических
и политических
исследований

Альманах

[Сентябрь 2019 г.]



Постсекулярный мир

[Сентябрь 2019 г.]

Цетради

по консерватизму

[№ 3 2019 г.]

Москва
Некоммерческий фонд – Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ)
2019

*В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии
Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен
в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,
в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям
23.00.00 – Политология, 07.00.00 – Исторические науки и археология,
09.00.00 – Философские науки.*

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет
Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),
Е.Н. Мошелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, А.А. Ширинянец.

Составитель – *В.А. Щипков*

Тетради по консерватизму: Альманах. – № 3. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2019. – 232 с.

Номер альманаха «Тетради по консерватизму» посвящён обсуждению проблематики постсекулярности, определению этого понятия, а также дискуссиям об использовании постсекулярного подхода для оценки и анализа актуальных вопросов в области истории, политики, философии и религии. Публикуемые статьи подготовлены совместно с «Русской экспертной школой».

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации
Альманах “Тетради по консерватизму”», 2019
© Некоммерческий фонд — Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2019

В.А. Щипков
Слово к читателю
7

Раздел первый

Секулярность: законченный проект?

Е.А. Белжеларский
*Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности:
продолжение эпохи религиозных войн*
13

Пол Робинсон
*Правила, права и ценности: противоречия в постсекулярном либеральном
международном порядке*
27

Уэйн Хадсон
Альтернативный постсекуляризм
35

С.В. Лебедев, Г.Н. Лебедева
Десекуляризация как феномен рубежа XX–XXI веков
49

А.Б. Рогозянский
Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций?
58

Раздел второй

Постсекулярность: национальные истории

М.Г. Абрамова
*Религиозный фактор в современном политическом дискурсе
стран Латинской Америки*
67

С.В. Чугров
Политическая идентичность японцев: гибрид религиозного и секулярного
79

А.Д. Гронский
*Идеологическое давление на Православную Церковь в Белоруссии
в начале XXI века*
86

Игумен Виталий (*Уткин Игорь Николаевич*)
*К характеристике постсекулярности в свете истории российской
секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна
в России XVIII – первой половины XIX веков*
97

В.Н. Расторгуев
Цивилизационный подход в политической прогностике и границы
секулярного мира
111

Раздел третий

Человек постсекулярный: между миром и Богом

Моника Папазу
Человек в мире без Бога
119

А.М. Малер
Понятие личности в секулярном и постсекулярном понимании
131

М.Ф. Купер
Илья Фондаминский и духовное пробуждение Азии
139

С.В. Перевезенцев
Духовность как фактор мировой политики
148

Раздел четвертый

«Радикальная ортодоксия»: опыт православного прочтения

В.А. Щипков
Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание
«посредничества» и перспективы взаимодействия
171

В.А. Щипков
Нерадикальная «Радикальная ортодоксия»: борьба с секуляризмом методами
постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка)
184

В.А. Щипков
Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка»
("Beyond Secular Order", 2014)
197

Джон Милбанк
Метафизика и современная политика
216

Джон Милбанк
Социализм вне левого направления
224

Джон Милбанк
Критика всех видов материализма
228

Слово к читателю

Настоящий номер «Тетрадей по консерватизму» посвящен проблематике пост-секулярности и подготовлен при участии Русской экспертной школы.

Разговор об истории и современном развитии консервативной мысли и шире – политических идеологий и культурных парадигм, – который последние годы разворачивается на страницах «Тетрадей по консерватизму», всегда затрагивает две важные и связанные темы: с одной стороны, это ценности и цели, к которым стремится философская мысль и социальная практика, с другой – методы и текущие задачи, на которые можно опираться в этом процессе. В таком разговоре невозможно избежать обсуждения религиозных и теологических вопросов.

В своей книге «Диалог с историей» (2019) Святейший Патриарх Кирилл отмечает, что философия секулярного модерна не обладает той полнотой универсальности, о которой заявляет. Если религиозные, христианские ценности могут быть переведены на язык, понятный неверующим или секулярным людям, и здесь продолжают работать, то этого же «нельзя сказать об идеях секулярного гуманизма и позитивизма, даже если эти идеи изложены с использованием элементов теологического стиля и христианской символики»¹.

Поэтому философия и гуманитарная наука в последние столетия находились в состоянии, когда о традиции и нравственности становилось все труднее, почти невозможно говорить непосредственно. Говорящий находился в общем пространстве дискурса (научном, светском, нормативном), по отношению к которому религиозные темы, а тем более проблема религиозной аксиологии и принципов веры (догматики), являлись бы внешними, то есть вопросами его личного предпочтения и не оказывающими непосредственного влияния на его выводы. Само это общее пространство подразумевало для всех особую методологию со своим специфическим языком. Оно создавало такие модели знания (позитивные, аналитические или структурные), при которых проблема божественного и непознаваемого объявлялась незначимой: в одинаковой степени могла как учитываться, так и выноситься за рамки речи (маргинализироваться) или вовсе отсутствовать в ней (игнорироваться).

Для развития консервативной мысли это обстоятельство всегда было методологической проблемой, причем независимо от того, как воспринимался консерва-

¹ Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Диалог с историей. М.: Абрис, 2019. С. 6.

Щипков Василий Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы. E-mail: vas.ship@mail.ru

тизм, – как своеобразный стиль в рамках общей, либеральной и секулярной нормы мышления или же как набор идей, который претендует на то, чтобы выйти за границы этого либерального пространства и посмотреть на него извне, понять культурную ситуацию, в которой находится сам говорящий (в этом случае он стремится к традиционализму). Проблема заключалась в том, что важнейшая часть консервативной аргументации, связанная с традиционными религиозными, христианскими ценностями, не была в полной степени «научной», не могла быть полноценным аргументом. Консерватизм имел возможность публично апеллировать к религиозному опыту народа, но не мог основываться на нем для строительства своей аутентичной социальной реальности, непохожей на либеральную. Причина этого в том, что он не обладал самостоятельностью, ему отводилась роль незначительной стилиевой и популистской надстройки над идеологическим фундаментом – социальной теорией и рыночной экономикой. В академической сфере консерватизм родился «современным», без права прямого наследования традиции, поэтому он был вынужден строить систему аргументации без опоры на теологические доводы (или тщательно скрывать их), пользуясь существующими философскими и общественно-политическими концепциями, то есть играть по правилам, разрешенным самой новоевропейской секулярной философией.

Для консервативной и тем более традиционалистской мысли новоевропейская философия не предусматривала особого языка и отдельной эпистемологии. По этой причине консервативно-традиционалистскому дискурсу для продвижения своей повестки или хотя бы для самозащиты всегда было важно опираться на те направления, которые, с одной стороны, выражались бы в понятиях современного, секулярного мира, а с другой – стремились бы высветить эпистемологические границы этого мира и даже поставить вопрос о возможности выйти за его пределы для утверждения качественно другой социальной реальности.

Такой временной опорой для консервативных идей был, например, романтизм конца XVIII века, в реакционном крыле которого и была сформулирована сама философия консерватизма. Похожую роль через столетие сыграл экзистенциализм, на который опиралась консервативная религиозная философия, в том числе русская. Следующим таким направлением стал постмодернизм, который дал очередной импульс консерватизму: позволил критиковать современную философию, используя высказывания о закате проекта Просвещения, кризисе новоевропейской рациональности и конце секулярной современности. Среди прочего постмодернизм приоткрыл возможность для критики в адрес современности с позиций религиозного сознания, в том числе традиционного. При этом следует отметить, что романтизм, экзистенциализм и постмодернизм, поднимая вопросы о границах дискурса современности и ослабляя эти границы, открывали возможность для их сдвига в первую очередь в «либеральном» и «прогрессистском» направлении, и только во вторую – в альтернативном «консервативном» и «традиционалистском».

Если говорить о политической мысли, то постмодернизм дал возможность укрепиться теории множественных цивилизаций, которая пришла на смену просвещенческой политической парадигме, в которой Цивилизация может быть только одна. Новая цивилизационная риторика позволила крупнейшим государствам в постколониальную эпоху обосновать право на сохранение своей исторической памяти, которую чуть было не отняла теория линейной и универсальной модернизации, а также прописаться в большом историческом контексте и соответственно

рассматривать принципы государственного и общественного устройства (в том числе рыночную демократию) как вторичные и временные элементы по отношению к цивилизационному, общеисторическому контексту. Кроме того, цивилизационный подход во второй половине XX века позволил гуманитарной мысли, плененной секулярной парадигмой и социальной теорией, снова использовать понятия, с помощью которых стало можно говорить о духовном и религиозном в политике, экономике и культурной жизни народов. Поэтому на цивилизационный подход и концепцию России как страны-цивилизации чаще опирается именно современная консервативная мысль, например, школа Александра Панарина и научный круг Всемирного русского народного собора. Цивилизационная теория в нынешних условиях дает возможность оппонировать риторике либерального технократизма.

При этом, несмотря на нашу привычку относить цивилизационный подход к консервативной и даже традиционалистской политической мысли, этот инструмент используется и либеральной стороной. Он предоставил ей необходимые условия для исправления имиджевого провала геополитики в 1945 году, для обновления своей риторики и разработки новых геополитических проектов. Это позволило либеральной политологии говорить о «новом средневековье» и «новой имперскости» как о прогрессивных политических формах, с помощью которых можно заменить якобы устаревшие суверенные национальные государства, которые за последние столетия постепенно превратились из революционных структур – в реакционные, тормозящие темпы глобализации. Это означает, что цивилизационная теория рассматривается в том числе как способ провести очередную большую модернизацию современных политических институтов, вплоть до создания поствестфальского мира – политической реальности, регламентированной принципами постмодернизма.

В начале XXI века ряд подходов, подвергающих сомнению рамки дискурса современности, пополняет концепция постсекулярности.

Постсекулярное направление претендует на то, чтобы смягчить кризис современного общественно-политического языка, объяснительные способности которого в последние годы стремительно падают. Постсекулярное направление открывает дискуссию о природе секулярного и таким образом автоматически снимает неприкосновенность с обсуждения фундаментального принципа современности – тотальной имманентности знания и ценностей. В этом смысле постсекулярное направление ставит целью не отрицание современности (неизбежно попадая в ловушку постмодернистского самоотрицания), а определение границ этого исторического проекта, рассмотрение его базовых оснований, снятие запрета на дискуссию о его альтернативах.

Главное в постсекулярности – процесс освобождения теологии, констатация теологичности любого знания. Речь идет не столько о возвращении теологии в ряд научных дисциплин (если в России этот процесс начался в 2015 году, то на Западе теология никогда не переставала быть частью науки, хотя и на правах падчерицы), а конец иллюзии о внетеологичности светского знания. Этот подход ведет к признанию в качестве конвенции постоянной связи между всей гуманитарной мыслью и теологией. Кроме того, он позволяет более часто использовать теологические аргументы в социально-политических дискуссиях. При этом происходящий постсекулярный поворот свидетельствует не о победе неких постсекулярных ценностей, а об изменении правил дискуссии.

Пока постсекулярное направление будет наращивать свое влияние, предметом главного спора будет не теория познания, логическая или эмпирическая истинность

тех или иных суждений, а снова, как в Средние века, спор теологический, о высших ценностях и должном взаимоотношении человека с ними. Разные характеристики этих ценностей, с опорой на разные этические и религиозные системы, будут в обозримой перспективе вести к появлению разных «постсекулярностей» и, следовательно, различных социально-политических моделей и проектов.

Секуляризм: законченный проект?

{ Раздел первый }

Е.А. Белжеларский

Дискурсивная борьба в пространстве постсекуляризма: продолжение эпохи религиозных войн

Пол Робинсон

Правила, права и ценности: противоречия в постсекулярном либеральном международном порядке

Уэйн Хадсон

Альтернативный постсекуляризм

С.В. Лебедев, Г.Н. Лебедева

Десекуляризация как феномен рубежа XX–XXI веков

А.Б. Рогозянский

Постсекуляризм: время возможностей или закат религиозных традиций?



Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности: продолжение эпохи религиозных войн*

Исследование концепций постсекулярности в пространстве русской православной мысли продолжается не первый год, но усилия разных авторов недостаточно синхронизированы. В интересах такой синхронизации были бы полезны исследовательские программы, объединяющие разные направления научных поисков. Это позволило бы в обозримые сроки осуществить необходимую разметку многоаспектного интеллектуального поля постсекулярных исследований в России и прежде всего в их православном сегменте.

Постсекулярность является не просто направлением интеллектуальной моды, но и глубинным состоянием культуры, которое ощущает не только ученый-теоретик, но и человек, далекий от гуманитарных и социологических исследований. В связи с этим помимо многочисленных теорий постсекулярности большой научный интерес представляют структура и феноменология жизненного мира человека постсекулярной эпохи, являющегося носителем как религиозного, так и светского сознания.

Иными словами, о состоянии постсекулярности сегодня можно говорить примерно в том же смысле, в каком начиная с 1960-х годов принято было говорить о состоянии постмодерна (в соответствии с известной формулировкой теоретика постмодернизма Франсуа Лиотара) [5]. Подобие постмодерна и постсекулярности как культурных состояний закономерно, поскольку последняя возникает в качестве реакции на постмодерн, в определенном смысле завершая и сменяя его. При этом постсекулярные процессы обнаруживают в себе континуальную, а не дискретно-фрагментирующую тенденцию, характерную для когнитивного стиля постмодерна. И хотя с точки зрения секулярного мышления пространство постсекулярности порой кажется хаотично заполненным «гибридными религиозно-секулярными явлениями», этот эффект является не более чем типичной аберрацией секуляристского сознания.

Действительно, синхронность позитивистских, натуралистических и мифо-религиозных установок является существенным признаком, чтобы не сказать «симптомом» постсекулярного мышления. Но это отнюдь не отменяет важности для жизни в постсекулярном мире классического религиозного опыта – опыта спонтанности, безусловности и умеренной опосредованности в отношении к миру. Для такого отношения характерны отчетливое и открытое переживание сакрального, устойчивая аксиоматика и определенный набор символов, о которых человек имеет предельно ясное представление независимо от значимости процедур рефлексии и саморефлексии в собственной когнитивной деятельности. Такова

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и АНО ЭИСИ в рамках научного проекта № 19-011-31010.

Белжеларский Евгений Александрович, политолог, филолог, литературный критик; Русская экспертная школа. E-mail: 89260493049@mail.ru



классическая картина открытой, эксплицированной религиозности, которая, хотелось бы надеяться, все же будет преобладать в структуре личности «человека постсекулярного», несмотря на герметизм, позитивистский догматизм, многочисленные табу и фигуры умолчания секуляристского сознания, пытающегося определять образ этой личности сегодня.

Не менее важно обозначить социокультурный контекст, в который погружен «человек постсекулярный» и в рамках которого сегодня происходит рост знаний о постсекулярности. Ключевой особенностью постсекулярной культуры можно считать проблематизацию базовых постулатов общества секулярного модерна и нарастание экзистенциальной неустойчивости секуляристских идеологий. На эту тему уже давно и неоднократно высказывались многие исследователи – такие, как, например, Бруно Латур с его радикальным тезисом «Нового времени не было», Рене Жирар с концепцией «священного насилия», Клод Леви-Стросс с идеей «современного тотемизма», Ален де Бенуа с критикой религиозных оснований либеральной концепции прав и свобод, а также представители «радикальной ортодоксии» – Джон Милбанк, Грэм Ворд, Кэтрин Пиксток, Филипп Блонд и другие с их проектом новой, культурной теологии.

В России аналогичная линия наблюдается, например, у А.И. Кырлежева (статья «Эра постсекуляризма» [4]) и Д.А. Узланера, который в свое время определил постсекулярную ситуацию как «расколдовывание» дискурса модерна (с отсылкой к хрестоматийному «расколдовыванию мира» Макса Вебера). Данная ситуация, по мнению Д.А. Узланера и тех, кто разделяет его позицию, «обнажает теологический характер Модерна, тем самым лишая его главного козыря: умения прикинуться всего лишь самой реальностью как таковой» [9, с. 158].

В приведенном тезисе уже имплицитно содержится магистральная линия интерпретации постсекулярной проблематики – оспаривание «нетеологического» характера секуляризма, его претензий на принципиальную эпистемологическую инаковость по сравнению с исторической религией. Стоит отметить, что сама идея такой инаковости (нетождественности) является одновременно утверждением эпистемологического дуализма и неявным отказом признать аналогичную эпистемологическую исключительность за какой-либо третьей мировоззренческой позицией – условно говоря, «нерелигиозной и несекулярной». Иными словами, секуляристская позиция вольно или невольно предполагает, что любое мировоззренческое высказывание может быть сведено только к одному из двух типов дискурса – не больше и не меньше. При этом сама проблема эпистемологического дуализма всерьез не обсуждается ни религиоведами, ни социологами, подобная постановка вопроса в рамках социально допустимого дискурса табуируется, скрываясь за готовыми клише о «разделении духовной и светской власти», «светском» (а не религиозно-светском) государстве, «отделении Церкви от государства» и т.п. Данная позиция выводит исходную дуалистическую предпосылку секуляризма в область трансцендентного и сакрального. Что и заставляет, не говоря уже о разных социальных, политических и прочих мифах секуляризма, называть скрытую религиозность секуляризма важнейшим постсекулярным феноменом.

Пользуясь случаем и контекстом, приведем собственное определение постсекулярности как состояния вытесненной («закрытой») религиозности, что во многом перекликается с понятием «имплицитная религиозность», подробно разобранным в статье О.К. Михельсон [7], но подразумевает именно целенаправленное, неслучайное, умышленное вытеснение части семантики сакрального из официально принятого дискурса секулярности.

Ситуация вытеснения из коллективного поля зрения целого ряда сакральных содержаний при формальной допустимости «дискурса о сакральном» объективно ведет к проблематизации (и в итоге пересмотру) самой оппозиции «религиозное – секулярное». На такой проблематизации настаивают пантеологисты, как западные (например, в лице Джона Милбанка и представителей его круга), так и российские [2].

Вместо оппозиции «религия – секулярность» возникает совсем другая значимая оппозиция: «открытая религиозность – закрытая (имплицитная) религиозность». Как совершенно справедливо было отмечено «радикал-ортодоксами», а также и российскими исследователями, в частности, Д.А. Узланером, «модерн – это плод вполне определенного теологического видения мира всеми силами скрывающего собственное теологическое измерение» [9, с. 149]. Закрытая религиозность – это религиозность, которая «долгие столетия противопоставляла себя всем остальным теологиям как естественное и истинное протиестественному и ложному» [9, с. 152]. Сакральное начало секулярной теологии маскируется господствующей секулярной идеологией [18]. При этом в той или иной мере табуируется само обсуждение данной проблематики (например, религиозный характер «фундаментальных прав и свобод» в либерализме или понятие «коммунизм» в марксизме-ленинизме). Именно закрытая и вытесненная религиозность является важнейшим – куда более существенным, чем неклассические религии, New Age, дианетика и т.п. – фактором развития постсекулярности в современной культуре.

Поскольку старые идеологии уже не обеспечивают постсекулярному субъекту экзистенциальной устойчивости, а новые еще не получили должного статуса, в мыслящей части общества понемногу нарастает ощущение теоретической растерянности. К сожалению, это нарастание сопровождается лишь ужесточением репрессивных практик правящих элит и секуляристского идеологического режима. Именно это обстоятельство заставило лидера «радикальной ортодоксии» Джона Милбанка в свое время в открытую говорить о том, что секуляризм «обладает тоталитарными наклонностями». Д.А. Узланер определил данную коллизия как угасание «идеологического модерна» при сохранении модерна «институционального». «Если первый Модерн, – пишет он, – действительно, сегодня оказался под большим вопросом (об этом, в частности, свидетельствует понятие «постмодерн»), то институционально Модерн, наоборот, обрел необыкновенную мощь. В своем объективированном воплощении он уже, похоже, превратился в неконтролируемую (и, возможно, нереформируемую) силу, существующую во многом по инерции и привычке. Именно тот факт, что институциональная реальность и реальность обыденных представлений в современном мире сформированы и определены сходящей на нет теологией, рождает распространенное ныне негодование по поводу религиозного фанатизма, якобы нарушающего какие-то естественные границы [9, с. 156]

На этом фоне повышается градус дискуссии вокруг постсекулярной проблематики. Едва ли не самым чувствительным пунктом этой дискуссии является вопрос об условиях религиозно-секулярного диалога и вопрос о статусе традиционных религий в обществе. Нельзя сказать, что эти темы подвергаются сугубо «мирному» обсуждению. Объективно речь идет о соперничестве секулярного имманентизма и теологизма за социальные позиции, и это выражается в разнообразных формах острой дискурсивной борьбы.

Так, в частности, имеет место борьба за право определять содержание самих понятий «постсекулярность», «религия», «секулярность», «современность» [19], за утверждение или укрепление собственной трактовки этих терминов в статусе общепризнанной или же, напротив, стремление оспорить уже существующий теоретический *status quo* модерна, как это было сделано самим модерном в XVI–XVIII веках. Именно этим объясняется принципиальная позиция «радикал-ортодоксии», которую Джон Милбанк озвучил следующим образом: «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» [10].

В ближайшей перспективе успех в дискурсивной борьбе дает возможность занять более выгодные позиции для будущего пересмотра иерархий и внутренних границ культурно-идеологического пространства.

Дмитрий Узланер характеризует данное противостояние как «новую kulturkampf между различными проектами» [9, с. 156] – проектами мировоззренческими, онтологическими. То есть буквально «борьбу за культуру» между разными секулярными идеологическими группами, с одной стороны, и различными религиозными традиционалистами – с другой, будь то современный ислам или христианская «радикальная ортодоксия». Так, в частности, указывается, что идет борьба за «душу современного ислама», то есть за то, согласятся ли его адепты подчиниться секуляристской трактовке понятия «религия» и занять приготовленную им в связи с этим социальную нишу.

Используя самую общую классификацию, можно выделить среди борющихся проектов следующие:

1. Социологизаторский проект секулярного фундаментализма. Чаще всего его адепты отрицают существование постсекулярности и игнорируют само это понятие. Такой поход характерен, например, для последователей Ричарда Докинза, автора концепций «эгоистичного гена» и «меметики», для воинствующих атеистов, а также для направлений религиоведения, рассматривающих религию как локальный социальный или психологический феномен. Теологичность как имманентное свойство культуры, естественных языков и эпистемологии редко принимается к рассмотрению. Этот редукционистский взгляд поддерживается частью религиоведческого комьюнити из опасения, что теология претендует на «территорию религиоведения» и его научный предмет. Отсюда нежелание расширять рамки понимания религиозного.

2. Конвенционалистский проект. Также принадлежит радикальному секуляризму, но несколько более умеренному. В его основе лежит понимание постсекулярности как реабилитации религии и как встраивание религии внутрь секулярной культуры на якобы паритетных началах. При этом, разумеется, не признается искусственный характер самой секуляризации. Маргинализацию религиозной сферы, отселение религии в гетто «частной жизни», на котором де-факто настаивает социологизаторский проект, в данном случае призывают заменить неким балансом религиозного и секулярного и требованием идеологического нейтралитета по отношению к ним. Данная трактовка постсекулярности принадлежит в первую очередь философу Юнгеру Хабермасу и его последователям. Фактически данный подход появился в силу неблагоприятных исторических обстоятельств и имеет целью поддержать секуляризм в период острого кризиса, используя религиозный ресурс. Отсюда и призывы к «сотрудничеству» и «консенсусу» после многовековой дискриминации.

Данный подход имеет лишь один плюс – косвенное признание того, что секулярность является формой или частью идеологии, а не каким-то объективным знанием или прямым отображением реального положения вещей в мире. Главный минус данного подхода состоит в том, что он не ведет к коррекции базовых философско-теологических оснований секулярной культуры, то есть к пересмотру границ фундаментальной пары понятий «секулярность – религиозность», их связей и отношений.

3. Универсалистский проект. Связан с различными формами религиозного неортотрадиционализма и культурного теологизма. Это прежде всего «радикальная ортодоксия» Джона Милбанка и его круга, а также ее исторические аналоги и предшественники – например, движение неопатристического синтеза Георгия Флоровского и его последователей в России. Данный подход рассматривает теологический взгляд на культуру как аутентичный, стоящий в основе европейской традиции, как вариант исходного христианского «перводискурса», основанного на Писании и святоотеческом Предании, и как метадискурс будущей культуры.

Такой подход В.А. Щипков объясняет как ситуацию, при которой «современный секулярный дискурс фактически (исторически) находится в христианской онтологии, окружен со всех сторон теологическим пространством, и даже его собственное развитие измеряется и

выражается только теологическим языком», «граница между секулярным и несекулярным находится внутри теологии» [11]. Здесь связь с божественным выступает как прототип многих фигур и содержаний современного сознания. Так, например, идею «множественности в едином» мы склонны связывать с идеей Троицы, идею тотального Прогресса – с идеей избавления от «ветхозаветного состояния», теории неравенства и любые формы легитимного насилия (вроде «гуманитарных бомбардировок») – с ритуально-мифологическим комплексом «священного насилия» и «сакральной жертвы» (Рене Жирар) и т.д.

Таким образом, теологический универсализм находит признаки теологизма (хотя и девиантного, нигилистического) и религиозности в самой секуляристской культуре. Поэтому возникает необходимость пересмотра культурной оппозиции «религиозный – секулярный» и проблематизации каждого из этих понятий. Неизбежным в среднесрочной перспективе с этой точки зрения является пересмотр концептуальных форм и онтологических оснований секулярности [2], а также поиск и анализ скрытых религиозных оснований секуляризма, обеспечивающих ему идеологическое влияние и контроль над современными культурными институтами [18]. Секулярность воспринимается как частный случай религиозности или ее «еретическая форма» Джоном Милбанком и его последователями. При таком подходе понятие «религиозное» либо значительно расширяет свои рамки, либо оказывается чисто секулярным понятием, внешним по отношению к носителям вероучительной традиции.

В таком случае неизбежно встает вопрос о секулярности как исторически локальном явлении, которое является не антиподом (тогда возникал бы вопрос об эпистемах третьего, четвертого и т.д. порядка помимо секуляристской и религиозной), а частным случаем религиозности.

К данному направлению отчасти примыкают некоторые течения культурной антропологии и мифологической критики, использующие еще более широкое понятие «(мифо-) религиозного», нежели в неотеологизме, в рамках рассмотрения проблемы ремифологизации культуры (Рене Жирар, Клод Леви-Стросс, Жорж Батай и др.).

По существу, статус и границы самого понятия «религиозный», возникшего в поле секулярных общественных наук, сегодня также осознаются как проблемные и вызывают вопросы. В Средние века то, что соответствует современному понятию «религия», называлось просто учением, сакральным, Словом Божиим, истиной, Законом, «духовным», «возвышенным». Нельзя было представить картину мира, сформированную в принципиально иной, нерелигиозной парадигме. Поэтому «священное» противопоставлялось не светскому, а профанному, то есть объектам с низким религиозным статусом – например: корчма, баня, отхожее место – профанные, но не «секулярные» пространства. И в этом заключается важнейший принцип традиционного мировоззрения, основанный на иерархии, но не на полярности непреодолимых границ (за исключением абсолютной границы между Добром и Злом). Профанность – это низкий онтологический статус, просто «несакральное». Это как бы остывание духовного, также как тьма – это отсутствие света, а не отдельная субстанция. Так или иначе все сопричастно всему – в этом заключается известный принцип «партиципации» в религиозном мировоззрении.

Так в общих чертах выглядит эпистема религиозной традиции. Принципиальное отличие от нее секулярной эпистемы представляется вполне иллюзорным. Строго говоря, последняя может восприниматься как вдвойне религиозная, поскольку имплицитно и табуирует часть сакральных, религиозных содержаний в самой себе. Секулярность стремится определить сама себя постулируемым ею качеством эпистемологической инаковости, настаивая на сакральном по своей сути акте эпистемологического разрыва с предшествующей традицией. Так строится нигилистический, «девиантный» дискурс секуляризма (в терминологии Джона Милбанка и «радикальной ортодоксии» – имманентизма).

В соответствии с логикой дискурсивной борьбы в ответ на гегемонистские и дискриминирующие практики секуляристских идеологий и институтов в рамках универсального теологизма происходит встречный процесс – деконструкция секуляристских концептов как нерелевантных в контексте состояния современного общества и его запросов. Но процесс этот сильно растянут во времени, тогда как интеллектуальная страта институционального модерна стремится добиться полной трансформации христианской и в целом авраамической, монотеистической парадигмы – изменения ее идеологических содержаний, то есть ее секулярной ассимиляции.

В ответ на это универсальный теологизм выстраивает линию сопротивления по отношению к секуляризму, который он открыто обвиняет в «тоталитарных наклонностях» (Джон Милбанк). Схоластическому псевдоуниверсализму имманентизма и позитивизма, их фрагментарному постмодернистскому стилю философствования противопоставляются аутентизм и утонченный методологический холизм. Тому и другому соответствует тезаурусный, иконический тип мышления, следующий принципам христианизированного платонизма и в настоящее время использующий европейские континентальные концепции философии языка. Представитель «радикальной ортодоксии» Джон Грэм говорит об этом так: «Главный принцип, как я его вижу, – это использовать инструментарий критической рефлексии отточенный континентальным мышлением, взять на вооружение то, что обозначается как лингвистический поворот, и прочесть современный мир через христианскую традицию, воткав его в нарратив этой традиции» [17, р. 106].

В рамках теологической деконструкции секуляристских идеологий положительная коннотация понятия «религиозный» сохраняется, но приобретает кардинально новый смысл. Она занимает место уже не в рамках семантической оси «секулярный – религиозный», но встраивается в ось «магический – религиозный», которая в определенной мере является вариантом отношения «языческий – авраамический». Разница между магическим и религиозным мировосприятием принципиальна. Религиозность предполагает развитую сферу морально-этического – это касается в первую очередь христианства и других авраамических религий, но также и некоторых форм «высокого язычества» – например, платонизма. В качестве примера приведем название научного сборника, посвященного религиям Китая, которое воспроизводит именно этот критерий: «От магической силы к моральному императиву: категория «дэ» в китайской культуре» [8].

Универсальный теологизм подразумевает возможность ретеологизации западной культуры и роль универсального культурного посредника в этом процессе. Такая претензия в принципе может ассоциироваться с тотальностью секулярного дискурса. Но очевидно и то, что теология уже была таким тотальным дискурсом и универсальным посредником в Средние века, в эпоху патристики и схоластики, тогда как секулярная мысль лишь позаимствовала эту роль в ходе борьбы с историческими религиями. Поэтому и в наше время представители пантеологизма говорят в сущности лишь о возвращении теологии ее прежней социальной роли. Сама теология при этом, разумеется, воспринимается трансисторически – как длящееся Откровение, незавершенное прочтение и толкование Писания. Эту сверхзадачу универсальный теологизм как бы закрепляет и за культурой в целом – ничем иным, с этой точки зрения, она заниматься и не может, даже если культурному сознанию представляется, будто бы оно решает какие-то принципиально иные задачи. Вполне закономерным представляется то, что трансцендентная семантика неустранима из любого дискурса с онтологическим содержанием, поскольку без нее невозможны структурирование и рост знания как таковые.

Именно поэтому борьба имманентистского мировоззрения с классической религиозностью ведет не к дерелигиозации, а лишь к смене религиозных постулатов, нарастанию негативно-критической стилистики по отношению к историческим религиям и целой системе умолчаний по поводу собственной сакральности.

Так, например, многие интеллектуалы-постмодернисты, не выдержав собственного принципа культурного и эпистемологического плюрализма, нередко поддерживают крестовые походы против «тоталитарных» стран и обществ, якобы находящихся на «неправильной стороне истории» (по выражению Барака Обамы). По сути, они помогают вести священную войну – с «врагами Прогресса и изгоями свободного мира». Квазирелигиозный характер этой культурной и политической программы очевиден, особенно если учесть тот факт, что сегодня ее адепты остановились в шаге от инквизиторских практик, перейдя к поиску внутренних врагов, по их мнению, представляющих угрозу их же собственным сакральным ценностям.

В 2019 году французская газета “Libération” опубликовала манифест «либеральной общественности» Европы под названием «Не погибнуть под волнами популизма», направленный против многочисленных сторонников традиционных ценностей. «Популизмом» у либерального истеблишмента принято называть классическую демократию большинства, одну из священных коров эпохи модерна, от которой предлагается отказаться – а точнее, зафиксировать этот отказ де-юре. В манифесте на удивление сильны алармистские и ксенофобские ноты. Его авторы и подписанты уверены, что «европейский дом в огне» по вине маргиналов и «разрушителей» и что последствия выборов будут не в их пользу. Но за риском проиграть выборы явственно ощущается какой-то более глубокий, иррациональный – сакральный страх. Боязнь внутреннего варвара. Это говорит о том, что либеральный секуляризм боится даже своего собственного, модернистского фундаментализма, не говоря уже о внешних, антимодернистских течениях, демонстрируя психологию осажденной крепости.

С задачей сохранения абсолютного социального и идеологического контроля связаны антирелигиозные практики секуляристских институтов и идеологий. Речь идет о том, чтобы ввести «возвышенное» (высшие ценности) в строгие и довольно узкие рамки [6]. Ведь помимо своей основной проблемы – проблемы спасения души – христианство и, шире, историческая религия имеет отношение к вопросу единства мира, а значит, людей и государства. Так, согласно радикал-ортодоксам, идея спасения имеет как «космический» (cosmic), так и «общественный» (communal) аспект [15]. Она заявляет о себе в тех сферах, которые секуляризм считает собственной «территорией», – искусстве, политике, социологии, гуманитарных науках, этике и праве, наконец, философии. Сегодня она вновь стремится заявить о своих социальных правах и, используя аппарат теологии, упорядочить отношения с философией, с которой имеет общий предмет и методы – одновременно отказавшись от насковозь идеологизированного аппарата социальных наук.

Вытесненная, скрытая или, точнее, закрытая (имплицитная) религиозность секулярного мира воспринимает историческую религию в качестве неизбежного конкурента в части контроля за общественной сферой сакрального, при этом апеллируя к некой гиперреальности абсолютных свобод, ограниченных и одновременно освященных принципами толерантности и рыночного спроса. Именно поэтому религиозность допускается лишь как элемент privacy и как маркетинговое позиционирование для продажи «религиозных услуг», но не подлинная апелляция к ценностям, которые расходятся с ценностями свободного рынка.

Ведь при такой апелляции потребительская экспансия столкнулась бы с упрощением и снижением потребительского спроса. Высшие, нравственные ценности снизили бы спрос на то, чем заполнено пространство секуляристской гиперреальности, тем более что в рамках статусного потребления, описанного Жаном Бодрийаром в рамках его концепции «политэкономия знака», в современном обществе потребляются не столько вещи, сколько символы.

Перечень допустимых информационных товаров получил санкцию «свободы слова», представляющую собой в настоящее время преимущественно секулярный религиоз-

ный культ. Ярким проявлением этого культа является история с карикатурами в «Шарли Эбдо», где он столкнулся с другой религией, почитающей пророка Мухаммеда.

Враждебность к классической религиозности скрывает запрет на ограничение потребностей, к которому призывает религия. Это очень похоже на популярный лозунг европейских шестидесятников «Запрещено запрещать!». Уверенность в необходимости эскалации производства и потребления – «это миграция святости в мир производства и потребления. Капитализм становится религией» – так выразился по данному поводу философ Пол Робинсон в своем докладе на конференции «Постсекулярный мир и международные отношения», состоявшейся в 2019 году под эгидой МГИМО, Русской экспертной школы и Фонда ИСЭПИ [16].

Культ «рынка» запрещает бесплатные моральные блага, которые в силу своей бесплатности, то есть нерыночности, являются бесценными, а значит, по логике секулярной религии, – тоталитарными. Это прежде всего нравственные ценности и их источники в виде религий. Ведь считаться бесценными, оставаясь при этом «демократическими» (нетоталитарными), согласно секулярно-либеральному катехизису, могут исключительно рыночные ценности.

И защита этих ценностей в полной мере укладывается в логику ведущейся против христианства и – шире – всех авраамических религий религиозной войны. К сожалению, в этой войне мало удивительного. «Современный мир столь же жаростно религиозен, каким был всегда» [4], – утверждал один из первых пророков постсекулярной эры, составитель и комментатор сборника «Десекуляризация мира» Питер Бергер, создавший предпосылки для теологического поворота в западной мысли. Если полагаться на данный тезис, то придется признать, что и религиозные войны отнюдь не окончены, хотя ведутся они современными информационными средствами, а не при помощи пуль, мечей и кинжалов. Такой исторический мотив секуляризации как предохранение человечества от религиозных войн выглядит на этом фоне особенно сомнительным.

Сегодня мы присутствуем при одном из крестовых походов секуляризма. Отсюда неизбежные гонения, ограничение прав и социальной роли религии ради либерального культа «свободы» и «рынка». С точки зрения либерального вероучения, традиционная религия обязана подчиниться рыночным заповедям, пройти очищающие обряды купли-продажи, «ужав» свои амбиции до положения «поставщика религиозных услуг», и искать покупателей, а не адептов.

Соответственно доступность прав, свобод и прочих форм секулярных благ, объявленных секулярными проповедниками фундаментальными, отнюдь не является всеобщей, но определяется покупательной способностью конкретного потребителя. Попытки сделать действительно свободными не избранных, а всех в равной мере в «текущей» социальной реальности пресекается. Отсюда ограничивающие катехитические и репрессивные практики имманентистских идеологий секуляризма [6].

Стратегии секуляристского давления на процесс теологизации в культуре преследуют две основные цели. Во-первых, вытеснение открытого теологизма из поля официальной секулярности. Во-вторых, окончательную маргинализацию теологизма исторических (авраамических) религий, лишение их активной роли в западном обществе. Для достижения указанных целей используются политические средства и инструменты культурной политики. С этим связано и выведение упоминания о христианстве из проекта европейской Конституции, и осуждение открытых форм религиозного поведения – например, ношения крестов и хиджабов, публичного празднования Рождества. С этой же целью обществу навязывается категорическое отнесение религии к сфере *privacy*.

Герметизация теологизма проводится и с помощью идеологии. Почетное место в этом арсенале средств занимает идеологизация категориального аппарата социальных

наук. Эта ситуация была подробно рассмотрена Джоном Милбанком в книге «Теология и социальная теория: за пределами секулярного разума» [14], а затем многими его единомышленниками в разных странах, включая Россию. С помощью социологических, религиозных, психологических инструментов происходит «выселение» вероучительных традиций в гетто искусственного секулярного толкования религии. В последние годы на острие этого процесса находилось когнитивное религиоведение.

Примечательно, что очень похожая в чем-то ситуация сложилась в области социально-экономического знания. Социолог и историк Иммануил Валлерстайн в своих работах многократно ставил вопрос о том, как выйти за рамки понятийно-категориального аппарата модерна в общественно-гуманитарной сфере. Само рождение близкой ему школы мир-системного анализа было вызвано, как он подчеркивал, протестом против идеологизированного позитивизма мировой социальной науки, против «научно-идеологических структур» западного общества. В частности, Иммануил Валлерстайн отвергал необходимость дисциплинарной границы между «социологией» и «экономической теорией», считая это влиянием позитивистской идеологии [1].

Роль и состояние научной сферы в постсекулярном обществе представляет собой отдельную проблему. Нарастающая иррационализация секулярных идеологий, скатывание их сакральности к различным формам суеверий во многом вызваны тем, что рыночные институты глобальной экономики резко снизили влияние фундаментальной науки, которая в своей основе представляет собой такой же нерыночный феномен, как и религия, и разрушили коллективные навыки научно-критического мышления. В результате сегодня секулярные культы формируют такой тип культурного сознания, для которого роль рационального выбора неизмеримо ниже, чем на более ранних стадиях модерна, в том числе и в XX веке. Роль рационального обоснования в целеполагании и выборе моделей поведения современного человека постоянно падает, в результате чего состояние постсекулярности характеризуется нарастающими симптомами «утраты рационального». Как это ни парадоксально, радикальный секуляризм и дерационализация идут рука об руку.

Говоря о низкой применимости привилегированного формата социальной науки в период позднего модерна, отметим также один важный аспект, относящийся скорее к области морали, о котором нельзя было бы умолчать. В секулярной детеологизации религий – как религиозной, так и социологической, – отчетливо различим культурегемонистский и неокOLONIALИСТСКИЙ характер. «Ученые мастерски разоблачают иллюзии и заблуждения незападных культур, способствуя тем самым их “расколдовыванию”, но с другой – им свойственна потрясающая наивность в анализе той культуры, которую они считают парадигмальной (т.е. Европы), они остаются в плену самых наивных мифов и заблуждений, даже не пытаясь использовать те аналитические навыки, которые выработались у них в процессе изучения незападных культур» [9, с. 151]. Собственно секуляристская позиция в отношении религии является в той же мере ориенталистской и конструктивистской, что и культурная позиция Запада по отношению к незападным культурам. Последним гуманитаристика «первого мира» придумывает и навязывает удобный для нее образ и толкование. Секуляристское понимание религии – это не что иное, как отгораживание в пространстве собственной культуры своего рода внутренней «периферии», населенной внутренними «варварами». Данный подход вполне можно назвать историческим ориентализмом.

Секуляристская социология сформировалась отнюдь не в пространстве, свободном от идеологии. Она представляет собой явление, производное от дуалистической и манихейской религиозно-светской теологии. Такая социология обречена рассматривать религию просто как вид социальных практик и культурно-исторических особенностей или как идеологию «воображаемых сообществ». Поэтому главное условие, которое необходимо выполнить независимому теологу и философу, чтобы продуктивно анализировать постсе-

кулярные феномены, заключается в том, чтобы выйти за рамки идеологизированной социологической концептуальной схемы. Тогда становится почти самоочевидным тот факт, что в действительности религиозное является не просто принадлежностью вероучительных и культурных традиций, но семантическим ядром, любого дискурса, связанного с онтологическими вопросами и построенного средствами естественного языка.

Если говорить о сегодняшнем мире секуляризма, то в нем сфера трансцендентных смыслов сопровождает коллизии Собственности, Идентичности, Прогресса, статусного потребления. Особый религиозный комплекс, ядро современной секуляристской религиозности представляет собой концепт так называемых постматериальных ценностей. Таких, как, например, «открытость», «мобильность», «креативность», «интерактивность», «фундаментальные права и свободы». Важной особенностью этой квазирелигиозной лексики является именно идея «постматериальности». Обозначенный данными лексемами набор явлений явно выпадает из сферы материального, но и к области «духовного» адепты постматериализма его отнести не спешат. Они настаивают на существовании именно третьей, особой реальности между материальным и духовным, своего рода плеромы постиндустриального общества. В силу наличия сакральных коннотаций, которыми нагружены подобные понятия, они становятся частью коллективного фантазма. Этот фантазм всегда включает в себя привилегированные означающие – например, тотальный «прогресс», «свободу выбора», – подразумевающие ряд других, подчиненных означающих – таких как «мобильность», «толерантность» и т. п.

Данная религиозная система способствует прежде всего самоотожествлению индивида с идеальным образом обладателя «постматериальных» сущностей и ценностей, которыми наполнена конструктивистская гиперреальность – пространство универсума современного секуляризма. В результате такого самоотожествления преференции, порождаемые рекламой, маркетинговыми технологиями, политическим пиаром, феноменально переживаются субъектом в качестве его собственных. Чтобы произошло такое отождествление, необходим именно квазирелигиозный акт, акт сакрализации «постматериальных» объектов и локусов (знаковых мест). Необходимы ритуальные практики, показывающие и подкрепляющие приверженность этим объектам и локусам, – например, посещение культовых кафе, клубов, выставок актуалистского искусства, «оппозиционных» митингов, использование брендовых вещей (сакральных предметов).

Достижимое подобными способами самоотожествление является важной опорой тождества личности секуляристского субъекта, которое в цифровую эпоху все чаще подвергается размыванию и деструкции.

Активная репрезентация ценностей, отличных от ценностей тотального рынка, включая рынок идентичностей, для секулярного сознания невыносима. Она грозит секулярному субъекту утратой онтологической устойчивости, сломом механизма воспроизводства привычного набора символов, аксиом и естественных допущений. Термин «естественные допущения» принадлежит теологу и философу Алвину Плантинге, который отнес к этой категории принципиально недоказуемые аксиомы обыденного, повседневного сознания – вроде существования пространства и времени, прошлого, чужого сознания и в том числе существования Бога.

Утрата ощущения самоотжественности в рамках современной цифровой и потребительской культуры грозит субъекту потерей онтологической устойчивости, выражающейся в различных формах когнитивного диссонанса. Утрачивая вместе с твердостью аксиоматического базиса спонтанность мировоззренческой ориентации, субъект начинает замечать в своем поведении и поведении значимого для него социального окружения неустранимые противоречия и нестыковки. Чем больше он задумывается о них, тем быстрее растет число этих противоречий – возникает борьба мотивов и проблема выбора в прежде

простых ситуациях. Наблюдается «эффект сороконожки» (история о том, как сороконожка разучилась ходить). Тому виной распад семантики сакрального в его мировоззрении.

В силу некоторых, скорее, психологических причин многие верующие воспринимают ситуацию постсекулярности как однозначно позитивную, поскольку она дает возможность социальных и культурных альтернатив. Это естественно и объяснимо. Но следует отметить, что имманентистские идеологии в свою очередь рассматривают постсекулярную риторику в перспективе выработки стратегии детеологизации культуры и жизненного мира человека.

В войне дискурсов, которая продолжается в рамках непрекращающихся концептуализаций постсекулярного, важное значение имеет судьба одного ключевого концепта – идеи «единства мира».

Сам по себе принцип теологизма неустраним из культуры и когнитивной деятельности, но избавиться от него можно, отказавшись от холистической предпосылки – идеи мира как единого целого. В этом случае произошел бы и отказ от принципа достаточного основания в теории аргументации и, наконец, эпистемологический принцип обобщения был бы заменен принципом пролиферации (множественности). Успешность этого замысла означала бы, что дорога назад, к открытому теологизму закрыта и окончательное решение «теологического вопроса» осуществлено.

Сегодня задача детеологизации ставится и решается в области теоретической философии последователями идеи нестабильных онтологий и универсальной множественности – онтогетерологии [3]. Они стремятся сосредоточить внимание на антихолистической установке, следствии радикализации постмодернистской вариативности – на проблеме нестабильных онтологий, предполагающих приоритет идеи «изменения» вместо идеи сущности, «события» вместо собственно бытия. Это, пользуясь словарем Мартина Хайдеггера, и есть «забвение бытия», но только на сей раз уже не бессознательное, а намеренное.

В начале статьи отмечалось, что большой научный интерес помимо многочисленных теорий постсекулярности представляют структура и феноменология жизненного мира «среднего» человека постсекулярной эпохи. К сожалению, эта ситуация имеет свою неприятную оборотную сторону.

Возможно, гораздо быстрее, нежели в теоретической философии, онтогетерология пробьет себе дорогу за ее пределами. Сегодня задача детеологизации культуры ставится в сфере социальной и культурной повседневности и здесь она затрагивает в первую очередь носителей обыденного мышления. Эта линия продвигается в виде проектов дегуманизованного «цифрового общества» в рамках так называемого транс- или постгуманизма.

Так, например, в связи с формализацией социальной коммуникации «самоценный субъект» сводится к статусу держателя нескольких кредитных карт с определенными номерами и зарегистрированных «личных данных», пребывая в состоянии некоего «статистического атома». Проблематизация статуса субъекта в позднем секуляризме имеет антитеологическую направленность – она порождает движение еще дальше от теологизма, стремясь стереть вслед за самой идеей Бога уже и Его образ и подобие – целостного человека. В условиях цифрового общества личность мыслится как набор исчисляемых параметров – как объект, но не субъект. Набор идеологием чистой субъективности перестает работать, когда идентичность становится «плавающей» (например, ситуации со сменой пола) в угоду рыночным потребностям людей, превращающихся в «эго-машин». Данный процесс охарактеризован как кризис тождества личности в нашумевшей книге Томаса Метцингера «Туннель эго: наука о сознании и миф о самом себе» [13] и в ряде работ из области когнитивной психологии. Вслед за ним возникает ощущение бессмысленности понятий «приоритет», «выбор». Но отношения с реальностью невозможны без системы приорите-

тов. Например, невозможно помыслить нечто, не отказавшись в этот момент от осмысления чего-то другого, – таким образом, категория выбора неустранима из акта мышления, а вместе с ней сохраняется и категория ценности.

Тем не менее принципы онтогетерологии следует понимать не как обычные интеллектуальные поиски, но именно как возможный путь к полной детеологизации культуры.

Вне всякого сомнения, постсекулярная ситуация уже сегодня представляет собой начало долгой агонии классического секуляризма и секулярного гуманизма. Но, как уже отмечено выше, было бы ошибкой и неоправданным оптимизмом считать эту ситуацию однозначно позитивной для адептов традиционных религий, сулящей им в будущем одни лишь выгоды. Сценариев развития много, исход борьбы разных постсекулярных тенденций непредсказуем. При неблагоприятном сценарии на смену концепции культуры, построенной на основе инстанции Буквы, Слова, Логоса приходит «гиперноминалистическая» концепция цифровой асемантической вселенной. В рамках этой новой тотальности свободная воля субъекта растворяется в царстве исчисляемой утилитарности. Человек мыслится только как объект, но не как субъект. В перспективе его жизненного мира возникает не сводимая к законам культурного пространства цифровая сфера. Не culture, где господствует инстанция буквы, не nature (царство вещей), а digiture – вселенная цифры, «новая плерома», противопоставленная одновременно природе и культуре.

В 1990-х и 2000-х интеллектуальное сообщество говорило о «галактике Интернета» – культуре информационного общества, которая убила галактику Гутенберга – печатное слово индустриальной эпохи. Но сегодня песочные часы вновь переворачиваются. Инстанция цифры, искусственно выведенная за пределы точных наук, своей нормальной «среды обитания», отрицает инстанцию буквы и Слова, придавая человеческому свободному уму качества «искусственного интеллекта».

Постмодерн и сопутствующий ему трансгуманизм настаивают на превосходстве множественности, фрагментарности и неопределенности вопреки известному христианскому «...да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5: 37). Они отрицают прямое следствие монотеизма, авраамического мировоззрения – принцип единства мира. Отрицаются даже атеистические основания такого единства (в лице марксизма и коммунизма). Принцип цифрового мышления утверждает: целого нет, есть элементы множества, все исчислимо и принадлежит количеству, а не качеству.

Цифровое общество – не этап научно-технического прогресса, поскольку не имеет задачи преобразования предметной реальности, но форма идеологии. Условием его существования объективно является конец цивилизации Слова-Логоса, цивилизации Книги, каковая цивилизация Книги и есть форма библейской авраамической традиции.

Фактически описанный процесс является реакцией секуляристского социума на ситуацию постсекулярности, ответом на нарастающее влияние исторических религий и традиционной религиозности. Сложно прогнозировать, какая тенденция окажется более сильной, теологическая (трансцендентистская) или секуляристская (имманентистская). Но приходится констатировать, что наше время является продолжением религиозных войн и в данный момент ведется война с авраамизмом, с библейской традицией.

Как известно, нет методологии без идеологии и наоборот. По всей видимости, для сохранения авраамической традиции и связанной с ней культурой Книги потребуются гуманитарная методология на основе утонченного холизма, при этом вряд ли ее формирование сможет обойтись без исторических форм теологии, владеющих всей полнотой авраамических культурных содержаний. Сценариев, как представляется, всего два: или полный отказ от традиции или ее переосмысление в универсальном теологическом ключе.

Литература

1. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире: пер. с англ. П.М. Кудюкина / под общ. ред. канд. полит. наук Б.Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001. 416 с.
2. *Денисенко А.* Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // *Богословские размышления.* Спец. выпуск «Церковь и миссия». 2012. С. 48–63.
3. *Керимов Т.Х.* Социальная философия. Екатеринбург, 2018. 304 с.
4. *Кырлежев А.* Эра постсекуляризма [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.religare.ru/2_101551.html
5. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна: пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
6. *Милбанк Д.* Надзор за возвышенным: критика социологии религии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2013. № 3. С. 210–284.
7. *Михельсон О.К.* От «псевдорелигии» и «квази-религии» к «имплицитной религии»: Теологизм в исследованиях современной религиозности // *Вестник Орловского государственного университета.* Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 6 (41). С. 155–159.
8. От магической силы к моральному императиву: категория «дэ» в китайской культуре: Сборник РАН. М.: Восточная литература РАН, 1998. 422 с.
9. *Узланер Д.А.* Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке нового времени // *Логос.* 2008. № 4 (67).
10. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* Главная тема выпуска: Современные теоретические подходы к изучению религии. 2013. № 3, М.: Издательский дом «Дело».
11. *Щипков В.А.* Введение в генеалогию секулярного // *Концепт: философия, религия, культура.* 2019. № 3 (11). С. 65–77.
12. *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия»: критический анализ: дисс. ... канд. философ. наук. СПб., 2004.
13. *Metzinger, Tomas.* The Ego Tunnel: the Science of the mind and the myth of the self. New York: Basic Books, 2009.
14. *Milbank, John.* Theology and social theory: beyond secular reason. 2nd ed. p. cm. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
15. *Milbank J.* What Is Radical Orthodoxy? [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf (дата обращения: 18.03.2019).
16. *Robinson, Paul.* Rules, Rights and Values: Contradictions in the Post-Secular Liberal International Order // Конференция «Постсекулярный мир и международные отношения», МГИМО МИД России 21 октября 2019 г.
17. *Ward G.* Radical Orthodoxy and/as cultural politics // *Radical orthodoxy? A Catholic enquiry / ed. by Laurence Paul Hemming.* Aldershot: Ashgate, 2000.
18. *Щипков В.А.* Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // *Тетради по консерватизму: Альманах.* М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ). 2017. № 4. С. 29–44.
19. *Щипков В.А.* Традиция и современность: преодоление современности как преодоление конца времен // *Традиционализм в эпоху революций: культурная политика и цивилизационный выбор.* М.: Институт Наследия, 2017. С. 90–98.

Аннотация. Статья представляет собой философско-теологическое обоснование идеи постсекулярности. Автор предлагает определение постсекулярности как вытесненной (закрытой) религиозности, а современную научную ситуацию вокруг проблематики религиозного и секулярного предлагает интерпретировать как продолжение религиозных войн дискурсивными средствами, в том числе с помощью культурной политики и идеологизации социальных наук. В статье анализируются различные стратегии и идеологические позиции, существующие в рамках постсекулярной культуры. Главное внимание уделяется противостоянию секуляристских (имманентистских) и теологизаторских тенденций. Дается обоснование скрытых религиозных истоков секулярности, предпринимается попытка выявить в секулярном сакральные элементы.

Ключевые слова: авраамизм, вытесненная религиозность, дискурсивная борьба, единство мира, имманентизм, холизм, постсекулярность, религиозные войны, секуляризм, теологизм, цифровое общество.

Eugeny A. Belzhelarsky, Political Expert, Philologist; Russian Expert School. E-mail: 89260493049@mail.ru

Discursive Battle in the Field of Post-Secularity: Continuation of Religious Wars Era

Abstract. The article represents philosophical and theological substantiation of the idea of post-secularity. The author proposes the definition of post-secularity as the suppressed (hidden) religiosity, and suggests to interpret the current scientific situation around religious and secular issues as the continuation of religious wars by discursive means, including the use of cultural policy and the ideologization of social sciences. The article analyzes various strategies and ideological positions that exist within the framework of post-secular culture. The main attention is paid to the confrontation between secular (immanentist) and theological tendencies. The rationale of the hidden religious sources of secularity is provided and an attempt is made to identify sacred elements in the secular.

Keywords: Abrahamism, Repressed Religiosity, Discursive Battle, the Unity of the World, Immanentism, Holism, Post-Secularity, Religious Wars, Secularism, Theologism, Digital Society.

Правила, права и ценности: противоречия в постсекулярном либеральном международном порядке

В последние годы на Западе принято говорить о «либеральном международном порядке». Западные политики тоже регулярно ссылаются на «основанный на правилах международный порядок» (rules-based international order). Оба рассматриваются как идеалы, которые Запад хочет продвигать и защищать. Как таковые они признаются целиком и полностью совместимыми, если не идентичными. Однако правила не должны быть либеральными, и, как мы увидим, многие из них, регулирующие поведение государства, основаны как на полезности и необходимости, так и на либеральных ценностях. На самом деле в традиционной Вестфальской модели международных отношений эти ценности были оставлены без внимания ради сохранения международного мира и стабильности. Таким образом, западные государства оказываются в парадоксальном положении, когда они неспособны одновременно следовать и правилам, и ценностям без того, чтобы одно не противоречило другому.

В предыдущей статье я пытался объяснить эту ситуацию, ссылаясь на внутреннюю логику рассуждений о правах человека [1, с. 41–59]. В настоящей статье я исследую второе, связанное с этим объяснение, а именно то, как современный западный либерализм приобрел многие характеристики политической религии. Для этого я сначала рассмотрю западные взгляды на международный порядок и покажу, как они сочетают в себе секулярное понимание необходимости отделять правила от ценностей с растущей верой в превосходство единой системы ценностей. Затем я проанализирую постсекулярную философию и ее вызов идее четкой дихотомии секулярного и религиозного. Исходя из этого, я продемонстрирую, что современный либерализм можно рассматривать как политическую религию, которая отрекается от Бога, но содержит в себе христианский универсализм и мессианство. Призывы постсекулярных мыслителей вернуть религию в теорию и практику международных отношений, следовательно, являются уместными в чисто описательном смысле, поскольку нынешние международные отношения не являются полностью секулярными и должны рассматриваться с религиозной точки зрения. Но они менее уместны в нормативном смысле. Проблема может быть не столько в том, что секуляризм потерпел неудачу, сколько в том, что никогда по-настоящему не предпринимались попытки воплотить его в жизнь.

Секуляризм и либеральный международный порядок

Часто говорят, что традиционная теория международных отношений восходит к семнадцатому веку и последствиям кровавых религиозных войн той эпохи. Теоретики,

Робинсон Пол, доктор философии, профессор факультета социальных наук Оттавского университета, специалист в области военной и политической истории. E-mail: Paul.Robinson@uOttawa.ca



такие как Гуго Гроций, стремились обойти религию и выработать такое понимание международных отношений, которое могло бы быть приемлемым для всех, независимо от их религиозных убеждений, «как если бы Бога не существовало». Результатом стал свод правил, регулирующих межгосударственное поведение, который основывался на двух принципах – естественном праве и полезности [2, с. 389–390]. Например, швейцарский специалист по международному праву Эмер де Ваттель, живший в восемнадцатом веке, использовал естественное право, чтобы объяснить, почему все государства должны считаться равными и суверенными, утверждая, что:

«Поскольку люди по природе равны <...> нации <...> по природе равны и имеют от природы одни и те же обязанности и одинаковые права. Сила или слабость в этом случае ничего не значит. <...> Маленькая республика – не менее суверенное государство, чем самое могущественное королевство. <...> Из этого равенства обязательно следует, что то, что разрешено или запрещено для одной нации, в равной степени разрешено или запрещено для любой другой нации. <...> <Существует> совершенное равенство прав всех наций» [3, с. 506–507].

Обсуждая военное право, де Ваттель также обратил внимание на вопросы полезности: он утверждал, что государства должны рассматриваться как равные по той простой причине, что никакой другой принцип не будет взаимоприемлемым. Как писал де Ваттель, «любое другое правило было бы неосуществимым в отношениях между нацией и другой нацией, поскольку они не признают единого судью. <...> Это добровольное Право наций <создано> по необходимости и во избежание большего зла» [3, с. 515].

Для таких мыслителей, как Гроций и де Ваттель, международный порядок должен основываться не на религиозных или иных идеологических ценностях, а на принципе утилитаризма правил. При отсутствии «общего судьи» ни одно государство не имеет права утверждать, что его ценности превосходят ценности любого другого государства. Правила установлены на основе «необходимости» и применяются в равной степени ко всем. Внутренние же дела государства касаются только самого государства.

Эта модель отношений исключает религию, поэтому может рассматриваться как устанавливающая «секулярный» международный порядок. Растущее господство либерализма в западном мире закрепило такое понимание природы международных отношений. Либерализм подчеркивает значимость индивидуума и право каждого человека самому определять ценности в своей жизни [4, с. 1–2]. Вследствие этого либерализм не позволяет отдельным лицам навязывать собственные убеждения другим и таким образом ограничивает религию исключительно частной сферой. Применительно к международной сфере либерализм теоретически позволяет каждой нации выбирать свою собственную систему убеждений и верований, и отдает предпочтение той системе, в которой правила превалируют над идеологическими соображениями.

Можно сказать, что это исходная позиция классического либерализма. Однако со временем либеральные мыслители тоже предложили и развили концепцию, согласно которой все люди имеют неотъемлемые права, без которых они не могут пользоваться своей автономией. Эти права считаются универсально-действительными для всех людей, вне зависимости от исторической эпохи или географического положения. Классический либерализм избегал вмешательства государства в дела людей. Однако более поздний либерализм занял позицию, согласно которой государство должно обеспечивать соблюдение прав людей, будь то политические, социальные или экономические права, став, таким образом, более интервенционистским. Это касается как международных отношений, так и внутренней политики государств. В частности, западные государства становятся все более решительными и настойчивыми, особенно ввиду того, что распад Советского Союза, их основного конкурента, предоставил им определенный карт-бланш, требуя, чтобы

другие придерживались их взглядов относительно политических и экономических систем. В политической сфере это означало требование демократизации и улучшения прав человека, тогда как в экономической сфере это значило оказание экономической помощи только при условии приватизации государственных предприятий, прекращения субсидирования, снижения тарифных барьеров и т.д. Соблюдение таких условий чаще всего гарантировалось экономическими санкциями, поддержкой смены режима и, в своем крайнем выражении, военной интервенцией.

Получившийся в результате «либеральный международный порядок» можно рассматривать как явление, состоящее из трех частей: системы безопасности, основанной на принципах государственного суверенитета и невмешательства; экономического порядка, связанного с принципами свободного рынка и такими институтами, как Всемирная торговая организация и Международный валютный фонд; и системы прав человека. Этот либеральный международный порядок содержит следы более ранней системы, основанной на правилах и созданной в XVII веке (государственный суверенитет, международное право и т.д.), а также более поздние элементы, основанные на ценностях (свободный рынок, демократия и права человека) [5, с. 8–9].

Эти части едва ли сочетаются друг с другом. Система, основанная на утилитаризме правил, то есть на наборе правил, которым следуют государства в целях получения выгоды (в форме мира, стабильности, процветания и т.д.), несомненно, очень отличается от системы, основанной на идеологических ценностях, такой как либерализм (ядро которого составляет демократия, свободная торговля, права человека и т.д.). Тем не менее западные либералы продолжают заявлять о своей приверженности старой секулярной системе «основанного на правилах международного порядка» и в то же время провозглашают примат ценностей над правилами и право нарушать правила и вмешиваться в дела других государств в защиту этих ценностей – прежде всего прав человека.

Постсекуляризм

Если верить тому, что западная концепция международного порядка основывается на секулярных соображениях, в которых религиозные вопросы вынесены за скобки, то эти противоречия трудно объяснимы. Однако, как указывает постсекулярная теория, это не соответствует действительности.

Элизабет Шакман Херд отмечает, что «теория, в соответствии с которой религия не имеет отношения к международному праву и политике, себя исчерпала <...> тезис секуляризации был заменен представлением о том, что религия... должна быть «возвращена» в МО <международные отношения>» [6, с. 944]. Такие попытки «вернуть религию» в теорию международных отношений под вывеской «постсекуляризма» принимают две формы. Первая из них носит описательный характер, поскольку призвана лучше описать роль религии в международных отношениях. Вторая является нормативной в том смысле, что мотивирована желанием изменить текущее положение дел. Во втором случае религия и особенно религиозно мотивированный терроризм часто представляется как «проблема» [7, с. 1]. Вместо того чтобы игнорировать религию, постсекуляристы пытаются решить эту «проблему», продвигая и действуя через «умеренные» религиозные силы, ослабляя при этом «экстремистские» [6, с. 44]. Как пишет Херд, основная мысль такова: «Если религиозные деятели и практики будут правильно включены в теорию и практику, то проблемы, связанные с религией, будут решены» [6, с. 945]. Аналогичным образом, Лука Мавелли и Фабио Петито отмечают, что такой постсекуляризм подразумевает «новые модели политики, способные включать в себя религиозные взгляды <...> идею, что такие ценности, как демократия, свобода, равенство, инклюзивность и

справедливость не обязательно достигаются наилучшим образом в исключительно имманентных секулярных рамках» [8, с. 931].

Хотя постсекуляризм такого рода включает религию в свое понимание политики, его конечными целями остаются в основном цели секулярного либерализма – «демократия, свобода, равенство» и так далее. Это приводит к жалобам на то, что такая версия постсекулярной теории «все еще во многом строится через призму секуляризма... <и> все еще в значительной степени встроена и ограничена условиями секулярного» [9, с. 353]. В связи с этим некоторые теоретики утверждают, что нам необходимо выйти за пределы четкого разделения секулярного и религиозного. Вместо этого сам по себе секуляризм следует рассматривать как религиозный конструкт. Как отмечает Херд: «Вместо своего “возвращения” в якобы секуляризованную международную публичную сферу, религия никогда и не теряла своего влияния. <...> Начиная с места, где религия предположительно отсутствует (и, следовательно, нуждается в реставрации), восстановительный нарратив опирается на противопоставление «секулярное против религиозного», которого, безусловно, никогда и не существовало» [6, с. 946, 953].

Джон Грей соглашается и цитирует Лео Штрауса, который писал: «То, что представляется как “секуляризация” теологических концепций, в конечном счете должно быть понято как адаптация традиционной теологии к интеллектуальному климату, создаваемому современной философией или наукой, как естественной, так и политической» [10, с. 185].

Согласно Грею, светский гуманизм «происходит от христианства». Он добавляет: «В устах многих современных защитников секуляризма он является не столько мировоззрением, сколько политической доктриной. <...> Те, кто требуют изгнания религии из политики, думают, что этого можно достичь путем исключения традиционных конфессий из общественных институтов, но светские принципы были сформированы на основе религиозных концепций, и подавление религии не означает, что она перестанет оказывать влияние на мышление и поведение» [10, с. 189–190].

В соответствии с этим Эрин Уилсон утверждает, что теоретики должны «для начала рассмотреть такие вопросы, как степень, в которой общества когда-либо могли быть полностью секуляризованы» [9, с. 348]. Уилсон также отмечает, что «многие исследования религии и политики на Западе демонстрируют отсутствие критической саморефлексии. <...> Мало кто из ученых считает, что, возможно, религия является важной частью доминирующей современной западной культуры и политики вопреки (или даже благодаря) их номинальному секуляризму» [11, с. 2].

Постсекулярная философия, таким образом, заставляет нас задуматься о том, что современное либеральное общество не настолько секулярно, насколько оно считает. Соответственно, есть вероятность что и секулярный международный порядок тоже не является по-настоящему секулярным, и что, как выразились Мавелли и Петито, «все важнейшие концепции современной теории МО являются секуляризованными теологическими концепциями» [8, с. 937].

Либеральный международный порядок как политическая религия

Есть веские основания считать либеральный международный порядок во многих отношениях «теологической концепцией». Социологи и антропологи обычно определяют религию как концепцию, которая не зависит ни от формальных институтов, ни от веры в Бога. Эмилио Джентиле, например, выделяет два основных типа определений религии – фидеистический и функционалистский. Первый рассматривает религию как выражение человеческого инстинкта, «необходимость подчиниться божественной, политической или социальной вере» [12, с. 6]. Второй рассматривает религию как «единую систему верований

и практик, имеющих отношение к сакральным понятиям <...> верования и практики, объединяющие своих приверженцев в единое нравственное сообщество» [12, с. 8]. Ни одно из этих определений не требует наличия Бога. Достаточно наличия «невыразимого духовного опыта, который невозможно понять рационально» [12, с. 10].

С этой точки зрения, политическая идеология, безусловно, может считаться формой религии. Эмилио Джентиле и Роберт Маллетт говорят о «сакрализации политики». Они пишут: «Сакрализация политики имеет место тогда, когда политика воспринимается, проживается и репрезентируется в виде мифов, ритуалов и символов, требующих веры в сакрализованную секулярную сущность, преданности сообществу верующих, энтузиазма, воинственного духа и жертвенности для ее защиты и победы. В таких случаях можно говорить о религиях политики в том смысле, что сама политика приобретает религиозные характеристики» [13, с. 21–22].

Согласно Джентиле, такая «сакрализация политики» может создать один из двух типов религии: «гражданскую» или «политическую» религию. Гражданская религия, говорит он, «уважает личную свободу, сосуществует с другими идеологиями и не навязывает обязательную и безоговорочную поддержку своих заповедей». В отличие от этого, политическая религия «основана на беспорной монополии власти... <и> является нетерпимой, инвазивной и фундаменталистской» [12, с. XV].

Тогда возникает вопрос, в какой степени либеральный международный порядок вписывается в одну из этих категорий. Как отмечалось ранее, либеральный международный порядок содержит три элемента. Первый из них – порядок безопасности – по большей части основывается на утилитаризме правил, но два других – экономический и правозащитный порядки – в значительной степени опираются на ценности и могут рассматриваться как имеющие свои собственные «мифы, символы и ритуалы», основывающиеся на «вере», имеющие свое «сообщество верующих», и так далее. Поэтому их можно рассматривать как имеющие атрибуты религии.

На первый взгляд такое заявление может показаться странным в отношении либеральной экономики, которая теоретически основывается на многолетнем опыте и десятилетиях научных исследований. В действительности же формы неолиберальной экономики, навязываемые развивающимся странам ведущими капиталистическими государствами в виде, например, «Вашингтонского консенсуса», не имеют научных доказательств. Как отмечается в одном исследовании экономики развивающихся стран, навязывание неолиберальных экономических шаблонов в Восточной Европе после падения коммунизма привело к «значительному падению производства и доходов», в то время как различные азиатские страны «росли поразительными темпами», даже если они «принимали только часть Вашингтонского консенсуса, игнорируя остальное» [14, с. 22]. Тем не менее институты либерального международного порядка продолжают связывать помощь развивающимся странам с соответствием неолиберальной экономической модели. В обзоре готовящейся к изданию книги Юджина Маккарра «Очарование Маммоны: как капитализм стал религией современности» Даниэль Штайнметц-Дженкинс дает объяснение: «Священнодействия и таинства религии были перенесены на то, как мы воспринимаем рыночные силы и экономическое развитие. Новый мир, созданный капитализмом, <...> характеризуется <...> «перемещением святого» в сферу производства и потребления, прибыли и цены, торговли и экономических трудностей. Другими словами, капитализм – это новая религия» [15].

То же самое можно сказать и о правах человека. В учебнике по международному праву Адемола Абасс отмечает, что «найти единственное приемлемое определение прав человека так же невозможно, как определить их точное происхождение» [16, с. 692]. По словам Анри Ферона, эта неопределенность означает, что права человека следует рассматривать как вопрос веры и, соответственно, религии. Он указывает, что во Всеобщей декларации

прав человека (ВДПЧ) для самооправдания специально используется слово «вера». Ферон указывает, что Комитет ООН, разработавший ВДПЧ, пришел к выводу, что полного консенсуса по теоретическим основаниям прав человека быть не может. «Да, мы согласны с правами, но *при условии, что никто не спрашивает почему*», – пояснил французский философ Жак Маритэн, член Комитета [17, с. 182]. Ферон приходит к выводу, что «современные теории естественных прав... не могут не зависеть от веры» [17, с. 191], добавив: «Утверждение, что права человека универсальны и поэтому не предусматривают никаких исключений, подразумевает именно неподвластность времени и абсолютность, которые раньше отождествлялись с духовным. Соответственно, заявление о секулярной природе прав человека бессмысленно и этимологически, и онтологически. Их утверждение в качестве универсальных, вечных и абсолютных ценностей неизбежно лежит за пределами мирского и временного» [17, с. 193].

Эту точку зрения разделяют и другие специалисты. Джон Миллбанк, например, утверждает, что «все важнейшие допущения <секулярной социальной> теории связаны с модификацией или отказом от положений ортодоксального христианства. Эти фундаментальные интеллектуальные изменения... не имеют большего рационального «обоснования», чем сами христианские тезисы» [7, с. 27]. Эрин Уилсон также отмечает, что «несмотря на открытую враждебность либерализма по отношению к религии и настоятельные требования исключения религии из общественной жизни, многие из основополагающих принципов либерализма неразрывно связаны с религиозными идеями, особенно с идеями иудео-христианской теологии» [11, с. 105].

Таким образом, и экономические, и правозащитные элементы либерального международного порядка могут обоснованно быть определены как религиозные. Следующий вопрос, который необходимо решить, состоит в том, подходят ли они под описание «гражданской» или «политической» религии. Джон Грей рассматривает их с точки зрения политической религии. По мнению Грея, доминирующая в настоящий момент на Западе политическая идеология, лежащая в основе концепции «либерального международного порядка», является ответвлением христианства. Бог был удален из этого уравнения, но христианская идея о том, что мир движется к какой-то конечной цели, осталась, утверждает он, говоря, что «несмотря на свои притязания на научную рациональность, неолиберализм укоренен в телеологическом понимании истории как процесса движения к предопределенному пункту назначения» [10, с. 76]. Это придает современному западному либерализму универсалистский и мессианский характер с нетерпимостью к альтернативам. Либерализм, говорит Грей, «является прямым потомком христианства и разделяет воинственность своей родительской веры» [10, с. 191].

Ферон также утверждает, что права человека являются «универсальной религией». И это, по его словам, создает проблему для верующих: «Они либо страдают от обиды на то, что значительная часть человечества просто не верит в права человека как безусловную точку отсчета, либо натуралисты настаивают на универсальности прав человека принудительно, при необходимости, обращая людей в эту веру» [17, с. 192]. В последние годы, похоже, сторонники идеи либерального международного порядка все чаще выбирают второй вариант. Примерами могут служить принятие во многих странах акта Магнитского, допускающего применение экономических санкций к нарушителям прав человека; призывы к гуманитарному вмешательству и «ответственности по защите»; а также операции по смене режима. По словам Ферона, «фундаменталисты, защищающие права человека... все громче высказываются о необходимости обращения в свою веру с помощью военной силы» [17, с. 182]. Таким образом, хотя теоретически вера в либеральный международный порядок может показаться соответствующей определению гражданской религии, принятого Джентиле, на практике это все больше и больше становится похожим на политическую религию, «нетерпимую, агрессивную и фундаменталистскую».

Заключение

Как отмечалось ранее, постсекулярная теория носит описательный и нормативный характер: «возвращая» религию в международные отношения, она пытается их объяснить и улучшить. Приведенный выше анализ демонстрирует, что постсекулярная философия имеет ценность в качестве инструмента для анализа международных отношений. Бросая вызов простой дихотомии секулярного и религиозного, она способствует пониманию либерального международного порядка и помогает объяснить явно непоследовательную политику, разделяемую многими сторонниками этого порядка.

Однако в качестве инструмента для улучшения мира постсекулярная философия может оказаться менее полезной. Если основной тезис этой статьи верен, то нет никакого смысла в возвращении религии в международные отношения, поскольку она уже существует в форме веры в либеральный международный порядок.

Джон Грей предлагает альтернативу. «Реализм – это единственный способ осмысления вопросов тирании и свободы, войны и мира, который действительно может претендовать на то, что не основывается на вере», – пишет он [10, с. 193]. Возможно тогда проблема не в том, что секулярный реалистический порядок, предположительно берущий свое начало в семнадцатом веке, потерпел неудачу, а в том, что он никогда по-настоящему не устанавливался. Вместо того, чтобы думать о том, как «вернуть» религию в международные отношения, возможно, нам, как и нашим предшественникам в семнадцатом и восемнадцатом веках, следует больше думать о том, как этого не допустить.

Литература

1. *Robinson, Paul*. Symmetric versus Assymetric Rule: Contrasting Views of the International Order // *Russia in Global Affairs*. 2019. Vol. 17. No. 2.
2. *Grotius, Hugo*. De iure ac pacis / in Gregory M. Reichberg, Henrik Syse, and Endre Begby (eds) // *The Ethics of War*. Oxford: Blackwell, 2006.
3. *Vattel, Emer de*. The Law of Nations / in Reichberg, Syse, and Begby (eds) // *The Ethics of War*. Oxford: Blackwell, 2006.
4. *Colburn B*. *Autonomy and Liberalism*. New York and London: Routledge, 2010.
5. *Mazarr M*. *Measuring the Health of the Liberal International Order*. Santa Monica, California: RAND Corporation, 2018.
6. *Hurd, Elizabeth Shakman*. International Politics after Secularism // *Review of International Studies*. 2012. Vol. 38. No. 5.
7. *Hurd, Elizabeth Shakman*. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
8. *Mavelli, Luca and Petitom, Fabio*. The Postsecular in International Relations: An Overview // *Review of International Studies*. 2012. Vol. 38. No. 5.
9. *Wilson, Erin K*. Theorizing Religion as Politics in Postsecular International Relations // *Politics, Religion & Ideology*. 2014. Vol. 15. No. 3.
10. *Gray, John*. *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. Toronto: Doubleday Canada, 2007.
11. *Wilson, Erin K*. *After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
12. *Gentile, Emilio*. *Politics as Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
13. *Gentile, Emilio and Mallett, Robert*. *The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism // Totalitarian Movements and Political Religions*. 2000. Vol. 1. No. 1.
14. *Robinson, Paul and Dixon, Jay*. *Aiding Afghanistan: A History of Soviet Assistance to a Developing Country*. London: Hurst, 2013.
15. *Steinmetz-Jenkins, Daniel*. Has Capitalism Become Our Religion? [Электронный ресурс] // *The Nation*. 2019. 4 October / Режим доступа: <https://www.thenation.com/article/capitalism-religion-eugene-mccarraher-interview/>
16. *Abass, Ademola*. *International Law: Text, Cases, and Materials*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2014.
17. *Feron, Henri*. Human Rights and Faith: A "World-Wide Secular Religion"? // *Ethics and Global Politics*. 2014. Vol. 7. No. 4.

Аннотация. В статье раскрывается сущность современного западного либерализма как формы политической религии, являющейся следствием сакрализации политики. Рассматриваются противоречия позднего либерализма, касающиеся как внутригосударственных, так и международных отношений. Предлагается использование концепции постсекулярности для описания и анализа современного либерального международного порядка.

Ключевые слова: постсекулярность, либерализм, секуляризм, международные отношения, религия, ценности, права человека.

Paul Robinson, D. Phil., Full Professor, Faculty of Social Sciences, University of Ottawa.
E-mail: Paul.Robinson@uOttawa.ca

Rules, Rights, and Values: Contradictions within the Post-Secular Liberal International Order

Abstract. The article reveals the essence of modern Western liberalism as a form of political religion resulting from the sacralization of politics. The contradictions of late liberalism regarding both domestic and international relations are considered. The concept of Post-Secularity is used to describe and analyze the modern liberal international order.

Keywords: Post-Secularity, Liberalism, Secularism, International Relations, Religion, Values, Human Rights.

Альтернативный постсекуляризм

Введение

Ни религия, ни категория секулярного не имеют устойчивых значений. Для того чтобы увидеть, как содержание обоих терминов меняется в различных контекстах, они должны быть радикально историзированы соответствующим образом. Уходящая корнями в эпоху Возрождения западная концепция религии полностью проблематизирована. Религиозные практики в настоящее время начинают связываться с эволюционной биологией и другими натуралистическими представлениями. Существуют также свидетельства того, что западные концепции религии и науки «засорены» друг другом и требуют переосмысления¹. Дуалистические конструкции религиозного и секулярного тоже часто неверно истолковываются, что я подробно доказывал на примере Австралии [3] и что часто наблюдается в азиатских обществах [см. 4]². В этом случае *секуляризм* как подход к жизни или как идеологию, принимающую значение религии, необходимо отделить от секуляризма как набора институциональных механизмов³, отделив одновременно оба вида секуляризма от *секуляризации* в техническом социологическом смысле [ср. 6]. И не следует без тщательной проверки исторических фактов считать, что секуляризация односторонненна и ведет к секуляризму, либо что секулярность приводит к секуляризму.

Уточнение понятий

В разных контекстах термин «секулярное» имеет множество различных значений. Блажен-

Introduction

Neither religion nor the secular have stable meanings. Both terms need to be radically historicised in ways that reveal how their contents change with different contexts. The Western concept of religion, which only dates from the Renaissance, has been thoroughly problematized. Allegedly, religious practices are now also being related to evolutionary biology and other naturalist perspectives. There is also evidence that Western conceptions of religion and science are contaminated by each other and require reconceptualization.¹ Dualist constructions of religion and the secular are also often misconceived, as I have argued at length for the case of Australia [3] and as is also often the case in Asian societies [4].² Then *secularism* as an approach to life or an ideology that downgrades religion needs to be distinguished from *secularity* as a set of institutional arrangements,³ and both need to be distinguished from *secularisation* in a technical sociological sense [6]. And we need to be careful not to assume without detailed historical evidence either that secularisation is unidirectional and leads to secularism or that secularity leads to secularism.

Clarifying Terms

The term 'secular' has many different meanings in different contexts. In Augustine the *saeculum* is the temporal world that is

Хадсон Уэйн, профессор, университет Чарльза Стюарта и Австралийский национальный университет, Канберра. E-mail: wahudson@csu.edu.au

ный Августин рассматривает *saeculum* как проходящий мир, который в том числе включает в себя церковь. В Средние века на Западе «секулярный» означало «не связанный монашескими обетами». Именно поэтому католических священников на Западе до сих пор называют «секулярным духовенством» (“secular clergy”). В наше время, однако, под секулярным часто подразумевают позитивное и эмерджентное отношение к временному и конечному, которое подчеркивает ценность настоящего момента. Секуляризм, напротив, устойчиво ассоциируется с европейским рационализмом и антирелигиозностью, хотя стоит отметить, что во Франции *laïcité* вполне уживается с соборами и церковными школами, финансируемыми государством [7]. Слово «секуляризация» тоже имеет множество значений: от упадка религиозных верований и обрядов до (в более официальном употреблении) процесса социальной дифференциации, в результате которого положение духовного изменяется. Чарльз Тейлор авторитетно утверждает, что секуляризация стала случайным, а вовсе не необходимым явлением на латинском Западе и была вызвана развитием самой религии [см. 8]⁴. Однако другие авторы подчеркивают, что секуляризация представляет собой разграничение автономных сфер, а не упадок религии как таковой. Некоторые утверждают, что секуляризация как предполагаемый исторический процесс основана на мифе о благочестивом прошлом. Существует также мнение, что истинная религия Запада – это капитализм (Вальтер Беньямин) и он не секуляризуется, или что религия перестраивается, а не секуляризуется [главное возражение – см. 11]. Во Франции, России, Китае, Индонезии и Индии термин «секуляризация» будет иметь разные значения. Его понимание в разных областях знаний тоже часто сильно отличается. Учитывая, что западные концепции «секулярного» необходимо денатурализовать, важно также видеть, что некоторые аспекты так называемой секуляризации могут быть не случайными, а связанными с социальной логической дифференциацией. Факт разрушения религиозной нормативности в либеральных обществах может быть не случайным точно так же, как якобы секулярные общества могут в определенных отношениях оказаться скрыто религиозными, тем самым, как утверждает Джон

passing away and includes the church. In the Middle Ages in the West ‘secular’ implied not subject to monastic vows. Consistent with this, Catholic priests in the West are still referred to as ‘secular clergy’. In modern times, however, the secular has often implied a positive and emergent relation to the temporal and the finite that valorises the particularity of the present. Secularism, in contrast, has strong associations with European rationalism and anti-religion, although it should be noted that *laïcité* in France is compatible with government funding of cathedrals and church schools [7]. ‘Secularisation’ is also used in diverse senses, and sometimes implies a decline in religious belief and practice, but is also sometimes used more technically to imply a social differentiation process whereby the spiritual is differently placed. Charles Taylor famously argues that secularisation was a contingent and not a necessary development in the Latin West, and was caused by developments in religion itself [8].⁴ Others, however, emphasise that secularisation is about differentiation into autonomous spheres, not the decline of religion as such. Some argue that secularisation as an alleged historical process is based on the myth of a pious past. Others again suggest that capitalism is the real religion of the West (Walter Benjamin) and is not secularizing, or that religion is rearranging, not secularizing [11]. Secularisation has different meanings in France, Russia, China, Indonesia and India. It is also often very different in different domains. Granted that Western concepts of ‘the secular’ need to be denaturalised, it is also important to see that some aspects of so-called secularisation may not be contingent, but connected with social logical differentiation. The fact that religious normativity is collapsing in liberal societies may not be contingent, just as allegedly secular societies may be covertly religious in certain respects, both profaning the sacred and sacralising the profane, as John Milbank and other Radical Orthodox thinkers have argued [12].

The older literature on secularisation, on which many writers uncritically rely, is largely Eurocentric and to a degree discred-

Милбанк и другие радикальные ортодоксальные мыслители, профанируя священное и сакрализуя профанное [12].

Более ранняя литература по секуляризации, на которую слепо полагается большинство авторов, в основном европоцентрична и в какой-то степени дискредитирована. Некоторые авторы полагают, что секуляризация – это единый необходимый и необратимый процесс, как будто изменения в социальных формах, основанных на верованиях, являются неизбежными. Другие принимают на веру известные европейские басни о секуляризации как части Модерна. Данный концепт иногда проблематизируется в качестве фантазии западноевропейских интеллектуалов, опирающейся на героическое установление границ на основе некоторых исторических фактов⁵. Секуляризация имеет много разных значений: упадка или рационализации религиозной веры, отделения правовых основ государства от религии, отделения науки и знания от веры и, наконец, общего размывания сакрального или как минимум различия между сакральным и профанным⁶. Важно также подвергнуть сомнению западные подходы к секуляризации, которые фокусируются на верованиях и опыте отдельных людей, при наличии доказательств того, что модели религиозности в современных обществах часто тесно связаны с использованием своей власти государствами и государственными элитами.

Термины «постсекулярный» и «постсекуляризм» подвержены соответствующим искажениям, то есть пониманию в европоцентрических терминах, определению посредством отсылок к не критичным или устаревшим идеям о секуляризации и засорению истории линейными концепциями. Термин «постсекулярный» часто используется романтиками, которые надеются на возвращение утерянного волшебства. Он также широко используется религиозными деятелями, особенно в Соединенных Штатах, чтобы подчеркнуть, что секуляризм либо устарел, либо не в силах более способствовать социальному и культурному развитию человека. Ни одно из этих употреблений не проясняет смысла приставки «пост-». Кроме того, термин «постсекуляризм» используется в различных смыслах в разных областях (политика, литература, право, международные отношения, искусство, философия, теология). Иногда он понимается как

ited. Some writers assume that secularisation is a single necessary and irreversible process, as if changes away from belief-based social forms were inevitable. Others accept well-known European fables about secularisation as part of modernity, a concept sometimes problematised as a fantasy of Western European intellectuals based on heroic acts of boundary drawing with limited empirical basis in historical fact.⁵ Secularisation means many different things – from the decline or rationalization of religious belief, to the separation of the legal foundations of the state from religion, to the separation of science and knowledge from faith, to a general erosion of the sacral, or at least the difference between the sacred and profane.⁶ It is also important to question Western approaches to secularisation which focus on the beliefs and experiences of individuals when there is evidence that patterns of religiosity are often closely connected in modern societies to exercises of power by states and state elites.

The terms 'postsecular' and 'postsecularism' are subject to related distortions i.e. conceived in Eurocentric terms, defined by reference to uncritical or outdated ideas about secularisation, and contaminated by linearist conceptions of historical time. The term 'postsecular' is often appropriated by Romantics who hope for a return of enchantment. It is also used loosely by religionists, especially in the United States, to imply that secularism is outmoded, or has nothing more to contribute to human social and cultural development. Neither usage clarifies the exact sense of the 'post'. Post-secularism is also used in different senses in different fields (politics, literature, law, international relations, art, philosophy, theology). Sometimes it is understood as after *secularism*, sometimes as *inter-secularism*, and sometimes as a distinct complex of ideas and stances which may or may not amount to secularism or be a radical alternative to it. In the existing Western literature there are many different conceptions of post-secularism, including *inter alia* conceptions that emphasise:

– the persistence of religion

послесекуляризм, иногда как *интерсекуляризм*, а иногда как отдельный комплекс идей и позиций, которые могут или не могут равняться секуляризму или быть его радикальной альтернативой. В имеющейся западной литературе существует множество различных концепций постсекуляризма, включая *среди прочего* концепции, которые подчеркивают:

- постоянство религии;
- возвращение религии, например, в сферу общественного обсуждения;
- факт частого взаимопроникновения религии и светской жизни;
- возрождение доколониальных представлений, определенную роль в которых играли самобытная религия, магия и таинственность;
- возвращение внимания к духовной деятельности и ее смыслу, будь то в рамках традиционной религии или вне ее.

Многие представления о постсекуляризме недолговечны, к примеру, сомнительная связь постсекуляризма с постмодернизмом. Некоторые авторы считают постсекуляризм одним из видов секуляризма [ср. 17, с. 995–1017], а утверждения Юргена Хабермаса о возникновении постсекулярного общества широко критикуются в настоящее время как секуляристские, гегемонистские и исторически некорректные⁷. Существует также обширная литература, посвященная роли религии в так называемой публичной сфере в либеральных обществах, но эта литература часто предполагает, что *Öffentlichkeit* можно перевести как некое явление, относящееся к сфере общественности или общественного обсуждения, тогда как это является термином немецкого публичного права – то есть совершенно иной категорией. В лучшей современной литературе пересматривается доминирующий либерализм Джона Ролза и признается необходимость предоставить религии больше места в общественной жизни⁸. Однако, несмотря на то, что исключение духовных проблем из общественной жизни или запрещение гражданам ссылаться в споре на религиозные или духовные обязательства под предлогом того, что в общественном обсуждении уместны только общественные доводы, кажется необоснованным, это не означает, что постсекуляризм должен быть определен в терминах ограничений либерализма⁹.

– the return of religion, for example, to the public square

– the fact that religion and secular life often interpenetrate

– a reassertion of pre-colonial perspectives in which indigenous religion, magic and mystery played a part

– a reassertion of spiritual activities and meaning, whether alongside traditional religion or outside it

Many accounts of post-secularism are ephemeral, for example the spurious association of post-secularism with post-modernism. Some argue that post-secularism is a type of secularism [17, p. 995–1017], and the claims of Jürgen Habermas for the emergence of post-secular society are now widely criticised as secularist, hegemonic and historically flawed.⁷ There is also a vast literature discussing the role of religion in the so-called public sphere in liberal societies, but this literature often assumes that *Öffentlichkeit* can be translated by the public sphere or the public square, when it is a term from German public law, which is completely different. The best recent literature modifies the hegemonic liberalism of John Rawls and accepts that a greater space will need to be allowed for religion in public life.⁸ However, even if increasingly it seems unreasonable to exclude spiritual concerns from public life, or to forbid citizens to argue by reference to their religious or spiritual commitments, using the pretence that only public reasons can be offered in the public square. It does not follow that postsecularism should be constitutively defined in terms of the limitations of liberalism.⁹

Postsecularism and the Enlightenment

It is also important to clarify the relationship between postsecularism and the Enlightenment [25, p. 217–232]. Today it can be argued that we need to reverse the anti-spiritual bias of the European Enlightenment and to apply reason to both the reform of human affairs and to human spiritual performances. In so far as the Enlightenment's misunderstand-

Постсекуляризм и Просвещение

Важно также прояснить связь между постсекуляризмом и Просвещением [см. 25, с. 217–232]. Можно утверждать, что сегодня нам необходимо обратить вспять антидуховный уклон европейского Просвещения и рационально реформировать как область человеческих отношений, так и спиритуалистическую сферу. В связи с тем, что непонимание религии Просвещением связано с его тенденцией к принятию объективистских представлений о природе и воплощающих такие представления практик, зачастую с негативными последствиями для взаимодействия человека и мира природы, необходим более адекватный подход к природе. Он не должен определять природу как внешнюю реальность, подрывая тем самым реальность в ней человеческой имманентности, а также исходить из того, что нынешняя форма природного мира является неисторической участью, фактически заменяющей Бога в философии теизма. Более овеществленная и социокультурная концепция природы выставляет природу человеческой сакральности в ином свете, иллюстрируя ее связь с телесными знаниями, нуминозным миром, который мы переживаем в природе, и общинной богослужебной жизнью [26, 27]. Это, однако, позволяет говорить о том, что преодоление критики религии со стороны Просвещения позволяет восстановить сакральные перспективы как в личной, так и в общественной жизни. В данной мере «теология», которую многие формы Просвещения стремились исключить из серьезных контекстов, может пережить возвращение в качестве *практики заботы о коллективной и индивидуальной духовности*, что может способствовать процветанию человечества, и в особенности его молодой и пожилой части, в различных контекстах реального мира.

Альтернативное мнение

В этой статье я стараюсь показать важность четких различий между постсекуляризмом как *формой секулярного*, постсекуляризмом как *предполагаемым процессом вытеснения секулярного*, и постсекуляризмом как *организационным прогрессом*, который может быть по-разному реализован в различных контекстах, в том числе

ing of religion is connected with its tendency to adopt objectivistic conceptions of nature and practices embodying such conceptions, often with negative consequences for the interaction between human beings and the natural world, more adequate approaches to nature are called for which do not set up nature as an external reality, thus undermining the reality of human immanence in nature, and which do not proceed as if the present form of the natural world was an unhistorical fate, in effect, a substitute for the God of philosophical theism. A more embodied and socio-cultural conception of nature sets the nature of human sacrality in a different light by showing that it is connected with body knowledges, the numinous world we experience in nature, and communal liturgical life [26, 27]. This, however, suggests that getting past the Enlightenment critique of religion allows a recovery of sacral perspectives in both personal and social life. To this extent, ‘theology’, which many forms of the Enlightenment tended to banish from serious contexts, may return as *a praxis of concern for communal and individual spirituality*, with implications for how to promote human flourishing, especially among the young and the old, in a variety of real world contexts.

An Alternative Account

In this essay I argue for clear distinctions between postsecularism as a *form of the secular*, postsecularism as *an alleged supersession of the secular*, and postsecularism as an organizational advance which may be differently realised in different contexts, whether religious, secular or, as is often the case, involving integrations which cannot be understood in terms of religious-secular dualisms. Postsecularism, in this last sense can be defined as an approach which takes account of the relevance of human spiritual performances to both private and public life, an approach that envisages explicit reference to spiritual life as a feature of organizational forms in some domains. This version of postsecularism involves:

религиозных, секулярных или, как это часто бывает, включающих комбинации, не поддающиеся объяснению в терминах религиозно-секулярного дуализма. В этом последнем смысле постсекуляризм может быть определен как подход, который учитывает значимость человеческой духовной деятельности как для частной, так и для общественной жизни, подход, который явно ссылается на духовную жизнь как на особенность организационных форм в некоторых областях. Эта версия постсекуляризма включает в себя:

– пересмотр антидуховного уклона европейского Просвещения;

– применение здравого смысла как к реформе человеческой деятельности, так и к духовным действиям человечества без чрезмерного их ущемления;

– восстановление сакральных перспектив как в личной, так и в общественной жизни.

В этом смысле понятие «постсекулярный» подразумевает, что прогресс в практическом обучении и организации, связанный с секулярностью на Западе, совместим с учетом нематериальной реальности человеческого опыта и богатства духовных традиций человечества. Это не означает, что отдельные общества когда-либо были или перестали быть секулярными. Напротив, данный подход опирается на недавние исследования, которые показывают, что термины «религия» и «секулярность» являются контекстуальными и исторически изменчивыми, причем до такой степени, что то, что сейчас называют религиозным, когда-то считалось секулярным, или наоборот [28].

В разрыве с универсализирующими притязаниями значительной части либеральной политической философии, в особенности политической философии, на которую оказали влияние американские конструирования философии Канта, постсекуляризм в этом смысле совместим с различными моделями управления духовной и религиозной деятельностью в государствах различных типов, включая те, которые сейчас принято называть «цивилизационными государствами»¹⁰. Постсекуляризм в этом смысле подразумевает выход за рамки секуляризма, понимаемого как исключение религии из политики, а в более широком смысле – как гегемонистской культурной практики, предполагающей, что религия является личным выбором, актуальным

– a revision of the anti-spiritual bias of the European Enlightenment,

– the application of reason in a way that is not excessively reductive both to the reform of human affairs and to human spiritual performances, and

– a recovery of sacral perspectives in both personal and social life.

On this account the ‘postsecular’ implies that advances in practical learning and organization associated with secularity in the West are compatible with making allowances for the nonmundane reality human beings experience and for the wealth of human spiritual traditions. It does not imply that individual societies ever have been secular, or have ceased to be secular. On the contrary, it builds on recent scholarship that shows that the terms religion and secular are contextual and historically variable, even to the point where what is now dubbed religious was once secular or vice versa [28].

In a break with the universalising pretensions of much liberal political philosophy, especially political philosophy influenced by American constructions of Kant, postsecularism in this sense is compatible with different models for negotiating the management of spiritual and religious affairs in states of different types, including what are now dubbed ‘civilisational states’.¹⁰ Postsecularism in this sense implies a move beyond secularism, understood minimally as the exclusion of religion from politics, and, more maximally, as a hegemonic cultural practice which assumes that religions are matters of personal choice relevant only in the private sphere, manifestations of a prescientific mentality, which it is appropriate to restrain and repress as soon as it threatens to become involved in the serious concerns of political, cultural, social and economic life.

Further, postsecularism in this sense is compatible with claims that secularism is based on a false account of the world and human beings, one that largely ignores human embodiment, as well as recent developments in biology, physics and the cognitive sciences. Moreover, this form of postsecularism is com-

только в частной сфере, и проявлением донанучного менталитета, который необходимо сдерживать и подавлять при возникновении угрозы его вовлечения в серьезные вопросы политической, культурной, социальной и экономической жизни.

Далее, постсекуляризм в этом смысле совместим с утверждениями, что секуляризм основан на ложных утверждениях о мире и людях, которые в значительной степени игнорируют как человеческое воплощение, так и последние достижения биологии, физики и когнитивных наук. Кроме того, эта форма постсекуляризма совместима с мнением, что индивидуалистическую социальную онтологию в некоторых современных контекстах следует заменить учением о личности, основанным на более богатой социальной онтологии и более разнообразном понимании экологии человеческой личности. В данном контексте необходимо изменить современное понимание религии и науки, а также серьезно отнестись к цивилизационным и общинным аспектам духовности. Подобно тому, как нам следует избегать политических религий и секулярных утопий (Эрик Фёгелин), секулярность не должна исключать общественной и непубличной духовности.

Постсекуляризм в этом смысле предполагает, что современные политические проекты могут иногда быть религиозно информированы, независимо от того, продолжается ли в некоторых социологических смыслах процесс секуляризации [32]. Решающее значение здесь снова будет принадлежать местной специфике и контексту, будь то Россия после советской секуляризации [33] или европейские общества со значительным мусульманским населением. Хабермас прав, подчеркивая важность культурных источников духовных традиций в демократических обществах, а также настаивая на том, что религиозные и нерелигиозные граждане должны слушать и учиться друг у друга. По той же логике духовные лидеры должны в определенных контекстах серьезно относиться к светским ценностям. Это имеет отношение не только к Российской Федерации, но моя точка зрения, безусловно, подразумевает, что общинная духовность может играть определенную роль в школах, тюрьмах, культурных учреждениях, средствах массовой информации и армии.

Однако постсекуляризм, сумевший избежать ловушки логики секуляризма и признавший

patible with the view that an individualist social ontology should now be replaced in some contexts by an account of personhood located within a richer social ontology and a more multiple ecologies understanding of human personhood. In this context twentieth century understandings of religion and science will need to be modified, and the civilizational and communal dimensions of spirituality will have to be taken seriously. Just as we need to avoid political religions and secular utopias (Eric Voegelin), so secularity should not exclude public and non-public spirituality.

Postsecularism in this sense implies that contemporary political projects may sometimes be religiously informed, whether or not secularisation in some sociological senses may continue [32]. Once again local contexts will be crucial, whether Russia after Soviet secularisation [33], or European societies with significant Muslim populations. Habermas is correct, however, to emphasise the relevance of the cultural resources of spiritual traditions in democratic societies, and also to insist that religious and non-religious citizens need to listen to and learn from each other. By the same logic, future spiritualities will need in some contexts to take secular values seriously. I do not pretend to address the implications for the Russian Federation here, but my view obviously implies that communal spirituality can play a role in schools, prisons, cultural institutions, the media and the army.

A postsecularism which is not trapped in the logic of secularism but which instead embraces the importance of spirituality in human personal and social development will also need, however, an engagement with the contemporary sciences, including post-philosophical anthropology and neuroscience. Paradoxical as it may sound, postsecularism is compatible with finitist forms of rationalism and naturalism, and with extensions of secularity as social life becomes more differentiated, although different institutional and cultural configurations are likely to emerge in different countries consistent with their long-term historical trajectories.

This conception of the postsecular differs significantly from many of the accounts

важность духовности для личного и социального развития человека, должен также взаимодействовать с современной наукой, включая постфилософскую антропологию и нейробиологию. Постсекуляризм, как ни парадоксально, совместим как с финитистскими формами рационализма и натурализма, так и с расширением секулярности по мере того, как социальная жизнь становится более дифференцированной. При этом в разных странах, вероятно, могут возникнуть различные институциональные и культурные конфигурации, соответствующие путям их исторического развития в долгосрочной перспективе.

Данная концепция постсекулярного значительно отличается от многих представлений о постсекуляризме, встречающихся в литературе¹¹. «Постсекулярное» не тождественно «несекулярному». Оно подразумевает, что прогресс в практическом обучении и организации, связываемый на Западе с секулярностью, может быть расширен за счет изучения духовных традиций и практик. В противоположность мнению Хабермаса этот термин тоже не ограничивается обществами, которые *были секулярными изначально*. Данный дескриптор скорее обозначает здесь тип политического подхода, а не ситуацию до его внедрения. Приставка «пост-» указывает на качественную трансцендентность секуляризма, не линейное развитие. Следовательно, несекулярные исламские общества могли бы при подобном подходе внедрять постсекулярные механизмы, не проходя через западный секуляризм. Точно так же, согласно выдвинутой здесь точке зрения, постсекулярное не должно сводиться к ограниченной и остаточной секуляристской концепции Хабермаса [36, с. 17–29]¹². Данного рода постсекуляризм тоже не является несовместимым с попытками представить множественные рациональности или даже форму поэтики. То есть это не означает, что мы должны подчиняться чисто инструментальной форме рассуждения во всех контекстах и областях. Одновременно это ни в коей мере не означает не критического отношения к историческим формам религии в тех случаях, когда они могли иметь пагубное личное или социокультурное влияние.

Можно привести веские доводы в пользу разработки концепции постсекулярного, которая предполагает как приверженность глобальной кон-

of postsecularism found in the existing literature.¹¹ 'Postsecular' is not identical with 'nonsecular'. It implies that the advances in practical learning and organization associated with secularity in the West can be extended to include learning from spiritual traditions and practices. Nor is the term restricted, as Habermas alleges, to societies that *have first been secular*. Rather the descriptor designates the type of policy approach, not the situation before its introduction. The 'post' refers to the transcendence of secularism in a qualitative sense. It is not linear-developmental. Hence, on this usage, nonsecular Islamic societies could adopt postsecular arrangements without passing through Western secularism. Likewise, the postsecular, on the view advanced here, should not be reduced to Habermas' limited and residually secularist conception of it [36, p. 17–29].¹² Nor is postsecularism of this sort inconsistent with attempts to envisage multiple rationalities or even a form of noetic. That is, it does not imply that we should submit in all contexts and domains to a purely instrumental form of reasoning. Nor, however, does it imply an uncritical attitude to historical forms of religion in cases where these can be shown to have harmful personal or sociocultural effects.

A strong case can be made for elaborating a conception of the postsecular which involves both a commitment to a global conception of ecological civilization and an acceptance of a possible case for strong civilizational form within specific states or cultural commonwealths to which some form is historically relevant. A specific civilizational form may be moderated for a particular part of the world and may involve specific spiritual and cultural traditions. That is, Kantian universality and political liberalism need not prevail over thick institutional forms and cultural practices in all contexts and domains. This does not imply, however, that universality cannot apply in some domains, and it seems certain that ecological survival in the age of the Anthropocene will require more than culturally specific responses. In my view postsecular approaches to governance can be developed

цепции экологической цивилизации, так и признание возможности существования доводов в пользу образования сильной цивилизационной формы в рамках конкретных государств или культурных общностей, которым некая конфигурация соответствует исторически. Для отдельных частей мира представляется возможным создавать отдельные цивилизационные формы, включающие определенные духовные и культурные традиции. То есть кантовская универсальность и политический либерализм не должны преобладать над прочными институциональными формами и культурными практиками во всех контекстах и областях. Это, однако, не означает, что универсальность не может быть применима в некоторых областях. Также представляется несомненным, что экологическое выживание в эпоху антропоцена потребует чего-то большего, чем применение культурно-специфических реакций. С моей точки зрения представляется возможным разработать постсекулярные подходы к управлению с учетом цивилизационных форм, включая формы общинной духовной практики, при необходимости контекстуально значимым образом соответствующие универсальным нормативным и процедурным соображениям. Таким образом, все страны смогут использовать одни и те же дорожные знаки и будут осуществлять навигацию по воздушным путям взаимно понятными способами, даже если в других сферах они выберут иные институты, конвенции и способы.

Постсекулярный подход к управлению

В отличие от постсекуляризма как интрасекуляризма и постсекуляризма как возвращения к религии, какой она была до Просвещения, подход, который не рассматривает религию как личное дело или просто личное хобби, может включать в себя постсекулярный подход к управлению¹³, признавая при этом необходимость сильной доктрины религиозной свободы и, как я утверждал в другом месте, религиозной гражданственности [43, с. 425–429]. Термин «управление» включает многонациональные корпорации, средства массовой информации, неправительственные организации и общественные движения, а также правительства национальных государств¹⁴. Предлагаемый здесь постсекулярный подход к управлению решает современные проблемы, в то же время не отсут-

which take account of civilizational form including forms of communal spiritual practice just as they conform in contextually meaningful ways to universal normative and procedural considerations where necessary. Thus, all countries will use the same road signs and navigate the airways in mutually intelligible ways, even though in some other respects they may adopt different institutions, conventions and procedures.

A Postsecular Approach to Governance

In contrast to post-secularism as intra-secularism, and post-secularism as the return of pre-Enlightenment religion, an approach which does not consider religion to be private or merely a personal hobby can involve a postsecular approach to governance,¹³ while recognising the need for a strong doctrine of religious freedom and, as I have argued elsewhere, religious citizenship [43, p. 425–429]. The term ‘governance’ includes multinational corporations, the mass media, non-governmental organisations and citizens’ movements, as well as the governments found in nation states.¹⁴ The postsecular approach to governance introduced here addresses contemporary challenges, without retreating from the advances made by the Enlightenment. It proposes moderations which manage the continuing presence of religious and sacral concerns, while recognising that important advances are made possible by modern social differentiations. It also seeks to promote debate and discussion in light of the complexities of the pragmatics relevant to the management of complex societies. Further, in a break with the universalising thrust of current Western doctrine, it envisages different models for negotiating the management of spiritual and religious affairs in states in different parts of the world.

A postsecular approach to governance does not depend on a particular political philosophy, but on the contextual purchase of particular organizational forms. In so far as a political philosophy based on the freedom of

пая от достижений Просвещения. Он предлагает регулирование как способ управления постоянно присутствующими религиозными и сакральными проблемами, признавая при этом, что важные достижения становятся возможными благодаря современным социальным дифференциациям. Он также направлен на поощрение дебатов и дискуссий в свете трудностей управления сложными обществами. Далее, отходя от универсализирующей направленности современной западной доктрины, он предусматривает различные модели управления духовными и религиозными отношениями в государствах разных частей мира.

Постсекулярный подход к управлению зависит не от конкретной политической философии, а от контекстуального выбора конкретных организационных форм. Поскольку политическая философия, основанная на свободе индивида выбирать свои собственные цели, не в состоянии решить фундаментальные социально-архитектурные проблемы, есть смысл оценивать альтернативные архитектуры в свете исторических результатов, а не политико-философских принципов. Более эмпирически настроенный подход может поставить под сомнение либеральное разграничение общественного и частного, а также любое нормативное отделение гражданского общества от государства. Он также бросает вызов мифу о религиозном voluntarismе в обществах, где он противоречит фактам и настаивает на том, что в ключевых отношениях следует рассматривать духовную деятельность как социальную. Далекий от признания существования свободной от религии сферы общественного обсуждения и неограниченной утопии социальной прозрачности, постсекулярный подход к управлению включает случаи, когда закрепление или признание частично закрытых социальных и культурных пространств может способствовать культурному развитию и социальной ответственности. Он не предполагает, что формирование мнения должно быть всегда опосредовано дискурсивной рациональностью. Вместо этого он признает, что не все области могут быть сведены к дискурсивной рациональности, и допускает плюрализм ценностей, основанный на неснижаемой возможности выбора.

Аналогичным образом постсекулярный подход к управлению не обязательно предполагает нейтральное светское государство. Вместо этого он настаивает на том, что ценностный вы-

the individual to select his or her own goals fails to address fundamental social architectural concerns, there is merit in evaluating alternative architectures in the light of historical outcomes rather than political philosophical principles. A more empirically minded approach may question the liberal public-private distinction and any normative separation of civil society from the state. It also challenges the myth of religious voluntarism in societies where it is counterfactual, and insists that spiritual actions should be regarded as social in key respects. So far from accepting a religion-free public square and an unrestricted utopia of social transparency, a postsecular approach to governance explores cases in which enclavement or the recognition of partially occluded social and cultural space can promote cultural development and social responsibility. It does not assume that all opinion formation should be mediated by discursive rationality. Instead, it recognises that not all domains can be reduced to discursive rationality and allows for value pluralism based on irreducible choices.

Likewise, a postsecular approach to governance need not posit a neutral secular state. Instead, it insists that value choice is integral to political and social arrangements and that more mediation of differences may be appropriate than notions of a neutral state permit. Instead of pretending that value conflicts can be avoided or easily overcome, it claims that arrangements need to be explored which accept differences and integrate them where possible in pervasional and plastic organizational architectures. In this way it addresses the problem of moral diversity raised by John Rawls and theorized earlier in value incompatibilist terms by Isaiah Berlin.¹⁵ A postsecular approach to governance also accepts the value of *secularity* as a form of functional differentiation in advanced techno-scientific societies, while maintaining that in some domains resort to the nonmundane is desirable as a way of enhancing human flourishing and moderating human motivations [35, p. 77–92]. It accepts limited forms of secularity, where in a par-

бор является неотъемлемой частью политических и социальных механизмов и на том, что допустима большая степень посредничества, чем позволяет понятие нейтрального государства. Вместо того чтобы делать вид, что ценностные конфликты можно предотвратить или легко преодолеть, он утверждает, что необходимо исследовать механизмы, которые учитывают и по возможности интегрируют различия в сквозные пластичные организационные архитектуры. Таким образом, он обращается к поднятой Джоном Роулзом и теоретизированной ранее в терминах ценностной несовместимости Исайей Берлином проблеме морального разнообразия¹⁵. Постсекулярный подход к управлению также признает ценность *секулярности* как формы функциональной дифференциации в развитых технонаучных обществах, признавая при этом существование областей, где обращение к нематериальному желательно как способ приумножения человеческого процветания и регулирования мотивов поведения людей [ср. 35, с. 77–92]. Он признает ограниченные формы секулярности, когда в конкретном контексте может быть создан прецедент по заключению религиозных идентичностей в скобки для достижения определенных целей. Более того, в некоторых областях он совместим с пропагандой дальнейшей секулярности. Секуляризм становится проблемой в тех случаях, когда допускает, что человеческая реальность имеет земную природу и что духовно обоснованные представления необходимо исключить из всех серьезных частных и не частных контекстов. Данный подход согласуется с утверждением о том, что разум должен участвовать в формировании человека и в его социальной и культурной жизни, однако без утраты связи с человеческими эмоциями и телесной жизнью. Это, в свою очередь, будет способствовать созданию как альтернативных подходов к образованию, так и экономики, основанной на эмпатии, любви и дарении, а не только на личном интересе¹⁶.

Выводы

В данной статье я изложил альтернативную версию постсекуляризма, которая предполагает критику многих западных подходов к постсекуляризму. Мой альтернативный постсекуляризм принимает секулярность в определенных областях, но отвергает секуляризм. Наследуя Просвеще-

ticular context a case can be made for bracketing religious identities for certain purposes. Moreover, it is compatible with advocating further secularity in some domains. What is problematised is secularism in the sense of the assumption that human reality is mundane and that spiritually based performances should be excluded from all serious private and non-private contexts. This approach is consistent with holding that reason should be applied to the formation of human beings and to their social and cultural life, but not with eliminating reference to their affects and bodily life. This, in turn, has implications for alternative approaches to education and for an economics based on empathy, love and gift, and not only self-interest.¹⁶

Conclusion

In this paper I have outlined an alternative version of postsecularism, one that assumes a critique of many Western approaches to postsecularism. My alternative postsecularism accepts secularity for certain purposes and domains, but not secularism. It inherits the Enlightenment in some institutional respects, but not necessarily its philosophical conceptions or its anti-religion. It does not make detailed prescriptions for any specific context, but it does imply that a mature postsecularism will be realised differently in different contexts, reflecting their long term trajectories and particular problems. Obviously I have not addressed the larger issues of multiple modernities and globalisations. A more historically rich treatment of postsecularism will need to understand the amazing diversity revealed by the historical record and account for differing responses to problems without implying universal processes and tendencies except where they can be shown to have obtained. In my view an alternative conception of postsecularism can challenge to unthink any simple separation of 'religion' and the 'secular', also at the institutional level, and encourage us to experiment for new approaches to civilizational

нию в некоторых институциональных аспектах, он не всегда принимает его философские концепции или его антирелигиозность. Он не дает подробных предписаний для какого-либо конкретного контекста, но подразумевает, что зрелый постсекуляризм будет реализован в разных контекстах по-разному, отражая их пути развития в долгосрочной перспективе и конкретные проблемы. Очевидно, что я не рассматривал более широкие проблемы множественных современностей и глобализаций. Более исторически богатая трактовка постсекуляризма потребует понимания удивительного разнообразия, выявленного историческими данными, и объяснения различных способов решения проблем, без использования универсальных процессов и тенденций, за исключением тех случаев, когда их обоснованность может быть доказана. На мой взгляд, альтернативная концепция постсекуляризма может способствовать отказу от механического разделения на «религиозное» и «секулярное», в том числе на институциональном уровне, и мотивировать нас на создание новых экспериментальных подходов к цивилизационным моделям, которые окажутся более эффективными как для процветания самого человечества, так и для лучшего взаимодействия со Вселенной, в которой мы живем.

design which are better suited both to human flourishing and to a better engagement with the universe in which we live.

¹ См. выдающиеся работы Peter Harrison [1, 2].

² Сакральная секулярность, однако, встречается и в западных обществах [см. 3, гл. 2].

³ Талал Асад проводит различие между секуляризмом как упорядочением опыта, отделяющим религию от обычной жизни, и секуляризмом как институциональной конфигурацией [см. 5].

⁴ Мнение Тейлора, однако, было оспорено исследованиями, которые показывают, насколько мало оно применимо к незападным обществам [см. 9; 10, с. 647–673].

⁵ В целях знакомства с достоверными исследованиями европейской современности см. [13–15].

⁶ Иэн Хантер подчеркивает, что в Германии XX века секуляризация имела разные значения в юридическом и философском историческом контекстах [см. 16].

⁷ См. интересные работы Adam Possamai [18, с. 822–835; 19].

⁸ См. замечательное исследование Catherine Laborde [20].

⁹ Для знакомства с версией постсекуляризма, которая квалифицирует либерализм, см. [21]. Известные рассуждения Хабермаса о постсекулярном обществе [22, с. 17–29]. Обсуждение см. в работах [23; 24, с. 224–237].

¹⁰ Для знакомства с обсуждением данной концепции см. [29; 30; 31, с. 205–210]. Даже учитывая тот факт, что термин «цивилизационное государство» проблематичен и рискует повторять европейские мифы XIX века, его очевидная заслуга состоит в том, что он учитывает государства, которые многие отказываются воспринимать как национальные во многих или даже в большинстве аспектов.

¹¹ Для модернистского подхода см. [34; 35, с. 77–92].

¹² В целях дискуссии см. [37, с. 543–560; 38, с. 239–259; 39]. Для знакомства с феминистским подходом к постсекулярному см. [40; 41; 42, с. 1–24].

¹³ Эта часть эссе включает в себя материалы моей работы "Towards Post-Secular Enlightenment" [25]. Однако здесь я перестраиваю и расширяю свои утверждения, чтобы их можно было отнести к нелиберальным государствам.

¹⁴ См. «Управление глобальной экономикой» (доклад ПР ООН о развитии человеческого потенциала, 1977 год).

¹⁵ Для подробного анализа см. [44].

¹⁶ Для более широкого подхода см. [45]. Для радикального ортодоксального подхода см. [46]. Для подхода, больше сконцентрированного на окружающей среде, см. журнал "Ecological Economics".

Литература

1. *Harrison, Peter*. Religion and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
2. *Harrison, Peter*. Narratives of Secularization. London: Routledge, 2018.
3. *Hudson W.* Australian Religious Thought. Melbourne: Monash Publishing, 2016.
4. *Fingarette H.* Confucius the Secular as Sacred. New York: Harper and Row, 1972.
5. *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
6. *Turner B.* The Religious and the Political. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
7. *Baubérot J.* Laïcité 1905–2005: entre passion et raison. Paris: Seuil, 2004.
8. *Taylor C.* A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
9. *Künkler M., Madeley J. and Shankar S., eds.* A Secular Age Beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
10. *Gordon, Peter*. The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's a Secular Age // Journal of the History of Ideas. 2008. 69. No. 4, Oct.
11. *Mahmood, Sabah*. Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report. Princeton: Princeton University Press, 2015.
12. *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
13. *Gaukroger S.* The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685. Oxford: Oxford University Press, 2006.
14. *Gaukroger S.* The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760. Oxford: Oxford University Press, 2010.
15. *Gaukroger S.* The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841. Oxford: Oxford University Press, 2016.
16. *Hunter I.* Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept // Modern Intellectual History. 2015. April. P. 1–32.
17. *Pabst A.* The Secularism of Post-Secularity // Review of International Studies. 2012. December.
18. *Possamai, Adam*. Post-secularism in Multiple Modernities // Journal of Sociology. 2017. 53, 4.
19. *Possamai, Adam*. The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018.
20. *Laborde, Catherine*. Liberalism's Religion. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
21. *Doystert T.* Beyond Political Liberalism: Toward a Postsecular Ethics of Public Life. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2006.
22. *Habermas J.* Notes on a Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly. 2008. 25: 4.
23. *Losonczi P. and Singh A., eds.* Discoursing the Post-Secular Essays on the Habermasian Post-Secular Turn. Berlin: Lit, 2010.
24. *Cooke M.* A Secular State for a Postsecular Society? // Constellations. 2007. 14 (2).
25. *Papazu M.* Towards Post-Secular Enlightenment // Secularisations and their Debates: Perspectives on the Return of Religion in the Contemporary West: eds. M. Sharpe and D. Nickelson. Dordrecht: Springer, 2014.
26. *Clement C. and Kristeva J.* The Feminine and the Sacred: trs. Jane Marie Todd. New York: Columbia University Press, 2001.
27. *Agamben G.* Opus Dei: An Archaeology of Duty: trs. A. Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2013.
28. *Beckford J.A.* Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
29. *Coker, Christopher*. The Rise of the Civilisational State. Cambridge: Polity, 2019.
30. *Pabst, Adrian*. Liberal World Order and its Critics Civilizational States and Cultural Commonwealths. London: Routledge, 2019.
31. *Pabst, Adrian*. The Resurgence of Great Power Politics and the Rise of the Civilisational State // Telos. 2019. 188 Fall.
32. *McLennan, Gregory*. The Postsecular Turn // Theory Culture Society. 2010. 27, 3.
33. *Kyrlezhev A. and Shishkov A.* Postsecularism in Post-Atheist Russia / Conference at Faenza, Italy, 2011. [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://www.academia.edu/5812716/Postsecularism_in_post-Atheist_Russia.

34. *Vries H. de, Sullivan L.E. and Ward I.* Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World. New York: Fordham University Press, 2006. P. 150–151.
35. *Ferrara A.* The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society // *Philosophy and Social Criticism*. 2009. 35: 1–2.
36. *Habermas J.* Secularism's Crisis of Faith: Notes on a Post-Secular Society // *New Perspectives Quarterly*. 2008. 25: 4. P. 17–29.
37. *Harrington A.* Habermas and the "Post-secular Society" // *European Journal of Social Theory*. 2007. 10: 4.
38. *Lafont C.* Religion in the public sphere. Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies // *Constellations*. 2007. 14: 2.
39. *Losoncziani P., Singh A., eds.* Discoursing the Post-Secular Essays on the Habermasian Post-Secular Turn. Berlin: Lit Verlag, 2010.
40. *Frazer N.* Rethinking the Public Sphere // *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press. P. 109–142.
41. *Frazer N. and Honneth A.* Redistribution or Recognition? Political-Philosophical Exchange. London: Verso, 2003.
42. *Braidotti R.* In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism // *Theory, Culture & Society*. 2008. 25: 6.
43. *Hudson W.* Religious Citizenship // *Australian Journal of Politics and History*. 2003. Vol. 39. No 3. September.
44. *Crowder G.* Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism. Oxford: Oxford University Press, 2004.
45. *Sen A.* The Idea of Justice. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
46. *Milbank J. and Pabst A.* The Politics of Virtue Post-Liberalism and the Human Future. London: Rowman & Littlefield, 2016.

Аннотация. Данная статья раскрывает идею альтернативного постсекуляризма. Автор утверждает, что достижение прогресса возможно путем разграничения различных смыслов таких понятий, как «секулярный» и «постсекулярный», «секуляризм» и «постсекуляризм», границы между которыми в большей части существующей литературы размыты; а также путем отделения постсекуляризма как способа подтверждения общественной и необщественной духовности от обсуждений того, каким образом постсекуляризм может быть дифференцированно реализован в либеральных и нелиберальных государствах. Чтобы продвинуться вперед, нам понадобится более четкая концепция постсекуляризма, чем та, что представлена в существующей западной литературе.

Ключевые слова: секулярность, секуляризм, постсекуляризм, религия, Просвещение.

Wayne Hudson, Professor, Charles Sturt University and Australian National University, Canberra.
E-mail: wahunson@csu.edu.au

An Alternative Postsecularism

Abstract. This paper outlines an alternative version of postsecularism, one that involves a critique of many Western approaches to postsecularism. This alternative postsecularism accepts secularity for certain purposes and domains, but not secularism. It inherits the Enlightenment in some institutional respects, but not necessarily its philosophical conceptions or its anti-religion. It does not make detailed prescriptions for any specific context, but it does imply that a mature postsecularism will take account of spiritual performances in both the public and the private sphere

Keywords: Secularity, Secularism, Post-Secularism, Religion, Enlightenment.

Десекуляризация как феномен рубежа XX–XXI веков

1

Конец прошедшего XX и начало нынешнего XXI века ознаменовались поразительным социокультурным феноменом – резким усилением роли религии во всех сферах жизни человека. В политике, экономике, культуре – всюду религиозный фактор играет значительную, а во многих регионах Земли и определяющую роль. Этот феномен оказался неожиданным для большинства ученых и даже, как ни парадоксально, для многих традиционных религиозных деятелей. Еще недавно многие интеллектуалы да и простые граждане разделяли выводы французских просветителей XVIII века о том, что религия является изобретением господствующих классов для подавления народных масс, и что по мере прогресса и развития образования религия исчезнет. Такие влиятельные философские системы XIX–XX веков, как позитивизм или марксизм, тоже исходили из того обстоятельства, что религия есть всего лишь опиум для народа. Либералы рассматривали религию лишь как частное дело индивида, но не дело общества. Даже консерваторы рассматривали религию как часть великой исторической традиции своей страны, но не как нечто, дающее миру трансцендентную идею. Не случайно правящие во многих странах Западной Европы Христианско-демократические партии подчеркивали свой интерконфессиональный характер, причем личное исповедание христианской веры для членов этих партий совершенно не требовалось. Секуляризация («обмирщение») культуры и политики, начавшаяся в Европе еще примерно с XVII века, постепенно, под влиянием европейской культуры и западного колониализма на все другие материки, казалось, приведет к закономерному результату – полному исчезновению религии.

Но вот начиная с 70-х годов XX века, по мере подъема исламского движения и исламской революции в Иране, философы и политологи заговорили о религиозном ренессансе во многих регионах мира. Появились такие термины, как «политизация религии» и «религизация политики». На рубеже веков стало ясно, что «религизация» политики является фактором достаточно постоянным, охватившим в той или иной степени почти все страны мира. Два десятилетия нового века полностью подтвердили это предположение.

Конфликт в Ольстере, длящийся уже много десятилетий начиная примерно с 1968 года, а также массовые христианские антикоммунистические движения в Восточной Европе, особенно в Польше, войны, приведшие к распаду Югославии, – все это свидетельствует о возрастающей роли религии в жизни общества даже в европейских

Лебедев Сергей Викторович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Высшей школы народных искусств, Санкт-Петербург. E-mail: serviceb@list.ru

Лебедева Галина Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина, Санкт-Петербург. E-mail: gal_le@list.ru, g.lebedeva@lengu.ru



странах, давно переживших процесс секуляризации. При этом необходимо отметить, что религиозные учения в конце прошлого и начале нынешнего столетия предлагают обществу конкретную альтернативу существующему порядку вещей. Все могучие светские идеологии прошлого столетия оказались не в состоянии объяснить существующие социальные проблемы страны и мира и дать им рациональную альтернативу. В наше время, повторим, религия стала одним из важнейших факторов политики. Без учета религиозного фактора трудно вообще дать определение современному состоянию развития стран постсоветского пространства.

О возрождении религиозного фактора в политическом развитии заговорили уже четыре десятилетия назад, когда 11 февраля 1979 года разразилась революция в Иране. Необходимо отметить, что это была действительно подлинно народная революция, в которой участвовала основная часть нации. И никто не мог ожидать, что на исходе XX столетия миллионы людей будут готовы выступить под лозунгами восстановления истинно исламского правления VII века. А ведь Иран был одной из наиболее вестернизированных (то есть озападенных) стран Ближнего Востока. При этом нельзя не заметить, что подъем фундаментализма происходит именно в наиболее вестернизированных странах. Франкоязычный Алжир в Северной Африке в начале 1990-х годов погрузился в гражданскую войну, когда исламисты начали вооруженную борьбу против светского режима страны. Может показаться странным, что исламисты в основном говорили по-французски. И именно на этом языке печатали свои пропагандистские материалы.

Подъем исламизма в странах Ближнего Востока уже давно воспринимается как что-то постоянно свойственное региону. Между тем неоднократные приходы к власти в миллиардной светской Индии индульской религиозной партии «Бхаратия джаната парти» (БДП), которые в значительной степени упразднили светский характер республики, не вызвали такого внимания специалистов, как отдельные экстремистские вылазки исламистов в других странах. В настоящее время более половины стран Латинской Америки управляются умеренными или радикальными левыми, которые, однако, вдохновляются не столько учением Маркса, сколько «теологией освобождения».

Наконец, коммунизм в Восточной Европе сокрушила в значительной степени позиция католической церкви времен Иоанна Павла II. В самом деле, какие-нибудь забастовщики на гданьских судостроительных верфях, боролись, конечно, в первую очередь за «колбасу», но вряд ли их вдохновлял свободный выбор между «кока-колой» и «пепси-колой». Зато католицизм, который в силу исторических условий носил в Польше объединяющий всех поляков характер, действительно сумел сплотить значительную часть нации против власти коммунистической партии. В настоящее время в Польше сотни (это не преувеличение, именно сотни) памятников папе Иоанну Павлу II. Его всерьез в этой стране считают победителем коммунизма.

В странах Запада, особенно в Европейском Союзе, религиозное возрождение также наблюдается, хотя оно почти не связано с традиционными церквями. Относительно традиционных религиозных структур Европы можно констатировать, что они продолжают переживать кризис, тянувшийся уже более столетия. На этом основании Европу неоднократно пытались объявить постхристианским континентом. Показательно, что в проекте конституции Евросоюза, которую пытались было ввести в силу еще в 2005 году, вообще не говорилось о христианских корнях европейской цивилизации. Зато много говорилось о «правах», причем в первую очередь речь шла о «правах» различных «сексуальных меньшинств». Кстати, эта конституция была отвергнута на общенациональных референдумах во Франции и Нидерландах. Однако роль христианских организаций в этих референдумах была незначительной. В основном против превращения своих стран во что-то «общеевропейское» французы и голландцы голосовали, исходя из националистических или леворадикальных настроений, и лишь в меньшей степени из религиозных побуждений.

В основном для западных стран за последние десятилетия характерен всплеск религиозного сектантства. Сообщения о групповых самоубийствах сектантов или о преступлениях, совершенных ими, постоянно занимают строчки в сообщениях СМИ. В целом ряде западных стран представители различных нетрадиционных сект составляют до 10% населения. Всплеск этих религий напрямую связан с тем, что многие традиционные конфессии оказываются не в состоянии предложить приемлемые ответы на возникающие личные и общественные проблемы.

Помимо доморожденных сект, многие молодые европейцы и американцы массово принимают религии, несвойственные для Запада. То, что во Франции не менее 150 тысяч коренных французов стали мусульманами, а в США несколько миллионов белых американцев относятся к различным восточным культам, уже не удивляет. По данным разных опросов, каждый год ислам принимают около 20 тыс. американцев, 50 тыс. британцев, 4 тыс. немцев. Впрочем, религиозный подъем в западных странах сильнее охватил огромные и все более растущие массы цветных иммигрантов. Но об этом чуть позже.

Процесс возрождения религии во многих регионах мира получил название «десекуляризации» (напомним, что «секуляризацией» называют обмирщение политики и культуры). Соответственно, приставка «де-» означает противоположный процесс, то есть расширение влияния религии на все сферы жизни человеческого общества. Иногда данный процесс называют более поэтично – реванш Бога.

2

Причины данного явления, независимо от его названия, многообразны, но понятны. Светские идеологии, какими бы они ни были, господствуя практически весь XX век, оказались не в состоянии решить стоящие перед обществом проблемы. Как бы ни относиться к идеологиям анархизма, коммунизма, фашизма, западной демократии, очевидно, что ни одна из этих идеологий не добилась победы. Социальные последствия Русской революции, от которых выиграли пролетарии Запада, в конце концов оказались повержены в результате предательства собственных вождей. Военная организация германского фашизма не привела к победе. Наконец, западная демократия вовсе не оказалась победителем в результате крушения своего оппонента в СССР. Демократии западного образца оказались не в состоянии реагировать на проблемы, вставшие перед человечеством на рубеже XX–XXI веков. И в таких случаях, как всегда, старые добрые, овеянные многовековым опытом идеи национальной идентичности, отечественной культуры, основанные на традиционной религии, вновь приобретают известность и массовую поддержку.

Есть в десекуляризации современного мира и еще одно обстоятельство. С последнего десятилетия прошлого века мир переживает эпоху глобализации. Под ней следует понимать постепенное ослабление и в перспективе полное исчезновение суверенитета некогда независимых государств. В самом деле, на протяжении пяти тысячелетий именно государство было основной формой социального и политического бытия человека. Но глобализация привела к тому, что теперь экономика, финансы, социальная политика каждой отдельной страны управляются никем не выбранными наднациональными органами, типа Международного валютного фонда (МВФ), Всемирной торговой организации (ВТО) и другими. Иначе говоря, руками никем не выбранной финансовой олигархии.

В глобализованном мире не предусмотрено никакой демократии (хотя остаются демократические процедуры в виде периодических выборов и многопартийности). Мировая властвующая элита проводит политику ликвидации социальных завоеваний, достигнутых массами в западных странах. В результате в связи с переводом целых отраслей промышленности из западных стран в регионы с дешевой рабочей силой, на Западе

начался процесс исчезновения «среднего класса». Намеренно подрываются национальные культуры и традиционные религии всех стран мира, поскольку их последователи могут выступить против унификации. Частью подрыва национальной идентичности стала политика поощрения массовой иммиграции (при наличии массовой безработицы в собственной стране).

В результате национальное государство утратило реальный контроль над экономической, культурной и вслед за этим политической жизнью. Но когда везде господствует один и тот же неправильный английский язык, голливудские блокбастеры, «кока-кола» и прочие бренды, то неудивительно, что сопротивление глобализации заключается в борьбе за национальную самобытность. При этом национальная самобытность нередко заключается в традиционной культуре, базирующейся на традиционной религии. Таким образом, глобализация только подхлестнула процесс десекуляризации многих регионов мира.

Знаменитый британский историк XX века А. Тойнби напрямую связывал возникновение, развитие и затухание цивилизаций с этими же процессами в религиозной сфере. Более того, он считал, что в основе цивилизационного развития лежат процессы, происходящие в религии, а в ряде случаев «цивилизации являются служанками религии». В общем плане цивилизации, утверждал Тойнби, «управляются духовным прогрессом человечества». Впрочем, задолго до Тойнби к этому выводу пришли русские славянофилы, подчеркивавшие, что особенности каждого культурно-исторического типа определяются в первую очередь религией. В эпоху глобализации стремление к защите традиционной культуры возрождает интерес к традиционной религии.

Итак, «реванш Бога» обусловлен многими вполне прозаическими причинами современного развития. Вполне возможно, что в ближайшей перспективе в мире в целом и в России последует новая атеистическая волна. Но на сегодняшний день можно наблюдать продолжающуюся десекуляризацию мира, что, несомненно, является одним из самых важных явлений мирового развития.

Политические движения, основанные на религиозных учениях, ближе к фундаментализму. Это связано с тем, что верующие, активные в политике, более критично относятся к традиционной господствующей церкви, считая, что она не способна отстаивать их права, так как она, как правило, поддерживает существующий строй. Фундаменталисты, осуждающие официальную церковь и резко оппозиционно настроенные к власти, более способны увлечь за собой массы активных верующих. Наоборот, правящие режимы чаще стремятся осовременить вероучение для обоснования своей власти.

Таким образом, десекуляризация мира в значительной степени носит характер подъема именно религиозного фундаментализма.

3

Так что же такое «религия» применительно к реалиям XXI века? Понятие «религия» употребляют так часто и так широко, что затерялся сам его смысл. Религия является фактором, существующим несравненно более длительное время, чем политика, идеология, государство. Ни одно общество не может существовать без религии. Государство, общественные организации, политические партии используют в своей деятельности и агитации многие религиозные символы, а многие религиозные праздники являются государственными во многих странах мира. Например, в России Рождество и Пасха отмечаются на государственном уровне как государственные, а не как «чисто религиозные» праздники. Деятели церкви во многих странах входят в состав политической элиты, мнения религиозных лидеров в значительной степени определяют электоральное поведение граждан, а

высшие должностные лица государства при вступлении в должность чаще всего используют религиозные церемонии.

В наши дни, когда происходит глобальная трансформация всего общества, изменения, затрагивающие основы культуры и цивилизации, делают актуальным проблему идентичности человека в сфере религии, что связано также и с проблемами современного религиозного общества.

Как отмечает известный западный публицист: «Мы являемся свидетелями метаморфоз общества, в ходе которых люди освобождаются от социальных форм индустриального общества – от деления на классы и слои, от традиционных семейных отношений между мужьями и женами, точно так же как в ходе Реформации они освобождались от господства Церкви и переходили к формам жизни светского общества» [1, с. 78]. Лидеры общества, политтехнологи, простые граждане всё чаще обращаются к наиболее устойчивым критериям, доказавшим с течением времени свое значение и роль в сохранении и выживаемости. Религия является важнейшим фактором, определяющим специфику и назначение цивилизации, она определяет социальные отношения.

Есть объективные факторы, в соответствии с которыми можно выделять «термин “традиционная религия”»: степень воздействия данной религии на ментальность и образ жизни народа или группы народов, на становление и развитие государства и национального самосознания, на стандарты поведения и восприятия мира. Разумеется, эти функции религиозная организация обретает и реализует при весьма длительном существовании среди значительной части населения» [2, с. 287].

В разных странах политика, миграция, кризис семейных ценностей, падение социальной солидарности, нетерпимость и толерантность по-разному проявляются в связи с религиозными традициями. Рассмотрим, как проявляется отношение к религии в Европе и России.

Европу сложно воспринимать как что-то усредненное: в различных государствах разные доли людей считают себя последователями религии. Большинство населения таких стран, как Кипр (98%), Румыния (92%), и Польша (93%) заявляют о своей приверженности к определенному религиозному течению, чуть меньше последователей определенных конфессий в Ирландии (87%) и Португалии (80%). Наименьшие доли считающих себя последователями религии в Нидерландах (41%), Швеции (32%), Эстонии (28%). Россия (49%) по этому показателю ближе к Франции (50%). Наибольшая доля верующих, совершающих молитву каждый день, зафиксирована в Польше (48%), Румынии (49%), Ирландии (44%), на Кипре (39%), в Португалии (32%), на Украине (30%), в Словакии (30%). Отправление культа в этих странах важно для поддержания устойчивости и поиска национальной идентичности. Посещение религиозных служб не столь популярно даже в тех странах Европы, где все население является последователями определенной религии. Доля тех, кто посещает церковь ежедневно, не превышает 4%.

В России среди опрошенных тех, кто относит себя к какой-либо религиозной конфессии (что на языке науки называется «самоидентификация»), подавляющее большинство считают себя православными – 87% (от общего числа россиян – 43%). На втором месте – ислам: 11% верующих (6% общего числа россиян) идентифицируют себя с мусульманами. При определении степени религиозности россиян выяснилось, что российское общество скорее светское. Около половины опрошенных в России, по данным ESS (European Social Survey – Европейское социальное исследование), в целом не религиозны, в их числе 14% отмечают, что они совершенно не религиозны, 32% – скорее нет, 22% – колеблются при определении степени своей религиозности. О характере религиозности можно судить не только по субъективной самоидентификации респондентов, но и по уровню религиозной активности.

Около трети россиян посещают религиозные службы более или менее регулярно; в их числе бывают там раз в неделю и чаще только 4% опрошенных, раз в месяц – 8%, еще больше число тех, кто участвует в публичных богослужениях только по религиозным праздникам – 19%, четвертая часть россиян (27%) делают это лишь изредка, свыше трети опрошенных (41%) указывают, что никогда не посещают религиозные службы.

Более характерно для россиян общение с Богом посредством молитвы. Ежедневно молятся 15% опрошенных; немного реже, но как минимум раз в неделю – 6%, ежемесячно или хотя бы по религиозным праздникам – 14%, еще реже – 16%. Около половины, 46%, никогда не совершают молитву [2, с. 296].

По данным Европейского социального исследования, в Европе абсолютное большинство составляют представители христианских конфессий, что определено всей историей Европы. При этом есть определенные регионы распространения христианства. К католицизму во Франции относят себя 85% последователей религии, в Португалии – 97%, Испании – 94%, Польше – 99%, Бельгии – 90%. Высокий процент в таких странах, как Словакия – 83%, Словения – 93%, Венгрия – 68%.

Протестантские течения наиболее распространены: в Дании – 94%, Норвегии – 97%, Швеции – 89%, Финляндии – 84%. В России, Румынии, Украине и Эстонии большинство верующих являются последователями православной церкви (87%, 88%, 82% и 64% соответственно).

4

Само понятие «традиционная для страны религия» в наше время стремительно девальвируется. Процессы миграции привели к появлению новых религий, прежде всего ислама во Франции (8%), в Бельгии (6%), Швеции (5%), Швейцарии (5%), Великобритании (4%), Германии (4%) [2, с. 288–291].

Как отмечает современный российский исследователь Ф.О. Плещунов, «за несколько последних десятилетий мусульмане не просто стали неотъемлемой частью европейского общества. Они изменили культуру этого общества. Большинству европейцев сегодня достаточно просто пройтись по улицам родного города, чтобы узнать, как выглядит мечеть, понять разницу между традиционной одеждой, которую предпочитают носить пакистанцы или выходцы из стран арабского мира...» [3].

Индийцы издавна эмигрировали за пределы своей страны, в результате чего сложились крупные индуистские диаспоры. Так, в Великобритании проживает свыше полутора миллиона выходцев из Индии, которые исповедуют индуизм (примерно еще столько же британских индийцев по религии сикхи, парсы, христиане). В Лондоне, столице прежней Британской империи, выходцы из исторических земель Индии (Республики Индии, Пакистана, Бангладеш, Шри-Ланки) составляют свыше 15% населения, и не случайно город получил ироническое название «Лондонабад». В 1995 году в Лондоне был открыт самый большой в мире индуистский храм Шри Сваминараян Мандир (Shri Swaminarayan Mandir). Этот очень красивый храм, согласно опросам лондонцев, вошел в перечень «семи чудес Великобритании». В том же Лондоне несколько ранее, в 1969 году, при финансовой поддержке члена музыкальной группы «Битлз» Джорджа Харрисона был открыт храм одного из направлений индуизма – кришнаизма. Крупные индуистские храмы существуют в канадском городе Торонто, в американских городах Чикаго, Хьюстоне и ряде других. Учитывая продолжающуюся массовую эмиграцию индийцев в страны Запада, высокую рождаемость в семьях индийских эмигрантов, а также большое количество смешанных браков индуистов с иноверцами, дети от которых учитываются как индуисты, из национальной религии индуизм превращается в мировую. Весьма показателен тот факт, что в ряде западных

стран растет число «белых индуистов», то есть коренных местных жителей, принявших какое-либо направление индуизма. Так, в Великобритании 1,5% лиц, назвавших себя индуистами, по происхождению являются чистокровными англичанами. Примерно столько же англичан и англичанок состоят в браке с индуистами.

В США индуистов свыше полутора миллионов. Согласно проведенным исследованиям, среди американских индуистов ниже уровень разводов, выше уровень образования и доходов. 48% американских индуистов имеют магистерские или докторские степени. 43% семей американских индуистов имеют годовой доход более 100 тыс. долларов США. Индуисты в США являются самой законопослушной конфессией. Интересно, что индийцы – единственная из крупных диаспор в США, не создавшая своей этнической мафии.

При этом западная политкорректность мешает называть вещи своими именами. Немецкий политический деятель Тило Саррацин, написавший книгу о «самоликвидации Германии», вместо предметного обсуждения приведенных им аргументов и цифр был освистан как «расист и ксенофоб». Аналогичным образом политические деятели Европы, публично провозглашающие необходимость защиты исконных (то есть христианских) европейских ценностей, оказываются в политическом гетто, когда обилие поданных голосов не приводит даже к рассмотрению предлагаемых ими альтернатив (как, например, с французской партией «Национальный фронт» Марин Ле Пен). Нередко, впрочем, неpolitкорректные политики Европы просто гибнут в автомобильных катастрофах (как лидер австрийских националистов Йорг Хайдер) или от рук убийц-одиночек (как голландский политик Пим Фортейн).

Впрочем, провал политики мультикультурализма, то есть надежды на то, что представители разных религий и культур будут жить вместе, подчиняясь правилам гражданского общества западного типа, признали канцлер Германии А. Меркель, президент Франции Э. Макрон, британский премьер-министр Б. Джонсон. Однако признание этого факта не способно избавить Европу от десятков миллионов мусульман и последователей нехристианских вероучений. Вообще провал мультикультурализма является (в полном соответствии с концепциями А. Тойнби) показателем того, что западная цивилизация уже не способна предложить представителям незападного мира какие-либо идеалы.

Арабы во Франции, пакистанцы и индусы в Англии, турки в Германии – это все уже фактически новые этносы, утратившие многие черты коренных этносов своей исторической Родины, в частности, язык, но и не влившиеся в состав принявшей иммигрантов нации. Не случайно самоидентификация «новых» европейцев носит характер «возвращения» к своей исконной религии, для большинства – ислама. Заметим, что «исламский ренессанс» более характерен для уроженцев западных стран из семей мигрантов, в то время как их собственные родители обычно не проявляют религиозного рвения. Матери большинства мусульманок, вышедших на уличные демонстрации в Париже в защиту хиджаба, сами хиджаб никогда не носили.

Удивляться этому не приходится. В форме защиты мифологизированной традиции проявляется национализм новых этносов. Как отмечает Э. Смит, «национализм – совсем не то, чем он кажется самому себе. Культуры, которые он требует защищать и возрождать, часто являются его собственным вымыслом или изменены до неузнаваемости» [4, с. 74]. При этом сама западная цивилизация уже не может привлечь к себе многих собственных граждан заморского происхождения. Ведь ранее западная цивилизация несла христианство, железные дороги, демократические принципы. Теперь же в основном западная культура ассоциируется только с массовой культурой, однополыми браками и «биг-маками».

По мнению К. Дойча, национализм играет компенсаторскую функцию, создавая чувство единства и защищенности маргиналов во враждебной среде чужого общества. Теперь новых европейцев, весьма многочисленных и укорененных в европейских стра-

нах, продолжающих при этом ощущать себя маргиналами, сплачивают новые мифы (например, экзальтированное восприятие колониального прошлого исторической Родины) и традиционная религия в фундаменталистской обертке, резко противопоставляющей «высокую мораль» разложившемуся в результате «сексуальной революции» Западу.

Но это все является проблемой Европы. Есть существенная разница в расселении мусульман: в России они проживают на своих исконных территориях, а в Европе мусульманские анклавны представляют совсем новую, пришедшую извне тенденцию, воспринимаемую европейцами как чуждую.

«Пришлые» мусульмане в России из числа гастарбайтеров из республик прежней советской Средней Азии пока не демонстрируют высокой религиозности. В Средней Азии обычно действительно склонны преувеличивать влияние исламского фактора, который на деле (благодаря семидесяти годам советской власти) незначителен. Для сравнения можно привести результаты исследования женщин-мигранток в Москве. Согласно ему, лишь 10,3% респонденток из Средней Азии назвали себя очень религиозными, в том числе 8% киргизок, 9% таджичек, 14,1% узбечек (в отличие от поголовной религиозности в тех же арабских странах) [5]. При этом в 60-х годах XX века, когда началась массовая иммиграция мусульман в страны Западной Европы, для гастарбайтеров тоже не был характерен высокий уровень религиозности. Зато второе и третье поколение некоренных европейцев начинает к месту и не к месту демонстрировать свою принадлежность к исламскому миру. Таким образом, Россия в принципе тоже может столкнуться с проблемой неинтегрированных в общество мусульман.

5

Фактором, обеспечивающим устойчивость российской цивилизации, является сосуществование различных конфессий. По данным органов регистрации, на 1 июня 2005 года в стране насчитывалось 30 325 зарегистрированных религиозных организаций, принадлежавших к 66 религиозным течениям [6]. Русскую цивилизацию можно определить как православную и, безусловно, ни одна религия не может конкурировать с Православием по силе и степени влияния на историю и культуру России, но вместе с тем нельзя не признать вклад, взаимовлияние, взаимообогащение других религиозных традиций (ислама, протестантизма, иудаизма, буддизма) в создании и защите общего государства.

Сосуществование в российской цивилизации религий, ставших основой для других цивилизаций, является ее особенностью, удивительной чертой и, более того, глубокой сущностью.

Сопrotивление глобализации по западным условиям имеет множество направлений, среди которых выделяется незаметная (в отличие от различных протестных акций) защита национальной культуры и ее духовной основы – традиционной религии. Не случайно не только философы, но также социологи и культурологи заговорили о «возврате этничности». Именно реальная угроза раствориться в массовой американизированной культуре подвигает многих граждан на принципиальное обращение к истокам своей национальной культуры. И всем гражданам России, независимо от их личной веры, необходимо бороться за исконные русские православные духовные ценности.

Литература

1. Бек У. Общество риска: На пути к иному модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
2. Кафанова Е.Н., Мчедлова М.М. Религиозность в России и Европе // Россия в Европе: по материалам международного проекта «Европейское социальное исследование» / под общ. ред. А.В. Андреевской, Л.А. Беляевой. М.: Academia, 2009.
3. Плещунов О. Ислам – религия Франции: Процесс передела католических церквей в мечети идет полным ходом [Электронный ресурс] //

Режим доступа: <https://centrasia.org/newsA.php?st=1316070360>

4. Смит Э. Национализм и модернизм. М., 2004.
5. Социальная уязвимость и сексуальные риски женщин-мигрантов из Средней Азии в Москве [Электронный ресурс] // Демоскоп weekly.

2011. № 465–466. 2–22 мая / Режим доступа: <http://demoscope.ru/weekly/2011/0465/analit02.php>

6. Сведения о религиозных организациях на 01.04.2018 [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://religsvoboda.ru/sites/default/files/books/svedeniya_o_religioznyh_organizaciyah_na_01.04.2018.pdf

Аннотация. В статье отмечается, что начиная с 70-х годов XX века, по мере подъема исламского движения и исламской революции в Иране, философы и политологи заговорили о религиозном ренессансе во многих регионах мира. Кроме того, речь идет о возрастающей роли религии в жизни общества, включая европейские страны, давно пережившие процесс секуляризации. Причины данного явления, независимо от его названия, многообразны, но понятны: светские идеологии прошлого столетия оказались не в состоянии объяснить существующие социальные проблемы и дать им рациональную альтернативу.

Ключевые слова: светские идеологии, интерконфессиональность, политизация религии, религиозация политики, постхристианство, теология освобождения, «реванш Бога».

Sergey V. Lebedev, PhD in Philosophy, Professor; Head of the Department of Philosophy, Higher School of Folk Arts, Saint Petersburg. E-mail: serviceb@list.ru

Galina N. Lebedeva, PhD in Philosophy, Associate professor; Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, Saint Petersburg. E-mail: gal_le@list.ru, g.lebedeva@lengu.ru

Desecularization as Phenomenon at the Turn of 21st Century

Abstract. In the article the authors note that since the 1970s, with the rise of the Islamic movement and the Islamic revolution in Iran, philosophers and political scientists started to talk about religious renaissance in many regions of the world. In addition, the point at issue is the growing role of religion in society, including European countries that have long ago gone through the process of secularization. The reasons for this phenomenon, regardless of its name, are diverse, but understandable: secular ideologies of the last century failed to explain the existing social problems and give them a rational alternative.

Keywords: Secular Ideologies, Inter-confessionality, Politicization of Religion, Religionisation of Politics, Post-Christianity, Liberation Theology, "Revenge of God".



Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций?

Известно, что большинство концепций секуляризации не исключают сохранения религии. Разница между ними – в оценке перспектив. Ждет ли нас сокращение сферы влияния религии, флуктуации, так что в некоторых локальных рамках в зависимости от обстоятельств значение религиозного фактора будет расти, «новая холодная война» (концепция М. Юргенсмейера) – масштабное разделение мира на «страны религиозного национализма» и светские государства. Или же, как считают П. Бергер, Р. Инглхарт, К. Кристиано, теория секуляризации рано или поздно будет признана несостоятельной, и место ее займет теория религиозности, имманентно присутствующей в светской жизни, то есть, по сути, теория мирного сосуществования двух систем. Несмотря на многообразие гипотез, взгляд на религию остается выдержан во внерелигиозной логике, либо в крайнем случае в логике деизма и агностицизма. Признаётся наличие экзистенциальных запросов индивидов, удовлетворяемых религиями, существуют феноменология, психология, социология и историография религиозных систем, есть, кроме того, теории их эволюции или трансформации под влиянием социальных изменений, но нет объективной и качественной стороны – соединения человека с трансцендентным Богом, вопроса о подлинности и неподлинности конкретного религиозного опыта, аутентичности или неаутентичности имеющихся религиозных учений и практик по отношению к по меньшей мере их собственным доктринальным основаниям.

Упрощая и взяв в качестве аналогии другие нематериальные ценности, можно сказать, что концептуальные упражнения на тему секулярности и постсекулярности напоминают разговоры вокруг современного искусства – посещаемости и сборах концертных и выставочных залов, реформировании учреждений культуры, популярных трендах, заявлениях – только не о том, можно ли считать заявляемое как искусство искусством. Поверхностность и окказиональность симптоматичны. Начав задумываться о верификации и подлинности, мы обнаружим себя в пространстве постмодерновой неопределенности: отсутствия авторитетов и единых критериев, распада нарративов, скепсиса, игры смыслов, интерпретаций и конфликта таковых. Однозначно ответить на вопрос: «Какое из художественных высказываний заслуживает оценки в качестве подлинного?» – по всей видимости, мы не сможем, хотя на уровне интуиций будем ощущать сгущение негатива, и наименование «современная классика» для многих явлений современного искусства покажется нам натянутым.

Но вернемся к религиям. Внешне-формальный подход к описанию поведения религиозных систем – проблема не одной только науки. Вопросы о подлинности и верификации не ставят и, соответственно, не получают на него ответа сами конфессии и члены

конфессиональных общин. Вспоминая остроумное определение постмодерна, данное британским социологом Зигмунтом Бауманом, – «модерн, смирившийся с собственной невозможностью», – заметим, что в обстоятельствах постмодерна это определение распространяется также и на религиозные субъекты и сообщества. Привычным становится понимание, что идеалы, провозглашаемые религией, не реализуются и, по большому счету, недостижимы.

Во многом справедливы замечания секулярных критиков, которые рассуждают следующим образом: «В церкви идет чисто количественный по параметрам процесс, лишенный всякого внутреннего содержания, ибо таким содержанием для религии является трансценденция, выход за пределы наличного бытия, чего не наблюдается вообще. И который (процесс) держится исключительно конвенцией, общественно-государственным договором, вручившим РПЦ монопольное право манифестировать себя в качестве морального и духовного авторитета – и зарабатывать на этом. Рост авторитета при этом понимается исключительно как рост числа прихожан и количества храмов, что является прямым слепком с массового сознания, представленного толпой: это сознание уверено в себе только тогда, когда толпа растет». Конечно, относительно «полного отсутствия трансценденции» критики Церкви несправедливы – качественная сторона в церковной действительности, несомненно, наличествует. Но таковая определенно скрыта и стоит в тени других, более крупных и выраженных дискурсов: официальной политики, церковной экономики, обывательского «облегченного Православия» и инерционной обрядовости.

Столетия новой и новейшей истории кардинально меняют человека, его восприятие веры, собственных сил, возможностей, роли и значения в мироздании. Культ разума, технизм и прагматика отражаются на религиозной ментальности и видоизменяют ее под себя. Преобладает антропологический оптимизм – положение человека мыслится определенным, устойчивым. Плохо понятной становится мысль об идеальном «я», к которому необходимо идти путем аскезы. Ученичество и авторитет теряют в значении.

Человечество благоустроено и самостоятельно разрешает большинство своих проблем. Оно получает особую уверенность и достоинство, распространяющиеся в том числе и на отношения с Богом. Даже неизвестность по поводу загробной жизни перестает мучить, как прежде. Ценность личности настолько велика, что «там» для нее наверняка отыщутся более или менее благоприятные возможности.

Нет смысла искать в религиозных источниках толкования многообразию явлений и связей, охватывающих современную действительность. Космос рукотворен, существование человечества в XX–XXI веках перемещается в техногенную среду обитания, а, как известно, «компьютер работает без богословия». Череда изменений, реформ, инноваций продуцируется факторами типично секуляристского свойства. В данных условиях ни одна из религиозных систем не решается дать объяснение цивилизационным процессам, проповедать мироустройство, альтернативное секулярному. Слишком продолжителен срок, в который прогресс двигался энергией безрелигиозного поиска, и сильна тяга к эмпирии, к обустройству «этой», а не «той» жизни.

В крайнем случае религии предпочитают занять позицию морального комментатора или же, в варианте теократий Востока, используют религиозный фактор для укрепления связности политической конструкции и мобилизации масс. Изредка наблюдаются контрмодерновые всплески – попытки побега от цивилизации. Казус ИГИЛ¹, бороздящего пустыню на пикапах «тойота» и выкладывающих ролики с казнями через спутниковую связь онлайн, наглядно демонстрирует относительность проектов воскрешения «нового Средневековья». Боевой клич исламистов «Аллах велик!» – яркий антитезис секуляристскому «Чело-

¹ ИГИЛ — запрещенная в России террористическая организация.

век велик», главному и остающемуся пока незыблемым догмату современной секулярной квазирелигии. «Велик именно Бог, а не человек, Ему Одному должна воздаваться слава», – желают даже не сказать, а прокричать в лицо современности адепты радикального исламизма. Но получается страшно и отталкивающе; людоедство – не лучшая позиция для утверждения величия Всевышнего и оспаривания секуляризации.

Современные религии – тени от собственных исторических традиций. Изначально, в оригинале, вероисповедный дискурс интроспективен; он носит самостоятельное, отдельное от общественной систематики значение. Религия хранит в себе истинное знание, коего не ведает брэнная земля. По этой причине все наиболее важное и ценное с точки зрения верующего происходит в теле религиозных институций и практик. Мудрость периода цивилизационного возвышения уже не эксплицируется в мир невидимого и горнего. Современное общество самодостаточно, замкнуто на себя, и источником откровения в нем служит экономическая, политическая, научная и прочая гносеология. Оно складывает свою, независимую от религиозных авторитетов этику, идеалы и праксис так называемой гражданской религии, со своими ритуалами, святынями (вспоминаем концепцию «светских святынь» директора Государственного музея-памятника «Исаакиевский собор» Н. Бурова), с идеальными, эталонными героическими образами, но обходящимися без Бога.

Религиозные сообщества инкорпорируются в секулярную цивилизацию и секулярную культуру на правах «дочерних», младших по рангу предприятий. Выбор, который им предоставляется, – это быть социализированными либо отнесенными к категории маргинальных. Для того чтобы традиционная религия могла инкорпорироваться в социальную вселенную, она должна отвечать некоторым условиям – разделять догматы социальности и принимать участие в ее практиках. По результатам социализации различные религиозные конфессии и системы, как, например, Православная Церковь или новые протестантские движения, или восточные культы получают как бы свой «социальный паспорт», область действия и патронаж от более сильных, доминантных парадигм: политической, экономической, бюрократической, обывательско-популистской. Для Православия в России, соответственно, «паспортными» становятся патриотизм, государственническая позиция, проповедь межконфессионального мира и идеологические аллюзии на тему отечественной истории. Создается, впрочем, и альтернативная версия «паспорта» с акцентами на правах и свободах, «уранополитизме», борьбе с коррупцией, критике отечественной истории.

Из носительницы высшего откровения религия десакрализуется до положения одного из общественных феноменов, подвида идеологии и субкультуры. Всеохватна, первична и как бы «трансцендентна» по отношению к религиозному знанию секуляристка позиция. На правах хозяйки положения она курирует религиозные сообщества, устанавливает для них свои правила и дает оценку их действиям. В качестве примера напомним реакцию телеведущего Н. Сванидзе во время дебатов по вопросу о защите прав и религиозных чувств верующих: «Вы плохо верите!». Утверждается преимущество секулярного понимания совести над понятием духовности и приближение времени, когда институты гражданского общества как «олицетворение совести» возьмут деятельность Русской Православной Церкви под свой контроль [1].

В большинстве случаев социальный фундаментализм заранее проникает в ткань религиозной психологии, видоизменяя ее под свои условия. Религиозные сообщества охватывает тоска по своему положению с ощущением собственной малости, провинциализма, заброшенности («гетто» – в терминологии нынешних православных). В них разрастается конфликт со «старой моралью», в большей части интроспективной и смевшей некогда стоять независимо от единственно актуальной общественной проблематики. Требование модернизации воспринимается как абсолютный и самоочевидный императив, устраняющий дискомфорт от пребывания в «гетто» – ограниченном и периферийном по отношению

к мейнстриму пространств. Впрочем, верующий человек и христианин в особенности, сверхадаптированный к миру сему, – вот что нужно считать настоящим нонсенсом.

Интенции нового богословия следуют за аналогичными концепциями светских гуманитарных наук: антиавторитаризм, автономизация, демократизация, равенство и разнообразие либо альтернативные контркультурные радикализованные концепции. Так, в манифесте группы украинских либеральных священников под названием «Богословие Майдана» Церковь призывают «вырасти до уровня общества, которое быстро растет на основе тех ценностей, которые должны были бы демонстрировать церкви» [2].

Взаимодействие религиозных сообществ и мира определяется не концептом миссии, но концептом обратной ассимиляции, а процессы внутри религии зависят более от внешних условий, нежели от религиозного праксиса. В частности, в текущей российской ситуации это порождает следующую прогностику: если государственническая линия в политике сохранится, то и внутри РПЦ мотивы иерархии, послушания, исторической преемственности будут преобладать. Напротив, дискутируемый «либеральный поворот» в России инициирует цепь событий, могущих произвести революцию в церковных институтах и мировоззрении. Консервативная и реформаторская волны в церковном управлении и проповеди – прямые проекции борьбы течений в отечественной и международной политике.

Напомним, что римо-католики произвели у себя кардинальную ревизию в начале 1960-х, на Втором Ватиканском соборе. Догматическая основа при этом осталась внешне нетронутой, однако *de facto* осовременивание, или аджорнаменто (*лат. aggiornamento*), составляет основу новой богословской и корпоративной культуры. Начало же процессов внутри «социального католичества» относится к рубежу XIX–XX веков – времени выхода энциклики папы Льва XIII «*Rerum Novarum*» («Се, творю все новое») 1891 года.

«Социальное православие» задержалось во времени, политические катаклизмы XX века в России отсрочили развитие комплекса реформистских идей. Зато с наступлением века XXI и вхождением российского общества в мир вестернизированных стандартов процессы двинулись семимильными шагами. Параллельно с собственно адаптационной реформой, «социализирующей» православную общину, проявляют себя постмодерновые признаки: «закат больших нарративов» и деконструкция. Все это – на памяти одного поколения. Пришедшие в Церковь в доперестроечное время, в 1970-х – начале 1980-х, имеют возможность наблюдать поистине тектонический сдвиг в восприятии фундаментальных понятий, таких как вера, спасение, личность, грех, добродетель, совесть, страдание, правда, свобода, обрушение многих привычных представлений и практик, среди которых в особенности обращает на себя внимание кризис института традиционной семьи.

Бросающийся в глаза парадокс состоит в том, что, продолжая за богослужением просить у Бога «чистого безмолвного (то есть без лишней молвы) жития во всяком благочестии и чистоте», в практической жизни православные начинают реализовывать совсем другое понимание. Данная раздвоенность не может не иметь последствий. Именно из-за нее современные конфессии переживают упадок и лишаются своего внутреннего огня. Никому не интересна и не нужна вера, оторвавшаяся от метафизических корней и ясных жизненных императивов.

Известный проповедник, преподаватель Московской Духовной академии протоиерей Максим Козлов дает объяснение этому процессу, определяемому им как «окультуривание религии». По его мнению, мы имеем дело с одним из способов вытеснения религии из общества и истории. Весьма вероятным становится перерождение конфессий в «псевдорелигиозные сообщества, которые, оставаясь по названию христианскими или исламскими или синтоистскими, по сути дела, будут выражать агностическое или секулярное сознание, то есть для которых приоритет религиозного начала не будет иметь значения». По словам о. Максима, «это будут люди, которые будут ходить на митинги, присутствовать

на заседаниях правительств и жать руку руководителю – может быть, даже последнему руководителю, в конце концов» [3]. Последний руководитель и мировой властитель – это в христианском учении, необходимо понимать, Антихрист.

В частности, для Русской Православной Церкви остро стоит вопрос о возможности развиваться в логике, отличной от секулярной. Несмотря на полученную в 90-х годах прошлого века свободу вероисповедания, постсоветский период не дал ни ярких религиозных лидеров вроде о. Александра Меня, протопресвитера Александра Шмемана или митрополита Антония Сурожского, ни примеров благочестия и аскезы, сопоставимых с опытом почитаемых старцев 1970–1980-х годов. В данных условиях Русская Церковь обречена оставаться тенью российской политики.

Несмотря на это, общество в России все еще ждет от Церкви ответа на самые глубокие вопросы. Социальный запрос на примеры подлинной трансценденции остается велик. Об этом говорят, в частности, сенсационный успех книги «Несвятые святые» митрополита Тихона (Шевкунова), кинофильма «Остров» с П. Мамоновым в главной роли. «Социальное православие», даже когда настроено очень решительно и активно, не имеет такой силы и не приводит к сопоставимому результату.

В этом контексте актуален вопрос о религиозном консерватизме. Консервативное мировосприятие относит возникающие противоречия на счет перемен времени. В сохранении верующими неизменных форм исповедания и поддержании религиозными общинами и субъектами автаркии или полуавтаркии видится залог преодоления проблем. Появляются прецеденты, дающие некоторым комментаторам повод говорить об успехе консервативно-религиозных программ и постсекулярном консенсусе на их основе. В частности, ультраортодоксы в Израиле демонстрируют рост влияния в политике и общественной сфере. Ультраортодоксальные партии улучшают показатели на выборах, таким образом формируя крайне важную для себя петлю положительной обратной связи и тренд на вытеснение секуляризма. Со стороны может казаться, что ультраортодоксальной еврейской доктрине удалось справиться с вызовами современности и отыскать рецепт десекуляризации. «Еще 6–8 лет, – пишет один из исследователей темы, – и многочисленные дети ультраортодоксов получат избирательные права, после чего власть в Израиле демократическим путем навсегда перейдет к ультраортодоксальным иудеям» [4]. Впрочем, люди, близко знакомые с ситуацией, говорят другое: «Не арабы уничтожат Израиль, его уничтожат ультраортодоксы». В роли паразитического симбионта, в ситуации достатка и благополучия ультраортодоксальная община чувствует себя неплохо. Однако принять цивилизационную ответственность и обеспечить работу политического, административного, научного, образовательного, военного контуров в масштабах государства Израиль, кризисное реагирование государства Израиль в острых неотложных ситуациях – успешное выполнение перечисленных задач фанатиками религиозной идеи маловероятно. Не только в кейсе иудаизма, но и других доктрин распространение религиозного влияния, обусловленность доктринальными рамками сфер политики, экономики и общественной жизни влечет за собой деградацию в целом.

Из-за чрезвычайно сложного устройства цивилизации религия просто не в силах обеспечить каждого своего последователя наставлением и руководством, однозначно соотнести аспекты его деятельности с имеющимся авторитетным духовным опытом. Большое значение приобретает способность человека к анализу, личному осознанию и быстрой реакции на обстоятельства. Императивное мышление, консервативный рецепт «держаться за старое и ничего не менять» в данных условиях, напротив, становятся фактором сужения картины действительности.

Несмотря на то, что автор настоящей статьи относит себя к верующим практикующим православным, ему приходится констатировать: секуляризму в цивилизационном

плане удалось многое, и он в настоящее время диктует условия. «Постсекулярный» не значит «вновь религиозный», и присутствию религиозной тематики в новостях и выступлениях лидеров преждевременно радоваться. Для религий это не гарантирует возможностей. Мир большой политики обращается к ним лишь как к инструменту, состояние же самих религиозных субъектов и аутентичность их, как уже говорилось, оставляют желать лучшего. Укажем на небезызвестное путинское выражение по поводу возможного ядерного конфликта: «Мы попадем в рай, а они просто сдохнут». Религиозное, а на самом деле скорее квазирелигиозное обоснование используется в качестве риторической фигуры речи, без отнесения к теологическим аргументам, просто как синоним абсолютного императива. Требуется подать международным контрагентам сигнал по поводу своей крайней решимости, готовности умереть за идею, и религиозные «рай», «ад», «вечная погибель» идеально подходят для целей упомянутого политического манифестирования.

Что же до собственно отношения к религии и Церкви, то имеет место имитация партнерства, или псевдоклерикализм, как говорит социолог Сергей Лебедев, «сугубо виртуальное, имиджевое возвышение Церкви в обмен на лояльность ее властям при сохраняющемся отстранении от реальных рычагов власти» [5, с. 107–111]. Данное положение едва ли изменится, разве только при прекращении или приостановке действия текущей парадигмы прогресса. Лишь в ситуации гипотетического большого кризиса или при каких-нибудь иных, сопоставимых с этим сценариях секулярный и религиозный миры обретут способность взаимодействовать иначе, а термин «постсекулярность» получит другое качественное наполнение.

Вместо того чтобы строить иллюзии диалога и сотрудничества, оказывая поддержку еще одному постмодернистскому симулякру, означаемому без означаемого из сферы массового сознания, для религиозных лидеров и институций было бы целесообразным обратить внимание на затухание собственных традиций и искать в первую очередь способы сохранения и поддержания трансценденции в себе самих. Ведь с точки зрения метафизики все равно, безразлично, не имеет значения, окажется ли наступающая эпоха безрелигиозной или религиозной, секуляризованной или десекуляризованной, если религиозность в ней будет представлена разного рода вторичностями и суррогатами. Действительное решение лежит не в плоскости дискуссий и построения концептуальных моделей, но в области исповедания веры.

Литература

1. *Белановский Ю.* Гражданское общество и Церковь. Совесть vs духовность [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.aif.ru/society/36970> (дата обращения: 13.12.2019).
2. *Кирилл (Говорун), архим.* Богословие Майдана [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/#ixzz38pyR8es1> (дата обращения: 13.12.2019).
3. Мир без религий: утопия или антиутопия? [Электронный ресурс] // Что делать? / Телеканал «Культура». 2013. 9 июня / Режим доступа: http://tvkultura.ru/anons/show/video_id/430803/brand_id/20917/ (дата обращения: 13.12.2019).
4. *Ошеров М.* Самоуничтожение государства Израиль [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://aftershock.news/?q=node%2F741750&fbclid=IwAR1zff0JWLVs1Ulei5ngqhQnWRWHyPZeDSpMeII_XY3asTPWdoOZCNuqlmk (дата обращения: 13.12.2019).
5. *Лебедев С.Д., Благовеч М.* Институциональная и личностная идентификация Православия в России и Сербии // Человек: Журнал Российской академии наук. 2014. № 3.

Аннотация. В статье автор призывает к пересмотру подхода, используемого для описания состояния и поведения религиозных индивидов и сообществ. Методология, в которой работает большинство исследователей и создателей концепций постсекулярности, помимо феноменологии, социологии и психологии религии обязана учитывать ее «трансцендентность» как главное содержание и базовую характеристику. В современных условиях, как показывает автор, религиозные системы претерпевают драматические трансформации и отрываются от своих исторических традиций. В подобных видоизмененных формах они лишены возможностей и, вступая во взаимодействие с секулярным мировоззрением, порождают фиктивные идеологизированные дискурсы, включая квазиконсервативный, вместе с обманчивым ощущением наступления якобы «постсекулярной эры».

Ключевые слова: религиозность, традиция, секулярный, постсекулярность, социализация, постмодерн, консерватизм.

Andrey B. Rogozyansky, Orthodox Publicist. E-mail: abrogoz@yandex.ru

Post-Secularity: the Time of Opportunities or the Decline of Religious Traditions?

Abstract. In the article, the author calls for the revision of the approach to the description of the state and behavior of religious individuals and communities. The methodology used by the majority of researchers and creators of post-secularity concepts, should in addition to external phenomenology, sociology and psychology, take into account the "transcendence of religion" as its main content and basic characteristic. The author shows how under the present-day conditions the religious systems undergo dramatic transformations and break away from their historical traditions. In such modified forms, they are deprived of opportunities and while interacting with the secular worldview, generate fictitious ideologized discourses, including quasi-conservative, along with the deceptive awareness of the onset of the alleged "post-secular era".

Keywords: Religiosity, Tradition, Secular, Post-secularity, Socialization, Postmodernism, Conservatism.

Постсекулярность: национальные истории

{ Раздел второй }

М.Г. Абрамова
Религиозный фактор в современном политическом дискурсе стран Латинской Америки

С.В. Чугров
Политическая идентичность японцев: гибрид религиозного и секулярного

А.Д. Гронский
Идеологическое давление на Православную Церковь в Белоруссии в начале XXI века

Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич)
К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX веков

В.Н. Расторгуев
Цивилизационный подход в политической прогностике и границы секулярного мира



Религиозный фактор в современном политическом дискурсе стран Латинской Америки

Христианское богословие много
утомительнее религиозности.

(Клайв Стейплз Льюис «Чудо»)

После торжества секулярности в XX веке в начале третьего тысячелетия стало ясно, что прошедшее рациональное «расколдовывание мира» не стало концом религии [7, с. 254]. Секуляризация, сделав религию свободным выбором личности, способствовала высвобождению ее психологического потенциала – религиозности. Мы являемся свидетелями ее своеобразного ренессанса во всех регионах мира.

Вызовы глобализации продемонстрировали, что сила религиозности прямо пропорциональна уровню неуверенности, который вызван скоростью глобальных перемен во всех сферах общественной жизни. В то же время вера становится все более индивидуализированной и все труднее вписывается в догматические рамки традиционных институциональных религий. С торжеством секулярности автономия индивида была определена в качестве ведущего принципа, и поэтому именно индивиды начали создавать для себя маленькие системы новых верований, соответствующие их конкретным желаниям.

Эта духовная динамика, очищенная от императивов духовного самосовершенствования, получила совершенно новое развитие с наступлением того, что Жан Бодрийяр назвал «психологическим модерном» с воцарением современной заботы о себе [7, с. 262]. Вера становится главной действующей силой индивидуальной самореализации, и это есть центральный мотив *новой религиозности*, которую в качестве оксюморона можно определить как «секулярную религиозность». Она как бы очищена от сложной и требующей серьезных нравственно-духовных усилий теологии.

Можно ли говорить в таких условиях распада традиционных институтов и идеологий о политике как некоем публичном проекте, поиске модели «общего дела», выработке общественного идеала, устраивающего общество в целом? Или в эпоху постсекулярности «у каждого своя правда», социум все более распадается на враждующие по религиозному критерию группы, а индивидуализация и субъективация веры и общественной сферы в целом привели к дерегулированию политических практик, и теперь индивидуумам некому делегировать свои новые социальные запросы? А.В. Щипков справедливо отмечает этот новый феномен в современном политическом дискурсе, называя его «гибридным сознанием позднелиберальной эпохи» [6, с. 79].

Яркий пример иллюстрации этих процессов мы находим в современной Латинской Америке, где проживают почти 40% всех католиков мира. Однако если с 1900 по 1960 год

Абрамова Марианна Григорьевна, кандидат исторических наук, доцент, заместитель заведующего кафедрой государственной политики факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: abramova-m@mail.ru

90% населения стран этого региона считали себя католиками, то, согласно проведенному в 2014 году широкому социологическому исследованию, лишь 69% опрошенных в 18 латиноамериканских странах идентифицировали себя с католицизмом [21, р. 4]. Эта цифра разнится по странам: например, в Парагвае это 89%, Мексике – 81%, Колумбии и Эквадоре – 79%, Боливии – 77%, Перу – 76%, Венесуэле – 73%, Аргентине – 71%, Панаме – 70%. От 57 до 64% считают себя католиками в Чили, Коста-Рике, Бразилии, Доминиканской Республике. Ровно половина населения называют себя католиками в Сальвадоре, Гватемале и Никарагуа. В Гондурасе – 46% и Уругвае – 42% [21, р. 14].

В целом с 1970 по 2014 год количество католиков в Латинской Америке сократилось на 23%, «евангелистов»¹ выросло на 15%, а количество атеистов достигло 8% [10, р. 23]. Налицо потеря католической церковью своей религиозной монополии в латиноамериканских странах. Под так называемым процессом «евангелизации» понимается переход из католицизма в различного рода традиционные протестантские общины (лютеране, баптисты, методисты, пресвитериане, пятидесятники и др.) и неопротестантские, представленные прежде всего неопятидесятниками. Количество «евангелистов» различается по странам. Наименьшее их количество в Парагвае (7%) и Мексике (9%), наибольшее – в Гондурасе и Гватемале (41%). В Никарагуа – 40%, Сальвадоре – 36%, Бразилии – 26%, Чили, Перу и Венесуэле – 17%, в Аргентине и Уругвае – 15%. При этом Уругвай выделяется среди всех стран 37% неверующих [21, р. 14].

Между тем, по данным того же исследования, 65% опрошенных «евангелистов» относят себя к неопятидесятникам, которых можно назвать наиболее распространенной группой среди всех остальных «евангелистов» Латинской Америки [21, р. 8]. Внутри самих стран Латинской Америки существует разная ситуация по количеству неопятидесятников. Исследование показало, что в Доминиканской Республике, Бразилии и Панаме около восьми из десяти протестантов принадлежат к неопятидесятнической деноминации [21, р. 63]. Постоянно растущие показатели мы находим также в Гондурасе, Гватемале, Никарагуа и Сальвадоре. Не наблюдается их рост в Парагвае и Мексике. В Уругвае, Чили и Аргентине растет количество неверующих.

Какие же причины лежат в основе такой серьезной перестройки религиозной карты этого континента? Наиболее распространенной причиной перехода в неопятидесятничество опрошенные называли желание получить более личную связь с Богом, сменить стиль богослужения и обрести церковь, которая будет оказывать больше повседневной помощи. Среди других факторов назывались проблемы со здоровьем, семейные проблемы или брак с «евангелистами». При этом большинство перешли из католицизма в неопятидесятничество в возрасте до 25 лет, и это свидетельствует о том, что массовую основу новой религиозности в Латинской Америке составляет молодежь [21, р. 5]. Эксперты отмечают, что неопятидесятники при опросе всегда делали акцент на морали и нравственности: именно этот запрос был решающим при обращении бывших католиков в новую конфессию [10]. Первоначально социальной базой неопятидесятничества были бедные и маргинальные слои общества. Пропаганда здорового образа жизни в этих общинах служит крупнейшим детокс-центром для латиноамериканских мужчин из бедных слоев. Мужчины, которые присоединяются к этой церкви, часто бросают пить, играть в азартные игры и вести аморальный образ жизни, при этом они уверены, что жена должна всегда подчиняться мужу. Но в последнее время начали рекрутироваться и представители средних слоев, в том числе врачи и юристы, которые сформировали свои собственные неопятидесятнические церковные общины, в частности, в Бразилии и Гватемале. Акценты на «внутреннем исцелении

¹ Под этим термином в Латинской Америке традиционно объединяют многочисленные протестантские и неопротестантские общины различного толка. В данной статье мы будем придерживаться аналогичной точки зрения.

верой», индивидуальной ответственности и консервативной морали стали особенно привлекательны для этих более богатых неопятидесятников.

После II Ватиканского Собора (1962–1965) католическая церковь ослабила внимание к духовным аспектам своей деятельности. Это невнимание, наряду с начавшейся тогда распространяться социально ориентированной «теологией освобождения», привело к размыванию католической идентичности, которая все больше стала ограничиваться абстрактными истинами и церковными обрядами. Человек эпохи постмодерна, желающий встретиться с Богом, не находил духовного опыта, что побуждало его искать другие источники «живой веры». Об этом еще в 1992 году предупреждал Иоанн Павел II: «...может также случиться, что верные не найдут в осуществляющих пастырскую деятельность лицах того сильного чувства Бога, которое они должны передавать всей своей жизнью» [20].

Нельзя не отметить и культурные причины процессов массовой «евангелизации». Так, например, неопятидесятничество очень успешно впитало латиноамериканскую культуру: музыка, которую можно услышать в этих церквях, имеет те же ритмы, которыми люди этих стран наслаждаются вне Церкви. Фактически неопятидесятничество за несколько последних десятилетий стало «латиноамериканизированным» в большей степени, чем католицизм за пятьсот лет его распространения в Латинской Америке. Еще одним фактором неопятидесятничества стало обращение к ним за исцелением верой во время болезни. Также чрезвычайно важным является и тот факт, что новые проповедники очень похожи на своих прихожан: зачастую они неграмотны и говорят со своей паствой на понятном им языке, одеваются и ведут себя, как члены общины. Именно поэтому в Гватемале многие проповедники – это индейцы майя, а в Бразилии – афро-бразильцы. Напротив, в католической церкви большинство священников являются частью элиты, и они либо белые, либо метисы, а многие из них прямо направляются в Латинскую Америку из Европы как миссионеры. Еще одной ошибкой католической церкви, которая сыграла в пользу неопятидесятничества в Латинской Америке, является недостаточное присутствие священства среди населения: в среднем это один священнослужитель на 26 тыс. человек. Это, в свою очередь, способствовало никогда не прекращавшейся в странах Латинской Америки практике религиозного эклектизма. Наиболее распространенными до сих пор остаются такие мистические культы, как умбанда (Бразилия), кондомбле (Уругвай), вуду (Гаити и Доминиканская Республика), сантерия (Куба), растафарианство (Ямайка и острова Карибского бассейна) и др. Такой религиозный интегрализм чрезвычайно гармонично вписался в магически-окультиные приемы религиозного зомбирования на коллективных неопятидесятнических молениях.

Имея более 340 млн последователей по всему миру, большинство которых живет в современной Латинской Америке и Африке [4], неопятидесятничество (или «Движение веры»), сформировавшись в 80-х годах XX века, является сейчас глобальным феноменом и самой быстро растущей (псевдо)христианской деноминацией. Самыми известными проповедниками мирового неопятидесятничества являются Д. Аванзини, Б.Д. Догерти, Г. Коупленд, К. Коупленд, Б. Хинн и др. Несмотря на то, что эксперты подчеркивают отличие неопятидесятников от других протестантских и прежде всего традиционных, общин [16, р. 15], отметим, что основы их учения все же восходят к самому главному протестантскому принципу – спасению личной верой. Опираясь на теологические концепции исторического протестантизма, они просто предлагают новую форму альтернативной христианской традиции, строгую мораль и доктринальный консерватизм.

С другой стороны, некоторые авторы определяют неопротестантизм в целом как «культурно нейтральную форму христианства» [13, р. 185], а это означает, что он становится привлекательным для представителей различных этнических групп, которые, отказавшись от жесткой идентификации этничности и традиций, конструируют новую религиозную

идентичность, основанную на общих моральных ценностях. Таким образом, можно констатировать наднациональную религиозную идентичность неопятидесятников, сущность которой концентрируется в «теологии процветания», о чем подробнее будет сказано ниже.

Неопятидесятническое «Движение веры», в отличие от других сект, не выстроено в виде жесткой международной структуры с единым центром, но внутри сект, действующих по всему миру¹, контроль не меньший, чем если бы они входили в централизованную структуру. Местные секты из разных стран обмениваются проповедниками, приглашая на гастрольные туры самых «продвинутых» из них, и посылая своих адептов в общие учебные заведения для подготовки пасторов. Неопятидесятникам впервые удалось создать массовое «поп-христианство» для потребительского общества массовой телевизионной культуры: в Бразилии действуют как минимум два круглосуточных телевизионных канала, транслирующих массовые моления с музыкой и танцами, шоу-проповедниками, которых уже принято называть «телеевангелистами». Более опасными для психики, чем музыка, являются практики «падения в духе», «святого смеха», «молитвы мук рождения» и другие распространенные практики тяжелой истерии.

Если вспомнить об истории появления протестантизма и неопротестантизма в Латинской Америке, то в свое время (1910) Эдинбургская всемирная миссионерская конференция исключила Латинскую Америку из интересов мирового протестантизма как «землю, где широко присутствует католическая церковь». Однако уже в 1916 году в Панаме состоялся Конгресс по христианской работе, который, кардинально поменяв направление, консолидирует протестантские иностранные миссии в латиноамериканских странах. В дальнейшем на первой Латиноамериканской евангелической конференции, прошедшей в Буэнос-Айресе в 1949 году, был принят документ, определивший работу по созданию «евангелизма» в этом регионе как первоочередную задачу. Первыми обращенными были прокаженные в амазонских лепрозориях, которые по понятным причинам стекались к новым целителям. Большинство ранних новообращенных составляли бедняки, неграмотные индейцы и африканцы из бывших рабов. В Гватемале, которая сейчас является лидером по количеству неопятидесятников в Латинской Америке, начало было положено прибытием в 1959 году канадского пастора Нормана Пэриша (1932–2017). Он основал Церковь Голгофы, в которой с самого начала внедрялись технологические и литургические новации (электрические гитары, барабаны и танцы)². Латиноамериканские элиты в это время оставались католиками, потому что католицизм был частью их культурной и национальной идентичности.

В 1961 году на второй Латиноамериканской евангелической конференции было установлено, что термин «евангелическая церковь» будет применяться в странах Латинской Америки по отношению ко всем уже существующим и новым протестантским течениям и организациям [10, р. 16]. 1970-е годы стали временем наибольшего распространения протестантских движений в Латинской Америке, а в 1980-х годах традиционные исторические протестанты были здесь значительно потеснены неопротестантами, среди которых преобладают неопятидесятники. Расцвет неопятидесятничества приходится на 1990-е и 2000-е годы.

В чем различие между традиционным пятидесятничеством и его обновленной версией? Первое подчеркивает, что начало религиозной жизни евангельского верующего име-

¹ Кроме Латинской Америки неопятидесятничество в огромных масштабах распространяется в Индии, Южной Корее, России.

² Из этой церкви вышли известные лидеры неопятидесятничества в Гватемале: Хорхе Лопес, основатель христианской братской Церкви – Мега Фратер (1978), Луис Фернандо Солар, который основал Церковь Иисуса Христа семья Бога (1990), Гарольд Кабальерос Лопес, основатель церкви Эль-Шаддай (1983). Вероятно, самым известным в настоящее время является Карлос «Налик» Луна, который открыл церковь Дом Божий (1994).

ет конкретную дату и время: это так называемое крещение Духом Святым, свидетельством которого является «говорение на языках» (глоссолалия), что является «божьим даром» верующему, обычно получаемому в ходе исступленных молений в день Святой Троицы, или Пятидесятницы. Согласно пятидесятническому богословию, это будет не спасение, а святость и сила, которые передаются верующим пятидесятникам, которые хотят приблизиться к Богу.

Неопятидесятничество, напротив, не делает крещение Духом Святым своим основным опытом. Это скорее духовные дары или «харизмы» (Божьи дары, блага), предоставляемые Богом верующим в ходе «наполнения Духом Святым» и дающие верующему возможность приобрести силу и власть, чтобы добиться исполнения самых сокровенных своих желаний в этом мире. Бог обязан передавать магическую силу неопятидесятникам. Таким образом, личностный Бог сводится к безличному источнику магической силы, благодаря которой неопятидесятник должен процветать во всех областях жизни. 56% неопятидесятников в Бразилии и 91% в Венесуэле уверены, что Бог обеспечивает материальное благополучие верующих [21, р. 68].

Если для евангелистов поколения 1960-х и 1970-х годов (традиционных протестантов) преобладающими религиозными идеями были страдание, протестантская аскеза и грех, то евангельское поколение 1990-х годов (неопятидесятники) выросло с идеями наслаждения, устранения боли и богословия Воскресения [19, р. 121]. Это стало причиной широкой популярности их «теологии процветания»: истинный верующий (неопятидесятник) должен быть – и не может не быть – богатым, здоровым, процветающим и счастливым. Если человек таковым не является, то это явное доказательство неистинности его веры. Вот наглядный пример проповеди на коллективных собраниях неопятидесятников: «Это дело вашей веры. Вы имеете веру на один доллар и просите что-то на 10 тыс. долларов, и это не работает. Это и не будет работать. Иисус сказал: “по вере ТВОЕЙ будет тебе”... Допустим, я хочу получить “роллс-ройс”, но имею веры не больше, чем на велосипед. Как вы думаете, что я получу? Конечно же велосипед!» [12]. Чем больше вы вложите в секту, тем больше вам вернется от Бога. Получается вполне четко вычерченный принцип пирамиды: неопятидесятники платят десятину на содержание своей церкви, которая превратилась в одного из богатейших собственников в Латинской Америке. Очень влиятельным хозяйственным субъектом является Ассамблея Бога в Бразилии, руководит которой Пауло Лейвас Макалао.

Если же возникают какие-то проблемы, то они вызваны духовными причинами, то есть деятельностью демонов: «Противься искушению болеть точно так же, как ты противишься искушению согрешить. Сатана – источник болезни. Когда сатана пытается навязать тебе болезнь, отказывайся от этого во имя Иисуса. Твоя болезнь противоречит воле Божией» [2, с. 77]. Вот истинная причина, по которой ни один неопятидесятник не признается в своих трудностях, проблемах или болезнях. Поэтому первая задача для неопятидесятника – избавление от этих демонов и расчистка пути к процветанию, богатству и т.п. Так мы подходим к идее духовной войны, которую можно назвать одной из ключевых концепций «теологии процветания» и которая ведется против бесов и демонов сатаны. Изгоняя бесов, знаменитый телепроповедник 1990-х годов Джон Уимбер требовал, чтобы они назвали свои имена, которые звучали как «Боль», «Похоть», «Безобразность», «Смерть», «Сонливость», «Обжорство», «Сладострастие». Часто этому сопутствуют такие явления, как падения, крики, стоны, тяжелое дыхание и т.п. [2].

Такая подмена христианских теологических основ потребительским мировоззрением является самым серьезным за всю историю вызовом традиционному христианству. Неопятидесятничество проповедует «хороший бизнес», в котором Бог сведен до «золотой рыбки», послушно исполняющей любые желания верующих [1]. Это псевдохристианство,

которому фактически не нужно Царство Божие, ибо все необходимое для богатой и красивой жизни неопятидесятники рассчитывают получить здесь и сейчас, не утруждая себя долгой духовной работой по самосовершенствованию. Незатратная (в духовном смысле) религиозность в постсекулярном мире подменила религию и веру.

Таким образом, неопятидесятников правильнее называть псевдохристианами, ибо выстроенная ими новая «телеевангелическая вера» постмодерна более напоминает примитивные психологические курсы, чем глубокое богословское учение.

Однако еще больше различаются позиции традиционных протестантов и неопятидесятников по отношению к политике. Так, для традиционных протестантов в 1960–1970-х годах был характерен социальный и политический эскапизм, стремление уйти от навязываемых государством императивов социального поведения, ибо религиозная община противопоставлялась государству как порождению темных сил, греховности человека. Протестанты игнорировали общественно-политическую жизнь, участие в избирательных кампаниях.

В новом мировоззрении «теологии процветания» мир больше не является чем-то, от чего нужно бежать: напротив, это место, которое нужно завоевать и наслаждаться без чувства вины. В связи с этим новые общины совершенно по-другому позиционируют себя в политике: они ориентированы на переустройство социальной и политической жизни современного общества на основе библейских религиозных ценностей – так появляется течение «реконструкционизма» [10, р. 42–43]. Можно констатировать, что эти новые верующие не замыкаются в личной вере: они выдвигают новый публичный политический проект, в котором преобладающее значение имеют морально-нравственные ценности.

Безусловно, этому способствовали и некоторые объективные факторы. В 2000-х годах в неопятидесятническое движение вошла молодежь, искавшая свое место в новых условиях глобальной рыночной экономики. Начались массовые протестные выступления, поводом к проведению которых стали служить многочисленные социальные проблемы, решение которых увязывалось с моральным (религиозным) выбором. Печатные издания неопятидесятников стали заявлять о готовности «переустроить погрязшую в грехе страну», сделать ее «страной бога», сформировать «христианское правительство», отменить «безбожные законы», установить религиозный контроль системы образования и воспитания, медицинского обслуживания, социальной сферы.

Что не устраивает неопятидесятников в современных общественных отношениях? Несмотря на то, что католическая церковь выступает против аборт и однополых браков, латиноамериканские католики в этих вопросах, как правило, менее консервативны, чем неопротестанты. Почти 48% католиков в Латинской Америке считают, что священникам следует разрешить вступать в брак, а 42% – что Церковь должна разрешить женщинам быть рукоположенными в священники. От 60 до 66% католиков поддерживают средства контроля над рождаемостью и развод и более толерантно, чем протестанты, относятся к абортам, гомосексуалистам, сексу вне брака, употреблению алкоголя [21, р. 24–25]. В это же время более 80% неопятидесятников выступают против однополых браков и более двух третей – за запрещение аборт и разводов [21, р. 71, 74]. Такие различия в подходах объясняют, почему многие бывшие католики, которые стали неопротестантами, говорят, что они искали церковь, которая «придает большее значение нравственной жизни» (об этом сказали в среднем 60% бывших католиков). В Гватемале – это 81%, в Никарагуа – 70%, в Сальвадоре – 68%, в Бразилии – 61% [21, р. 38].

Публичный политический проект неопятидесятников включает тотальную христианизацию общества, сакрализацию социальных институтов и общественных отношений, говорит о создании «христианского правительства» [26]. Эта идея основывается на эсхатологических представлениях неопятидесятников, апеллирует к чувству неудовлетворен-

ности членов общин своим экономическим и социальным статусом, который значительно ухудшился после либеральных рыночных реформ и стал причиной правого политического разворота стран Латинской Америки (Аргентина, Эквадор, Бразилия) [25, р. 39]. Выдвигаемая неопятидесятниками политическая модель – это последующий демонтаж светской политической системы и ее замена на систему теократического правления [22] и [23].

Первый выход евангелистов на политическую арену произошел в Перу в далеком 1990 году, когда избирательная кампания Альберто Фухимори и его партии «Выбор 90» базировалась на поддержке неопятидесятнических общин, которых он сам называл спящим львом. Им удалось пройти в парламент: 8,3% избранных сенаторов и 12,2% депутатов были евангелистами [17, р. 131–161]. Сейчас дочь Альберто Фухимори Кейко, выступая в союзе с евангелистами Перу, имеет все шансы победить на следующих президентских выборах.

Казалось бы, неопятидесятники должны выступать на выборах единым фронтом, голосуя за своих кандидатов-пастырей. Однако пока этого не происходит. Ярким примером служит Гватемала. В 2011 году Гарольд Кабальерос Лопес, известный пастор и адвокат, основатель неопятидесятнической церкви Эль-Шаддай, сформировал коалицию политических партий и групп, которую можно назвать «религиозной», и баллотировался в президенты республики, однако набрал всего 6,24% голосов [10, р. 49]. То же произошло в Бразилии в 2010 и 2014 годах, когда баллотировавшаяся в президенты радикальная евангелистка Марина Силва не смогла подняться выше третьего места. Очень знаменателен опыт создания религиозной партии в Аргентине, где наблюдался провал неопятидесятников в избирательных кампаниях в 1993, 1994 и 1995 годах. Ведущий аргентинский исследователь Х. Винаржик справедливо замечает, что аргентинские евангелисты «могут быть неопятидесятниками и одновременно голосовать за перонистов» [27, р. 57].

Однако сейчас ситуация начала меняться. Так, победа в 2015 году на президентских выборах в Гватемале евангелиста, профессора теологии и бывшего актера Дж. Моралеса, а в 2018 году в Бразилии близкого к евангелистам бывшего военного Ж. Болсонару, свидетельствует о новом этапе участия неопятидесятников в политических процессах на континенте. Надо отметить, что Дж. Моралес и Ж. Болсонару не позиционировали себя как «чистые» евангелисты: их главным лозунгом была борьба с прогнившей коррупционной старой системой, а сами они дистанцировались от «старых» политиков-коррупционеров. Как отмечает политолог М. Колусси, они «выиграли анти-политическую политику» [9].

Сейчас можно говорить о начале практической реализации концепции реконструкционизма – политического проекта переустройства общества. Считая себя «победоносной армией бога», «воинствующей и мобилизованной» для духовной войны с демоническими силами, радикальные неопятидесятнические проповедники призывают к ниспровержению находящихся под влиянием дьявола социальных институтов. Средствами этой духовной войны обозначены «молитва, пост и священное писание», которые призваны довести до народов мира кандидатуру Бога на пост президента, то есть «человек, связанный с Богом, должен управляться не другими людьми, а только Богом» [22, р. 28]. Тогда такое общество будет свободно от коррупции.

Так правый проект переустройства общества в соответствии с религиозной консервативной моралью и разного рода запретами стал альтернативой либеральному проекту рыночной глобализации. Однако в Латинской Америке он не ассоциируется напрямую с возрождением «национального» (как это происходит в некоторых европейских странах), поэтому главным актором выдвигаемого проекта является так называемый евангелический народ в целом, без этнических или национальных различий. В этом контексте в Латинской Америке начала формироваться новая идентичность, для которой морально-нравственная (выраженная через религию) повестка дня является главенствующей.

Этот процесс будет длительным, неравномерным по странам, поэтому новые религиозные лидеры, выходя на политическую арену своих стран, используют весь спектр инструментов и механизмов завоевания электората. В первую очередь речь идет о так называемом апостольском движении, которое действует прямо, открыто, используя психологические техники массового воздействия на стадионах, в новых храмах (например, Храм Соломона в Рио-де-Жанейро вмещает 10 тыс. человек и по высоте превышает знаменитую статую Христа в этом городе), на радио и на телевидении. Апостолами называют себя самопровозглашенные политические лидеры неопятидесятников, которые позиционируются как современные мессии в традициях раннего христианства. Вот, например, как выступает новый президент Бразилии: «Это обещание не от имени партии, не пустые слова одного человека, это клятва перед Богом!» [5]. В Гватемале чрезвычайной популярностью пользуется собирающий стадионы Серхио Энрикес Олива (Евангельская церковь министерства Эбенезер¹), объявленный пророком, имеющий несколько ежедневных программ на евангельском радио “Rhema Stereo”. Его программы рекламируются как «христианское радио, которое несет надежду, веру и спасение» [10, р. 327]. Понимая, что не часто пасторы обладают талантом влияния на публику, неопятидесятники привлекают известных профессиональных политиков, художников, актеров, спортсменов, которые могут и не разделять их теологические концепции, но начинают позиционироваться как христиане. Самый последний пример – участие певца, телеведущего, члена Партии национального возрождения Фабрисио Альварадо в президентских выборах в Коста-Рике в 2018 году.

Другим инструментом, обеспечивающим, участие неопятидесятников в политическом процессе являются широкие коалиции (фронты), где принимают участие представители различных евангельских церквей. Например, в Аргентине был организован Евангельский христианский национальный совет, в котором объединились три евангельские федерации, две из которых представляют неопятидесятников, а одна – традиционных протестантов. В этом случае неопятидесятники вынуждены отказываться от своих религиозных принципов, чтобы увеличить свои политические возможности.

Еще одним инструментом политического участия неопятидесятников является включение их лидеров в уже сформированные политические партии или движения на основе избирательных коалиций. Так было с Дж. Моралесом, который присоединился к партии «Фронт национальной конвергенции», консервативной партии, выступив против коррупции, легализации легких наркотиков и аборт, за смертную казнь. Ж. Болсонару сменил семь партий, прежде чем накануне выборов вступил в Социал-либеральную партию. Еще в 2008 году Болсонару сблизился с пастором церкви Ассамблеи Бога Победы во Христе Силасом Малафая, который в 2013 году сочетал его браком с третьей женой Мишель, фанатично верующей евангелисткой. Различные неопятидесятнические общины поддержали кандидатуру Болсонару на пост президента в 2018 году [24]. Политическое непостоянство показывает и одна из политических лидеров не только бразильских, но и всех латиноамериканских неопятидесятников Марина Силва, которая сменила Коммунистическую партию, Партию трудящихся, Партию зеленых, Социалистическую партию Бразилии, а сейчас сформировала собственную партию – Сеть устойчивости.

В политической культуре стран Латинской Америки появляется и совершенно новый феномен, который явно имеет тенденцию к широкому распространению в будущих политических процессах. Это выступление в качестве новых политических лидеров жен евангельских пасторов. Особенно это заметно в странах Центральной Америки и Бразилии.

¹ Происходит от староеврейского «Авен-Езер» – «Камень помощи», который пророк Самуил воздвиг «во главу угла» Храма в память о помощи Всевышнего.

Другой стороной политической тактики неопятидесятников является уже длительно используемая практика личного участия неопятидесятников в законодательных и исполнительных органах власти. Их пасторы сегодня принимают активное участие в деятельности почти всех латиноамериканских парламентов. Председателем парламента Бразилии в 2016 году был член Ассамблеи Бога, что сказалось на организации процесса импичмента в отношении президента Дилмы Руссефф. В ходе парламентских выборов 2014 года бразильские евангелисты добились лучших результатов в своей истории, получив 67 из 571 места в Палате депутатов и три из 81 места в Сенате [10, р. 86].

Учитывая разные формы и механизмы участия неопятидесятников в политике, можно выделить три основные субрегиональные модели: центральноамериканскую, южноамериканскую и бразильскую.

В первой модели, видимо, сможет больше реализоваться сценарий создания отдельных религиозных партий или политических фронтов, которые объединят разные евангельские общины. Основная причина такого позиционирования неопятидесятников здесь кроется в их численном преобладании: на данный момент в Никарагуа, Сальвадоре, Гондурасе и Гватемале их численность превышает 40% всех верующих. В Гватемале, например, трижды на президентских выборах побеждал кандидат от евангелистов (в 1982, 1991 и 2016 годах). О том, что такие сценарии вполне могут реализоваться, свидетельствует пример последней президентской кампании в Коста-Рике (2018). В этой стране с наиболее устойчивой демократической системой и традициями двухпартийной системы к власти чуть не пришел радикальный неопятидесятник с религиозно-ценностной программой. Эксперты убеждены, что причиной такого успеха стало решение Межамериканского суда по правам человека, касающееся легализации однополых браков [18]. Аналогичная ситуация развивается в Панаме, где после принятия в 2016 году либерального закона о сексуальном воспитании в школах неопятидесятники, сформулировав программу моральных запретов, становятся главными политическими акторами в стране, хотя пока они и не достигли численного преимущества. С другой стороны, католики в этих странах в основном являются сторонниками «харизматических» общин, что чрезвычайно сближает их с неопятидесятниками. Это позволит объединить католиков и неопятидесятников вокруг повестки дня, ориентированной на моральные вопросы и семью, что может привести к опосредованному руководству таких коалиций евангельскими лидерами. В этой модели мы наблюдаем более сплоченное гражданское общество, что в перспективе может реализоваться в формировании более устойчивых политических институтов – собственных религиозных партий. В Центральной Америке, скорее всего, в ближайшие годы могут появиться евангельские президенты, которые объединят евангелистов разных направлений и католиков-харизматов в их противостоянии либеральной гендерной идеологии [10, р. 83].

Вторая модель, которую можно условно назвать южноамериканской, более ассоциируется со стратегией политических союзов и коалиций, чем отдельных партий и фронтов. В этом регионе до сих пор не удалось консолидировать успешные евангельские партии – фактически все они не смогли прийти к власти, и многие из них исчезли с политической арены стран Южной Америки. Здесь не было выдвинуто ни одного евангельского кандидата, который был бы близок к победе на президентских выборах. Исходя из такой политической реальности, южноамериканские евангелисты предпочли участвовать в уже существующих и имеющих свой традиционный электорат различных политических партиях. В рамках такой тактики «евангельских фракций» внутри существующих партий неопятидесятникам удалось достичь того, что практически во всех левых и правых партиях есть евангелисты, что в свою очередь, дало возможность приобрести своих представителей в национальных парламентах. Этому способствовала и политика уменьшения количества

членов партии, требующихся для регистрации партии (например, в Колумбии в 1991 году был изменен закон о выборах).

В этих странах «гендерная повестка дня» в защиту христианских ценностей не стала главной темой избирательных кампаний. Это объясняется отчасти тем, что законы об абортах или однополых браках уже приняты, например, в Чили и Аргентине [11, р. 49]. В связи с этим вопросы моральной повестки дня оказывают здесь иное политическое воздействие, чем в странах Центральной Америки. Пример Мексики, в свою очередь, также отличается своей спецификой, которая сближает ее больше с южноамериканской моделью. Здесь в 2018 году левый кандидат в президенты Андрес Мануэль Лопес Обрадор был поддержан евангельским сектором: Партией социальной встречи. Это объясняется, в частности, глубоким экономическим кризисом на фоне роста преступности [8, р. 14], давними традициями светскости и небольшим количеством евангелистов в Мексике в целом. Но такие новые политические коалиции на фоне восстановления отношений Мексики с Ватиканом позволяют предположить, что взаимодействие между религией и политикой даже в Мексике будет иметь тенденцию к укреплению.

И третья модель – бразильская – является неким смешением первой и второй: тут используется как собственная религиозная партия, так и «евангельская фракция» внутри политических партий. Настоящего политического успеха бразильские неопятидесятники достигли в 1986 году, когда ими было принято решение об участии в других политических партиях. Собственно религиозные партии правильнее было бы назвать «партиями разных неопятидесятнических церквей и течений», настолько они малы, но и такой формат позволяет бразильским евангелистам продвигать своих депутатов в Конгресс. Серьезной проблемой бразильских евангелистов сейчас является их раздробленность и даже вражда; если бы им удалось объединиться, они бы стали крупнейшей политической партией Бразилии. Однако пока они используют институт «евангельской скамьи» в Конгрессе, где по многим вопросам конгрессмены-евангелисты из разных партий голосуют консолидированно. Они представляют 26 различных евангельских общин и одновременно принадлежат к 23 различным политическим партиям [10, р. 86]. Иногда они даже объединяются с конгрессменами-католиками или конгрессменами, представляющими сельские регионы. Таким образом, в ближайшей перспективе в Бразилии будут использоваться оба формата политического участия неопятидесятников. Интересным фактором, который может оказаться катализатором их политической активности, может стать решение Верховного федерального суда Бразилии от 2017 года о запрете пожертвований от предприятий и фирм для избирательных кампаний. Это может расширить влияние религиозных акторов в целом и неопятидесятников в частности.

«Религиозная современность» стран Латинской Америки – чрезвычайно важная сфера для политических исследований. Торжество секулярности не привело, как ожидалось, к исчезновению религии, а, напротив, сформировало новую религиозность. В ней нет сложных теологических конструкций, отсутствует императив духовного самосовершенствования, постоянного личностного диалога, она обходится без традиционной институционализации. Однако эта новая «секулярная религиозность» основывается на деструктивных психологических практиках (общих молениях, трансах, гипнозах, магии). Таким образом, в итоге в социум входит новый тип личности – истерически настроенный политический радикал, стремящийся к теократии как идеальной картине мира. Таков портрет «евангелического народа».

Экономическим фундаментом этого проекта служит либерализм с его «рыночным раем» богатства и процветания, бизнеса и прибыли. Так, нынешний президент Гондураса Хуан Орландо Эрнандес, представляющий консервативную Национальную партию, поддерживается Евангелистским братством и проводит либеральную экономическую политику, которая ухудшила социально-экономическое положение, что в сочетании с углублением политического противостояния и ростом насилия повлияло на миграционный «исход» населения [14, р. 90].

В условиях мирового распространения абсентеизма и потери традиционными партиями идеологических опор, когда разница между левыми и правыми все более стирается, именно религиозные институты приобретают наибольшую популярность и становятся политически востребованными. Так называемые сквозные повестки дня, концентрирующиеся на моральных проблемах, – это тот инструмент, который перезапустил политические процессы по всему миру. «Чайная партия» в США, новые национальные движения в Западной Европе и т.д. представляют эти новые публичные проекты. Отметим, что так называемая гендерная повестка дня, продвигаясь из стран «золотого миллиарда» с севера на юг, сыграла роль своеобразного катализатора, натолкнувшись в Латинской Америке на неожиданное препятствие в виде евангелизма как выражения неприятия однополых браков, абортов, эвтаназии, раннего сексуального воспитания детей и пр.

Страны Латинской Америки идут в авангарде этих процессов, формируя свои модели использования религии в качестве механизма достижения политического успеха. Конкретные результаты участия неопятидесятников в политических процессах на континенте различаются по странам, но вместе с тем отражают и общерегиональные тенденции. Так, чрезвычайно важным мотивом в «секулярной религиозности» предстает популярный у масс лозунг борьбы с коррупцией, который в будущем политическом дискурсе будет лишь усиливаться. Мы можем констатировать большой социально-политический и экономический потенциал неопятидесятников, который в полной мере будет использоваться в будущих избирательных кампаниях во всех странах Латинской Америки, что, в свою очередь, приведет к еще большей дестабилизации и радикализации политических процессов в этом регионе.

Нельзя обойти стороной и тенденцию все более широкого распространения неопятидесятничества в России. Особенный рост наблюдается в Сибири и на севере страны, где представлены многочисленные движения «харизматиков» (в том числе неопятидесятников, практикующих психологические практики, описанные выше) [3]. Эксперты начали с тревогой писать о докатившейся до России волне мощного движения Альянс «Россия без сирот», целью которого является усыновление детей-сирот иностранными гражданами с последующим их обращением в неопятидесятничество. О мировом опыте этого движения выпущена книга известной американской журналистки Катрин Джойс «Ловцы детей» [15]. Не менее опасным является участие этих сект в создании так называемых реабилитационных центров для алко- и наркозависимых в России, где применяются жестокие методы и недопустимые психологические практики. Однако это тема уже другого исследования.

Литература

1. Дворкин А.Л. Неопятидесятничество: альтернативное христианство для «Новой Эры» [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://iriney.ru/psevdobiblejskie/neopyatidesyatniki/neopyatidesyatnichestvo-alternativnoe-xristianstvodya-novoj-eryi.html>
2. Коупленд Кеннет. Законы преуспевания. М.: Сейфхарбор-сервис, 2007. 128 с.
3. Религии и радикализм в постсекулярном мире / под ред. Е.И. Филипповой и Ж. Радвани. М.: ИЭА РАН; Горячая линия-Телеком, 2017. 326 с.
4. Уругвай. Секты в Латинской Америке идут в наступление из-за «пастьерского вакуума» католической церкви на континенте [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://docsarchive.net/4701159/>
5. Чуриков А. Капитан вошел во власть // Российская газета. 2018. 29 октября [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://rg.ru/2018/10/29/zhair-messias-bolsonaru-izbran-novym-prezidentom-brazilii.html>
6. Щипков А.В. Трансформация консервативной политической повестки в условиях мирового кризиса // Тетради по консерватизму. 2017. № 1. С. 77–80.
7. Эрвье-Леже Даниэль. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство. Религия. Церковь. 2015. № 1 (33). С. 254–268.
8. Anatoly N. Borovkov. Mexico antes la opcion electoral // Iberoamérica. 2018. № 1. P. 5–23.
9. Colussi M. Ganó Jimmy Morales: ¿y ahora qué? Plazapública [Электронный ресурс] // Режим доступа:

- <https://www.plazapublica.com.gt/content/gano-jimmy-morales-y-ahora-que>
10. *Evangélicos y Poder en América Latina*. José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberge. Konrad Adenauer Stiftung (KAS) y Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC). Lima, 2018. 437 p.
 11. *Fediakova, Evgenia*. *Evangélicos, política y sociedad chilena: Dejando el "refugio de las masas"*. Santiago de Chile: IDEA-CEEP, 2013. 252 p.
 12. *Hank Hanegraaff*. *Cristianismo En Crisis* [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://archive.org/stream/HankHanegraaff-CristianismoEnCrisis/HankHanegraaff-CristianismoEnCrisis_djvu.txt
 13. *Hunt, Stephen J., Walter Tony and Hamilton Malcolm (eds.)*. *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*, Palgrave Macmillan UK, 1997. 236 p. DOI 10.1007/978-1-349-26024-9.
 14. *Vershínina, Irina M.* Honduras: problemas socioeconómicos comocausa de la emigración // Iberoamérica. 2019. № 1. P. 88–105.
 15. *Joyce, Kathryn*. *The Child Catchers: Rescue, Trafficking, and the New Gospel of Adoption* Hardcover. Public Affairs. 2013. 362 p.
 16. *Lipka, Michael*. 7 key takeaways about religion in Latin America [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/11/13/7-key-takeaways-about-religion-in-latin-america/>
 17. *López, Rodríguez D.* *Pentecostalismo y Misión Integral. Teología del Espíritu, teología de la vida*. Lima: Ediciones PUMA, 2018. 124 p.
 18. *Opinión consultiva oc-24/17 de 24 de noviembre de 2017 solicitada por la república de Costa Rica*. Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf
 19. *Ortmann, Dorothea*. *Anuario de Ciencias de la Religión: las religiones en el Perú de hoy*. Lima: UNMSM – Fondo Editorial, Concytec, 2004. 372 p.
 20. *Overview: Pentecostalism in Africa* [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.pewforum.org/2006/10/05/overview-pentecostalism-in-africa/>
 21. *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region* [Электронный ресурс] // Pew Research Center. 2014. Nov. 13 / Режим доступа: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>
 22. *Roncal, Villanueva A.* *Fundamentos de gobierno. Dios parapresidente*. Lima: Rubicán Editores. 2001. 166 p.
 23. *Santana A.* *Nacidos para gobernar*. Lima: Escuela de Gobernantes del Perú, 2018.
 24. *The New York Times*. 2019. 01. 09 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.nytimes.com/es/2019/01/09/bolsonaro-militares-evangelistas/>
 25. *Jeifets, Víctor L.; Jeifets, Lázaro S.* *Particularidades y perspectivas del resurgimiento del fenix de la derecha" en América Latina // Iberoamérica*. 2016. № 3. P. 34–60.
 26. *Wimbe, John and Springer, Kevin*. *Power Evangelism*. UK, Hodder and Stoughton Edition, 1992. 274 p.
 27. *Wynarczyk H.* *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001*. Buenos Aires: UNSAM, 2009. 391 p.

Аннотация. XXI век по праву называют постсекулярным: повсеместно наблюдается возрождение религии. Не стала исключением и Латинская Америка, где евангелисты в лице неопятидесятников все шире распространяют свое влияние. В статье рассматриваются причины этого явления, анализируются их теологические концепции. Автор приходит к выводу, что неопятидесятники становятся важнейшим политическим актором во всех странах Латинской Америки, представляя новые морально-нравственные запросы населения, недовольного либеральной гендерной повесткой дня. В статье предлагаются три модели политического участия неопятидесятников в политических процессах в разных странах Латинской Америки.

Ключевые слова: моральные ценности, евангелисты, псевдохристианство, теология процветания, коррупция, теократическое государство, религиозная идентичность, реконструкционизм.

Marianna G. Abramova, PhD in History, Associated Professor; Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University. E-mail: abramova-m@mail.ru

The Religious Factor in the Contemporary Political Discourse of Latin America

Abstract. The 21st century is rightfully referred to as the post-secular period: the rebirth of religion can be seen practically everywhere. Latin America is no exception. Here, the evangelists (namely, neo-Pentecostals) are expanding their influence on an ever greater scale. The given paper examines the causes of this phenomenon; it also analyzes the theological concepts of neo-Pentecostals. The author arrives at the conclusion that neo-Pentecostals are becoming the most important political actor in all Latin American countries since they now represent the newly crystallizing moral needs of the population, now more than displeased with the liberal gender agenda. The author defines three models of neo – Pentecostals participation in the political life in various Latin American countries.

Keywords: Moral Values, Evangelism, Pseudo-Christianity, Theology of Prosperity, Corruption, Theocratic State, Religious Identity, Reconstructionism.

Политическая идентичность японцев: гибрид религиозного и секулярного*

Япония во многих отношениях вызывает жгучий интерес исследователей в социо-гуманитарной сфере, поскольку не раз выступала в роли «маяка», давая пример решения сложнейших социальных проблем [12, р. 3]. Сейчас на передний план выходит проблема быстрого старения населения, с которой в будущем неизбежно столкнутся все страны мира. В прошлом Япония разработала модель гармоничного сосуществования людей в районах с крайне высокой плотностью населения. Этот секрет заключается в умении находить компромиссы в любой ситуации и беспримечной толерантности. Показательно и то, что история Японии не знает религиозных войн.

Религиозный синкретизм, оплот консерватизма и гибкости

Всех, кто впервые заинтересовался раскладкой религиозных предпочтений японцев, наверняка поражает, казалось бы, парадоксальный факт: если население страны составляет 126 млн, то верующих в Японии – 182,2 млн человек, на 40% больше. При этом синтоизм в Стране восходящего солнца исповедуют 84,7 млн японцев и буддизм – 87,7 млн (остальные жители Японских островов практикуют христианство, ислам и другие религии). Такие цифры получены в социологическом исследовании «Сюкётокэй» («Религиозная статистика»), опубликованном Агентством по делам культуры Японии 31 декабря 2016 года [5] и наглядно представленном на графике (рис. 1).

Японские религиозные организации толкуют понятие «прихожанин» произвольно и считают прихожанами всех, кто появляется у синтоистского святилища или буддийского храма в праздник и исполняет основные ритуалы. Ряд предыдущих замеров определяли число верующих даже примерно 200 млн человек.

Более глубинная причина того, что число верующих в Японии превышает численность населения, заключается в существовании с незапамятных времен религиозного синкретизма, то есть смешения разнородных культов, верований и ритуалов или, точнее, сочетания разнохарактерных вероучительных элементов в ходе взаимовлияния конфессий (напомню, что первое употребление термина «синкретизм» можно найти у Плутарха).

* Исследование проведено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) и Экспертного института социальных исследований (АНО ЭИСИ) (проект № 19-011-31666 «Политическая идентичность в Японии: динамика ценностей и традиций (в перспективе российско-японских отношений)»). Статья подготовлена на основе доклада на Конвенте РАМИ 21 октября 2019 года.

Чугров Сергей Владиславович, доктор социологических наук, профессор факультета международной журналистики Московского государственного института международных отношений (Университета) МИД России. E-mail: sergeychugrov@gmail.com



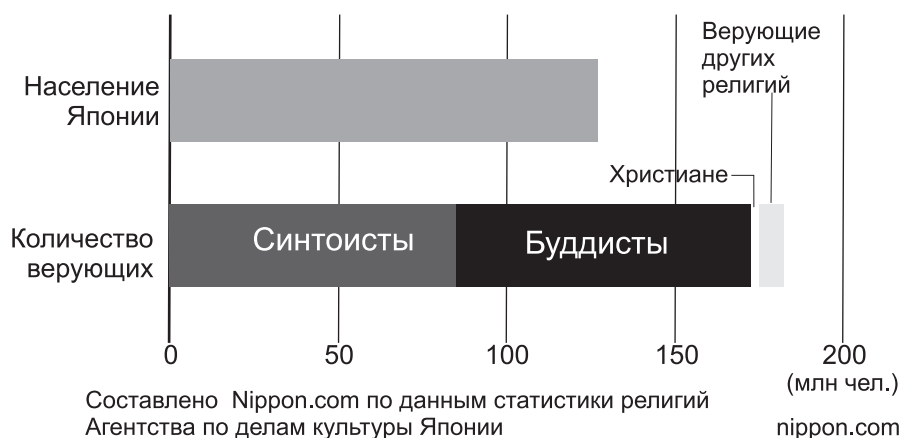


Рис. 1. Население Японии и количество верующих

Синкретизм японского религиозного сознания – проблема далеко не японская, а «привозная» и коренится во времени раннего Средневековья, когда буддизм в VI веке пришел из Китая. Полнее понять роль Поднебесной в развитии Страны восходящего солнца помогает цитата из недавней книги видного политолога Анно Тадаси [в соответствии с японской традицией здесь и далее указываются сначала фамилия, а потом имя – *Примеч. ред.*], сравнившего происхождение российской и японской самоидентификации: «Совершенно так же, как Россия развивалась на периферии Византии, Японское государство испытало формообразующее влияние Китайской империи... Важность “Азии” для современной национальной идентичности японцев можно уподобить в этом смысле с ролью, которое сыграло “славянство” в истории российской национальной идентичности» [11, р. 127].

Примечательно, что лежащие в основе буддизма представления о цикличности, изменчивости и текучести всего сущего (имеющие много общего с постмодернистской концепцией «текущей реальности» Зигмунта Баумана), полярно противоположны по духу той иерархичности, которая заложена в корневой системе конфуцианства и представляет собой «поток перемен, которые одни только и постоянны в этой жизни» [8, с. 6]. Собственно, синкретизм даосско-буддийских догматов и конфуцианства, зародившийся в Китае, усилиями японцев как представителей островной, крайней формы китайской цивилизации еще более гармонично объединил противопоставленные начала. В системе воззрений народов Северо-Восточной Азии они прекрасно уживаются там, где западная мысль ищет противоречия, исходя из древнегреческой формальной логики. Здесь эта логика не эффективна: противоречие (противопоставленность) смягчается до локализации в разных пластах восприятия. Рожденная в Европе система мышления, восходящая к авраамической традиции, тяготеет к антропоцентристскому анализу, а японская система, примыкающая к дхармической традиции, склонна к космоцентристскому синтезу, то есть в японском мире «в качестве стержневого ценностного критерия выступает не человек, а универсум и единство человека с ним» [10, с. 748].

Особенно выпукло данная черта японского сознания видна на фоне включения в эту гибридную модель синтоизма, автохтонной религии – веры в «восемь миллионов богов» и духов, в небесное происхождение «хризантемового трона», культ природы, ряд черт которого восходит к бронзовому веку (эпохе Яёи по японскому летоисчислению). По мнению антропологов, «консервирующие потенции японской культуры оказались таковы, что в русле, условно говоря, “синтоистской субкультуры” сохранилось достаточно многое из тезауруса древнего и средневекового человека» [7, с. 3]. Тут отметим, что синтоизм изначально консервативен и охраняет коренные традиции.

Буддизм махаяны, преодолев противоположность трансцендентного и феноменального, привнес в исконный синтоизм «множество различных элементов других учений – даосизма, ицзинизма, конфуцианства, и, таким образом, сформировался динамичный идейный комплекс, способный к восприятию нового» [2, с. 260]. Важный вывод: синкретизм благоприятен для трансформаций и заимствований и определил адаптационный характер японской культуры.

Конфуцианские ценности присутствуют в японском мироощущении в виде этической нормы сыновней почтительности и беспрекословного почтения к старшим и вышестоящим, в виде «коммунитарных качеств» японского народа. Коммунитарные качества учредили прототип общества, основанного на устоях из, большой семьи (отец, дети, слуги и работники). В политической культуре современной Японии конфуцианские нормы подспудно наличествуют в форме патернализма – безоговорочной верности лидерам и доверия между управляемыми и управляющими, основанного на взаимности и позитивной эмпатии [10, с. 732]. Общая основа идеальных социальных отношений такова: те, кто занимает социально более высокое положение, должны защищать и всячески опекать подчиненных, а социально более низкие обязаны почитать благодетелей.

В политической сфере конфуцианство делает акцент на правлении добродетельной личности. При этом добродетель означает моральное превосходство как в человеческих нравственных качествах, так и в принципах управленческой этики. Немаловажно, чтобы лидер-хозяин обладал трудолюбием, имел большое терпение, а также контролировал свое поведение. Таким образом, политические лидеры должны обладать самодисциплиной и заниматься самосовершенствованием. Другими словами, когда лидеру изменяет чувство самодисциплины, а также когда доверие к нему резко падает, то «мандат от неба» истекает и «подданные» имеют право на открытый бунт.

В японском случае особенно существенно то, что конфуцианство, пришедшее в Японию из Китая и лишь постепенно набравшее влияние, не было заимствовано японцами в виде целостной концепции. Они креативно переварили конфуцианские нормы и перелицевали их в некоторых аспектах до неузнаваемости, приспособив под свои нужды [4].

В Японии конфуцианская система не превратилась в доминирующую государственную идеологию, как в Китае и Корее. В древнейшем дошедшем до нас японском эпическом романе «Гэндзи-моногатари» («Повесть о Гэндзи»), написанном в XI веке, нет ничего отражающего конфуцианские ценности. Вассалы, например, в своекорыстных интересах часто меняют хозяев, если те попадают в затруднительное положение, и вовсе не отличаются такими добродетелями, как верность долгу и лояльность (конфуцианство оказалось принятым за основу существования лишь в кодексе чести самураев «Бусидо» уже в период Эдо). Японская форма конфуцианских норм, считающихся основным источником политических ценностей, отличается эклектичной природой, контекстуальностью и своеобразной трактовкой этих ценностей. Конфуцианство в Японии вообще было довольно приземленным и инструментальным и тяготело скорее к ритуалу, нежели к трансцендентности.

У японцев не было философской базы, основанной на трансцендентальном разуме. Вместо этого приходится иметь дело не порознь с синтоистской, даосской, буддийской или конфуцианской традицией, а с переплетением их всех [9, с. 11]. В XVI веке на этот гибрид наложился еще один пласт – христианство, принесенное португальскими миссионерами и органично прижившееся на японской почве. В XVII веке пришли времена гонений на христиан. Любопытный феномен представляет формула отречения от веры во Христа, которую противники христианства требовали произнести от тех, кто принял крещение: тем приходилось клясться всемогуществом тех, от кого они отрекались – «Отцом, Сыном и Святым Духом, Девой Марией и всеми Ангелами». Гонители христиан интуитивно чувствовали, что именно от единобожия исходит наибольшая угроза уживчивому синкретизму, и понуждали христиан отречься самыми святыми именами.

Адаптация, гармонизация, гибридизация

Подчеркнутая профессиональная толерантность прошла через все трансформации на протяжении веков и в современной Японии продолжает характеризовать японское массовое сознание, главной чертой которого поэтому следует считать его гибридность (яп. *дзассюсэй*), отсутствие четкой границы между религиозным и секулярным. В этом и заключается постсекуляризм по-японски.

Статистические замеры отражают добровольный выбор японцев, подчас указывающих в опросниках свою приверженность и синтоизму, и буддизму. А в их домах нередко можно увидеть распятие над кроватью и изображение Девы Марии. Глубокие религиозные переживания свойственны японцам сравнительно нечасто, так как и в синтоизме, и в буддизме не существует специального ритуала посвящения или крещения, а из христианства заимствуется часто лишь поверхностный слой, ритуальность, близкая сердцу японцев. Бытование синкретизма выступает в виде сезонных праздников и обыденных церемоний, которые удивляют схожестью ряда деталей.

Японцы с азартом отмечают Хэллоуин, всей страной празднуют Рождество Христово, а спустя неделю опять же всей страной совершают паломничество в буддийский храм, чтобы ударить 103 раза в колокол в последний день года *о-мисока* 31 декабря, а утром наступившего года посещают синтоистское святилище, чтобы записочкой *о-микудзи* попросить у синтоистских богов удачу. Синтоистские святилища предназначены для того, чтобы отмечать светлые праздники – рождения и свадьбы, праздник «3–5–7», когда в святилища приводят празднично одетых детей, которым исполнилось в этом году три года, или пять лет, или семь. Впрочем, порой свадебная процессия может из синтоистского святилища прошествовать в католическую церковь. Напротив, все, что имеет отношение к вечности – похороны и поминовения близких, проводится по буддийскому обряду. Нередко в японских домах соседствуют буддийский и синтоистский алтари. Семьи считают себя прихожанами и синтоистского святилища, и буддийского храма. Буддизм и синто переплетены столь тесно, что культовые учреждения архитектурно трудноразличимы и расположены часто стена к стене, отличить их можно лишь по наличию ворот «тории» перед синтоистскими святилищами.

Любого человека, впервые посещающего Японию, поражает количество вездесущих «комбини», магазинов и магазинчиков товаров первой необходимости, входящих в три почти- или круглосуточные сети *7-Eleven*, *Family Mart* и *Lawson*, яркие вывески которых можно увидеть на каждой улочке. Их общее количество превосходит 50 тыс. Храмы и святилища не бросаются в глаза, скрываясь в тени роц или во двориках, но синтоистских святилищ всезнающая статистика насчитывает в стране 81 158, а буддийских храмов – 77 256 [5]. Храмы и святилища – часть жизни японцев, которая малозаметна, но всегда рядом.

Как же религиозный синкретизм формирует политическую идентичность японцев? Ключевая черта – упорядочивание противоречий и затем достижение компромиссного решения. На этой задаче сфокусирован «опыт компромиссной японской цивилизации» [8, с. 530]. Стремление к гармонии определяет японскую корпоративную этику [3], помогает достижению компромисса и гармонии, формирует и переговорный стиль японцев. Дипломаты, представляющие позицию официального Токио на переговорах, как правило, в деталях рисуют испытания, выпавшие на долю Японии, иллюстрируя их различными конкретными примерами, стараясь произвести впечатление на партнеров, что позволяет некоторым аналитикам называть такой подход «импрессионизмом» [1, с. 143]. Японцы ждут от противной стороны, конечно, не то чтобы сочувствия, но хотя бы включенности в тональность сопереживания, и нередко сетуют на проявления эгоизма и сугубого прагматизма американских партнеров. Таким образом, типичная японская переговорная модель и коммуникативная стратегия основаны на задаче достичь сопереживания.

Движение «Сока гаккай» и партия «Комэйто» в политическом ландшафте Японии и мира

Особенно яркий пример сопряженности духовной и политической жизни – это история японской организация буддистов-мирян «Сока гаккай» («Общество созидания ценностей»), которая провозгласила верность философским и этическим концепциям, сформулированным буддийским мыслителем XIII века Нитирэном Дайсёнином на основе учения Сутры Лотоса.

С 1930 года выдающиеся педагоги Макигути Цунэсабуро и Тода Дзёсэй создали организацию «Сока кёикугаккай» («Педагогическое общество создания ценностей»), которое в годы войны подверглось преследованиям и в 1944 году было ликвидировано. В 1945 году оставшийся в живых Тода возродил организацию под названием «Сока гаккай». Третий после Макигути и Тоды президент организации Икэда Дайсаку (сейчас почетный президент) в 1975 году создал международное движение «Сока гаккай интернэшнл» (SGI), которое объединяет 12 млн участников в 93-х странах и регионах мира. Основной своей миссией эта международная светская ассоциация буддистов провозгласила «обеспечение общественного благополучия посредством укрепления мира, развития культуры и образования во всем мире». Принцип деятельности сформулирован так: «Подобно лотосу, произрастающему в стоячей, мутной воде и радующему взгляд прекрасными цветами, каждый человек, независимо от национальной принадлежности и общественного положения, может обнаружить в себе природу будды – источник мудрости, решимости и сострадания, которые помогут преодолеть жизненные препятствия и прожить счастливую и полноценную жизнь» [14]. Участники движения сфокусировали свою деятельность в области защиты мира, образования и культуры. Из недавних заметных акций SGI назову прошедшую в Нур-Султане в октябре 2019 года в Библиотеке Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы международную передвижную выставку «Все, что вы цените, – за мир, свободный от ядерного оружия». Выставка была организована «Сока гаккай интернэшнл» (SGI) и Международной компанией за ликвидацию ядерного оружия (ICAN) при поддержке Посольства Республики Казахстан в Японии и посвящена 30-летию последнего взрыва на Семипалатинском испытательном ядерном полигоне (19 октября 1989 года), 10-летию Закона о ратификации «Договора о зоне, свободной от ядерного оружия в Центральной Азии» (5 января 2009 года), а также знаменательному событию, состоявшемуся 29 августа текущего года, – Казахстан стал двадцать шестым государством, ратифицировавшим Договор о запрещении ядерного оружия [13].

Политическая деятельность буддистов-мирян все больше отходит от чисто религиозной сферы и распространяется не только на международную сферу, но и на внутрияпонские дела. В 1964 году на базе «Сока гаккай» была создана политическая партия «Комэйто» («Партия чистой политики»), которая поставила цель построить в Японии «справедливое общество», или «общество третьей цивилизации». Лидеры «Комэйто», опираясь на опыт и поддержку «Сока гаккай», объявили своей задачей защиту интересов «маленького человека». Наряду с поддержкой частной собственности «Комэйто» в программных документах провозгласила задачу сочетать рыночную структуру с демократией и «участием в принятии решений» [6, с. 296].

В 1970 году была принята новая программа партии «Комэйто», и были разделены функции между ней и «Сока гаккай». «Комэйто» провозгласила себя «народной партией», идущей по «среднему пути уважения человеческого достоинства», разделяющей концепцию «гуманного социализма» и ставящей целью создание «общества благосостояния». Заручившись поддержкой городских слоев, «Комэйто» привлекла на свою сторону часть электората Социалистической партии Японии и КПЯ, став второй по численности парла-

ментского представительства оппозиционной партией. В 1994 году «Комэйто», как и ряд других партий, самораспустилась и вошла в состав консервативной оппозиционной Партии новых рубежей. После распада последней в 1998 году «Комэйто» восстановлена под названием «Новая Комэйто» и с 1999 года вместе с Либерально-демократической партией Японии (ЛДП) формирует коалиционные правительства. «Новая Комэйто» поддерживает ЛДП на парламентских выборах, а также в парламенте, что позволяет последней оставаться правящей партией [14]. Печатный орган «Сока гаккай» газета «Сэйкё симбун» по тиражу вполне успешно конкурирует на медиарынке с общенациональными газетами «Асахи», «Йомиури» и «Майнити». «Комэйто» активно выступает против отмены девятой мирной статьи конституции, провозглашающей отказ от войны.

Некоторые выводы

Опыт японской нации в сфере гармоничного духовного развития показывает необоснованность схемы секуляризма, согласно которой модернизацию неизбежно сопровождает секуляризация и «расколдовывание» мира. Успех «японского кейса» был заложен еще во времена раннего Средневековья, когда заимствования из Китая даосско-буддийского и конфуцианского комплекса самым слаженным образом гармонизировались с автохтонной религией синто. Отсутствие религиозных войн в истории Японии – лучшее тому подтверждение. Такое прочное сосуществование буддизма и синтоизма с этической системой конфуцианства, христианством и новыми религиями обеспечивается исторически сложившимся религиозным синкретизмом, в основном бесконфликтным переплетением конфессиональных направлений и ритуалов.

В политическом плане симбиоз различных верований и традиций содействовал появлению в японской социогуманитарной терминологии слова дзассюсэй («гибридность»). Менталитет японцев исторически развил способность адаптировать заимствования столь результативно, что они воспринимаются как нечто органичное и не противоречащее традиции. Особенность японской традиции состоит в том, что адаптация не нуждается в концептуальной перестройке сознания, и всегда в истории заимствованное встраивалось в культурную традицию, проходило ассимиляцию и в итоге обогащало культурную сокровищницу Японии.

Литература

1. *Иногути Т.* Сэйдзи рирон [Политическая теория]. Токио: Минерва, 2015. 278 с. (На японск. яз.)
2. *Карелова Л.Б.* Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии / под. ред. Ю.Б. Козловского. М., 1998. С. 241–260.
3. *Карелова Л.Б.* Учение Исиды Байгана о постижении «сердца» и становление трудовой этики в Японии / Институт философии РАН. М.: Восточная литература, 2007. 318 с.
4. *Катакура М.* Такасэй то кёкасэй: Нихондзинно ибунка-но дзюё-о мэгуттэ [«Разнообразие цветов» и общность целей: Японская склонность к перевариванию внешних культур] // Нихонкэнкю [Японские исследования]. 2007. № 35 (03). С. 19–78. (На японск. яз.)
5. Нихон-но дзинко 1.26 окунин-на но дэ, сьюкё-но синся су ва 1.82 [Население Японии 126 млн человек, а верующих 182 млн] [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.nippon.com/ja/features/h00226/> (На японск. яз.)
6. Политическая система современной Японии / под ред. Д.В. Стрельцова. М.: Аспект Пресс, 2013. 384 с.
7. Синто – путь японских богов / отв. ред. Е.М. Ермакова, Г.Е. Комаровский, А.Н. Мещеряков. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2002. 704 с.
8. *Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* Пути японской культуры: Статьи по истории общественной и художественной мысли Страны восходящего солнца. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 624 с.
9. *Трубникова Н.Н., Бачурина А.С.* История религий Японии. IX–XII вв. М.: Наталис, 2009. 559 с.
10. *Чугров С.В.* Ценности, смыслы и институты политической культуры Японии // Политическая компаративистика / под ред. О.В. Гаман-Голутвиной. М.: Аспект Пресс, 2019. С. 729–750.

11. *Anno T. National Identity and Great-Power Status in Russia and Japan. Non-Western Challengers to the Liberal International Order.* L. and N.Y.: Routledge, 2019. 200 p.
12. *Lin Huang, Jin-wen Song, Kijeong Nam, Benjamin Wai-ming Ng, Qiu-ju Wang, Yong-Feng Xing, Ikaputra, Mei Huang. Japan Study as a Public Good in Asia.* Singapore: Springer, 2019. 65 p.
13. Press Release: Galvanizing Support for a Nuclear Ban in Kazakhstan [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.sgi.org/in-focus/press-releases/nuclear-ban-kazakhstan.html>
14. SGI: A Snapshot [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.sgi.org/snapshot/>

Аннотация. В статье анализируется специфика японского религиозного синкретизма, которому удалось с большой эффективностью адаптировать нормы буддийско-конфуцианского комплекса и автохтонной религии синто. Япония представляет собой яркий пример гармонизации национальной идентичности, основанной не только на высоком уровне гомогенности общества, но и высокой степени толерантности и способности к приспособлению и адаптации. В политической сфере постсекулярная система демонстрирует возможность партии «Комэйто» («Партии чистой политики»), которая создана на базе буддийской организации «Сока гаккай», исповедующей гуманистические идеи мыслителя XIII века Нитирэна, изложенные в Сутре лотоса. Сейчас партия «Комэйто» играет важную роль в определении японской политики, входя в коалицию с доминантной Либерально-демократической партией. Партия «Комэйто», в частности, эффективно выступает за сохранение девятой мирной статьи конституции, запрещающей войну. Движение буддистов-мирян «Сока гаккай интернэшнл» (SGI), действующее в 93-х странах мира, широко известно культурно-просветительской деятельностью и борьбой за запрещение ядерного оружия. Так Япония дает убедительный пример сочетания гуманистических духовных принципов с политической деятельностью, который определяет характер японского постсекулярного общества.

Ключевые слова: постсекулярное общество, Япония, религиозный синкретизм, буддизм, синтоизм, конфуцианство, традиции, «Сока гаккай интернэшнл», Икэда Дайсаку.

Sergey V. Chugrov, PhD in Sociology, Professor; Faculty of International Journalism, Moscow State Institute of International Relations, Ministry of Foreign Affairs of Russia. E-mail: sergeychugrov@gmail.com

The Political Identity of the Japanese: A Hybrid of Religious and Secular

Abstract. The article analyzes the specifics of Japanese religious syncretism, which managed to adapt with great efficiency the norms of the Buddhist-Confucian complex and the autochthonous religion of Shinto. Japan is a vivid example of the harmonization of national identity, based not only on the high level of homogeneity of society, but also on the high degree of tolerance and ability to adapt and to adopt. In the political sphere, the Japanese post-secular system demonstrates the capacities of the *Komeito* party (Party of Pure Politics), which was created on the basis of Soka Gakkai Buddhist organization, which professes the humanistic ideas of Nichiren (1222–1282), set forth in the Lotus Sutra. Now the *Komeito* party plays an important role in shaping Japanese politics, coalescing with the dominant Liberal Democratic Party. The *Komeito* party, in particular, is effectively advocating the preservation of the 9th 'pacific' article of the constitution. The movement of laic Buddhists *Soka Gakkai International* (SGI), operating in 93 countries around the world, is widely known for cultural and educational activities and its struggle to ban nuclear weapons. Thus, Japan provides a pointed example of the combination of humanistic philosophy of human dignity and empowerment with political activity, which determines the nature of Japanese post-secular society.

Keywords: Post-secular Society, Japan, Religious Syncretism, Buddhism, Shintoism, Confucianism, Traditions, Soka Gakkai International (SGI), Ikeda Daisaku.

The study was conducted under support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) and Expert Institute of Social Research (Project No. 19-011-31666 «Values and traditions in the formation of political identity in Japan (prospects for Russian-Japanese relations)). The article is based on the paper given at the Russian International Studies Association on the 21st of October, 2019.

Идеологическое давление на Православную Церковь в Белоруссии в начале XXI века

Советская «перестройка» и последовавший за ней распад СССР породили новую реальность, в которой начала существовать подвергшаяся трансформациям «шестая часть суши». Внезапный «парад суверенитетов» сделал возможным не только возрождение традиций, но и появление псевдотрадиций, которые, мимикрируя под полноценные традиции, смогли отчасти, а иногда и серьезно закрепиться в общественном сознании граждан молодых локальных государств. Псевдотрадиции формировали альтернативное прочтение как настоящего, так и прошлого, создавая картину, необходимую для этнических антрепренеров.

Стремление к обособлению союзных республик вплоть до отделения объективно породило подбор фактов, объясняющих необходимость и естественность сепаратистских желаний. Помимо того нужно было подчеркнуть не только желание жить отдельно, но и показать огромную разницу между в первую очередь русскими и населением союзных республик. Поскольку бытовые условия так или иначе были везде одинаковые, отличия искались в истории, культуре, духовности, которые можно было формировать путем интеллектуальных и не слишком интеллектуальных рассуждений, корректных и не очень корректных интерпретаций, или распространения обычных фальсификаций и мифов, выдаваемых за вновь открытые истины, которые якобы долго скрывала от простого народа Москва.

Однако для конструкторов новых сепаратных идентичностей существовала большая проблема, заключавшаяся в наличии у граждан новых локальных государств тесных, в том числе и цивилизационно-духовных связей с остальными частями бывшего советского пространства. Духовное единство подразумевало исповедование одной из традиционных религий или хотя бы заявленную принадлежность к ним. В европейской части постсоветского пространства таковой религией оказалось христианство в форме Православия. Каноническая территория Русской Православной Церкви объединяла верующих ряда молодых локальных государств в цивилизационное целое. Естественно, что Русская Православная Церковь своим существованием мешала радикальным националистам конструировать прошлое в своих интересах, искать врагов среди бывших «братских народов» (в первую очередь на эту роль выдвигались русские) и использовать националистическую оптику для объяснения текущих процессов.

Нужно отметить, что «перестройка» повлекла за собой пересмотр отношения и к Православной Церкви, которая серьезно усилила свою духовную значимость. Возрождение духовной жизни приветствовалось многими, но для националистически настроенных групп Русская Православная Церковь выступала как препятствие к распространению на-

Гронский Александр Дмитриевич, кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Сектора Белоруссии, Молдавии и Украины Центра постсоветских исследований Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова Российской академии наук. E-mail: agr1976@yandex.ru

ционалистической идеологии, блокируя формирование образа врага из соседей, так как для Церкви «нет ни эллина, ни иудея». Для того чтобы националистические взгляды распространялись быстрее, необходимо было минимизировать роль Церкви, разрушить единое духовное поле.

В Белоруссии Русская Православная Церковь тоже попала под критику националистов. Ее обвиняли в русификации белорусов, в сотрудничестве с властями Российской империи и СССР с целью лишить белорусов их самосознания, в уничтожении «национальных религий» белорусского народа и т.д. Естественно, что националисты стали искать замену Русской Православной Церкви. Эта замена должна была транслировать «национальную» духовность. В качестве заменителя РПЦ были выдвинуты несколько вариантов.

Самым слабым из них оказался вариант расширения влияния протестантских неокультов, поскольку они не смогли укорениться в обществе, то есть с их помощью сложно было сформулировать возвращение к «национальным» традициям. Протестанты появились на территории, ныне занимаемой Белоруссией, в XVI веке. Они представляли кальвинистов, лютеран или другие номинации протестантизма, но никак не те, которые стали наиболее активны после распада СССР. Именно поэтому протестантские секты не могут претендовать на возрождение традиции.

Другие варианты выдавливания Русской Православной Церкви отсылают к традиции, хотя в реальности за ними традиции не стоит, есть лишь современная мифологическая конструкция прошлого, в которой эти другие варианты присутствуют и, следовательно, могут искусственно претендовать на национальную традицию. К таким вариантам стоит отнести Белорусскую Автокефальную Православную Церковь, униатскую Церковь (с оговорками) и совокупность различных неоязыческих верований. Необходимо учитывать, что сведения о «традиционных» белорусских национальных религиях транслируют не только, иногда даже не столько сторонники этих религий, а обычные национально мотивированные светские люди, для которых религия является одной из опор национальной/ националистической идеологии. По их мнению, Церковь как таковая должна восприниматься неким национальным институтом, похожим на политическую партию или общественную организацию. В национальных проектах Церковь существует не столько для спасения души, сколько для выковывания нового поколения, разделяющего идеи национализма или как минимум лояльного этим идеям. В данной статье будет рассмотрено, каким образом заинтересованные силы пытаются противопоставить Православной Церкви белорусскую автокефалию и унию.

Автокефальное Православие

Белорусская Автокефальная Православная Церковь (БАПЦ) как ничего не значащая реальность оформилась на Западе лишь после Второй мировой войны. Однако историю белорусской автокефалии заинтересованные лица относят в далекое прошлое. Стоит подробно проанализировать историю белорусской автокефалии, которая представлена на сайте БАПЦ. Это может говорить о том, что данная версия истории разделяется самими автокефалистами [7]. В статье прямо указано: «История нашей Родины, а с ней и история Белорусской Православной Церкви и Её пути к автокефалии начинается со второй половины X века». При этом на тот момент не существовало ни территории с названием «Белоруссия», ни лиц, являющимися носителями белорусского самосознания. Белорусская автокефальная Церковь как национальная могла появиться лишь тогда, когда появляются носители национального самосознания, что невозможно сказать ни о X веке, ни даже о XIX, в конце которого стали появляться первые зачатки белорусского самосознания. Тем не менее этот вопрос решается просто: необходимо разделить восточных славян по до-



полнительным критериям. Так, якобы «создателей Белоруссии» – кривичей, ильменских славян, дреговичей и радимичей предлагается объявить северными славянами, которые уже одним своим «северным» происхождением якобы должны отличаться от восточных славян – великорусов.

Появление христианства на будущих белорусских землях предполагается с приходом миссионеров, которые путешествовали вместе с купцами: «Когда же появлялись христианские миссионеры, можно допускать, что уже тогда в нашем крае были основаны общины христианских верующих». Интересно, что это допущение необходимо для создания более или менее стройной концепции борьбы за автокефалию Церкви в Средние века. Без допущения о наличии христианских общин до крещения Руси автокефальная концепция теряет относительную стройность. Гипотетические первые общины христиан в Полоцком княжестве предлагается рассматривать как некое «свое» христианство. Однако про наличие таких общин в первой половине X века источники молчат. Это объясняется просто: пришла «беда, которая стерла народную память прошлых веков и ее возможные записи». Этой бедой оказались варяги – первый упоминаемый в летописи князь Полоцка Рогволод, а после и Владимир, будущий Креститель, который «кроваво захватил Новгород», «завоевал Полоцк», «а вслед захватил другие нынешние белорусские, украинские и частично русские земли». О том, что Владимир был сыном великого князя киевского и Новгород достался ему по воле отца, без всяких «кровавых захватов», автор автокефальной концепции, похоже, не догадывается, или попросту игнорирует имеющиеся данные. Владимир якобы начал искать способ объединить покорённые земли, поэтому решил принять христианство из Византии, где Церковь подчинялась императору, а «подчинение церкви государству было Владимиру на руку». То есть Владимир, получается, принял некое другое христианство, не то, что было распространено в гипотетических христианских общинах Полоцка. Отрицательный образ Владимира Святого формируется указанием на то, что он как был до крещения жесток с подданными, таковым и остался после крещения. В качестве примера приводится утверждение, что «крещение произошло не в результате миссионерской деятельности, а за короткое время, и на него население загонялось войсками или местными властями». Объясняется, почему Православие получило название «русская вера». Оказывается, поскольку варяги назывались русью, то и веру, которую они принесли из Византии, стали называть русской. Автор не проливает свет на то, что же стало с теми христианскими общинами, которые появились в Полоцке до официального крещения Руси.

Помимо сайта БАПЦ можно встретить и иные подобные заявления. Например, один из авторов предлагает «вспомнить неопровержимые доказательства существования христианства на этих землях уже в X веке – задолго до массового и далеко не миролюбивого крещения Руси князем Владимиром» [2]. У автора данного утверждения явно присутствует проблема с пониманием хронологии. Доказательства наличия христианства на белорусских землях в X веке действительно присутствуют. Но этот X век, оказывается, был «задолго до <...> крещения Руси». Если учитывать, что Владимир Креститель родился в X веке, крещение Руси произошло также в X веке, получается, что задолго до этого, реального X века существовал какой-то другой, сугубо белорусский X век?

В 992 году в составе Русской (Киевской) митрополии появилась Полоцкая епархия. Этот факт проинтерпретирован с автокефальных позиций. В Полоцкой земле Церковь, «обособленная в Полоцкую епархию», помогала «в государственном строительстве» [7]. С точки зрения данной концепции, «обособление» в Полоцкую епархию произошло по причинам «местных настроений и интересов», а также зависимости Церкви от местных князей. Совпадение полоцких княжеских и церковных интересов, как предполагает автор, дало возможность появления «полоцкой государственной идеи», которая, «конечно, долж-

на отразиться и в создаваемых в местных монастырях летописях», якобы сгоревших в 1812 году в Москве. Однако о «полоцкой государственной идее» ничего не известно. Полоцкие летописи, по всей видимости, действительно существовали и погибли в одном из московских пожаров. Но автор гибель летописей ставит в вину российским властям, которые якобы сознательно уничтожали информацию о «полоцкой государственной идее»: «неким чудом при чужой опеке более горят и гибнут документы, что касаются прошлого нашего [то есть белорусского – А.Г.] края». Эта идея, по утверждению автора, была не только идеей, а «практическим духовным объединением народа, которого зря искал Владимир». Существование «полоцкой государственной идеи» иллюстрируется и тем, что Полоцк долго и успешно оборонялся от Киева. В самом деле, полоцкие князья часто воевали и с великими князьями киевскими, и с другими ветвями Рюриковичей. Но про «долгую и успешную оборону» Полоцка говорить всё же не стоит. Так, в 1069 году киевским князем Изяславом из Полоцка был изгнан правивший там Всеслав Брючиславович. В 1083 году будущий киевский, а тогда черниговский князь Владимир Мономах совершил разорительный поход на Полоцк. В 1127 году киевский князь Мстислав Великий совершил поход на Полоцк и заменил правившего там князя. А в 1130 году выслал полоцких князей в Византию, посадив на полоцкий престол своего сына. И только разорение Киева монголами в 1240 году дало возможность Полоцкому княжеству заявить о прежних «империалистических стремлениях». В реальности Древняя Русь того периода жила обычной средневековой жизнью, в которой не существовало национальных идей и попыток этнического самоопределения, а внутренние княжеские распри объяснялись не национальными мотивами.

Митрополит Киевский и всея Руси Кирилл III, подолгу находившийся в Новгороде и Владимире-на-Клязьме, рассматривается автокефалистами как служащий «захватническим интересам Владимирского княжества». О борьбе великих князей литовских за создание отдельной митрополии в своем княжестве упоминается вскользь, но говорится, что Константинопольский патриархат не желал создания еще одной митрополии, что дало повод обвинить последующих митрополитов Киевских и всея Руси в «предательской деятельности в пользу усиливающейся <...> Москвы», поэтому Православная Церковь в Великом Княжестве Литовском «оказалась под вражеским руководством».

Отдельно выделяется период правления митрополита Фотия. Причем события подаются достаточно оригинально. Оказывается, «вредительская наглость» митрополита Фотия «перешла все границы», после чего великий литовский князь Витовт выгнал из Киева митрополичьего наместника и его помощников, захватил «собранное ими добро» и подчинил себе города и вотчины, которыми владела митрополичья кафедра. Естественно, в чем заключалась «вредительская наглость» митрополита, автор не объясняет. На самом деле все было более тривиально. Витовт хотел иметь собственного православного митрополита, так как этого требовали княжеские амбиции. Он заставил западнорусских епископов написать обращение к патриарху с просьбой об отдельном митрополите для Литовского княжества, после чего выгнал митрополичьего наместника. Сам митрополит отправился к Витовту, «чтобы успокоить» его, но по приказу литовского князя был ограблен и возвращен в Москву [8]. Так что обвинение во «вредительской наглости» стоит адресовать Витовту, а не митрополиту Фотию. Константинополь не согласился на отдельного литовского митрополита, после чего в 1515 году под нажимом Витовта литовским митрополитом без согласия патриарха был объявлен Григорий Цамблак. Однако вскоре Витовт осознал, что угроза со стороны Польши более реальна, чем со стороны Москвы, поэтому в 1520 году отдельная митрополия перестала его интересовать, а митрополит Фотий вновь получил контроль над западнорусскими епархиями. Самовольное объявление Григория Цамблака митрополитом рассматривается автокефалистами как «первый шаг к автокефалии» [7]. Инициатива назначения собственного митрополита исходила не от духовенства

или православных мирян, а от князя-католика Витовта, преследуя единственную цель, которая была политической, а отнюдь не духовной. Стоит отметить, что автокефалия восточнорусских епархий тоже зародилась не без вмешательства светского лица – великого князя московского, созвавшего собор епископов. Но собор был созван не из-за желания князя иметь «личного» митрополита, а по причине перехода в унию правившего тогда митрополита Исидора.

После окончательного разделения бывшей Русской (Киевской) митрополии на две, пишет автор истории борьбы за автокефалию Б. Данилюк, Москва получила собственную Церковь, а «на Литве же и Украине наступила почти полуторавековая устойчивая эпоха Литовской, а в сегодняшнем значении Белорусской Православной Церкви», закончившаяся в 1686 году [7].

О некой мифической белорусской митрополии пишут и другие сторонники автокефалии или унии. Например, журналист С. Абломейко [1, с. 92]. Но в реальном прошлом «самостоятельной белорусской митрополии» не существовало. До середины XV века существовала единая для всех русских земель Киевская (Русская) митрополия. Ее возглавляли митрополиты Киевские и всея Руси. Термина «Белоруссия» в титуле митрополитов не было. В середине XV века Киевская митрополия разделилась по причине политического давления со стороны великих литовских князей-католиков и униатской политики, проводимой в Великом княжестве Литовском Римской курией. Попытки назначать отдельных митрополитов были и ранее, но они заканчивались возвращением к единству. Константинопольские патриархи того времени старались не удовлетворять просьбы великих князей литовских, желавших контролировать православных митрополитов и стремившихся к разделению митрополии. Кризис единства случился в середине XV века, когда появилась новая отдельная Киевская (западнорусская) митрополия, включавшая в себя земли современных Украины, Белоруссии и Литвы. То есть никакой «белорусской митрополии» в то время не существовало.

На самом деле первая попытка обособиться в белорусскую Церковь произошла не в Средневековье, а в 1922 году, однако успехом не увенчалась. Такой же формальностью была следующая попытка в 1927 году, когда даже был издан устав автокефальной Церкви, который подразумевал лояльность советской власти, в том числе «решительно осуждая и не допуская у себя контрреволюции» [18, с. 4]. Нужно отметить, что нет никаких доказательств того, что эти попытки были желанием большинства населения иметь «нерусскую» Церковь. Третья попытка произошла в начале Великой Отечественной войны. Некоторыми она воспринимается как объявление автокефалии [5, с. 52]. Однако автокефалии снова объявлено не было, так как белорусские православные иерархи делали всё, чтобы сохранить каноническое единство. Нужно сказать, что инициаторами автокефалии выступали немецкие оккупационные власти и белорусские коллаборационисты. Уже в 1941 году немцы определились с религиозной политикой, которая заключалась в поддержке «развития религиозного движения, его дроблении и использовании для помощи оккупационной администрации» [17, с. 7]. Коллаборационисты также были заинтересованы в появлении автокефалии, желая через нее привить чувство того, что «судьба нашего края теперь тесно связана с судьбой немецкого народа» [12, с. 19]. Сами же сторонники автокефалии не видели ничего неестественного в том, что автокефалия навязывается оккупантами и коллаборационистами без учета мнения как духовенства, так и мирян. В частности, В. Волатич (псевдоним В. Пануцевича) указывал, что «национал-социалистическая идеология Германии в своей сути была антихристианской, склонной к неоязычеству или религиозной индифферентности» [3, с. 83]. Тем не менее оккупанты и сотрудничавшие с ними белорусские националисты ставили своей целью «возродить религиозную жизнь на большевистских пепелищах и противопоставить ее Москве» [3, с. 84], поскольку, по мнению

В. Волатича, большевики использовали Православную Церковь «как одну из главных сил для сопротивления немецкой инвазии». Именно поэтому, как пишет В. Волатич, немцы не имели другого выхода и были вынуждены организовать независимую Православную Церковь, «которая стала бы инструментом в немецких руках так, как русская церковь в руках большевиков» [3, с. 83–84].

Церковный собор, подготовленный немцами для объявления автокефалии, не имел представительства от некоторых епархий по причине того, что делегаты были настроены против этого. Так, не была представлена на соборе Восточная Белоруссия, от Смоленщины присутствовал всего 1 делегат, а остальные 110 представляли Минскую и Новогрудско-Барановичскую епархии. Но даже эти делегаты проголосовали за то, что канонически автокефалия объявляется с согласия всех поместных Церквей, в том числе и Московского патриархата, что автоматически не давало возможности ее легитимного провозглашения [3, с. 108–109]. Интересны и характеристики белорусского автокефального духовенства. Митрополита Пантелеймона – главу фиктивной белорусской автокефалии – оценивали как «неисправимого, стойкого и при этом политически сформированного русофила и борца за единство Российской империи независимо от власти, что правила в Москве» [3, с. 87]. А сама формально появившаяся структура оценивалась также не радужно для националистов: Белорусская Автокефальная Православная Церковь «оформилась как русская, с мощным антибелорусским характером», имевшая целью «через церковь удерживать общность пространств бывшей „единой неделимой России“», а также «удержать Белоруссию в нераздельности с великим конгломератом России – с одной стороны – или Советским Союзом – с другой». Оценка низового духовенства тоже была однозначной: оно оказалось «проникнуто идеологией „великой России“ и в этом направлении не отличалось от чисто русского элемента» [3, с. 112]. По мнению В. Волатича, белорусские коллаборационисты в период 1941–1944 годов жили в условиях «немецкой оккупации, большевистской и польской диверсий и русского церковного засилья» [3, с. 117]. С отступлением немцев православные иерархи уехали в эмиграцию, где сразу же вошли в состав Русской Православной Церкви Заграницей. Лишь в 1948 году националистически мотивированные белорусские эмигранты с помощью украинских автокефалистов создали малозначимую и никем не признанную церковную структуру.

Таким образом, история белорусской автокефалии, которую транслируют заинтересованные лица, является по большей части мифологической. Реальность показывает отсутствие базы для создания автокефалии. Все попытки объявления автокефалии стоит признать сугубо политическими проектами, которые не имеют отношения ни к религиозности, ни к духовности в целом.

Униатская Церковь

В 1596 году была подписана Брестская церковная уния, которая переводила православное население Первой Речи Посполитой в греко-католицизм. Этот процесс был поддержан властями, запретившими Православную Церковь. Однако противников унии оказалось достаточно много, что вынудило власти в конце концов легализовать Православие, но храмы, монастыри и прочее православным возвращены не были. Уния насаждалась самыми жестокими способами. Особенно преуспел в этом полоцкий униатский архиепископ Иосафат Кунцевич, который не только преследовал православное население, но и приказывал извлекать из могил похороненных не по униатскому обряду [9, с. 86]. Даже литовский канцлер Л. Сапега, будучи католиком, писал Иосафату Кунцевичу, что «уния наделала нам только хлопот» и «так нам опротивела, что мы желали бы лучше остаться без нее» [9, с. 86]. В 1624 году возмущенные горожане подняли восстание и убили архи-

епископа. Однако процесс распространения унии это не остановило. Уния была выгодна властям Польши, поскольку местное население, имея русскую идентичность и единую с Россией Церковь, через унию дистанцировалось от Москвы. Необходимо отметить, что греко-католицизм исповедовали лишь низшие слои населения, в основном крестьянство. Среди элиты это направление католицизма развития не получило. Поскольку простой народ не разбирался в догматических тонкостях, к унии стали постепенно привыкать. Внешний вид униатских священников некоторое время не менялся, храмы тоже не слишком изменились, поэтому крестьяне зачастую попросту не понимали, что они перестали быть православными. Интересное свидетельство этому находится в столкновении униата – выходца из Австро-Венгрии с конфессиональными реалиями в Америке в конце XIX века. На вопрос православного игумена такой человек ответил так, как его учили в школе, что он «православный греко-кафолической веры, русского набоженства». И был очень удивлен, что этот ответ не удовлетворил игумена. Но униатские священники в Австро-Венгрии учили прихожан, что те – православные. Утверждение об униатстве вызвало следующую реакцию: «Мене говорят, же я униат, який униат? Коли я николи о том не чул, я себе за православного христианина держал!» [10, с. 23–24].

Если часть униатов рассматривала себя как православных, то другая часть (в основном священники) постепенно полонизировалась. Униатские священники всё чаще стали одеваться как римско-католические, проповеди всё больше звучали не на местных говорах, а на польском. Так как этот процесс происходил относительно плавно, масса крестьян не фиксировала изменения как отход от русской веры к римской. После падения Польши в конце XVIII века России достались земли, массово населенные униатами. Среди униатского духовенства наблюдалось два течения. Одни хотели максимально приблизиться к римско-католической обрядности, другие – сохранить «чистоту» униатской веры. Среди последних наблюдалась симпатия к Православию. Однако первые активно начали латинизацию унии, стремясь максимально приблизить ее к римо-католицизму. Их противники все более склонялись к Православию, как к естественному состоянию христианства в регионе. В 1839 году униаты были переведены в Православие¹. Появившийся позже белорусский национализм, желая найти отличия от великорусов, рассматривал унию как одно из отличий. В начале XX века разрабатывались попытки создания униатских общин в Белоруссии, но дальше теории дело не пошло. В межвоенной Польше была попытка распространить неоунию, которая так и не увенчалась успехом, в эмиграции существовали униатские общины, а новое появление унии в Белоруссии относится к 1989 году.

Ещё в начале XX века белорусские националисты стали рассматривать унию как инструмент для формирования особой белорусской идентичности. Она была удобна по причине того, что православные в массовом сознании определялись как русские, католики – как поляки, а для тех, кто маркировал себя как белоруса, отдельного конфессионального определения не было. Поэтому его попытались создать искусственно. Появление унии среди белорусского населения было не попыткой вернуть какую-то местную духовность, а политическим действием. Соответственно, формула «уния – национальная религия белорусов» есть не что иное, как политический лозунг, не имеющий отношения к реальности. Первые, незаметные окружающим проявления белорусского национализма появились лишь в самом конце XIX века. Именно с этого времени с огромной долей условности можно говорить о формировании белорусского национального проекта. Уния на белорусских землях прекратила свое существование в 1839 году, то есть за несколько десятилетий

¹ В 1839 году состоялось возвращение в Православие униатов белорусско-литовских земель. Малороссийские униаты в основном вернулись в Православие в конце XVIII века, а униаты Холмщины – в 1875 году.

до появления белорусского национализма, который начал формировать представление о белорусской нации, поэтому уния в реальности не могла быть белорусской национальной религией, но она могла быть инструментально использована в качестве отличительного маркера. Однако этот маркер был мифическим, поскольку в реальности в 1839 году не существовало носителей белорусского самосознания. Возможно, отдельные лица пронесли латентное униатство еще несколько поколений, но это не играло никакой роли в конструировании белорусского национального проекта.

Тем не менее миф о якобы связи унии и белорусскости существовал. Так, по воспоминаниям греко-католического священника Льва Горошко, в межвоенной Польше в Новогрудской гимназии все ученики были православными, но вели себя как католики, а некоторые таковыми себя считали. Дети были обработаны пропагандой и считали Россию и Польшу враждебными государствами (сам Горошко родился в Российской империи, а среднее образование получал в межвоенной Польше). По причине враждебного отношения к России и Польше Л. Горошко считал себя принадлежащим к униатской Церкви, поскольку полагал, что с унией «связана борьба за сохранение нашей самобытности против наступления уничтожения народа со стороны наших соседей». И еще раз в небольшом тексте Лев Горошко указывает, что считал себя «верующим Восточно-Католической Церкви», потому что хорошо знал, «что нам несло Православие» [4, с. 55]. Сюжет достаточно показательно иллюстрирует, что тяготение к унии существовало по идеологическим причинам, когда детям прививалась ненависть к России или Польше и критическое отношение к Православию. Судя по тому, что Лев Горошко искренне уверен в том, что с унией связана «борьба за самобытность», вряд ли он знал о латинизации унии в XIX веке и других реалиях.

Однако наиболее широко проуниатская публицистическая активность начала распространяться в начале XXI века, когда в Белорусском экзархате Московского Патриархата началось обсуждение канонизации митрополита Иосифа (Семашко) – человека, трудами которого униаты были возвращены в Православие на Полоцком церковном соборе в 1839 году.

Белорусские публицисты развили заметную активность, доказывая, что митрополит Иосиф является отрицательным персонажем белорусской истории, поэтому не заслуживает канонизации. Ни один из текстов не был логичен и научен, это была пропагандистская публицистика, отсылавшая к некоторым научным данным, использовавшимся лишь в целях доказательства своей правоты, а не выяснения истины. Показательны несколько текстов С. Абломейко, журналиста белорусской редакции «Радио Свобода», которого энциклопедическое издание «Религия и Церковь на Белоруссии» преподносит в перечне белорусских историков, философов и филологов, исследовавших унию [13, с. 334]. С. Абломейко утверждает, что к церковной истории в Белоруссии применяется конфессиональный подход, а необходимо применять национальный [1, с. 91]. Это уже говорит не о научности, а об идеологичности текстов. По мнению С. Абломейко, «в 1839 г. впервые в истории до этого более 500 лет самостоятельную белорусскую митрополию, которая в разные исторические периоды была то униатскою, то православною, то вновь униатскою, присоединили к русской церкви, к Москве» [1, с. 92]. О мифической белоруской митрополии в старину говорилось ранее. На белорусских землях к моменту проведения Полоцкого собора существовали православные епархии, наряду с униатскими и римско-католическими.

Родной брат будущего митрополита Иосифа, также священник, Иоанн Семашко, не принял идею вернуться из унии в православие и резко высказался о родственнике: «Przeklęty! Sam siebie potępił i naród zgubił» (Проклятый! Сам себя осудил и народ потерял). С. Абломейко видит в этой фразе проклятие семьи и предлагает не обращать внимания на польский язык цитаты, а подумать, на каком языке «стали говорить и теперь еще говорят православные батюшки в Белоруссии» [1, с. 96–99]. Но обратить внимание на польско-

язычную цитату необходимо. Она показывает, что униатский священник говорил не по-белорусски, в чем уверены разнообразные белорусские националисты и их симпатизанты, а по-польски. Униатская Церковь того времени не являлась носителем белорусского национального сознания или хранителем белорусской национальной культуры. Например, «в нач. XIX в., рассылая для употребления польский перевод Библии, [униатский – А.Г.] митр. Иосафат Булгак именовал его “переводом на родной язык”. Латинская номенклатура церковных должностей совершенно затирает свойственное Восточной Церкви устройство. Уже не приходится говорить об искажении самого восточного богослужения, от чего униатов не могли удержать даже римские папы» [19]. То есть как минимум для части униатского духовенства родным языком был отнюдь не белорусский, а польский. Сам же Иосиф (Семашко), будучи уже православным митрополитом, требовал от священников произносить проповеди не на польском, а «или по-русски, или на местном русском наречии» [14, с. 1106]. Это еще раз подтверждает, что даже вернувшиеся в Православие бывшие униатские священники часто были польскоязычны и использовали именно польский язык в проповедях. Поэтому миф об униатской Церкви как хранительнице белорусского языка полностью несостоятелен. В Белоруссии белорусскоязычные греко-католические литургии начались лишь в 1992 году, а в 1994 году «Ватикан подтвердил белорусскоязычную версию литургических текстов (с тех пор в греко-католических приходах служба ведется на белорусском языке)» [11]. То есть традиция в греко-католицизме – это церковнославянский язык, использование же белорусского в литургии началось лишь в конце XX века.

Основным обвинением в адрес митрополита Иосифа (Семашко) является сожжение богослужебных книг, якобы памятников белорусской литературы. Однако нигде не указано, что сожженные книги являлись литературными памятниками. Само же сожжение проводилось в рамках религиозного обряда утилизации богослужебных книг, имеющих ошибки или пришедших в ветхое состояние. Такие книги не выбрасывали, а, согласно канонам, «предавали стихиям». Это была обычная практика, поэтому говорить о каком-то особом негативном отношении к «белорусским произведениям искусства» нет оснований. Помимо того, нужно учитывать, что определенное количество этих книг сожжено не было. Часть их была отправлена в библиотеки или архивы, для того чтобы у исследователей был доступ к ним. Поэтому сохранение экземпляров для дальнейшего изучения нужно поставить в заслугу митрополиту Иосифу [16, с. 394–395].

Однако в пылу обвинений владыки в уничтожении литературных памятников белорусские националисты обвиняют его в том, чего тот не совершал. Так, опираясь на «расследование» С. Абломейко появилась петиция «Остановить канонизацию разрушителя белорусской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ» [2] (Оставим неграмотное написание слова «белорусской» на совести автора петиции, хотя в настоящее время именно такое неграмотное, с точки зрения русской грамматики, написание широко распространяется.) Петиция является образчиком дремучего невежества (анализ содержания петиции см. [6]). Стоит обратить внимание лишь на два заявления автора петиции, посвященные всё тому же сожжению митрополитом Иосифом «культурных ценностей». Так, митрополита обвиняют в уничтожении Туровского Евангелия – рукописного памятника XI века [2]. Однако вплоть до настоящего времени Туровское Евангелие хранится в Библиотеке Академии наук Литвы. Его никто не сжигал. Также еще одной фальсификацией является обвинение митрополита Иосифа в сожжении Смоленского церковно-археологического музея. Музей действительно горел, но не сгорел полностью, а пострадал «в некоторой своей части» [15, с. 43] по причине халатности. Однако в этом митрополит Иосиф несколько не виноват, поскольку пожар в музее случился в 1898 году, а владыка скончался в 1868 году, то есть за 30 лет до пожара. Эти факты иллюстрируют, какие фальсификации используются для того, чтобы создать из митрополита-воссоединителя абсолютно негативный персонаж.

Еще один распространенный укор митрополиту заключается в том, что противившиеся воссоединению униатские священники (в риторике автора петиции – «выразившие протест против имперского захвата») были помещены в монастырские темницы. Действительно, противники Полоцкого Собора были лишены приходов, а некоторые сосланы. Но их число было незначительно [16, с. 387–388].

Также в петиции есть утверждение, что митрополит Иосиф (Семашко) закрывал белорусские школы [2]. Однако нет никаких фактов, утверждающих, что в XIX веке такие школы существовали. Это обычный белорусский националистический миф, выдаваемый за некую не требующую утверждений аксиому. Помимо владыки Иосифа обвинению в преследовании белорусских школ в то время, когда их не существовало в реальности, подвергаются и другие исторические персонажи XIX века.

В целом уния не может являться национальной религией белорусов хотя бы по причине того, что она прекратила свое существование за несколько десятилетий до появления первых слабых идей белорусского национализма. Стремление соответствовать политическому лозунгу об унии как национальной религии породило у белорусских националистов необходимость защиты унии и критики тех, кто вернул униатов в Православие. Однако методы, которые используются для подобной работы, абсолютно ненаучны. Проуниатская публицистика (зачастую и наука) полна фальсификациями, которые легко опровергаются при самом поверхностном знакомстве с материалом. Тем не менее уния продолжает восприниматься как белорусская религия.

Ни автокефалия, ни уния не представляют собой институтов с массовой поддержкой. Если уния и существовала на этих землях примерно два с половиной века, то это не значит, что она автоматически должна восприниматься как полноправная традиция. Дело в том, что Православие существовало на этих землях гораздо дольше и поэтому имеет больше прав называться традицией. Причем бытование унии было прервано, а новое более или менее устойчивое появление униатских приходов можно отнести лишь к концу XX века. Однако массового распространения новая уния не получила. Православие же никогда не прерывалось с момента крещения Руси. Были периоды, когда его запрещали, но относительно быстро снова легализовывали, то есть носители православной традиции передавали ее из поколения в поколение, им не нужно было реконструировать традицию, потому что она не терялась. Автокефалия вообще не имеет на этих землях традиции. Все попытки создать автокефалию в Белоруссии потерпели неудачу, БАПЦ была создана за границей и в Белоруссии не имеет никакого влияния. Если автокефалию можно назвать Церковью, которая изначально формировалась с националистическими целями, то уния такой нагрузки не несет. Во время бытования унии на белорусских землях национального белорусского вопроса не существовало, потому что не существовало носителей национальной идеи и некому было этот вопрос поднимать. Ни белорусскую автокефалию, ни унию нельзя назвать национальными религиями белорусов.

Литература

1. *Абламейка С.* Мой Картаген. [Без места издания]: Радые Свабодная Эўропа / Радые Свабода, 2015. 316 с.
2. *Вараб'ёў У.* Остановить канонизацию разрушителя белорусской церкви и учреждение праздника торжества РПЦ [Электронный ресурс] // Глобальная платформа для ваших кампаний Change.org / Режим доступа: <https://www.change.org/search>
3. *Волаціч В. (Пануцэвіч В.)* Беларуская аўтакефальная праваслаўная царква (выбраныя часткі) // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. Мінск: Кнігазбор, 2007. С. 65–132.
4. *Гарошка Л.* Нашы традыцыі – наш скарб // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. Мінск: Кнігазбор, 2007. С. 55.

5. *Гарошка Л.* Праз навалыніцы й нягоды // Адзін Госпад, адна Вера, адзін Хрост / уклад., прадм. А. Любіча; бібл. Л. Юрэвіча. Мінск: Кнігазбор, 2007. С. 45–54.
6. *Гронский А.Д.* Петиция против канонизации митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) как образец белорусского антиправославного интернет-дискурса // Аспект. 2018. 02. С. 109–118.
7. *Данілюк Б.* Гістарычны шлях да аўтакефаліі Беларускае Праваслаўнае Царквы [Электронный ресурс] // Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква / Режим доступа: <http://www.belarc.org/litatura/gistarysny-slah>
8. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://religion.wikireading.ru/158307>
9. *Киприанович Г.Я.* Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. 2-е изд., доп. Вильна: Типогр. И. Блюмовича, 1899. 288 с.
10. *Коханик П.Ю.* Русь и Православие в Северной Америке. Вилкес-Барре: Типогр. газеты «Свет», 1920. 154 с.
11. Краткая история Белорусской Греко-католической церкви [Электронный ресурс] // Иерархия литургических Церквей / Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniat-64kratrus.html>
12. *Лавреенко Л.В.* Попытки создания Белорусской Автокефальной Православной Церкви в 1941–1942 гг. // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): Сб. м-лов круглого стола. Брест. 3.03.2009. Брест: БрГУ имени А.С. Пушкина, 2009. С. 19–22.
13. *Марозава С.М., Філатава А.М.* Уніяцкая Царква // Рэлігія і Царква на Беларусі: Энцыклапедычны даведнік / рэдкал. Г.П. Пашкоў і інш. Мінск: БелЭн, 2001. С. 331–334.
14. [Иосиф (Семашко), митр.] Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора: в 3 т. Т. 3. СПб.: Типогр. Императорской Академии наук, 1883. 1042 с.
15. Отчет о деятельности Смоленской ученой архивной комиссии за первый год ее существования (3 апреля 1908 года – 3 апреля 1909 года). Смоленск: Типогр. П.А. Силина, 1910. 58 с.
16. *Романчук А., прот.* Митрополит Иосиф (Семашко): очерк жизни и церковно-общественной деятельности. Минск: Изд-е Общества любителей церковной истории, 2015. 443 с.
17. *Самосюк Н.В.* Германская церковная политика на оккупированной территории СССР // Православная Церковь Беларуси в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): Сб. м-лов круглого стола. Брест. 3.03.2009. Брест: БрГУ имени А.С. Пушкина, 2009. С. 7–9.
18. Устав союза православных старо-церковнических общин, в своей совокупности образующих Белорусскую Автокефальную Православную Церковь. Минск: Без изд., 1927. 14 с.
19. *Хотеев А., иерей.* Не нужно шельмовать православных, или ответ униатскому священнику [Электронный ресурс] // Научно-просветительский портал «Западная Русь» / Режим доступа: <https://zapadrus.su/zaprus/tradbl/25-2010-06-22-13-25-57.html>

Аннотация. Белорусский национализм стремится создать альтернативную духовную и религиозную традицию, для того чтобы подчинить деятельность церковных организаций интересам националистической идеологии. В качестве «национальных» Церквей были избраны Белорусская Автокефальная Православная Церковь и Греко-Католическая (униатская) Церковь. Однако они не являются национальными.

Ключевые слова: Белоруссия, Русская Православная Церковь, Белорусская Автокефальная Православная Церковь, Греко-Католическая (униатская) Церковь, «национальная» религия.

Alexander D. Gronsky, PhD in History, Associate Professor; Leading Researcher, Center for Post-Soviet Studies, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences. E-mail: agr1976@yandex.ru

Ideological Pressure on the Orthodox Church in Byelorussia in the Early 21st Century

Abstract. Byelorussian nationalism seeks to create an alternative spiritual and religious tradition in order to subjugate the activities of the Church organizations to the interests of nationalist ideology. The Byelorussian Autocephalous Orthodox Church and the Greek Catholic (Uniate) Church were elected as “national” Churches. However, they are not national.

Keywords: Byelorussia, Russian Orthodox Church, Byelorussian Autocephalous Orthodox Church, Greek Catholic (Uniate) Church, “National” Religion.

К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX веков

Буквально на наших глазах заканчивается эпоха модерна – через глобальный культурный и политический кризис. Просветительский универсализм Нового времени пришел к своему закату. В результате наблюдается крайняя неоднородность общества, все еще по инерции именуемого современным [24, с. 198]. Политический философ А.В. Щипков утверждает, что «современная современность» – это «мозаичное явление», понятие «современность» потеряло остатки «семантики единства и универсальности» [24, с. 195]. Какое место в этих процессах занимают религии и, в частности, традиционные конфессии? Ответ на этот вопрос принято искать в размышлениях о «постсекулярности». Сложность происходящих на наших глазах процессов, различие мировоззренческих и идеологических подходов к их оценке делают сам концепт постсекулярности весьма спорным и неоднозначным.

Очевидно, что сам термин «постсекулярный» непосредственным образом связан с историческим понятием секуляризации. Юрген Хабермас считает, что постсекулярное общество может сложиться только в государстве, которое прошло путь секулярного развития [22]. С его точки зрения, этот «небесспорный термин» может быть применен исключительно к европейской цивилизации [22]. Остается открытым вопрос, насколько универсальным является сам европейский цивилизационный проект. Хабермас отмечает дискуссию по поводу *Sonderweg* («особого пути») секуляризованных европейских сообществ, которые начинают рассматриваться в качестве «белой вороны среди религиозно мобилизованного мирового сообщества» [22].

В свете построений Хабермаса российский исследователь темы секулярности Д.А. Узланер отмечает, что дискуссии о постсекулярности возможны только в особом «интеллектуальном климате» – в ситуации постмодерна, «распада классической рациональности» и распространения «постметафизической философии», то есть философии, отказывающейся от «решения метафизических вопросов» и «поиска абсолютных решений» [19, с. 4]. В то же время постсекулярное – это «не перескакивание на некие несекулярные позиции», а трансформация самого секулярного [19, с. 31].

С точки зрения Узланера, концепт «постсекулярного» необходим для того, чтобы «взорвать некогда устоявшиеся формы», «высвободить новые энергии, новые содержания». Однако в итоге вся эта работа ведется именно в рамках новоевропейского секулярного проекта [19, с. 31]. Опираясь на Хабермаса, Узланер считает, что постсекулярность не означает возвращения в «досовременную эпоху», это не десекуляризация, не «обратное колебание маятника», не «возврат в средневековье», а «дальнейшее движение» [20, с. 179].

Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретарь Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok_viti@mail.ru

Австрийская исследовательница Кристина Штёкль также настаивает на том, что постсекулярное не означает «десекуляризации», обратного отката в состояние «до модернити», «такого изменения режима, которое возвращает общество вновь к религии» [23, с. 59]. Она рассматривает постсекулярное как условие сосуществования секулярного и религиозного «в едином времени» [23, с. 59]. Это базовая позиция, опирающаяся непосредственно на построения Юргена Хабермаса. Для нее первичны конституционные принципы европейской демократии, призванные примирить мультикультуралистов, с одной стороны, и секуляристов – с другой [22]. Хабермас отмечает, что мультикультуралисты обвиняют оппонентов в приверженности к «просветительскому фундаментализму». Секуляристы же, требуя «бескомпромиссного включения» меньшинств в существующую политическую систему, выдвигают встречные обвинения в «предательстве базовых ценностей Просвещения». При этом Хабермас полагает, что шаги консервативных христиан навстречу «культуре Просвещения» под псевдонимом «западных ценностей», подрывают секуляристский универсализм «принципов Просвещения» [22].

Тем не менее, как мы видели выше, с точки зрения Хабермаса, основной тренд модерна остается в силе, поскольку главным инструментом полноценного развития постсекулярного общества в рамках просветительского проекта Хабермас считает взаимное обучение сторон. От религиозных сообществ в рамках демократического порядка при этом ожидается «секулярная легитимация конституционных принципов» и либеральной демократии [22]. В качестве примеров он приводит Второй Ватиканский собор, трансформацию европейского протестантизма («модель постреформационного изменения эпистемологических установок в христианских обществах Запада»), чаяние некоего «евроислама», признающего относительность своих собственных фундаментальных положений перед лицом европейской общности («изложенная в Коране доктрина требует историко-герменевтического подхода») [22].

Хабермас утверждает, что секуляристы должны признать возможность участия в «формировании политической воли» людей, продолжающих использовать «религиозный язык». Демократическое государство не должно «превентивно урезать полифоническое многоголосие в публичной сфере» [22]. Однако при этом, с точки зрения Хабермаса, религиозный дискурс должен быть непременно «переведен на секулярный язык». Таким образом, секуляризм как бы смиряется с самой возможностью присутствия «семантических смыслов» и «личных интуиций», которые могут быть «переведены на секулярный язык и введены в общее речевое обращение» [22]. То есть новизна здесь, по Хабермасу – общение верующих и неверующих в рамках гражданского общества, получение возможности «жить вместе на основе взаимной саморефлексивности». Важное значение имеет в таком случае сохранение отделения церкви от государства, фильтра, через который в «повестку государственных институтов» могут просачиваться только «реплики», непременно переведенные на «секулярный язык» [22]. Так представляет себе постсекулярное общество Хабермас. От консервативных религиозных кругов требуют перевода их дискурса, приспособления под просветительские тренды при обещании учитывать их мнение в общей повестке и допустить в рамках гражданского общества общение неверующих с верующими на равных.

А.В. Щипков ставит под вопрос само существование единого секулярного языка, на который якобы необходимо переводить религиозный дискурс для встраивания его в современную повестку. С его точки зрения, современность гетерогенна, обнаруживая признаки архаизации и аномии. Парадигма единой «современности» является отживающим мифом. Ни у кого из участников общественного диалога при этом нет «дискурсивных преимуществ» или привилегий. Нет и «главного спрашивающего» от лица «современности», перед которым религиозные группы должны давать отчет [24, с. 198].

Думается, что большое значение для понимания процессов постсекулярности имело бы рассмотрение исторических особенностей секуляризации как таковой. Секуляризация предшествует состоянию модерна, является его важнейшим фундаментом. И если нижнюю границу эпохи модерна традиционно относят к периоду Великой французской революции [25, с. 45], то сами идеи секулярности развиваются на более раннем этапе. Парадоксальным образом в России одним из главных инструментов секуляризации была Православная Церковь – и не только в синодальную эпоху, но и уже после Великого раскола XVII столетия.

В хабермасовской парадигме, как мы видели выше, ставится проблема «перевода» религиозного дискурса на светский язык ради «полноценного» участия верующих в общественной и политической жизни. В XVIII веке в процессе секуляризации в России такой перевод уже был осуществлен. В области языка и мышления произошел разрыв со всей предшествующей русской духовной традицией. Именно этот разрыв и следует, вероятно, рассматривать в качестве главного содержания русского церковного раскола, а не внешнее формальное разделение по признакам отношения к тем или иным обрядам. Посмотрим на само содержание этого великого исторического разрыва. 30-е годы XVIII столетия становятся переломными в истории народного образования в России. Немецкое и по своему этническому составу, и по духу правительство императрицы Анны Иоанновны стремилось выставить себя ревнителем просвещения. 17 марта 1730 года был издан высочайший манифест, в котором предписывалось учредить духовные школы по всем епархиям в соответствии с Духовным регламентом [11, с. 145]. Возникают новые епархиальные семинарии, выстраивающие учебный процесс по европейскому образцу.

Следует отметить, что в большинстве губерний светские гимназии появятся только спустя много десятилетий. На протяжении всего XVIII и начала XIX века духовенство являлось главной силой народного образования. Но образование самих будущих священнослужителей теперь оказалось оторванным от народа, главным образом благодаря языку преподавания. Во всех епархиальных семинариях базовые предметы, в том числе богословские, преподавались на латинском языке, являвшемся на тот момент языком международного научного сообщества (как сейчас английский).

В «Духовном регламенте» Петра I под «семинарией» имелось в виду общежитие для учащихся «по образцу монастырей». Со времен Анны Иоанновны семинариями стали называться средние учебные заведения с латинским курсом наук, в отличие от низших школ грамотности [11, с. 145–146].

На долгие годы едва ли не главной семинарской учебной книгой становится знаменитый «альвар». Это была латинская грамматика Эммануила Альвара, изданная в виде трех огромных томов-квадрантов для польских школ и перешедшая оттуда в новые епархиальные семинарии. Учебник был чрезвычайно труден для понимания семинаристами [11, с. 425]. Для постижения «альваровой премудрости» оказалась необходима кардинальная перестройка мышления будущих русских пастырей, тотальная рационализация их мировосприятия.

Латынь при этом оставалась главным семинарским предметом даже после духовной реформы 1814 года [17, с. 184]. В первой половине XIX столетия преподавание «классических» языков начиналось в духовных училищах (первой ступени образования духовного сословия) и продолжалось в академиях и семинариях [17]. Даже самые младшие школьники 10–12 лет должны были «понимать и переводить легчайших латинских писателей», «разуметь говорящих» на латинском языке и «отчасти сами объясняться» [17]. Без добротного знания латыни учиться в семинарии было невозможно, поскольку это был язык преподавания базовых предметов [17, с. 188]. Образование православного духовенства строилось на рационализированной иноязычной грамматической основе.

В первой половине XVIII столетия начальным классом семинарии была «фара» с первоначальным преподаванием латинского языка, вторым – «инфима» (здесь проходились почти все латинские грамматические и главные синтаксические правила) [11, с. 427]. Ученики были заняты бесконечными переводами, которые делались как в классе (экзерциции), так и после основных занятий (окупации). Активно использовался латинский лексикон Григория Кнапского (*лат.* Sparius, 1564–1639), который за его толщину и трудность восприятия прозвали «Кнапиуц». Это пособие тоже было изначально издано для польских школ на польском языке [11, с. 427].

Самой «страшной» вещью в начальных классах был «калькулус» (*лат.* calculus) – польское педагогическое изобретение, пришедшее в русские «латинские семинарии» из Киево-Могиланской академии. Это был длинный лист в деревянном футляре, в который записывали «проговорившихся» по-русски во время бесконечных классных и внеклассных разговоров на латинском языке. Допустивший ошибку ученик должен был носить этот ужасный ящичек до тех пор, пока не поддавливал на ошибке или русской речи другого своего товарища по несчастью. Тот ученик, у которого «калькулус» переночевал, подвергался наказанию [11, с. 118].

В следующем классе, «синтаксисе», заканчивали «альвара». Латынью здесь занимались не менее пяти часов в день [11, с. 428]. В классе «пиитики» в подлинниках читали Вергилия, Овидия, Теренция, Горация, в следующем классе «риторики» опять же в подлинниках – Цицерона, Тита Ливия, Курция, Саллюстия, Юстина, Шревеллия, Корнелия Непота [11]. Семинаристы обязаны были постоянно писать латинские стихи, в том числе «ретроградные» (читаемые слева направо и справа налево), «львиные» с двумя рифмами в середине каждого из четырнадцати слов, «змеиные», перекрестные, «звездой» и так далее [11, с. 431]. Материал для стихосложения заимствовался из классической истории и мифологии. С этой целью в семинариях изучались произведения о Сарданпале и Еврисфее, Александре Македонском и Ахиллесе, Ганнибале и Тезее, Прометее и Крезе, о Геракле и богах Олимпа, о нимфах, наядах, сильфидах, музах, гарпиях, героях [11, с. 431]. Мы можем констатировать, что с созданием латинских епархиальных семинарий произошла не просто подмена языка образования русского духовенства, а было заменено само содержание его мышления.

Мышление будущих пастырей формировалось исключительно рационалистически и в следующем, «философском» классе. Изначально там изучались классические схоластические интерпретации Аристотеля. Однако во второй половине XVIII века происходит поворот к германской метафизике, учебникам Фридриха Христиана Баумейстера (1708–1785), ученика Христиана фон Вольфа (1679–1754). Несмотря на то, что существовали и русские переводы, учебником для семинаристов стала книга Баумейстера, напечатанная в 1777 году в Москве на латыни [6, 1878, № 1]. Метод философствования Баумейстера рационалистический, он заключается в доказательстве причинно-следственной связи предметов [6, 1878, № 9]. Под метафизикой Баумейстер понимал науку об общих универсальных понятиях, а метафизическая истина для него есть порядок свойств каждого существа [6, 1878, № 15].

Последний и высший семинарский класс – «богословие». Все русское школьное систематическое богословие этого периода находится под влиянием протестантов – Квентштедта, Гергардта, Буддея, Голлазия, Брейтхаупта и других [11, с. 743; 6, 1880, № 12]. С помощью этих авторов русские богословы пытались заменить прежние, исключительно схоластические диалектические приемы в раскрытии богословских истин приемами новой протестантской науки.

Все учебники догматики писались в XVIII – начале XIX столетий исключительно на латинском языке – например, Компендиум православного догматического богословия

(лат. *Orthodoxae theologiae dogmaticae compendium*) ректора Киевской академии Ириней Фальковского [11, с. 745]. На протяжении последних двух третей XVIII и в первой трети XIX столетия русский церковный дискурс формировался в пространстве отечественной латиноязычной культуры, практически до сих пор не оцененной исследователями. Латиноязычный дискурс стал определяющим для всей церковной администрации, так как архиереями становились только лица, получившие духовное образование.

При всем этом богослужебным языком продолжал оставаться церковнославянский. Разрыв между духовной школой и реальной приходской или монастырской жизнью приобрел огромные размеры. Совершенно естественно, что духовенство, формировавшееся на протяжении нескольких поколений внутри латиноязычной традиции, стало рассматривать себя в качестве носителя прогресса и цивилизации по отношению к «дикому» народу. Новый дискурс становится пространством передачи и новых идей. В 50–60-х годах XIX столетия в русской церковной и околоцерковной периодической печати велась дискуссия о цивилизаторстве [9, с. 83–96]. Частью светских консервативных авторов сами понятия «прогресс» и «цивилизация» воспринимались негативно [9, с. 83–85, 88–90].

В 1862 году в «Христианском чтении», журнале Санкт-Петербургской духовной академии, появляется неподписанная статья «Русское православное духовенство, обвинения против него и его цивилизаторская деятельность» [16]. Цивилизаторство для автора этой статьи – нормальное и естественное состояние сельского священника. Более того – духовенство оказывается единственной цивилизующей силой в деревне [16, с. 96]. Автор пишет:

«Священнический сын, приехавший на каникулы, рассказывает своим сверстникам о чудесах городской образованности и о чудесах науки, о том, что «молния бывает от электричества, что есть лодки, едущие без парусов и весел, что существует на свете чугунок и что сто тысяч пудов может вместо лошадей везти пар» [16, с. 643–644]. Для крестьянина, «цивилизующим местом» «служит храм», «цивилизующими лицами – лица причта» [16, с. 645]. Автор статьи констатирует, что духовенство, окончив семинарию, обладает гораздо более высоким уровнем образования, нежели это необходимо для практической деятельности. К чему сельскому священнику «его латынь, его алгебра, его многие другие знания, к чему его искусство располагать свои проповеди по образцу Цицерона, Боссюета, Бурдалу, аббата Феликса, по правилам Квинтиллиана, Бургия, Блэра» [16, с. 646]? Обращает на себя внимание один из примеров, приводимых автором. Он пишет, что в Новгородской губернии во время эпидемии холеры 1853 года семинаристы, изучавшие в своем учебном заведении медицину, поехали в деревню для того, чтобы поработать там фельдшерами [16, с. 644]. Автор, одобряя их поступок, патетически восклицает, что они оказали действенную помощь заболевшим крестьянам «мятными каплями, опиумом, припарками, теплыми ваннами» [16]. Впрочем, опиум в те времена действительно воспринимался в качестве лекарственного средства, а холеру лечили ваннами. В нашем случае гораздо важнее, что данный пример не только показывает отдельный факт самоотверженности семинаристов, но находится в контексте воззрений государства на задачи духовенства в 40–50-х годах XIX века.

10 мая 1849 года Святейший Правительствующий Синод на основании отношения министра внутренних дел принимает указ «О распоряжениях к отвращению отравления сырой соленой рыбой» [21]. Как известно, все подобные документы в синодальный период выходили «под шапкой» «Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского». В указе говорится, что Министерство внутренних дел неоднократно напоминало «местным начальствам» относительно вреда и даже смертельной опасности от испортившейся сырой соленой рыбы. 30 апреля 1847 года было издано обширное циркулярное предписание «о способе врачевания от последствий сказанной вредной пищи», но своего

действия оно не возымело. В Калужской губернии, отравившись, скончались девять человек. Так как на «местные начальства» надежды не осталось, то министр внутренних дел попросил «господина обер-прокурора» Синода о надлежащем содействии. В итоге Синод приказал напечатать инструкцию по числу церквей и разослать по храмам, поставив приходскому духовенству в «непременную обязанность» «изъяснять прихожанам, как по окончании богослужений, так и вообще при всяком удобном к тому случае, преподанные в том предписании, в предупреждение отравления таковою сырою рыбою, наставления с надлежащим при том внушением» [21]. В итоге в архиве Рязанской духовной консистории (коллегиального административного органа управления епархией) отложилось «Дело о вменении в обязанность священнослужителям преподавать прихожанам наставления начальства для предотвращения отравления сырою соленою рыбою и для пользования, в случае уже отравления ею» [4]. Все духовенство через благочинных было обязано подписаться, что оно ознакомлено с синодальным указом и приняло его к исполнению [4, л. 1–19]. Именно так осуществлялась воспетая журналом Санкт-Петербургской духовной академии «цивилизаторская деятельность духовенства».

В 1854 году император Николай I обратил особое внимание на донесение орловского гражданского губернатора о содействии церковнослужителями Орловской епархии распространению оспопрививания [3, л. 1]. В Синоде запросили справку о том, как духовенство Империи содействует этому благому делу. Выяснилось, что еще в 1804 году на приходских священников была возложена «обязанность объяснять народу пользу сей предохранительной меры» [3, л. 1]. А в 1811 году по распоряжению Святейшего Синода, с Высочайшего соизволения, епископ Евгений (Болховитинов), известный церковный историк, археограф и библиограф, член Верховного уголовного суда по делу декабристов, член Санкт-Петербургской медико-хирургической академии, будущий митрополит Киевский составил специальные «Пастырские увещания» о пользе оспопрививания. С 1828 года специальным синодальным указом их было предписано читать в храмах не менее трех раз в год. С 1811 года оспопрививание преподавалось во всех духовных училищах, а на момент выхода указа – во всех семинариях, причем «в пятнадцати – с особенным успехом практически» [3, л. 1]. Синод предписал всем епархиальным архиереям обращать особое внимание на содействие духовенства оспопрививанию и сообщать о результатах этой деятельности в своих ежегодных отчетах [3, л. 1]. Местные консистории опять собрали через благочинных соответствующие подписки с духовенства о принятии синодального указа к неукоснительному исполнению [3, л. 1–21].

Одна из характерных особенностей модерна – его непрерывное творение самого себя заново. Следствием этого становится культурное оскудение [25, с. 45]. Более того, по наблюдению Н.А. Щипкова, «сакральное модерна... есть профанное до-модерна, традиции» [25, с. 50]. Поэтому инструкция по оспопрививанию и была названа традиционно по-церковному – «Пастырские увещания». Будучи поставленной на путь встраивания в секулярное государство и став одной из главных сил первоначального этапа модернизации в России, Православная Церковь с неизбежностью столкнулась с фактом снижения своего культурного и, самое главное, духовного влияния.

Если в XVIII – начале XIX века духовное образование было пространством хотя и рационалистической и латиноязычной, но по крайней мере высокой в гуманитарном отношении культуры, то теперь священник оказывается мелким правительственным чиновником. Он должен побуждать крестьян к оспопрививанию, а не причащению Святых Таин, преподавать им наставления «Начальства», как спастись не от греха, а от отравления сырой рыбой. Причем «Начальство» во всех бумагах должно было в таком случае писаться непременно с большой буквы. Разумеется, Церковь и в синодальный период сохраняла свои сакраментальные начала. Но весьма характерным является тот факт, что даже такой

выдающийся церковный деятель, как митрополит Евгений (Болховитинов) пишет особые «Пастырские наставления» не о духовной брани и даже не о нравственной жизни, а о практических мерах по оспопрививанию.

В 1836–1855 годах обер-прокурором Святейшего Синода был генерал-лейтенант граф Н.А. Протасов. Он произвел централизацию всего церковного административного аппарата, окончательно превратив его в государственный департамент [8, с. 139]. Протасов пожелал, чтобы духовные семинарии готовили будущее духовенство в качестве практических сельских деятелей, цивилизаторов сельского быта. Священник теперь должен был стать не только духовным пастырем, но и врачом, и практиком-агрономом [18, с. 5]. Встретив сопротивление среди иерархов в Комиссии духовных училищ, Протасов вообще ее ликвидировал и заменил Духовно-учебным управлением – новой, полностью подчиненной себе, структурой [18, с. 6]. В результате протасовской реформы в семинариях с 1840 года стали преподаваться сельское хозяйство и медицина [18, с. 17]. Зато из семинарского курса исчезли философия и метафизика [18, с. 18]. Особый латиноязычный и рациональный церковно-школьный дискурс уступал теперь место чисто практическому и цивилизаторскому – вполне в логике развития модерна.

Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский отстаивал семинарскую философию, говорил, что преподавание философии и математики нужно в семинарии как «оселок испытания и приведения в порядок мыслящего духа» [18, с. 18]. Однако несмотря на его позицию, интеллектуальный уровень семинарского образования был все же понижен. При изучении геометрии теперь непременно нужно было руководствоваться «нуждами сельского быта» [18, с. 22]. Вскоре в семинариях в качестве отдельного предмета появилась геодезия, и даже предпринимались попытки ввести преподавание «сельской архитектуры» [18, с. 24]. Духовные семинарии в деле обучения сельскому хозяйству оказались связаны с практическими местными земледельческими учебными заведениями, готовившими агрономов и землемеров.

Так, в 1846 году, при открытии в духовной семинарии в Рязани «классов сельского хозяйства и естественной истории» наставниками туда были назначены выпускники Горыгорецкой земледельческой школы Могилевской губернии Петр Соколов и Петр Кипарисов, не имевшие раньше, конечно же, никакого отношения к духовному образованию [5, л. 5–6].

Весьма показательно, что согласно распоряжению нового протасовского Духовно-учебного управления преподавание сельского хозяйства должно было вестись уже не вместо философии, а вместо часов, отведенных на важнейший для духовного образования предмет – патрологию, то есть изучение святоотеческого наследия, именовавшегося тогда «чтением отцов греческих и латинских» [5, л. 16]. По всей видимости, для подготовки сельских чиновников, коими теперь стали священнослужители, ни патрология, ни тем более философия были больше не нужны. Характерно также, что предписания административного Духовно-учебного управления воспринимались консисториями как распоряжения Святейшего Синода [5, л. 17]. Тогда как последний фактически исполнял функции малого и постоянного архиерейского собора, был «коллективным патриархом», точнее – коллегией вместо патриарха.

Цивилизаторская роль духовенства, к которой его так подталкивала государственная власть, входит в самое резкое противоречие с сохраняющимся сакральным мировоззрением русского крестьянства. Особенно наглядно это видно на примере попыток распространения выращивания картофеля в России XIX века. 4 сентября 1841 года Святейший Синод, на этот раз по требованию «господина министра государственных имуществ», издал указ о «вменении в обязанность сельским священникам» «внушением», «наставлением» и «собственным примером» «содействовать Правительству» «к разведению картофе-

ля в России» [2, л. 22]. Духовные консистории на основании этого документа направили в благочиннические округа свои указы. Согласно им все духовенство, включая низших причетников (дьячков и пономарей), должны были дать подписки в ознакомлении с этим синодальным распоряжением. Например, Рязанская духовная консистория соответствующие указы издала в сентябре – ноябре того же года отдельно для каждого благочиннического округа [2, л. 1–32]. Листы с подписями духовенства направлялись благочинными обратно в консисторию [2, л. 5–12]. Всему духовенству, в качестве «личного примера» крестьянам, предписывалось разводить картофель «на своих огородах» и «на церковной земле» [2, л. 32].

Символами колоссального цивилизационного раскола, разорвавшего Россию, стали в петровский и послепетровский период табак, чай и в особенности картофель. В рамках сакрального мировоззрения питание было не чем-то функциональным, а несло колоссальную смысловую нагрузку. Бытовой уклад воспринимался исключительно через призму сакрального мировоззрения. Новые продукты трансформировали традиционный рацион и одновременно стали символом фундаментальной подмены, произошедшей в государстве и обществе. Особенно характерно это было на фоне народных эсхатологических представлений.

Наиболее радикальными в плане отрицания мира, погрузившегося, с их точки зрения, в апокалипсическое состояние, были различные беспоповские старообрядческие толки. Именно потому, что в мире воцарился антихрист, мир теперь испорчен, отдан во власть противных Богу сил. Все институты, включая государственную власть и церковную иерархию, в свете таких представлений не просто искажены, но подменены на свою противоположность [7, с. 109–110]. Если в XVII веке и в начале XVIII столетия антихрист персонифицировался старообрядцами в фигурах царя Алексея Михайловича, патриарха Никона, императора Петра I, то в беспоповских кругах постепенно утвердилось представление о «духовном антихристе» [7, с. 112]. В этой парадигме Москва воспринимается как апокалипсический Вавилон и «престол антихристового царства» [7, с. 112]. Антихрист, в таком случае – это не конкретное лицо, а целый ряд лиц, которые следуют учению архиереев и царей [15, с. 72].

Духовный антихрист – всеобщая апостасия, отступление, совокупность ересей, приписываемых в этом дискурсе официальной Церкви. Под «женой нечестивой», от которой должен родиться «человек погибели», имеется теперь в виду общество людей нечестивых, под рождением антихриста – отступление от евангельского учения, три с половиной года царствования антихриста означают время неопределенное. Чудеса антихриста – омрачение людей лжеучением, искажение церковных таинств, полная подмена их. Печать антихриста в таких беспоповских представлениях заключается во многих предметах, в том числе и в новых церковных обрядах [15, с. 72]. В качестве антихриста воспринимается секуляризационный процесс в целом.

На этом фоне картофель оказался одним из важнейших камней преткновения. Например, апокрифический текст XIX столетия «О картофии», подписанный как «Летописец горы Синайской», «книга золотая, книга Соборная голубица», часть «Книги Варония», которая «запирается тайно» и «откроется тайно», напрямую связывает распространение картофеля с деятельностью антихриста в последние времена [1, л. 1]. Текст оформлен в виде пророчества, со ссылкой на преподобного Симеона Нового Богослова. Последний, разумеется, в реальности ничего не мог писать о картофеле, так как жил за полтысячелетия до появления последнего в Европе. В апокрифе говорится, что антихрист приходит «во имя свое», а мир «послужит ему во всем», примет «все его хотения» и «ни в чем ему» не будет «противиться» [1, л. 1]. В это время будет «трава», которую антихрист именовал «корт», но «они» (по контексту – слуги антихриста) станут именовать ее «овощем прусским» [1, л. 1].

Эта «трава» «распространится по лицу земли», ее «всякий возраст возлюбит в сласть велику», отчего «помрачатся человецы умом» «яко пиянии» [1, л. 1]. То есть картофель в этой парадигме – апокалипсический инструмент антихриста, призванный изменить сознание тех, кто подчиняется «сыну погибели», закабалить людей. Такое духовное подчинение, с точки зрения автора текста, возможно потому, что люди отвергли Священное Писание. В апокрифе утверждается, что вредоносное действие «трава карт» оказывает по причине своей изначальной скверности [1, л. 1–2]. Согласно тексту, «за табак» и «за чай», тот, кто их употребляет, «проклят трижды», «за кофей девять раз анафема». Тот же, кто осквернится картофелем, должен нести покаяние тридцать шесть лет, исполняя в виде епитимии в день полторы тысячи поклонов, не есть не только молочной, но даже горячей пищи [1, л. 2]. Апокриф выводит за пределы церковного общества всех, кто нюхает табак, кладет его «за щеку» или курит «пипку», то есть трубку. Им не только запрещено входить в храм, но верные православные христиане не должны с таковыми «молитися», а также «не пити и не ясти с ними», до тех пор, пока эти грешники «не престанут» «от таковыя мерзости» [1, л. 2]. Более того здесь же утверждается, что употреблявших табак нельзя хоронить возле храма, совершать над ними погребальное пение и молиться о них [1, л. 2]. Такие пищевые запреты проводят четкую грань между теми, кто считал себя истинными православными христианами, и современными им государством и обществом.

Одними из главных признаков «кончины мира» в апокрифе «О картофии» указываются следующие: «Священницы горцы и запойцы черноризцы их будут, зловесницы и сквернословцы яко неистовии» [1, л. 3]. «Черноризцы», то есть монахи, «начнут жити» «мирски», а «миряне – свински». Чернецы окажутся «на игрищах» в своей скверне «мудрейша» скоморохов, а в своей иноческой жизни «покажут во всем скудость» [1, л. 3–4]. Таким образом, именно осквернение священства и монашества, их оскудение и обмирщение оказываются «знамением времен», признаком прихода антихриста. Оскверняется и все общество – государственная власть («князи») начинает творить несправедный суд, а «в тысяще девиц не обрящется едина девица неосквернена» [1, л. 3]. В парадигме, утверждаемой апокрифом, общество верных совершенно однозначно отделено от окружающей социальной и политической реальности. Священнослужители и монахи, о которых говорится в апокрифе, воспринимаются как «их» «священницы и черноризцы» [1, л. 3], то есть относящиеся к иному, неверному, официально-церковному сообществу, связанному с властью и духом времени. В этой парадигме принуждение со стороны государственной власти к распространению картофеля – рубеж, за которым наступает окончательная власть дьявола. Чтобы спасти свою душу, необходимо бежать от такой власти. Тот, кто «хочет Христу работати» «да навыкнет бегству». Как «невозможно цветочку тонку целу быти» посреди «острого терния», так и «верному невозможно посреди неверных» «соблюсти непорочно» «правду и благочестие» [1, л. 3].

Реальность быта и пищи оказывается относящейся к сфере сакрального. Пища не только соединяет верных и отделяет последних от неверных, но является гранью нынешнего мира, за которой наступает апокалипсическая эпоха. Через быт воспринимается трансцендентное, точнее, сам быт оказывается выразителем трансцендентного, границей «нового неба и новой земли».

Между тем автор апокрифического текста «О картофии» настроен вовсе не анархически. С его точки зрения, государственная власть должна жестко преследовать противников истиной веры, тех, кто употребляет новые, сатанинские продукты. Примером такой благочестивой государственной власти оказывается царь Алексей Михайлович. С точки зрения автора, он тем, кто торговал или «сам забавлялся» табаком «казнь чинил» – «пытал кнутом», «бил на козлех», «водя по торгам», «ноздри порол», «носы резал», а после пыток ссылал в «дальние города», чтобы «на то глядя, иным неповадно

было делати» [1, л. 2–3]. Приведение в качестве позитивного примера царя Алексея Михайловича, на наш взгляд, показывает, что рассматриваемый текст совсем не обязательно бытовал только в старообрядческой среде, несмотря на старообрядческое написание в нем имени «Исус».

В исследовании А.К. Егорова, посвященном крестьянским волнениям первой половины XIX века в контексте религиозных представлений русского крестьянства [12], приводится такой эпизод. В 1842 году крестьянин села Язвицы Волоколамского уезда Московской губернии Семен Андреев распространял слухи о том, что употреблять картофель грешно, так как это «идольский хлеб». Следствие по этому факту особо отмечало, что Семен Андреев – человек грамотный и не старообрядец [12, с. 46]. В ходе расследования он дал показания, что почерпнул свои мысли из некоей «рукописной тетради», которую ему крестьянин Рузского уезда Федор Яковлев достал под Москвой, где работал отходником на одной из фабрик. При обыске у Яковлева нашли эту тетрадь. Она представляла собой другой апокриф, называвшийся «Книга греческая Златоструй» [12, с. 47]. В ней говорилось, что Антихрист пошлет своих слуг отбирать у всех хлеб, который соберет на специальные склады («магазины») и поставит к ним приставников «с печатью чувственной, с прописанием клейма тиранова» [12, с. 47]. То есть в глазах крестьян картофель как «идольский хлеб», призванный осквернить верных, изменить их сознание в пользу антихриста, – это подмена настоящего хлеба.

Местный становой пристав, переодевшись «богомольцем», беседовал в Язвицах с крестьянами и пришел к выводу, что они, хотя и не являются старообрядцами, считают насаждение властью картофеля знамением пришествия антихриста [12, с. 47]. Таким образом, далеко не среди одних старообрядцев в связи с правительственными мерами были распространены эсхатологические настроения. Подобные настроения проявились в ходе так называемых картофельных бунтов. Они, а также предшествующие им «холерные бунты» были ярким проявлением проекции эсхатологических убеждений крестьянства на социальную реальность [12, с. 38].

Картофель активно распространялся в селениях государственных крестьян ведомства Министерства государственных имуществ. В ряде местностей крестьяне выступили против этого. Они считали, что государственное принуждение к сеянию картофеля, создание запасных хлебных складов («магазинов») свидетельствуют о том, что власть отдала их в крепостную зависимость некоему «Министеру», который в крестьянском сознании приобретает откровенно апокалипсические черты [12, с. 47]. Появление одновременно у волостных и сельских начальников новой формы – кафтанов особого покроя – и новых печатей воспринималось в этом же эсхатологическом контексте как активизация власти слуг антихриста [12, с. 47].

Пострадавшей стороной в ходе картофельных бунтов были как сами сельские власти, так и приходское духовенство. Описание одного из таких бунтов, 1842 года в Пермской губернии, составлено со слов очевидца – крестьянина Петра Григорьевича Гурина. Он занимал в то время должность писаря в селе Захаровском Закамышловской волости Камышловского уезда [10]. П. Деви, изложивший в журнале «Русская старина» рассказ Гурина, считает, что картофельные бунты стали «одним из важнейших русских народных волнений» XIX столетия. Их главную причину он видит в полном несоответствии «составленных в канцеляриях» «бюрократических мер попечения о крестьянских нуждах» с «действительной необходимостью» и «возможностью применения к делу» [10, с. 87]. При этом он отмечает, что непосредственные исполнители планов начальства, волостные и сельские старшины и писари были заранее уверены в слепом повиновении крестьян, не считали вообще нужным разьяснять населению суть мер, предпринимаемых Министерством государственных имуществ [10, с. 87].

Волостные и сельские писари, считая себя чиновниками по образцу «большого начальства», ставили себя куда выше крестьянского «мира». Они настолько привыкли пренебрегать сельским сходом, что просто подделывали его приговоры, не собирая сам сход, а руководствуясь податными списками. Власти даже не обращали внимания на тот факт, что в этих списках значились «мертвые души» – умершие крестьяне или те, кто реально отсутствовал в деревне [10, с. 87–88]. К подобной фальсификации документов давно привыкли и начальство, и крестьяне. Как пишет П. Деви, «все шло хорошо, покуда писари не затрагивали особенно близко ни свободы, ни материальной стороны крестьянского быта» [10, с. 88]. Однако теперь крестьяне восстали, заявили, что окружной начальник и волостное правление, обманув царя, продали их министру государственных имуществ (тому самому апокалипсическому «Министеру»), и за эту продажу «окружной получил пуд ассигнаций, а волостные писари – по фунту» [10, с. 89]. Здесь смешалось все – и непрерывно обесценивающиеся ассигнации николаевского царствования, и полная уверенность в сплошной коррумпированности «Начальства».

Гурин так описывал главное обвинение со стороны крестьян: «Вы с окружным продали по фальшивым приговорам, написали, что мы согласны быть за министром и собирать ему хлеб и сеять картошки» [10, с. 99]. Собравшиеся толпы пришлось останавливать полицмейстеру, угрожавшему выдвинуть против крестьян пушки, не имевшиеся, конечно же, на самом деле в его распоряжении [10, с. 99]. Тем не менее многим представителям власти в селах не удалось избежать расправы. Крестьяне искали подделанные приговоры сходов о продаже их «Министеру», допрашивали и пытали сельских начальников – искали «миропродавцев», «пусть скажут правду и отдадут подлинники» [10, с. 93]. Низшее сельское «Начальство» вешали за ноги головой вниз, перетаскивали веревками подо льдом через специально устроенные проруби, обливали на морозе холодной водой, погружали в колодцы [10, с. 90].

Пострадали и священники, которые тоже воспринимались в качестве «Начальства». Священника села Течинское Василия Констанского несколько раз перетаскивали веревкой подо льдом через реку, вынуждая признание о продаже крестьян «барину». Здоровье этого клирика было с тех пор подорвано навсегда [10, с. 90]. В селе Тамакульском восставшие зверски убили писаря Канахина, а затем несколько часов обливали на морозе раздетых донага дьячка и причетника сельского храма [10, с. 90]. В селе Кашайском, когда священник вынес из храма на площадь иконы для увещания крестьян, ему «нанесли обиды и оскорбления» [10, с. 117].

Характерно восприятие крестьянами последовавшего затем наказания со стороны властей. После прибытия воинских команд они практически не оказали сопротивления, а жесточайшую экзекуцию восприняли в евангельских категориях, уподобляя ее молочению хлеба, впрочем, добавляя, что «первая “настилка” была особенно страшна и ужасна, и что немногие перенесли ее» [10, с. 92].

Картофельные бунты были не единственными народными выступлениями, жертвами которых стали, в том числе, священнослужители. В июле 1831 года в старорусском военном поселении округа 3-го карабинерского полка произошло волнение, в ходе которого пострадал член полкового комитета священник села Коломна Иоанн Парвов. В своем прошении он писал, что «зверообразные и немилосердые бунтовщики» били его кольями «без всякого милосердия», затем в его доме искали некий яд, которым «начальники» якобы хотели отравить поселян [14, с. 275]. Яды искали восставшие и во время холерных бунтов того же 1831 года [12, с. 43]. Весьма характерно, как священник Иоанн Парвов описывает свои убытки. На первом месте у него стоит разграбленное «продовольствие» семейства и уже на втором – «сосуд с запасными святыми дарами», хранившийся на квартире, который был разбит, а запасные святыне Дары разбросаны [14, с. 275–276] (несмотря на то, что они

почитались верующими как Тело и Кровь Христовы). Толпа «злодеев» в присутствии прихожан о. Парвова, «по наущению и крику раскольниковых деревни Зазулино» повесила своего священника на местном казенном «магазине» (складе), где он провисел на протяжении трех часов, но остался жив [14, с. 276].

С точки зрения пострадавшего, главными причинами его избиения, ограбления и повешения стало то, что он являлся членом полкового комитета, пользовался «особенною любовью возненавиденного и убитого» восставшими «военного начальства», а, следовательно, должен был знать о ядах, которыми «Начальство», как полагали бунтовщики, «было готово истребить поселян» [14, с. 276]. Выше мы видели, что в ходе картофельных бунтов низшие сельские власти, старшины и писари были предметом главных подозрений и нареканий. И здесь важно отметить, что писари в селениях государственных крестьян Министерства государственных имуществ готовились именно с помощью священнослужителей.

30 апреля 1838 года император Николай I утвердил наказ министру государственных имуществ и особое «Учреждение об управлениях государственными имуществами». Ими на министерство было возложено постепенное создание в селах приходских училищ. Ставилась задача готовить молодых людей из крестьян для определения их в волостные и сельские писари. Все учительские функции в таких школах были поручены местному духовенству [13, с. 51]. Постепенно сеть школ в селениях государственных имуществ расширялась. Однако казенная школа не встречала доверия и понимания у крестьян. Не затихали слухи, что детей непременно запишут в кантонисты и обяжут в будущем военным обучением и службой [13, с. 8].

В итоге двадцатилетних правительственных усилий, направленных на подготовку писарей, в крестьянских общинах возник целый слой людей, знающих все основные формальности делопроизводства и отчетности. Именно это знание, а не землемерские или ветеринарские навыки, давало им возможность становиться реальными распорядителями крестьянских дел. Современники отмечали, что писари выносили из своей специальной школы и канцелярской практики в первую очередь презрение к крестьянам [13, с. 61]. Возник слой управленцев низшего звена, оторванный в результате казенного воспитания от крестьянского общества и не примкнувший ни к какой другой социальной группе. И сформировали этот слой учителя из числа священнослужителей. Ненормальность такой ситуации понимало руководство Министерства государственных имуществ. С каждым годом оно испытывало все большую и большую неудовлетворенность положением дел именно на уровне волостных и сельских правлений [13, с. 61]. В качестве социального регулятора казенная школа оказалась недостаточно эффективной.

Думается, что главной причиной этого является столкновение бюрократического, рационализованного государства, активно продвигавшегося по пути идеологии модерна с традиционным религиозным мировосприятием русского крестьянства. К сожалению, православное духовенство уже на уровне своего образования оказалось в значительной степени включенным в дискурс рационального модерна. Безусловно, здесь необходимо вновь сделать оговорки о сохранении самих догматических и литургических основ церковной жизни, а значит – базовой сакральности. Однако внешнее оформление и продвижение секулярного дискурса в XVIII – первой половине XIX века делали православное сельское духовенство частью общей государственной машины, по сути, ломавшей традиционный уклад народной жизни. Поэтому когда мы читаем о необходимости непременно перевести традиционное религиозное мировоззрение на понятия секулярного языка, встроить его в светскую парадигму мышления, чтобы сделать его приемлемым для светского общества и демократической политической системы, то вспоминаем, что Русская Церковь все это уже проходила в синодальный период.

Если постсекулярность – это результат развития идеологии современности (модерна, модернити), то сама секуляризация прошлого должна нами рассматриваться как матрица и система оценки для процессов постсекулярности. В российской же истории эта «матрица» модерна прямым ходом вела империю и ее жителей от церковного раскола XVII века к цивилизационной катастрофе 1917 года.

Литература

1. Сказание о картофеле и «Вопрос святых апостол» Господу о кончине мира (апокриф) // ОР РГБ. Ф. 272: Собрание рукописных книг Синодальной библиотеки. № 440.1. 4 л.
2. Дело о вменении в обязанности сельских священников вести агитацию среди крестьян к разведению картофеля. 1841 г. // Государственный архив Рязанской области (далее – ГАРО). Ф. 627: Рязанская духовная консистория. Оп. 101. Св. 1897. Д. 106. 82 л.
3. Дело о возложении на церковнослужителей обязанности агитации в пользу оспопрививания народу. 1855–1856 гг. // ГАРО. Ф. 627. Рязанская духовная консистория. Оп. 115. Св. 1983. Д. 26. 21 л.
4. Дело о вменении в обязанность священнослужителям преподавать прихожанам наставления начальства для предотвращения отравления сырою соленою рыбою и для пользования, в случае уже отравления ею. 1849 г. // ГАРО. Ф. 627: Рязанская духовная консистория. Оп. 123. Св. 2028. Д. 25. 72 л.
5. Дело об открытии двух классов сельского хозяйства и естественной истории в семинарии. 1846–1847 гг. // ГАРО. Ф. 1280: Рязанская духовная семинария. Оп. 1. Д. 236. 31 л.
6. Рязанские епархиальные ведомости. 1876/1877. № 1–5, 9, 10, 12, 13, 17, 20, 22; 1877/1878. № 2, 3, 12, 20; 1878. № 1, 3, 5, 9, 13, 15, 20; 1880. № 9, 10–15, 17–20, 22; 1881. № 4–6.
7. Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 333 с.
8. Виталий (Уткин), игум. Мифология истории, народность и православие в концепции графа С.С. Уварова (к разработке проблемы) // Тетради по консерватизму. М., 2018. № 1.
9. Виталий (Уткин), игум; Витязев Георгий, иер; Витязева О.Ф. Полемика в периодической печати 50–60-х годов XIX века о народном образовании и месте в нем духовенства // Сборник трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии. Иваново, 2017. № 1 (4).
10. Деви П. Картофельный бунт в Пермской губернии в 1842 году. Рассказ крестьянина П.Г. Гурина // Русская старина. СПб., 1874. Т. 10.
11. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года / Соч. П. Знаменского. Казань: Типогр. Имп. ун-та, 1881. 807 с.
12. Егоров А.К. Крестьянские волнения первой половины XIX века в контексте социально-политических и религиозных представлений русского крестьянства: дисс. ... канд. ист. наук : 07.00.02. Петрозаводск, 2006.
13. Историческое обозрение пятидесятилетней деятельности Министерства государственных имуществ. 1837–1887. Ч. 2. Отд. 1: Попечительство. Поземельное устройство. СПб.: Типогр. Я.И. Либермана, 1888. 50 с.
14. Парвов И., свящ.; Дирин П.Н. Бунт военных поселян, рассказы очевидцев // Русская старина. СПб., 1870. Т. 1.
15. Плотников К.Н. История русского раскола старообрядчества. 6-е изд. СПб.: Типогр. И.В. Леонтьева, 1911. 208 с.
16. Русское православное духовенство, обвинения против него и его цивилизаторская деятельность // Христианское чтение. СПб., 1862. Ч. 2.
17. Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. 1: Время Комиссии духовных училищ: К столетию духовно-учебной реформы 1808 года. [Вильна,] 1908. 383 с.
18. Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии: Вып. 2. Протасовская эпоха и реформы 60-х годов. Вильна: Типогр. «Артель печ. дела», 1909. 421 с.
19. Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос: философско-литературный журнал. М., 2011. № 3 (82).
20. Узланер Д.А. Картография постсекулярного // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2013. № 1 (52).
21. Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода, 10 мая 1849 года. О распоряжениях по предотвращению отравлений сырой соленою рыбой [Электронный ресурс] // HisDoc.ru. История России в документах. М.: Альянс Медиа. 2013–2019 / Режим доступа: <http://hisdoc.ru/laws/15688/>
22. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма»: «Постсекулярное» общество – что это такое? О новом европейском порядке [Электронный ресурс] // Русский журнал. М., 1997–2015 / Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>
23. Штёкль К. К определению «постсекулярного» // Человек.Ru. Новосибирск, 2012. № 8.
24. Щипков А.В. Дискурс русской ортодоксии и проблема фундаментального модерна // Тетради по консерватизму. М., 2016. № 3.
25. Щипков Н.А. Пространство мифа в постсекулярную эпоху // Свободная мысль. М., 2018. № 2 (1668).

Аннотация. Автор статьи, используя методологию Юргена Хабермаса, рассматривает характеристики постсекулярности как продолжения модерна в свете истории российской секуляризации XVIII – первой половины XIX столетия. В качестве одного из «инструментов» модерна в России в этот период автор рассматривает православное духовенство Русской Церкви. Мировоззрение духовного сословия при сохранении sacramентальных догматических и литургических основ было предельно рационализировано с помощью системы духовного образования, в основе которой лежало изучение латыни. Духовенство воспринималось государственной властью в качестве мелкого чиновничества, призванного играть цивилизаторскую роль по отношению к народу. Результатом стало рассогласование мировоззрений духовенства и русского крестьянства, что ярко проявилось в ходе народных восстаний – в первую очередь так называемых картофельных бунтов.

Ключевые слова: постсекулярность, секуляризм, секуляризация, модерн, Церковь, духовенство, духовное образование, рационализм, семинария, семинаристы, латинский язык, пиитика, риторика, философия, богословие, крестьянство, старообрядчество, беспоповство, картофельные бунты, холерные бунты, военные поселения, апокриф, антихрист, эсхатология.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, Council of Bishops, Ivanovo Metropolia; Secretary, Academic Council, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: inok_vitl@mail.ru

On the Characteristics of Post-Secularity in the Light of Russian Secularization History: Orthodox Clergy as the Instrument of the Modern in Russia from the 18th to the First Half of the 19th Century

Abstract. The author examines the characteristics of Post-Secularity as the continuation of the modern in the history of Russian secularization in the 18th – first half of the 19th century using the methodology of Jürgen Habermas. The author views the Orthodox clergy of Russian Church as one of “the instruments” of the modern in Russia. The ideology of the clergy, while preserving the sacred dogmatic and liturgical fundamentals, was rationalized down to the limit due to ecclesiastic education based on the studies of Latin. In the eyes of the state power the clergy was some kind of petty officials meant to play the civilizing role for the people. And that resulted in the disagreement of the ideology of the clergy and Russian peasantry that was very vividly demonstrated in the course of popular uprisings, – and most of all in the so-called “Potato Riots”.

Keywords: Post-Secularity, Secularism, Secularization, the Modern, Church, Clergy, Ecclesiastic Education, Rationalism, Seminary, Seminarians, Latin, Poetics, Rhetoric, Philosophy, Theology, Peasantry, Old Belief, Bezpopovstvo (Priestless Old Belief), Potato Riots, Cholera Riots, Military Settlements, Apocryphal Story, the Antichrist, Eschatology.

Цивилизационный подход в политической прогностике и границы секулярного мира

Название прошедшей осенью 2019 года в МГИМО международной конференции – «Постсекулярный мир и международные отношения»¹ – носило констатирующий, а отчасти и прогностический характер, однако сам концепт постсекулярности не связан с каким-то целостным учением или учениями, вошедшими в научный оборот. В большинстве случаев, как, например, в концепции Ю. Хабермаса о будущем человеческой природы, словосочетание «постсекулярное общество» рассматривается как состояние либеральных государств, принужденных самой логикой секуляризации заниматься в отношении религии той же работой, какую религия проделала в отношении мифа: «Разумеется, теперь это осуществляется уже не на основании гибридного намерения перенять у врага все ценное, но исходя из заинтересованности осмысленно противодействовать в собственном доме ползучей энтропии ограниченных ресурсов. <...> Секуляризация, которая не уничтожает, осуществляет себя в модусе перевода на другие языки» [1, с. 129]. Под «другими языками» Хабермас имеет в виду все то же «расколдовывание мира», которое, кстати, в русском языке может быть переведено как *разочарование* (освобождение от чар), что более точно соответствует сути процесса десакрализации, поскольку действительно лишает человека сопричастности высшим ценностям и надежды...

Скорее всего, постсекуляризм как термин может служить в современном языке пока лишь «биркой» для обозначения определенного проблемного поля, лежащего на стыке политического, научного и религиозного дискурсов. Кроме того, он, по-моему, основан на заведомо ложном посыле, как и почти все «постбирки», якобы фиксирующие исчезновение или вытеснение каких-то социальных феноменов, которые никогда не собирались исчезать. Ни мировые религии, ни разнообразные формы секуляризации, ни институциональные сферы их сосуществования вовсе не собираются уходить в историческое небытие. Точно также как постмодернизм вполне мирно и комфортно сосуществует с «великими проектами» и идеологиями, о смерти которых он возвещал. Конечно, и те, и другие теории тесно связаны между собой и видоизменяются, как и сами «великие проекты» переустройства мира, в первую очередь политические идеологии, динамика эволюции которых в последнее время впечатляет.

Но между постсекуляризмом и постмодернизмом есть и существенные отличия. Если за идеями постмодернизма скрывалась прежде всего достаточно выраженная и оформлен-

¹ 21 октября 2019 года в МГИМО в рамках XII Конвента РАМИ состоялась международная конференция «Постсекулярный мир и международные отношения», организованная факультетом международной журналистики МГИМО, при участии Русской экспертной школы и журнала «Тетради по консерватизму». Режим доступа: <https://mgimo.ru/about/news/departments/xii-konvent-rami-mezhdunarodnaya-konferentsiya-postsekulyarnyy-mir-i-mezhdunarodnye-otnosheniya/>

Расторгуев Валерий Николаевич, доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, заместитель председателя Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия. E-mail: Rv1812@yandex.ru



ная реакция известных интеллектуалов на господство проектов мирового переустройства, являвшихся, по терминологии К. Поппера, продуктами «утопической социальной инженерии» и основанных на знании несуществующих, по его мнению, законов социального развития, то за понятием «постсекуляризм» нет и этого основания. Дело в том, что секуляризм – это иллюзия. А секуляризм как мировоззрение напоминает формы детского поведения и мышления: достаточно зажмуриться, и реальность исчезнет. Для взрослых и образованных людей тоже существует широкий набор инструментов, позволяющих не видеть очевидное. И самый простой из них – изъять из научного лексикона якобы «ненаучные» слова и понятия, связанные с сакральными отношениями, а из сознания – концепты, призванные обозначить мир сакральных ценностей и, разумеется, соответствующих им институтов. Для этого достаточно «отрегулировать и настроить» язык и парадигмальный набор узких дисциплин, что в условиях интенсивной специализации не составляет труда. Но факт остается фактом: в реальной социальной жизни и в сознании миллионов людей сакральные ценности всегда сохранялись, а исчезли только в воображении интеллектуалов, не желающих их признавать. По этой причине и постсекуляризм – это всего лишь «мир без иллюзий».

Кстати, именно интеллектуалов, уверовавших в безверие, Н. Хомский называет, используя выражения И. Берлина, «секулярным священством», то есть «умным меньшинством, которые служат власти и реализуют власть» [2, с. 264]. Именно им, как подчеркивает Хомский в очерке «Секулярное священство и опасности, которые таит демократия», обычные люди принуждены полностью доверять свою судьбу, а мы все обязаны тому, что современность большинство отождествляет с постсекулярным миром, хотя для такого вывода нет никаких оснований.

Однако спектр такого явления, как секуляризация, не исчерпывается, разумеется, радикально нигилистическими воззрениями и теориями, включая сюда научные школы и учения, вошедшие в научный оборот, а также политические доктрины – от разнообразных типов атеизма и воинствующего антиклерикализма до доктрин, навязываемых в качестве Основного закона или конституций. Замечу в этой связи, что именно конституции выполняют важнейшую функцию подмены сакральной власти властью «секулярного священства», подчиняя все формы жизнедеятельности определенной политической идеологии. И на этом фоне особняком стоит Конституция РФ, запрещающая любую государственную идеологию, то есть самую себя... Об этом парадоксе мне однажды довелось говорить членам Конституционного суда на одном из экспертных заседаний [3, с. 169–175], и, как ни странно, это суждение не вызывало никакого отторжения.

Но секуляризация включает в себя не только насилие со стороны светского государства – чаще символическое, но и много другое. Прежде всего имеется в виду необходимое в современном мире и взаимопользное разделение функций между государственными учреждениями и церковными организациями, даже если эти функции очень близки, например, поддержка нуждающихся в социальной защите, сфера благотворительности или образования – светского и религиозного, что особенно важно в многоконфессиональном обществе. Поэтому и проблемы, связанные с кризисными явлениями тех или иных секулярных институтов (социальных или политических) и «конфликтом цивилизаций», выделяемых по доминированию той или иной конфессии, требуют своего осмысления и могут быть условно отнесены к классу «постсекулярных». Точно также к этой проблематике могут быть отнесены явления, связанные с актуализацией религиозных традиций, которую часто определяют как архаизацию социальной жизни на фоне глобальных изменений.

Но наиболее существенный сегмент проблематики, который находится в поле зрения «постсекулярного» глобального прогнозирования – это заметное ослабление статуса и роли политических идеологий. На фоне этого процесса всё явственнее становится значимость цивилизационного подхода к сфере стратегического планирования и прогнозирования. В условиях

тотального господства враждующих идеологий, разделяющих, с одной стороны, государства по признаку «идеологической принадлежности» господствующих элит, и, с другой стороны, людей как носителей идеологий, цивилизационная, религиозная и этнокультурная идентичность резко ослабевала. Люди, принадлежащие одной цивилизации, одной конфессии и общей этнокультурной группе, даже к одной семье, становились «идейными врагами».

Точкой отсчета взлета и одновременно предпосылкой последующего падения политических идеологий стала Первая мировая война, которая привела к крушению основных империй, то есть целенаправленно разрушила сакральные институты власти. Именно мировая война превратила политические идеологии в реальные конкурирующие проекты конструирования «нового мира», «нового человека» и «новой цивилизационной идентичности», не имеющей преемственной связи с «проклятым прошлым». Именно она сделала свершившимся фактом идеологическую самоидентификацию миллионов, превратив творцов идеологий в их послушных адептов, на что обратил внимание Черчилль в книге «Вторая мировая война» (часть I «От войны к войне»): «Давно миновали времена Утрехтского и Венского договоров, когда аристократические государственные деятели и дипломаты – как победители, так и побежденные – собирались для вежливых и учтивых споров и, не ведая трескотни и разногласия демократии, могли перекраивать политические системы на основе принципов, разделявшихся всеми ими. Ныне руководителей обступали народы, десятки миллионов людей, доведенных до иступления страданиями и увлеченных различными доктринами, рассчитанными на массы» [4, с. 19–20].

Но любая политическая идеология, даже эгалитарная, оставалась «элитарной» по своему генезису, поскольку только элиты сохраняют контроль над производством и распространением знаний, масс-медиа и технологиями индоктринации. Впрочем, политические идеологии не только не скрывали, но, напротив, всячески демонстрировали свою элитарную (теоретическую) основу, свою связь с известными научными школами и учениями, именами выдающихся мыслителей. При этом всякий «-изм», который ежеминутно встречается в языке науки или политики, подсказывает нам, что речь идет в данном случае не об уникальном и сугубо личностном восприятии мира, а по преимуществу о так называемом надличностном пространстве. В этом пространстве нет места другим формам самоидентификации, которые находятся в подчиненном состоянии от тех же идеологий.

В отличие от научных теорий и даже принятых в научном сообществе учений, политические идеологии в основном апеллируют не к уму и не к знаниям профессионалов, а к «инстинктам» обезличенной толпы, причем самым сильным и возвышенным. Либерализм – к чувству личного достоинства тех, кому улыбнулась удача (поэтому, как подметил К. Вебер, именно для либералов столь привлекателен протестантизм, трактующий успех как награду свыше); социализм – к неистребимому инстинкту справедливости; национал-социализм – к оскорбленному чувству национального достоинства. Но высокие чувства – это только внешняя оболочка. Не велика была бы цена любой политической идеологии, если бы она, апеллируя к высокому, не паразитировала на низменном. Либерализм – на гордыне и патологической жадности, социализм – на зависти к удачливым, а национал-социализм – на больном и извращенном сознании, способном превратить человека и целый народ в убийцу и маньяка.

Доминирование этой тенденции («на понижение») связано с существенным изменением функций «великих учений» – политических идеологий и доктрин, которые уже в начале XX века вышли из числа привилегий узкого круга политиков и дипломатов. Политические учения перестают быть инструментом в руках специалистов и, овладевая массовым сознанием, подменяют собой религиозные доктрины (преимущественно христианские) и религиозную регламентацию поведения человека и общества, вытесняя на периферию основные традиционные формы самоидентификации. Именно поэтому важнейшие центры распространения христианской цивилизации, прежде всего Европа и Россия, не только стали основным

театром и полигоном «идейных войн» – гражданских и мировых (самых разрушительных и бесчеловечных за всю историю становления цивилизаций), но и были превращены в антипод. Механизм реализации такой самоистребительной стратегии – навязанная политическим элитам конкуренция взаимоисключающих геополитических проектов, предполагающих полную перестройку всех межкультурных связей, социальных и экономических отношений.

Однако без идеологий и прежде всего самых эклектических – таких, как партийные идеологии – не обойтись по той причине, что только конкурирующие партии защищают интересы отдельных социальных групп и сословий, что только в этой борьбе достигается если и не согласие, то хоть какое-то взаимопонимание, похожее, правда, на торжище. На этом торжище каждый из его участников способен уступить немного противнику, хотя бы для того, чтобы выжить самому. И даже те, кто не переносит идеологий, профанирующих знание, принимают их как меньшее зло, поскольку других вариантов реализации своих политических прав гражданам никто не оставил. Так что идеологии, похоже, переживут ныне существующие государства, в том числе те, которые погибнут в результате войны идеологий или реальной войны, спровоцированной столкновениями на идеологическом фронте.

Сегодня мы наблюдаем не только «затухание идеологий», но и обратный процесс – возрождение «запрещенных идеологий», в том числе самых радикальных и бесчеловечных. Реанимация радикализма во многом предрешена чередой грубых политических ошибок, которые, как известно, хуже преступлений. Среди них – судьбоносные и уже необратимые решения европейских стран, призванные расширить пространство для глобальных экспериментов, для чего, видимо, и потребовалось в масштабах «западного мира» разом сокрушить базовые устои традиционного общества – семейные и этнокультурные связи, права христиан и даже биологические ролевые функции. И это происходит в условиях беспрецедентного в истории «нового переселения народов», в принципе не способных не только ассимилироваться, но и адаптироваться, приняв нормы «формальной толерантности», к которым уже приучено коренное население в результате «промывки мозгов». По сути, происходящие на наших глазах цивилизационные преобразования до такой степени радикальны, что на их фоне самые масштабные идеологические утопии насильственного преобразования человечества перестают восприниматься как абсолютное зло.

Источник риска, исходящего от идеологий, – тот неоспоримый факт, что каждое из «великих учений» в области политики требует от своих адептов всей полноты веры, хотя на поверку оказывается набором идейных шаблонов или идеологием, способных повлиять на выбор решений, но не имеющих ничего общего с серьезными теориями. По сути, распространение идеологий – это целенаправленное покушение на религиозную веру, и более того – попытка захватить ту самую нишу в сознании человека и общества, которую занимает религия. Причем эта агрессия осуществляется под псевдонаучным прикрытием, а иногда и с демонстрацией нейтрального или даже уважительного отношения к тому или иному вероучению, поскольку идеологии борются за признание со стороны как можно большего числа своих потенциальных сторонников.

Таким образом, даже враждующие идеологии, как это ни покажется странным, стоят по одну сторону баррикад. Они солидарны в главном – в своем стремлении любой ценой, даже ценой собственной гибели, убить традиционализм. В этом смысле они скорее союзники, члены одного «закрытого клуба» или «ордена»: проигравший идеологический проект если и гибнет, то не зря, ибо он зачищает дорогу другому проекту-победителю, не оставляя шансов главным противникам: традициям, сакральной власти, которую невозможно приватизировать. Более того, если мировое сообщество устает от какого-то монопроекта, то сразу из небытия, как по мановению волшебной палочки, возникают якобы навсегда забытые

идеологии. Устанут толпы от вакханалии смешения народов, и вернутся из небытия самые чудовищные формы расизма. Уже возвращаются. Не случайно в либеральной Европе так терпимо относятся к проявлениям нацизма в новообразованных постсоветских странах.

На фоне «идеологического отлива» все ярвственнее вырисовываются величественные материка сосуществующих ныне цивилизационных миров и призрачные очертания некоторых живущих в коллективной памяти ушедших цивилизаций. Отношения между ними еще не скованы политическими институтами, но это дело времени. И мы можем только просчитывать дальнейшие сценарии этого процесса. А эти сценарии могут носить взаимоисключающий характер. В первую очередь это сценарий, подчиненный пресловутой логике постсекулярного мира принудительной секуляризации, когда все межцивилизационные связи и конфликты используются как повод для решения сугубо геополитических проблем и интересов, никоим образом не отвечающих сбережению цивилизационного многообразия и полноценному развитию стран-цивилизаций и самой крупной из них (в территориальном плане) – России.

Другой сценарий, который пробивает себе дорогу, но еще не получил должного осмысления и, что не менее важно, необходимого научного и правового сопровождения, – непосредственное участие государств-цивилизаций в создании новой системы межгосударственных союзов, функционально нацеленных на гармонизацию их общих интересов на фоне глубокого кризиса традиционных национальных государств и конкурирующих глобалистских моделей.

Именно на раскрытие созидательного потенциала этого проекта направлены программы Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия. В первую очередь речь идет о многолетней исследовательской программе «Цивилизационный путь России», которая начиналась еще в конце 1990-х годов, в том числе и при деятельном участии МГИМО, где нам удалось в декабре 1996 года создать учебно-исследовательский центр «Церковь и международные отношения», существующий и по сей день. Я был инициатором его организации, так же, как и журнала «Церковь и общество». Центр был создан совместным решением Министерства иностранных дел России и Московского Патриархата, а одно из его заседаний было посвящено духовным основам государственной политики. Эти материалы были использованы при подготовке Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года и положили начало расширению связей между российским государством и церковью. А журнал «Церковь и общество» просуществовал несколько лет и стал площадкой, где ведущие политики и клирики при участии Святейшего Патриарха Алексия II обсуждали границы секуляризации и новую роль, которую церковь призвана играть в мире, названном постсекулярным.

Итогом многолетней программы «Цивилизационный путь России» Научного совета при Президиуме РАН, в реализации которой участвуют МГУ имени М.В. Ломоносова и Институт Наследия имени Д.С. Лихачева (к слову, Лихачев – один из инициаторов создания Научного совета РАН), стала коллективная монография «Цивилизационный путь России: наследие, потенциал, перспективы» [5]. Над книгой работали известные российские ученые, представляющие самые различные дисциплины. Достаточно сказать, что среди них были сопредседатели Научного совета – академики Е.П. Чельшев, основоположник отечественной индологии, и В.А. Черешнев, крупнейший специалист в области иммунологии и экологии, а также член-корреспондент РАН Г.Б. Клейнер, специалист в области современной экономики. Что их объединило? Всех сблизил интерес к цивилизационной тематике, которая становится все более значимой и в научном, и в политическом дискурсе, что требует глубинного анализа на пересечении науки и различных сфер политики.

Эта книга была презентована в ноябре 2018 года в Кремлевском дворце на заседании Всемирного русского народного собора (ВРНС), также посвященного цивилизационному развитию России. На этом заседании с докладами выступали Президент России В.В. Путин, президент РАН А.М. Сергеев и руководитель Собора Святейший Патриарх Ки-

рилл. Центральное место в их докладах занимал вопрос о специфике цивилизационного пути России и сохранении собственной идентичности и солидарности в мире цивилизаций, представляющих собой многоликую сложность.

Президент Российской Федерации в своем выступлении выразил уверенность в том, что голос России в мире будущего будет звучать достойно и уверенно: «Это предопределено и нашей традицией, и нашей внутренней духовной культурой, самосознанием, и, наконец, самой историей нашей страны как самобытной цивилизации, уникальной, но не претендующей самоуверенно и хамовато на свою исключительность. Потому что невозможно представить историю человечества без таких же неповторимых цивилизаций как Индия, Китай, Западная Европа, Америка и многих других. Это, действительно, многоликая сложность, каждая грань которой дополняет и обогащает друг друга. И здесь хочу напомнить слова выдающегося русского мыслителя XIX века Николая Данилевского: "...ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтобы она представляла высшую точку развития...". Сегодня понимание такой сложности развития цивилизаций служит фундаментальной основой для многополярного мира, для отстаивания принципов международного права» [6].

Название другой программы, которая носит международный характер и инициирована Научным советом, говорит само за себя – «Солидарность цивилизаций». Именно она представляет, с нашей точки зрения, исключительный интерес с учетом темы нашего обсуждения – «каким будет постсекулярный мир?». Будет ли он миром насаждения некоей моноцивилизации, за плечами которой останется всё мировое цивилизационное и языковое наследие, выброшенное за ненадобностью, или миром с богатейшей цивилизационной палитрой жизни.

Литература

1. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002.
2. Хомский Н. О природе и языке. М.: КомКнига, 2005.
3. Расторгуев В.Н. Идея конституционализма в философии политики и права // Философия права в начале столетия через призму конституционализма и конституционной экономики. Московско-Петербургский философский клуб. М.: Летний сад, 2010.
4. Черчилль У. Вторая мировая война. М.: Воениздат, 1991.
5. Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы: Коллективная монография / под общ. ред. В.А. Черешнева, В.Н. Расторгуева. М., 2018.
6. Выступление Президента России В.В. Путина на открытии XXII Всемирного русского народного собора [Электронный ресурс] // Патриархия.ru: официальный сайт Московского Патриархата / Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295161.html>

Аннотация. В статье рассматривается иллюзорность концепции секуляризма и понятие «секулярного священства» как меньшинства, с помощью конституции заменяющего собой сакральную власть для реализации политических идеологий. Определяется круг проблем, входящих в рамки «постсекулярного». Предлагается цивилизационный подход для решения проблемы сохранения идентичности государств в условиях постсекулярного мира.

Ключевые слова: секуляризм, политическая идеология, международные отношения, цивилизация, постсекулярность, «секулярное священство».

Valery N. Rastorguev, PhD in Philosophy, Professor; Faculty of Philosophy, Moscow State University; Vice Chairman, Scientific Council for the Study and Preservation of Cultural and Natural Heritage, Presidium of the Russian Academy of Sciences. E-mail: Rv1812@yandex.ru

Civilizational Approach in Political Prognostics and the Borders of the Secular World

Abstract. The article considers the illusory nature of secularism and the concept of "secular priesthood" as a minority, replacing sacred authority through the use of constitution to implement political ideologies. The circle of problems included into the framework of the "post-secular" is determined. A civilizational approach is proposed to solve the problem of preserving the state identity in post-secular world.

Keywords: Secularism, Political Ideology, International Relations, Civilization, Post-Secularity, "Secular Priesthood".

Человек постсекулярный: между миром и Богом

{ Раздел третий }

*Моника Папазу
Человек в мире без Бога*

*А.М. Малер
Понятие личности в секулярном и постсекулярном понимании*

*М.Ф. Купер
Илья Фондаминский и духовное пробуждение Азии*

*С.В. Перевезенцев
Духовность как фактор мировой политики*



Человек в мире без Бога

Что есть человек?

«Когда взираю я на небеса Твои – дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, то что *есть* человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его. <...> Господи, Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле!» (Пс. 8: 4–10).

«Что *есть* человек?» – удивленно спрашивает Давид. В библейских псалмах, так же как и в греческой философии [1], удивление дает начало знанию и пониманию. Ветхозаветный поэт изумляется высокому статусу человека, как и великие поэты Древней Греции – и, как и они¹ [2, с. 278–330], полностью осознает хрупкость и недолговечность человеческого существования: «Дни человека – как трава; как цвет полевой, так он цветет. Пройдет над ним ветер, и нет его, и место его уже не узнает его» (Пс. 102: 15–16).

Древние греки глядели и удивлялись. Они глубоко чувствовали реальность, стремились понять удел человека, отделить добро от зла и возвысить свои души. У Давида и древних греков много общего, но есть одно существенное различие. Давид не просто удивляется и старается понять: он молится Господу. Вот почему в его псалме, посвященном бренности человека, последнее слово принадлежит не смерти, как у греков, но Богу: «Дни человека – как трава», но «Милость же Господня от века и до века к боящимся Его, и правда Его на сынах сынов» (Пс. 102: 17–18).

Когда Давид говорит: «Что *есть* человек?», он использует слова, которые греки легко бы поняли, но вкладывает в них совершенно другой смысл. Он не просто размышляет о людском уделе и, конечно, не пытается найти определение, концепцию или понятие (Begriff), которое могучей рукой охватило бы предмет. Он смиренно благодарит Бога. То, что дарует Бог, определяет человека: человек *получает* всю полноту своей личности от Бога. Назначение человека – жить для Бога, вместе со своим спутником, дарованным ему Богом, жить «всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4: 4), заботиться о прекрасном и добром мире, который Бог сотворил как дар человеку, быть Его домопра-

¹ «В мире много сил великих, / Но сильнее человека / Нет в природе ничего. / Мчится он, непобедимый, / По волнам седого моря, / Сквозь ревуший ураган. / Плугом взрывает он борозды / <...> Неумоимо рождающей, / Лоно богини Земли. <...> / Горного зверя и дикого / Порабощает он хитростью <...> / Создал речь и вольной мыслью / Овладел, подобной ветру, / И законы начертал / <...> Злой недуг он побеждает / И грядущее предвидит, / Многоумный человек. / Только не спасется, / Только не избежит / Смерти никогда» [2, с. 278–330].



вителем и следовать голосу совести, который, по словам блаженного Августина, каждый человек несет в себе как «печать Божию» (“the seal of God”) [3].

Таково иудео-христианское понимание человека – понимание, которое лежит в основе европейской цивилизации. Оно охватывает онтологию, антропологию, метафизику, этику и эстетику. Чтобы понять человека и его предназначение, нужно слушать Бога. Восприятие мира теоцентрично. Секуляризм невозможен, так как он подразумевает исключение Бога из жизни человека и одновременно изменение онтологии человека: уничтожение человека.

Небеса и земля

Как творение Божие и, позднее, как Его приемный сын во Христе, человек не является чисто земным существом, обреченным жить только в мире. У него есть трансцендентное, вечное призвание, и он несет эту трансцендентность в себе самом. Две вещи формируют человека: стремление к вечности¹ [4, с. 295] и закон, который Бог Своей рукой написал в его сердце² [см. 5–8]. Конечно, человек «из земли, перстный» (Кор. 15: 47), и он живет во времени, в истории, но как тот, кто по призванию и благодати принадлежит иному царству (Ин. 18: 36).

Царств, действительно, два, ведь Иисус говорит: «Итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22: 21), но это не значит, что *Град земной* (“civitas terrena”, как его называет блаженный Августин) существует независимо от вечного (“civitas Dei”, *Град Божий*), как если бы Бога не было [25; см. также 9, с. 249–266]. Господь только один. Вот почему Иисус говорит Пилату: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19: 11). Это не значит, что Бог одобряет решения светской власти, напротив – светская власть отвечает перед Богом.

Между небесами и землей существует диалектическое отношение. Христианство различает эти два царства и даже решительно противопоставляет их друг другу. Христос говорит: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18: 36). «Мир сей» не только преходящ («Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут» (Мф. 6: 19)), но и восстает против Бога. В своей непокорности он побивает камнями пророков, ненавидит и гонит праведников (Мф. 5: 10–11). Главная отличительная черта града земного – это «любовь к себе», но не «любовь к Господу»³. Между двумя мирами проводится четкая граница: «не сообразуйтесь с веком сим», как говорит апостол Павел (Рим. 12: 2).

Однако Священное Писание не отвергает мир – мир является объектом преданной и самоотверженной любви Бога («Ибо так возлюбил Бог мир, что Он отдал Сына Своего Единородного...» (Ин. 3: 16–17)). Оно отвергает «зло» мира, *того* мира, что «лежит во зле» (Ин. 5: 19), а «зло» по сути означает отречение человека от Бога и от Его любви.

Отрекаясь от Бога, человек в то же время отказывается и от себя: он буквально становится «человеком, который сделал себя сам» и губит при этом свою человечность. Он претендует на роль создателя не только мира – своего собственного мира, который

¹ Еккл. 3:11 часто передается как: «Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их». В новых французских и английских переводах «мир» понимается как «бесконечная продолжительность времени» («an infinite span of time») или «вечность» («eternity») [4, с. 295].

² О «законе, написанном в сердцах», см. [5–8]. Тема «закона, написанного в сердцах», широко представлена в работах отцов церкви, например, Иринея Лионского, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Августина, Фомы Аквинского.

³ «Итак, два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, дошедшей до презрения к Богу; небесный – любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе» [25, кн. XIV, гл. 28].

целиком принадлежит ему, – но и самого себя. «Зло» – это не что иное, как отказ человека признать, что его жизнь, его природа, его личность дарованы ему Богом. Вот в чем суть модернистского и постмодернистского секуляризма.

Презрение к жизни

Анализ секуляризма можно начать от истоков, то есть с основополагающих тезисов модерна (так называемого антропоцентрического гуманизма), и выявить их последствия вплоть до настоящего момента. А можно зайти с противоположного конца – современного общества с его господствующими представлениями, моделями поведения и образом мыслей – и возвести последствия к исходным посылкам. Так мы и поступим.

Следует отметить, что мы стремимся провести не социологический и не институциональный, а скорее духовный анализ, задавшись простым вопросом: что происходит с человеком? Поэтому начнем мы сразу с сути кризиса: одна из самых поразительных особенностей современного западного светского общества – это *презрение к жизни*.

Звучит неожиданно, особенно если вспомнить страшный опыт коммунизма. На первый взгляд кажется, что презрение к жизни едва ли может быть присуще западному миру, с его гедонизмом и всеобщим благоденствием. Ведь гедонизм – это погоня за удовольствием, то есть подразумевается, что жизнь должна доставлять удовольствие. В распоряжении человека множество средств и услуг, предназначенных для того, чтобы сделать его жизнь как можно более легкой и безболезненной. Кроме того, западный «обычный человек»¹ в большинстве случаев ведет себя вполне традиционно: он дружелюбен и исполнен благих намерений, старается исполнять свой долг, хорошо работать и достойно воспитывать своих детей. Но цивилизация, в среде которой он живет, не может его не затронуть; сам того не замечая, он впитывает ее и отчасти приспосабливается к ней.

Здесь важно, что именно представляет собой цивилизация, которой современный человек (или, как его верно назвали, «недавний человек» [11]) понемногу начинает соответствовать. Эта цивилизация, с ее предпосылками и установками, окутывает нас со всех сторон и распространяется по миру как единственная *настоящая* цивилизация.

Один из способов оценить различные типы цивилизаций – это посмотреть, как они относятся к своим наиболее беззащитным представителям. Не следует считать беззащитными тех, кто сам провозглашает себя жертвой, угнетенной «предрассудками или стереотипами» или «ложным сознанием», до сих пор господствовавшим в мире (неомарксистская, неолиберальная политкорректная мстительность, характеризующая такие агрессивные и сильно идеологизированные меньшинства, как пропагандисты ЛГБТ). По-настоящему беззащитные слои населения не имеют возможности говорить от своего имени или просить о чем-либо, они полностью во власти других и могут быть объектом лишь любви и сострадания.

Беззащитных следует искать в крайностях: в начале и в конце жизненного пути. Они стоят на грани между жизнью и смертью. Это еще не рожденные, тяжелобольные и умирающие. По сравнению с жизнью и смертью как таковой все остальное не имеет значения.

Закон об аборте стал реальностью, а закон об эвтаназии уже продвигается на Западе². Это происходит постепенно, чтобы люди привыкали. Судя по всему, уже в не столь

¹ «Обычный человек» (“common man”) – одно из ключевых понятий в творчестве английского писателя Г.К. Честертон. Приведем лишь одну характерную цитату: “Modern emancipation has really been a new persecution of the Common Man. <...> The <...> thing that it has forbidden is common sense, as it would have been understood by the common people” («современная эмансипация – это новая волна гонений на Обычного Человека. <...> что они запретили – это обычный здравый смысл, потому что он понятен обычным людям») [10].

² Здесь уместно вспомнить недавний случай с 42-летним Венсаном Ламбером, скончавшимся 10 июля 2019 года во Франции. Ламбер был серьезно травмирован, но не обречен. Родители хотели ухаживать за ним,

отдаленном будущем мы увидим распространение законов об эвтаназии, прикрывающихся такими с виду добрыми определениями, как «ассистированная смерть» и «право на достойную смерть». Такие слова, как «достоинство» и «ассистировать» («помогать», «содействовать»), рассчитаны на то, чтобы вызвать положительную реакцию. Язык используется как средство для пробуждения условного рефлекса. И люди реагируют на звук. Нечасто они задумываются, что же на самом деле означают такие слова, как «ассистированная смерть» и «достойная смерть»?

Такие законы уже принимаются, ведь в мире без Бога закон не может быть понят иначе как в позитивистском смысле: если закон принят в должном порядке и надлежащей форме, то это закон, и его нужно соблюдать.

Это позитивистское понимание закона (law positivism) прямо отрицает традиционное, как христианское, так и античное воззрение: истинный закон должен соответствовать нравственному закону¹. Для отцов церкви единственным настоящим источником закона был вечный закон Бога: «*nihil esse iustum atque legitimum quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint*» («нет в людских делах ничего законного и справедливого, кроме того, что выведено из вечного закона») – писал блаженный Августин в труде «О свободе воли» (“*De libero arbitrio*”, I: vi, 15; I: xv, 31)). Отсюда принцип: «*lex iniusta non est lex*» («несправедливый закон не является законом») (Thomas Aquinas, “*Summa Theologiae*”, Ia-IIae, Qu. 95, Art. 2; St. Augustine, “*De libero arbitrio*”, I: v, 11). Без объективного критерия, позволяющего определить, что справедливо, а что несправедливо, и без чувства ответственности перед абсолютной, трансцендентной властью Бога, можно изобрести любой закон, сколь угодно аморальный и пагубный для отдельного человека и для общества в целом.

Права и переосмысление человека

При определенных обстоятельствах закон об аборте можно рассматривать как компромиссный закон (*tolerance law*), но не в нашем случае. Существует неразрешимое противоречие между законом, который допускает прегрешение (*transgression*) (учитывая сложность человеческой жизни и моральных дилемм, можно отнестись к согрешившему со снисхождением), и законом, который оправдывает и поощряет прегрешение. Закон об аборте – это не компромиссный закон; он позиционирует аборт как верх прогресса и человечности.

Чтобы сделать аборт – по сути, убийство невинного и беззащитного человеческого существа – приемлемым, его переосмысливают, украшают положительными формулировками и представляют как похвальное действие. В соответствии с принципами новояза, блестяще исследованными Джорджем Оруэллом, аборт был переименован в «право человека» и даже перечислен под заголовком «право на жизнь» [12]. Фактически это означает, что не все обладают равными правами на жизнь и что существует право на убийство.

Увидев, что происходит в нашем мире, Достоевский спросил бы то же, что и Соня Мармеладова в романе «Преступление и наказание», когда Раскольников провозглашает право отнять жизнь: «Убивать? Убивать-то право имеете?», «Кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить?».

Достоевский – настоящий духовный наставник нашего времени. История Раскольникова оказалась пророческой. Она предрекла не только большевизм и нацизм, но и идео-

перевести его в специальную клинику, но им не разрешили. Доктора прекратили кормление и гидратацию, и Ламбер умер от голода и жажды [см. 26, а также комментарий Эммануэля Хирша, профессора медицинской этики: 27].

¹ Идея о том, что человеческие законы должны соответствовать извечному нравственному закону, существовала еще в Древней Греции, как видно, например, из «Антигоны» Софокла.

логии позднего модерна: ведь у них у всех один и тот же источник. Как представитель «новых идей», Раскольников оправдывается, приводя нравственно недопустимый довод: *переосмысляя человека*. Женщина, которую он убил (Алена Ивановна), была не *настоящим* человеком: «Я ведь только вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зловредную», – говорит он, и Соня восклицает: «Это человек-то вошь!» *Настоящий*, «высший» человек – такой, как Раскольников – обладает *силой воли и свободой*, той *неограниченной свободой*, что выражается в свободе и праве убивать.

Как показывает Достоевский, преступлению предшествует смысловое убийство. Зло переосмысляется как добро, убийство становится возможным с чистой совестью – пока истинная совесть не берет верх над своим двойником. Именно это переосмысление зла как добра и переосмысление человека лежит в корне обсуждаемой проблемы. Чтобы сделать убийство человека приемлемым, нужно, чтобы его перестали воспринимать как человека¹. Еще не рожденные дети, лица с ограниченными возможностями, тяжелобольные и умирающие уже не воспринимаются как люди; они становятся всего лишь *бесполезной, обременительной грудой клеток*.

Утрируем ли мы, говоря, что происходит полное переосмысление человека? Вот особенно шокирующее высказывание о нерожденных детях. Такой откровенный нигилизм стоит того, чтобы его процитировать:

“<We ought to> abandon the erroneous assumption that pregnancy is per se a normal and desirable state, and to consider instead a more accurate view that human pregnancy is an episodic, moderately extended chronic condition with a definable morbidity. <...> <Pregnancy> may be defined as an illness <...>. <It> may be treated by evacuation of the uterine contents <...>. Accordingly, the open recognition and legitimation of pregnancy as an illness would be consistent with the individual self-interest of those experiencing pregnancy, good standards of medical practice, and the continued survival of human and other species” [«Нам следует» отринуть ошибочное предположение, что беременность как таковая – нормальное и желательное состояние, и рассмотреть взамен более точное суждение: человеческая беременность – это эпизодическое хроническое заболевание средней продолжительности с определенным процентом смертности. <...> <Беременность> можно назвать болезнью <...>. <Ее> можно вылечить путем опорожнения матки <...>. Таким образом, если беременность будет открыто и законно признана болезнью, это будет отвечать личным интересам тех, кто ее переносит, надлежащим стандартам врачебной практики и целям выживания человеческого и других видов», – пишет американский специалист по абортам доктор Уоррен М. Херн [15]².

Сам факт того, что новое человеческое существо зачато и готово прийти в мир – иначе говоря, зарождение новой *жизни* (transmission of life) как таковое – переосмыляется как его противоположность, как смерть или угроза смерти; это болезнь, которую надо лечить. Болезнь – по определению нечто плохое, возможно, смертельное, а значит, аборт становится похвальным и жизненно необходимым. В последних строках приведенной цитаты снова совершается поразительное переосмысление: отказ от беременности служит,

¹ Грегор Пюппенк (Grégor Puppínck) посвятил теме прав и переосмысления человека две важные книги: “Les droits de l’homme dénaturé” [13] и “La famille, les droits de l’homme et la vie éternelle” [14].

² Уоррен М. Херн – директор клиники абортов в Боулдере, штат Колорадо, специалист по поздним абортam. Доктор Херн и по сей день активно пропагандирует аборт: в недавней статье под названием “Pregnancy Kills. Abortion Saves Lives” («Беременность убивает. Аборт спасает жизнь») он утверждает: “Pregnancy is a life-threatening condition” («Беременность – это угрожающее жизни состояние») (<https://www.nytimes.com/2019/05/21/opinion/alabama-law-abortion.html>). Ж. Бужишевский (J. Budziszewski), профессор философии Техасского университета в Остине, обращает внимание на статьи Херна в своей книге “What We Can’t Not Know” («Чего нельзя не знать») [16, с. 154, 250–251].

как ни парадоксально, «целям выживания» (“the continual survival”) вида. Не иметь детей – лучший способ обеспечить выживание человечества. Чем не *новояз*?

Но не всегда эта проблема формулируется настолько в лоб. Для затушевания моральной стороны вопроса обычно используется целый набор вроде бы положительных выражений, апеллирующих к *самостоятельности, свободе и силе воли* человека. Официальное определение гласит, что «прервать беременность»¹ значит использовать «основное и неотчуждаемое право женщины владеть ее собственным телом и контролировать его». Формулировка одновременно обманчивая и показательная. Она обманчива в том смысле, что на кону здесь не право женщины контролировать свое тело, а ее право контролировать тело другого человека и уничтожать его. И она показывает, что независимая воля личности безоговорочно важнее человеческой жизни как таковой, сведенной к чему-то несущественному.

Права и обязанности

Правозащитное мышление является господствующим. Поэтому в нем особенно отчетливо видно, на каких основаниях происходит переосмысление человека. Все чаще человека определяют его права, однако права не определяются ничем, кроме произвольных устремлений и мимолетных желаний. Права все дальше отходят от обязанностей, от того, что правильно и что неправильно, от всех традиционных нравственных принципов.

С давних пор права и обязанности были двумя сторонами одной монеты, и эта связь намного глубже, чем простая мысль, что право одного подразумевает обязанность другого (например, если у детей есть право ходить в школу, государство – или иное учреждение – должно им это обеспечить). В сущности, человек может претендовать только на те права, которые происходят от его естественных обязанностей (*natural duties*). Не обязанности являются результатом прав, но права – результатом обязанностей.

С христианской точки зрения, “the most *basic* natural right is the right to do what we are obligated to do by natural law” («первое и главное естественное право (*natural right*) – это право делать то, к чему нас обязывает естественный закон (*natural law*)») [17, с. 34]. Естественный закон гласит, что жизнь, дарованная нам, не должна угаснуть, – поэтому у нас есть право заключать брак, создавать семью и производить на свет детей. Естественный закон гласит, что мы должны обучать и воспитывать наших детей, – поэтому у нас есть право делать это без неоправданного вмешательства со стороны государства. Естественный закон гласит, что мы не должны красть, не должны желать дома ближнего нашего, – поэтому у нас есть право владеть собственностью. Естественный закон гласит, что мы не должны лгать («не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего»), – поэтому у нас есть право говорить правду: в этом и заключается суть свободы слова.

Все обязанности исходят от Бога, подателя даров (*the Giver of gifts*). Принимая Его дары, человек принимает на себя и ответственность перед Ним. В конечном счете все наши обязанности, как перед ближними, так и перед самими собой, восходят к Богу. А все обязанности подразумевают права. Например, право на образование, которое прежде всего связано с обязанностью родителей учить и воспитывать детей (дети – дар Божий, и, соответственно, их появление влечет за собой ответственность), в то же время проистекает из обязанности ребенка (как и любого человека) учиться и развивать свой разум, который также дарован Богом. Точно так же право исповедовать какую-либо религию и открыто признавать ее догматы проистекает из обязанности человека искать Истину с большой

¹ Английское выражение “to terminate a pregnancy” («прервать беременность») само по себе будто взято из *новояза*, так как у глагола “to terminate” есть два противоположных значения: «прерывать» и «доводить до конца».

буквы «И» и восхвалять Бога – знание о Боге также является Его даром. Коротко говоря: дары Бога подразумевают обязанности, которые в свою очередь подразумевают права. Или: естественный закон устанавливает обязательства, из которых следуют права.

Такое понимание нравственного закона как первоисточника прав характерно не только для христианства, но и для древнегреческой цивилизации: “là où le monde moderne parle de droits, les Grecs, eux, parlaient de devoirs” («там, где современный мир говорит о правах, греки говорили об обязанностях») [18, с. 98]. Когда же мы пытаемся отыскать в современных правах человека те обязанности, которые они должны выражать, то нередко обнаруживаем, что основой для этих прав послужило не что иное, как эгоизм человека, претендующего на роль полновластного хозяина своей жизни. Современные права попросту не переводятся в обязанности, ведь (возвращаясь к нашему примеру) нет и не может быть обязанности убивать незащищенных людей – более того, это строго запрещено.

Но такую обязанность можно создать путем переосмысления. Приведем лишь несколько очевидных примеров: марксизм считал обязанностью классовую борьбу со всеми вытекающими (истреблением «эксплуататоров»); нацизм считал обязанностью уничтожение низших рас; Раскольников утверждал, что «высшие» люди не только свободны, но и обязаны навязать большинству свою кровожадную волю. Это переосмысление обязанности как противоположности того, чему учит нравственный закон, является следствием переосмысления человека в контексте секуляризма. В мире без Бога человек волен решать, что есть добро и что есть зло, что входит в понятие «человек»: кто заслуживает человеческого отношения, а кто – нет.

Человек, формированию которого способствует современная правозащита, – это оторванный от корней индивидуум, не привязанный ни к какому конкретному сообществу, без семьи и без истории, не обремененный никакими традиционными суждениями. Это некая абстрактная личность, управляемая нарциссическим представлением о себе, которое утверждает ее обожествленную волю. В основе этого переосмысления человека лежит проект модерна как *власти*: власти над природой, над историей, власти построить секулярное «Светлое будущее», иными словами, «царство человека»¹.

Власть человека над природой

По словам Декарта, цель человечества – «стать, как бы господами и владельцами природы» (René Descartes, “Discours de la méthode” VI: 62). По словам Фрэнсиса Бэкона, «дело и цель человеческого могущества в том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу или новые природы» [28, I].

То, о чем говорят Декарт и Бэкон, разительно отличается от того, как власть человека над природой изображена в Библии: «Ты поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских, все, преходящее морскими стезями» (Пс. 8: 7–9).

В библейском мире человек действительно является «владыкою» над творением Бога. Мир – это дар Божий, вверенный человеку, и человек призван быть Его разумным домоправителем: он обязан знать творение Бога, его устройство и назначение (поэтому именно Адам дает животным имена), обязан заботиться о нем и с умом пользоваться им. Нет в природе ничего, что было бы лишь сырьем, игрушкой в руках человека.

В мире без Бога у человека не остается ничего, кроме неприкрытого стремления к власти. Природа умолкла; она уже не направляет человека посредством своих законов;

¹ «Царство человека» является программной концепцией модерна, как видно из «Нового Органона» (1620) Фрэнсиса Бэкона [см. 19].

ей больше нечего открыть. С точки зрения модерна, такие слова, как: «Взгляните на птиц небесных <...>. Посмотрите на полевые лилии, как они растут...» (Мф. 6: 26–28) кажутся непонятными, ведь они восхваляют Бога, Его любовь к Его созданиям, порядок и красоту Божьего творения. В библейском мире полевым лилиям и птицам небесным есть что сказать человеку: они, как пишет Кьеркегор, учат его «молчанию, послушанию, радости» [20]. Напротив, в современном мире природа – всего лишь материал, который должно разрабатывать и преобразовать («производить новую природу», как говорил Фрэнсис Бэкон), и это не может не сказаться на восприятии самого человека. В конце концов человек начинает видеть в себе всего лишь еще один элемент природы, который он волен переделать по своему усмотрению, – отсюда навязчивая утопическая идея о том, что человека должен сменить Новый человек: Homo Sovieticus («человек советский»), сверхчеловек Ницше или тот, кого пытаются создать современные «трансгендеристы» и трансгуманисты.

Как отмечает писатель и христианский мыслитель Клайв Стейплз Льюис в своем довольно поучительном очерке «Человек отменяется», от «победы человека над природой» к «победе одних людей над другими» ведет типично модернистский путь: «так называемая победа человека над природой означает, что одни люди распоряжаются другими при помощи природы. <...> С каждой победой появляются новые властители и новые рабы» [21].

Это, пишет Льюис, особенно очевидно в случае с противозачаточными средствами – и аборт, можем добавить мы: «В отношении противозачаточных средств живые <...> обладают властью над всеми возможными будущими поколениями. С помощью контрацепции они заранее лишают их жизни, обрекают на несуществование, не спросив у них согласия».

Таким образом, человек приобретает власть решать, «кому жить, а кому умереть», и «лепить... по своему вкусу» (как выразился Льюис) себя и других. Человек становится объектом различных преобразований (биологических – путем евгеники, умственных – путем пропаганды) и в конце концов превращается в артефакт, продукт, разработанный кем-то в соответствии с его идеями. Если человек – это всего лишь «природа», а не «человеческая природа» в христианском понимании, тогда он не что иное, как «сырье», которое может быть и будет переработано в готовое изделие. Цитируя Льюиса: «если ты сочтешь себя сырьем, ты сырьем и станешь». Это неизбежное последствие отказа от библейской идеи, что сотворенный Богом человек приобрел особую, характерную только для него природу. Мы не можем лепить человеческую природу как захотим: на ней запечатлен образ Божий и оттиснут Его закон.

Несуществующий человек

Модернистский проект имеет долгую историю. Он начался с несуществующего мира и несуществующего человека. Этот проект называется утопией: буквально «не-место» (ou-topos по-гречески), которое должно быть «хорошим местом», «местом счастья» (eu-topos)¹. Утопист забывает о том, что его возможности ограничены и ему свойственно ошибаться. Вместо несовершенного мира, созданного Богом, и Его несовершенного творения – человека утопист стремится создать новый, совершенный мир, совершенное общество и совершенного человека. Иными словами, он стремится планировать и контролировать жизнь других людей даже в самых личных вопросах.

Золотым веком утопии было Возрождение – однако то же можно сказать и о Просвещении, и о XX веке (эпохе жестоких тоталитарных идеологий), и о нашем XXI веке (эпохе,

¹ На первой странице своей «Утопии» Томас Мор помещает шесть строк, где играет значениями слов «утопия» и «эутопия»: «Utopia <...> Eutopia merito sum uocanda nomine» («Утопия заслуживает того, чтобы ее называли эутопией: местом счастья»).

насколько можно судить, мягкого, но глубоко проникающего тоталитаризма). Классические утопии Возрождения, такие как «Утопия» (1516) Томаса Мора и «Город Солнца» (1602) Томмазо Кампанеллы – это грандиозные картины социальной, политической и биологической переделки человека (включая селекцию и эвтаназию¹) с целью приспособить его к новому представлению о нем, так как он бесконечно податлив и легко может быть пересоздан.

Человек утратил сущность в философском смысле этого слова. Для него нет определения, так как он волен определять себя, как ему заблагорассудится. Свобода, данная Богом человеку, чтобы он добровольно следовал естественному нравственному закону, из дара, соединяющего человека с Богом, превратилась в самую настоящую одержимость. Признаком пресловутого человеческого достоинства становится безграничная свобода и право поступать как вздумается.

Как говорит Пикокелла Мирандола в своей знаменитой «Речи о достоинстве человека» (1486):

«Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. <...> Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. <...> <Тебе> дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет» [22, с. 249].

Воистину Мирандола кощунствует, влагая эти слова в уста Бога, когда на самом деле он отвергает Бога и переосмысляет человека: человек у Мирандолы – уже не творение Божие, но свой собственный проект. Не по образу Божию, но по какому угодно образу. Его ничто не сдерживает. Дело закона не написано в его сердце, как сказал бы апостол Павел (Рим. 2: 15). Мирандола восхваляет независимость и своеволие человека, больше того – его противостояние Богу.

Возможно, Мирандола и сам не осознавал, что значат его слова. Он сам, Мор, Кампанелла и им подобные не знали, что возвещают начало совершенно новой эпохи и что в их идеях, пусть и выражаемых еще в условно религиозной форме, запечатлен мир, в котором Бог «не имеет, где приклонить голову» (Лк. 9: 58).

Когда мы, зная то, что мы знаем сейчас, вспоминаем Мирандолу, то видим то, чего не мог видеть он: его «речь» – это настоящий манифест модерна и даже постмодернизма. Человек, описанный Мирандолой, – это «*tabula rasa*» («чистый лист»). Нет никакой человеческой природы, и никакой закон не формирует человеческую суть. Что же тогда не дает человеку применить на своих собратьях весь арсенал социальной инженерии?! Если человек – это лишь то, что из него сделали или что он сам из себя сделал, тогда «все дозволено». И нам не остается ничего, кроме чистого релятивизма, шаткого субъективизма и позитивизма в законах (*law positivism*).

Отрицание человеческой природы – стержневая тема речи Мирандолы – является также важнейшим постулатом модерна. Отстаивая право человека действовать совершенно свободно и делать все, что ему захочется, модерн, следовательно, должен отвергнуть саму идею человеческой природы: ведь она подразумевает, что *существуют границы*, которые нельзя нарушить без серьезных последствий, и что любая попытка создать «нового человека» обернется катастрофой. Кроме того, идея человеческой

¹ В «Городе Солнца» Кампанеллы семья упразднена, а строжайшая евгеника применяется повсеместно. В «Утопии» Мора присутствует как евгеника (в более мягкой форме), так и эвтаназия (самоубийство) с одобрения государства.

природы означает, что у человеческой жизни есть *telos* (греч. «цель», «конец»): она несет в себе некое назначение или направление, которое задано изначально и не может быть выбрано самовольно.

«Нет никакой природы человека», «человек – это прежде всего проект», «существование предшествует сущности» (Жан-Поль Сартр «Экзистенциализм – это гуманизм», 1946) – эти и другие расхожие фразы мы не раз слышали в XX веке, а сегодня они звучат еще громче. Но они совершенно не новы. Все их можно найти в созданном Мирандолой манифесте антропоцентрического гуманизма – величайшем достижении утопической мысли.

С точки зрения истории идей, постмодернизм с его постправдой (правды не существует), постнравственностью (абсолютных нравственных норм не существует; объективного добра и зла не существует) и постгуманизмом (человека можно беспрепятственно разобрать и собрать) – это всего лишь модерн, доведенный до логического завершения.

Человек – брошенный сирота?

Человек пожелал стать сиротой в мире без Бога. Но выживет ли он в полностью имманентном мире без духовных начал, без истины, добра и красоты, которые по сути своей – не «ценности», которых человек волен напридумывать сколько угодно, но трансцендентные реалии, которые он осознает и к которым стремится?

В рамках секулярного (антропоцентрического) гуманизма, где правит иллюзия безграничной власти и где сама мысль, что человеческая жизнь есть данность и это следует уважать, отвергнута, трудно отстаивать не только нравственные устои жизни, но и ее саму [19, с. 267–270; 23, с. 102–112].

Одно за другим все главные моральные понятия отбрасываются и заменяются ложной моралью. Само право на жизнь становится условным по мере того, как объективное понятие жизни все увереннее вытесняет относительная, субъективная концепция «качества жизни» [14, с. 35; 13, с. 124–126]. Недостаточно «качественная» жизнь ничего не стоит. Но кто определяет, насколько «качественной» она должна быть: теоретики-филантропы («человеколюбыв») или, быть может, великое государство всеобщего благоденствия? Жизнь больше не священна; это не «высшая ценность», и не всякой человеческой жизнью стоит жить: так гласит один из лозунгов эвтаназии, и мы рискуем, забывая об этом¹.

Неудивительно, что жизнь обесценилась. Это совершенно логичный исход секуляризма. Раз жизнь больше не творение Бога, она не может быть «священной». Теперь это всего лишь сырье или... отходы. Нужно ли эти отходы перерабатывать? А почему нет? Такое тоже возможно и, как мы знаем, уже происходит.

«Что есть человек?» – спрашивал Давид. Древний псалмопевец молился Богу и знал, что ответ на этот вопрос – в любви Бога к человеку. Люди молятся и сейчас. Нельзя полностью заглушить голос совести, ведь она заложена в самой сути человека.

¹ Приведем слова Франсуа Молена, Генерального прокурора Франции, поддержавшего эвтаназию Венсана Ламбера: "Si vous érigez la vie en valeur suprême, c'en est fini de la loi Leonetti et de la loi Veil" («Если сделать жизнь высшей ценностью, это будет конец закона Леонетти и закона Вейль») [см. 24, с. 8]. «Закон Леонетти» – закон об эвтаназии (обтекаемо сформулированный как право пациентов избежать страданий); «закон Вейль» (1975) легализовал аборт во Франции. Позиция Генерального прокурора понятна: если жизнь – это наивысшая ценность, ни аборт, ни эвтаназия невозможны. Однако жизнь не священна, а нам нужно защищать наши законы об аборте и эвтаназии. Можно выбрать лишь что-то одно. Священный дар жизни и прерывающие жизнь законы – это взаимоисключающие понятия.

Однако можно ожесточиться, порой даже не осознавая этого. Среда цивилизации, в которой мы живем, очень сильно влияет на сердца и умы. Секуляризм со всеми его чудовищными крайностями пройдет своим чередом и стихнет лишь тогда, когда израсходуется весь свой яд.

Расплата придет. Как сказал блаженный Августин: «Наконец, в самом наказании за этот грех, какое возмездие получило неповиновение, как не неповиновение же? Ибо в чем состоит несчастье человека, как не в неповиновении ему его же самого?» [25, кн. XIV, гл. 15].

Рано или поздно человеку придется вновь открыть для себя неизъяснимое чудо жизни. Наступит такой момент, когда он будет вынужден обратиться к Богу и осознать истину своего существования. Тогда он поймет, что нет радости без благодарности, а благодарности – без смирения.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика: пер. А.В. Кубицкого. I, 2 (982b).
2. *Софокл*. Антигона: пер. Д.С. Мережковского.
3. *St. Augustine*. De Trinitate. XIV: 15, 21 // Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series. Vol. 3 / ed. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co., 1887.
4. *Ellul, Jacques*. La raison d'être: Méditations sur l'Écclésiaste. Paris: Seuil, 1987.
5. *Brague, Rémi*. La loi de Dieu: Histoire philosophique d'une alliance. Paris: Gallimard, 2005.
6. *Brague, Rémi*. Le propre de l'homme: Sur une légitimité menacée. Paris: Flammarion, 2015.
7. *Budziszewski J.* Written on the Heart: The Case for Natural Law. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1997.
8. *Levering, Matthew*. Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach. Oxford University Press, 2008.
9. *Papazu, Monica*. Les deux cités // La guerre civile perpétuelle: Aux origines modernes de la dissociété / éd. Bernard Dumont, Gilles Dumont et Christophe Réveillard. Perpignan: Editions Artège (coll. Philosophie politique), 2012.
10. *Chesterton G. K.* The Common Man / G. K. Chesterton // The Common Man: collection of articles. London: Sheed and Ward, 1950. P. 1.
11. *Patapievic, Horia-Roman*. Omul recent (Недавний человек). Bucharest: Humanitas, 2001.
12. Комитет по правам человека. Замечание общего порядка № 36. Статья 6: право на жизнь. 2019. 3 сентября [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://undocs.org/ru/CCPR/C/GC/36>
13. *Puppinck, Grégor*. Les droits de l'homme dénaturé. Paris: Éditions du Cerf, 2018
14. *Puppinck, Grégor*. La famille, les droits de l'homme et la vie éternelle. Paris: Éditions de l'Homme Nouveau, 2015.
15. *Hem, Warren M.* Is Pregnancy Really Normal? // Family Planning Perspectives. 1971. Vol. 3, No. 1. January.
16. *Budziszewski J.* What We Can't Not Know. San Francisco: Ignatius Press, 2011.
17. *Feser, Edward and Bessette, Joseph M.* By Man Shall His Blood Be Shed. San Francisco: Ignatius Press, 2017.
18. *Romilly, Jacqueline de*. La Grèce antique à la découverte de la liberté. Paris: Éditions de Fallois, 1989.
19. *Brague, Rémi*. Le règne de l'homme: Genèse et échec du projet moderne. Paris: Gallimard, NRF, 2015.
20. *Кьеркегор, Сёрен*. Полевая лилия и птица небесная (1849) // Альфа и Омега. 2007. № 48, 49.
21. *Льюис К.С.* Человек отменяется / К.С. Льюис // Чудо. М.: АСТ, 2019.
22. *Мирандола, Пико делла*. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. Т. I. / сост. В.П. Шестаков. М.: Искусство, 1981.
23. *Brague, Rémi*. Les ancrs dans le ciel. Paris: Flammarion, 2013.
24. Reconquête: la Revue. 2019. No. 360. August-September.
25. *Блаженный Августин*. О Граде Божьем. Кн. XIV. Гл. 1–2, 4, 13, 28; Кн. XV. Гл. 1–2, 22, 27 [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/
26. Le Figaro. 2019. 7 августа [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/la-mort-de-vincent-lambert-desormais-ineluctable-20190708>
27. Le Figaro video [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://video.lefigaro.fr/figaro/video/vincent-lambert-ce-que-revele-l-affaire-l-analyse-d-emmanuel-hirsch/6039722214001/>; <https://rcf.fr/actualite/deces-de-vincent-lambert-une-insulte-l-ethique-pour-le-docteur-emmanuel-hirsch>
28. *Бэкон Ф.* Вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы. Кн. вторая афоризмов об истолковании природы или о царстве человека [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt_with-big-pictures.html#132

Аннотация. В статье рассматривается лежащее в основе европейской цивилизации христианское понимание человека и противостоящий ему секуляризм как антропоцентрический гуманизм. Анализируются последствия процесса переосмысления человека в модерне, в частности разрыв связи прав с обязанностями и нравственным законом. Это в свою очередь отражается в изменении моральных понятий, что в своем предельном выражении приводит к условности самого права на жизнь.

Ключевые слова: христианство, секуляризм, модерн, антропоцентрический гуманизм, цивилизация, естественный закон, права и обязанности, эвтаназия.

Monica Papazu, Master of Arts, Expert in Comparative Literature and Theology, Denmark. E-mail: monica.papazu@gmail.com

Man in a World without God

Abstract. The article discusses the gulf between the Christian and the secular view of man. Anthropocentric humanism is characterized by the rejection of the natural (moral) law, which has been supplanted by law positivism. So-called rights are disconnected from the moral law and from the moral duties from which they derive. As the idea of "essence" (that which gives a being its identity) is abolished, man can be redefined at will, and "the right to life" is being conceived as a relative, highly conditional right.

Keywords: Christianity, Secularism, Modernity, Anthropocentric Humanism, Civilization, Natural Law, Rights and Obligations, Euthanasia.

Понятие личности в секулярном и постсекулярном понимании

Понятие личности является одной из фундаментальных ценностных категорий современной интеллектуальной культуры, к нему постоянно апеллируют философы и ученые, политики и юристы, литераторы и журналисты. Столь широкая популярность этого понятия совершенно естественна, поскольку термин «личность» в абсолютном большинстве случаев выступает в качестве синонима понятия человека как такового: достаточно привести в пример Конституцию Российской Федерации 1993 года, где в статье 64 главы 2 сказано: «Положения настоящей главы составляют основы правового статуса личности в Российской Федерации» [1, с. 12], а статья 21 данной главы гласит: «Достоинство личности охраняется государством. Ничто не может быть основанием для его умаления» [1, с. 6]. Если обратиться к международным документам, то можно вспомнить Всеобщую декларацию прав человека, принятую Генеральной ассамблеей ООН в 1948 году, в преамбуле которой утверждается вера народов ООН в «права человека, в достоинство и ценность человеческой личности» [2, с. 1].

Однако стоит заметить, что само понятие личности, ставшее расхожим аналогом понятия человеческого индивида, изначально возникло в сугубо религиозном контексте, а именно в контексте терминологического становления ортодоксальной христианской догматики, и только в этом контексте оно до сих пор имеет внятный смысл и не может быть подменено никаким другим понятием.

В греко-римской античной интеллектуальной культуре не было философского понятия личности, но был греческий термин *πρόσωπον* и его латинский аналог *persona*, изначально означающие не более чем маску, которая могла быть либо слепком с лица, либо ритуальным атрибутом, либо использоваться в театре, где к маскам прилагался резонатор для усиления голоса. В латинской культуре термином *persona* уже обозначали нечто большее, чем обычную маску, а именно – социальный статус человека как субъекта права, отличный от понятий *homo* (как особи человеческого вида) или *caput* (как единицы налогообложения) [3, с. 400]. Но в любом случае *persona* в античности – это всегда нечто вторичное по отношению к самому человеку, это его внешняя функция, которая может неоднократно меняться, как меняются сами маски. И только с появлением христианства термин *πρόσωπον/persona* стал использоваться в несравнимо более высоком смысле, поскольку его применяли к самому Богу-Творцу¹, но этот процесс растянулся на несколько веков, потому что языческое сознание древних греков и римлян сопротивлялось идее бесконечного Бога, который одновременно является личностью: если бесконечное воз-

¹ Здесь и далее слово «Бог» пишется с большой буквы, если речь идет о христианском бесконечном Боге, чтобы отличать это понятие от понятия языческого «бога», имеющего ограниченные возможности.



можно, как неоплатоническое Единое-Благо, то оно, «по определению», безлично, потому личностным бытием может обладать только ограниченное существо¹, и наделение Бога свойствами личности с точки зрения многих язычников было наивной и недопустимой *антропоморфизацией* и *персонификацией* бесконечного Единого.

Представление о Боге как личности для самого христианства оказалось принципиальным, поскольку оно с самого начала понимало Бога как Троицу, в которой три равночестных Лица² обладают общей божественной природой, а следовательно, в Троице различаются действия Лиц и действие природы, что станет впоследствии одной из ведущих проблем православного богословия. Различие лица и природы также касается самого человека, поскольку в соответствии с основополагающим христианским вероучением человек (и ангел) создан по образу и подобию Бога (Быт. 1:26, 27), совершенным и безгрешным, но после грехопадения его природа качественно исказилась, так же как и вся природа во Вселенной: она стала подвержена страстям, страданию, тлению и смерти. Если подобие Божие в человеке может быть полностью утрачено, то образ Божий как совокупность минимума божественных свойств в любом человеке остается с ним навсегда. И именно этот образ Божий в человеке (и ангеле) есть то, что называется личностью³. Здесь необходимо отметить, что с самого начала концептуализации понятия личности (πρόσωπον/persona) в поздней античности оно противопоставляется понятию природы (φύσις/natura), аналогом которой часто выступает понятие сущности (οὐσία/essentia). Если главным свойством природы является определенная закономерность и стихийность, генетически унаследованная от порождающего порождаемым, то идея личности предполагает возможность укрощать и контролировать свою природу, почему главными неотъемлемыми свойствами самой личности у большинства персоналистов и их предшественников всегда были две категории – разум и свобода. Личность – это прежде всего разумно-свободное или свободно-разумное начало, способное подчинить себе свою природу посредством свободной воли⁴. Крупнейший представитель патристики, автор самого авторитетного до сих пор православного катехизиса «Источник знания» Иоанн Дамаскин, различая образ и подобие Божие в человеке, писал: «...выражение по образу обозначает мыслящее и обладающее свободною волею; выражение по подобию – подобие через добродетель, насколько это возможно» [6, с. 209].

Первое схоластическое определение личности дал Северин Боэций (480–524): «...поскольку личность есть только у субстанций, причем разумных; поскольку всякая субстанция есть природа; и поскольку, наконец, личность присуща не универсальному, а только индивидуальному, постольку определение личности найдено: “Она есть индивидуальная субстанция разумной природы (naturae rationalis individua substantia)”» [6, с. 172]. Следовательно, личность определяется здесь именно как ипостась (субстанция) природы, но не вообще любой природы, а именно разумной природы, то есть главным атрибутом личности выступает разум. Эту позицию развивает уже упомянутый выше Иоанн Дамаскин, добавляя к разумности другой атрибут, а именно свободу [6, с. 209] или самовластие, «ведь если оно разумно, то непременно и самовластно» [6, с. 259]. По Дамаскину, Бог сотворил человека «по образу Своему – разумным и самовластным» [6, с. 208]. Способность властвовать собою означает также активность и инициативность посредством своей природы, где само действие,

¹ О христианском открытии идеи бесконечности и его влиянии на европейскую науку см. [4].

² Здесь и далее слово «Лицо» пишется с большой буквы, если речь идет об ипостасях Божественной Троицы, чтобы отличать его от человеческих (или ангельских) лиц.

³ Как писал, например, митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), в 1990–2011 годах глава Синодальной богословской комиссии: «Человек изначально сотворен по образу Божию, который следует отождествить с его личностью, т.е. с ипостасным образом его бытия» [5].

⁴ В соответствии с христианским различием личности и природы свобода является атрибутом личности, а воля – атрибутом природы, поэтому «свобода воли» это сложное понятие.

воление, осуществляет природа, но инициатором действия, действующим является ипостась [6, с. 262]. При этом необходимо помнить, что для христианских догматиков различие природы и ипостаси было не просто умозрительной игрой, на нем строилась вся триадология и христорология, а, следовательно, и вся теология в целом, а сам Дамаскин писал: «именно это вводит еретиков в заблуждение – отождествление природы и ипостаси» [6, с. 238]. В предваряющих свой катехизис «Философских главах», предвосхищая будущие споры о недостаточности схоластического языка в описании личности, Дамаскин также дает новое определение ипостаси-индивида: «Индивидуум же есть то, что осуществляется само по себе из субстанции и акциденций, и существует, отделяясь от подобных ему по виду числом и показывая не “что”, а “кого”» [6, с. 63].

В европейской философии XX века специальный интерес к понятию личности проявили представители такого широкого и неоднородного течения, как персонализм, где оно вновь по преимуществу интерпретировалось в теологическом ключе, а христианский персонализм стал ведущим направлением европейской теологии второй половины XX – начала XXI века. Не случайно самые известные работы по философии личности в современной России написаны в традиции христианского персонализма и фактически представляют собой работы по теологии личности. Прежде всего это работа С.А. Чурсанова «Лицом к лицу. Понятие Личности в православном богословии XX века» [7] и два фундаментальных исследования иеромонаха Мефодия Зинковского «Святоотеческие категории и богословие личности» [8] и «Богословие личности в XIX–XX вв.» [9].

В философии Нового времени в связи с известным поворотом от христианского теоцентризма к секулярному антропоцентризму понятие личности все меньше употребляют в отношении Бога, и оно во всех случаях становится привычным синонимом понятия человека¹. Поэтому необходимо различать философские рассуждения о таких понятиях, как «человек», «человеческий дух», «душа», «ум», «разум», «сознание», «субъект», «эго», «индивид», «гражданин», «суверен» и т.п. от такого понятия, как «личность» (*лат.* *persona*, *фр.* *personne / personnalite*, *нем.* *Person / Personlichkeit*, *англ.* *person / personality*). Но отказ от теологической основы понятия личности неизбежно приводит к отказу от его онтологического обоснования, и таким образом, подобно всем иным ценностям Модерна, понятие личности оказывается чисто виртуальным и фактически сводится к пафосному лозунгу, за которым нет никакой объективной реальности.

Например, такой серьезный апологет Просвещения, как Иммануил Кант (1724–1804), в «Критике практического разума» (1788) определяет личность как «источник и корень» «благородного» происхождения понятия «долга», а именно как «свободу и независимость от механизма всей природы» [10, с. 511]. Таким образом, Кант подтверждает противопоставление личности природе, но сводит ее существование к требованиям чисто морального закона.

Если основатель немецкого классического идеализма фактически деонтологизировал понятие личности, сведя его к чисто этической сфере, то его знаменитый завершитель Гегель (1770–1831) в «Философии права» (1820) на первый взгляд возвращает личности бытийный статус, понимая ее как ключевой момент воплощения объективного духа, когда абстрактная воля «становится единичной волей – лицом» [11, с. 97]. Гегель определяет личность (лицо) как субъект, обладающий самосознанием, который «есть единичность свободы в чистом для-себя-бытии» [11, с. 97]. «Личность содержит вообще правоспособность и со-

¹ Причем речь идет не столько об отказе от теоцентризма вообще, сколько об отказе именно от теистического теоцентризма, то есть понимания Бога как личности, и вместо христианского теизма в интеллектуальной культуре Нового времени все больше доминируют такие крайние позиции, как деизм и пантеизм, где Бог понимается как безличное существо, не требующее ответственных взаимоотношений с человеческой личностью.

ставляет понятие и саму абстрактную основу абстрактного и потому формального права. Отсюда воление права гласит: будь лицом и уважай других в качестве лиц». При всем различии философских предпосылок и у Канта, и у Гегеля личность человека раскрывается прежде всего в этической сфере и реализуется в социально-правовом должновании. Но позиция Гегеля оказалась слишком метафизической и даже мистической для таких его последователей, как левые гегельянцы, и самый крупный представитель этого движения, Людвиг Фейербах (1804–1872), прямо отрицал личность как объективное явление и утверждал, что «Все точки зрения, ставящие личность в философии во главу угла, носят теологический, нефилософский, антифилософский характер» [12, с. 258]. Позицию Фейербаха развивает Карл Маркс (1818–1883), критикуя понятие личности у Гегеля как «мистификацию», возводящую предикат в субъект: «Но субъективность, – говорит Гегель, – в своей истине имеет бытие лишь в качестве субъекта, личность имеет бытие лишь в качестве лица. Это также является мистификацией. Субъективность есть определение субъекта, личность – определение лица. И вот, вместо того чтобы брать их как предикаты субъектов, Гегель делает из предикатов нечто самостоятельное и затем заставляет их мистическим образом превращаться в субъекты этих предикатов...» [13, с. 244].

С материалистической точки зрения эта позиция левых гегельянцев совершенно логична, ведь если человек является эволюционировавшим животным, то понятие личности применимо к нему только как свойство, обретенное в процессе индивидуального и коллективного развития, что прямо противоположно пониманию личности как изначально данного человеку сверхматериального начала. Неотъемлемые свойства личности в этой перспективе обретаются человеком во взаимодействии с обществом, и поэтому в известных «Тезисах о Фейербахе» (1845) Маркс и Энгельс определили сущность человека как «совокупность всех общественных отношений» [14, с. 3]¹. В этом смысле марксистская интерпретация личности являет собой один из закономерных изводов нововременной секуляризации этого понятия. Эту интерпретацию закономерно повторяет советский философ Э.В. Ильенков в своей статье «Так что же такое личность?» (1974): «...единство многообразных явлений, внутри которого реально существует личность как нечто целое, и есть, “ансамбль социальных отношений”. От начала и до конца личность – это явление социальной природы, социального происхождения» [23, с. 392].

Другим изводом секуляризации была позитивистская философия, где понятие личности практически не имело своего развития как слишком “метафизическое”, подобно понятиям души или духа, и в конечном счете воспринималось как псевдопонятие и псевдопроблема.

Однако несмотря на то, что в двух основных секулярных философских течениях XIX–XX веков, позитивизме и левом гегельянстве, достаточно последовательно отрицался объективный, онтологический статус человеческой личности, в соответствующих этим философиям идеологических направлениях – либерализме и марксизме – понятие личности все-таки постулировалось как определенная ценность. А поскольку именно эти философии и идеологии имели определяющее влияние на гуманитарную политику стран европейской цивилизации второй половины XX – начала XXI века, то соответствующее понимание личности вошло в академические энциклопедии и учебные пособия, по которым до сих пор учатся современные школьники и студенты. Для современной психологии и социологии стало уже классическим различие индивида как любой особи человеческого вида и личности как носителя социально-психологической сущности человека [16, с. 8]. Общей негласной конвенцией в школьной психологии и социологии является смысловое различение понятий “личности”, “индивида” и “индивидуальности”, часто цитируется формула А.Г. Асмолова: «индивидом рождаются, личностью становятся, индивидуальность отстаивают» [17, с. 403]. При этом понятие личности мо-

¹ «Тезисы» были написаны в 1845 году, а опубликованы в 1888 году.

жет использоваться и как синоним понятия «индивид» или «индивидуальность», так и в своем собственном, исключительном смысле, в зависимости от контекста и позиции автора. Но доминирует именно понимание личности как результата социально-психологического становления: «Человек еще не личность, если не способен самостоятельно решать жизненные проблемы и нести за свои решения и поступки ответственность» [16, с. 10], и более того, личность в этой интерпретации предстает не просто как продукт и ансамбль общественных отношений, но именно как «активно осваивающий и целенаправленно преобразующий природу, общество и самого себя человек. Быть личностью – это значит иметь активную жизненную позицию, о которой можно сказать: на том стою и не могу иначе» [16, с. 10].

Но если принять это конвенциональное определение, то неизбежно возникает целый ряд вопросов. Прежде всего, если личностью не рождаются, а становятся, то когда именно становятся? При получении школьного аттестата? Вузовского диплома? Приобретении профессии? Или при общественном признании? Получается, что те люди, которые не достигли соответствующих рубежей, не являются личностями, а таких людей в мире очень много, не говоря уже о детях и тем более не родившихся младенцах, которые с этой точки зрения априори не могут называться личностями. И тогда все эти люди не могут обладать теми свободами и правами, которые полагаются только личности. Следуя такой логике, эти люди безличны, потому что понятие личности не предполагает степень превосходства – либо субъект является личностью, либо нет: быть «полуличностью» невозможно. И тогда возникает следующий закономерный вопрос – какая инстанция будет определять, кто именно является личностью, а кто нет?

В рамках секулярного мировоззрения, как либерального, так и левого, ответить на эти вопросы невозможно, как невозможно ответить на самый главный этический вопрос – откуда возникает сама идея долженствования, если все люди произошли от животного и поэтому все этические и правовые запреты, нормы и предписания придуманы самим человеком и остаются сферой исключительно человеческого произвола? Из этого логического тупика может быть только два выхода: либо отказ от употребления самого понятия личности, что означает очередной существенный шаг по пути дехристианизации современной культуры, либо возвращение понятию личности изначального теологического содержания, что возможно только в результате глобальной реабилитации религиозного сознания, своеобразной «консервативной революции» в культуре и наступления Нового Средневековья как неизбежного итога постсекулярной эпохи.

Стоит заметить, что даже в академической науке, наследующей базовые познавательные установки классического Модерна, периодически встречается определенное вытеснение понятия личности. Для современной «секулярной» науки личность – это прежде всего психологическое понятие, соотношенное с такими категориями, как «я», «сознание», «бессознательное», «идентичность», «внутренний мир» и т.п. И вот характерный пример: всем этим категориям посвящены отдельные статьи в «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» (2009) [18], подготовленном в секторе социальной эпистемологии Института философии РАН, но в этой энциклопедии нет статьи «Личность». Как будто бы современная эпистемология не нуждается в концепте личности¹, оставляя его прерогативой сугубо психологических исследований, где такая тема, как психология личности, составляет масштабную рубрику в общем дисциплинарии теоретической психологии. Разумеется, этого понятия нет в большом «Словаре по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса (1996) [19], где есть более 290 словарных статей, но статьи под названием «Личность» нет, поскольку это ведущее направление современной западной психологии не нуждается

¹ Единственная статья в данной энциклопедии, непосредственно связанная с понятием личности, посвящена феномену персонификации (автор – А.П. Забьяко) [18, с. 695].

в такой категории. При всей популярности различных социальных теорий типологизации личности само это понятие также не входит в основной тезаурус современной социологии, достаточно привести в пример новый словарь британских социологов Э. Гидденса и Ф. Саттона «Основные понятия в социологии» (2017) [20], где среди 67 словарных статей нет статьи, посвященной понятию «личность». Из этого факта, конечно, не следует, что современная социология или какая-либо иная социогуманитарная наука в аналогичном случае уделяет недостаточное внимание человеку и его проблемам, тем более что в том же словаре Гидденса и Саттона есть такие понятия, которые непосредственно относятся к проблематике личности: «биомедицина», «гендер», «идентичность», «роль больного», «семья», «сексуальность», «социальная самость», «статус» и т.д., но проблема именно в том, что само понятие человека все менее ассоциируется с понятием личности. Можно предположить, что наиболее последовательные сторонники секуляризации современной культуры в обозримом будущем декларативно откажутся от понятия личности как потенциально «репрессивного» рудимента средневековой схоластики.

Но если говорить о более реальной перспективе, то кризис Модерна к началу XXI века спровоцировал неизбежный рост интереса к тем культурным основам человеческой цивилизации, которые предшествовали Модерну и которые им были как будто бы преодолены, то есть к религиозным основам, и отсюда вполне оправдана теория о том, что уже не первое десятилетие европейская цивилизация находится в постсекулярной ситуации, логически сопряженной с ситуацией Постмодерна [21, 22]. И чем глубже будут развиваться глобальные тенденции десекуляризации современной культуры, тем больше те или иные категории современного права будут наполняться религиозным содержанием, и, в частности, категория личности. Конечно, этот процесс не может быть прямолинейным и всеобщим очевидным. Как и все глобальные исторические тенденции, процесс десекуляризации развивается скорее в режиме синусоиды и контрапункта, при неизбежном сопротивлении прежней доминанты, но в любом случае в XXI веке скорее можно предположить всеобщее увлечение примитивным оккультизмом, чем реванш Просвещения и массовое увлечение идеями «научного атеизма» советских марксистов или «нового атеизма» Ричарда Докинза. И вот в этой перспективе понятие личности, равно как и иные категории христианского происхождения, в публичном политическом словоупотреблении все чаще будут наполняться религиозным содержанием, особенно в связи с переосмыслением антропологических вопросов о назначении человека, о статусе не родившихся младенцев, о половой идентичности, об угрозе искусственного интеллекта, идеологии трансгуманизма и так называемого постчеловечества. Любое государство европейской цивилизации, для которого такие проблемы, как низкая рождаемость, сохранение национальной идентичности и духовно-физическое здоровье нации, будут иметь принципиальное значение, также неизбежно переформулирует свои законы в религиозном ключе.

При этом самое серьезное противодействие процессу рехристианизации современной культуры в глобальной перспективе будет исходить не столько от сознательно организованного политического атеизма, сколько от неминуемых конкурентов самого христианства – иных религий и новых религиозных движений, которые не менее активно воспользуются постсекулярной ситуацией, а, возможно, даже и более активно, чем традиционные христианские церкви. Мы не случайно упомянули возможность массового увлечения примитивным оккультизмом, ведь необходимо очень четко понимать, что возрождение религиозного сознания совсем не тождественно возрождению именно христианского сознания. Постмодерн и постсекулярность наступили для всех, и если какие-то религиозные культы и учения обретают желанные социальные возможности в этой ситуации прежде других, то это именно самые вульгарные и самые иррациональные, вытесненные в маргиналии задолго до наступления секулярного Модерна самим христианством. Более того, можно прямо констатировать, что по многим основаниям христианское вероучение имеет больше общих свойств с мировоззрением классического Модерна, чем

с этими культурами, и одно из таких свойств – это как раз представление о ценности личности как уникального начала в человеке, позволяющего ему контролировать свою природу. На фоне этих культов проект Модерна во многом предстает как секуляризованное христианство с его представлениями об универсальных ценностях и законах, о познаваемости мира, о родовом единстве человечества, о линейном и необратимом ходе мировой истории, о примате разума над волей, об ответственности личности за свои слова и поступки и т.д. Иными словами, есть все основания опасаться, что в случае недостаточной политической воли традиционного христианства ситуация постсекулярности приведет не столько к Новому Средневековью, сколько к новому варварству, к возрождению язычества и магии, либо в непосредственном виде, либо под видом каких-либо синкретических и искусственных учений типа “New Age” и радикальной экологии, столь привычных уже для многих стран современного Запада. И тогда понятие личности будет подвержено полному забвению и дискредитации как сугубо христианское и слишком ассоциирующееся с аксиологическим словарем Модерна. Вспомним, что если сухие позитивисты и левые гегельянцы в XIX веке отрицали понятие личности с позиции атеизма, то представители противоположного, романтического полюса философии, немецкие иррационалисты, тоже игнорировали идею личности, но только теперь уже условно «справа», с позиций безличного и бессознательного «духа» (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше и др.). И для таких концептуальных направлений, которые претендуют на то, чтобы стать общей платформой современных «консервативных революций», а именно – интегрального традиционализма (Р. Генон, Ю. Эвола), «новой правой» (А. де Бенуа) или неоевразийства (А. Дугин), ценность личности остается не более чем чисто гуманистической выдумкой, а если какие-то религиозно-политические устремления могут быть объединены этими направлениями, то именно языческие, а точнее, неязыческие.

Следовательно, в постсекулярной ситуации перспектива концептуального употребления понятия личности несравнимо более неопределенна, чем на излете Античности или на заре Нового времени, потому что теперь христианское сознание оказывается перед вызовом не одного, а сразу двух глобальных противников – и, возможно, уходящего секуляризма, и, возможно, наступающего неоязычества. Но в обоих случаях единственный путь сохранения этого понятия, а следовательно, и соблюдения этой ценности – это возвращение ему изначального христианского смысла как объективно существующей, метафизической, разумно-свободной ипостаси (или, иначе, субстанции): в первую очередь как одной из Трех Лиц Божественной Троицы, обладающей нетварной Божественной природой, а во вторую – как образа Божия, изначально обладающего тварной природой, либо чисто духовной, ангельской, либо духовно-телесной, человеческой. В противном случае «личность» – это лишь условное обозначение временного состояния особи *homo sapiens erectus*, ни на чем не основанное и ни к чему не обязывающее.

Литература

1. Конституция Российской Федерации. М., 2013.
2. Всеобщая декларация прав человека. Принята Генеральной Ассамблеей ООН. М., 2018.
3. Бандуровский К.В. Личность // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001.
4. Катасонов В.Н. О границах науки. М., 2017.
5. Православное богословие в новом веке // Церковь и время. 2002. № 4.
6. Иоанн Дамаскин. Источник знания: пер. с древнегреч. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: ПСТГУ, 2002.
7. Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие Личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2008.
8. Мефодий (Зинковский), иеромонах. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014.
9. Мефодий (Зинковский), иеромонах. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб., 2014.
10. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3 / подг. к изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлином. М., 1997.
11. Гегель Г.В.Ф. Философия права: пер. с нем. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной. М., 1990.

12. *Фейербах Л.* Изложение, развитие и критика философии Лейбница: пер. с нем. под общ. ред. М.М. Григорьяна / Л. Фейербах // *История философии: Собрание произведений*: в 3 т. Т. 2. М., 1967.
13. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955.
14. *Маркс К., Энгельс Ф.* Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955.
15. *Ильенков Э.В.* Так что же такое личность? / Э.В. Ильенков // *Философия и культура*. М., 1991.
16. *Столяренко Л.Д., Самыгин С.И.* Психология личности. Ростов-на-Дону, 2016.
17. *Асмолов А.Г., Леонтьев Д.А.* Личность // *Новая философская энциклопедия*. Т. 2. М., 2001.
18. *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. М.: ИФ РАН, 2009.
19. *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу: пер. с фр. Н.С. Автономовой. М., 1996.
20. *Гидденс Э., Саттон Ф.* Основные понятия в социологии: пер. с англ. Е. Рождественской, С. Гавриленко. М., 2018.
21. *Тейлор Ч.* Секулярный век: пер. с англ. А. Васильев, Л. Колкер, А. Лукьянов. М., 2017.
22. *Грей Д.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности: пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова и др. М., 2003.
23. *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека*. М., 2010.

Аннотация. В статье освещается развитие понятия личности в истории философии как ключевой ценности европейской цивилизации. Основная проблема понимания личности заключается в том, что это понятие возникло исключительно в контексте формирования ортодоксальной христианской догматики, где личностью является сам Бог и созданный по образу Бога человек. Таким образом, именно в христианстве понятие личности имеет фундаментальное онтологическое обоснование и поэтому только в христианстве имеет абсолютное ценностное значение. Но в секулярной философии Нового времени понятие личности было подвергнуто радикальной секуляризации и стало отождествляться только с понятием человеческого индивида как результата биологической эволюции и совокупности социальных отношений. Следовательно, с секулярной точки зрения, человек не может быть личностью до достижения определенной социальной реализации, что делает само понятие личности виртуальным и необязательным. Однако в ситуации постсекулярности в связи с возрождением христианского сознания вполне возможна реанимация понятия личности как онтологической ценности. Но возвращение религиозной цивилизации означает возрождение не только христианства, но и всех остальных религий, а также активный рост новых, неоязыческих и синкретических религиозных движений, где понятие личности может быть подвергнуто еще большей девальвации, чем в секулярной философии Нового времени.

Ключевые слова: антропология, антропоцентризм, безличное, бесконечное, Бог, гегельянство, дух, душа, индивид, индивидуальность, ипостась, конституция, либерализм, личность, марксизм, новые религиозные движения, персонализм, позитивизм, постсекулярность, постчеловечество, православие, природа человека, разум, свобода воли, секулярность, сознание, теоцентризм, трансгуманизм, Троица, христианство.

Arkady M. Maler, Senior Lecturer, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities, Moscow. E-mail: E-mail: arkady_maler@mail.ru

Secular and Post-Secular Understanding of the Concept of Personality

Abstract. The article shows the development of the concept of personality in the history of philosophy as the key value of European civilization. The main problem of understanding personality is that this concept arose exclusively in the context of the formation of Orthodox Christian dogma, where the personality is God himself and man created in the image and likeness of God. Thus, it is in Christianity that the concept of personality has fundamental ontological basis and therefore only in Christianity it has the absolute value. But in the secular philosophy of Modern times the concept of personality has been subjected to radical secularization and is now identified only with the concept of the human individual resulting from biological evolution and the totality of social relations. Hence, from the secular point of view, a human being cannot be a person until certain social realization is achieved, which makes the concept of personality itself virtual and optional. However, in the situation of post-secularism and in connection with the revival of the Christian consciousness, resuscitation of the concept of person as an ontological value is possible. But the return of religious civilization means the revival not only of Christianity but also of all other religions, and the growth of new, neo-pagan and syncretic religious movements, where the concept of personality can be subjected to even greater devaluation than in the secular philosophy of Modern times.

Keywords: Anthropology, Anthropocentrism, Impersonal, Infinite, God, Hegelianism, Spirit, Soul, Individual, Individuality, Hypostasis, Constitution, Liberalism, Personality, Marxism, New Religious Movements, Personalism, Positivism, Post-Secularity, Post-Humanity, Orthodoxy, Human Nature, Mind, Free Will, Secularity, Consciousness, Theocentrism, Transhumanism, Trinity, Christianity.

Илья Фондаминский и духовное пробуждение Азии*

Имя Ильи Исидоровича Фондаминского, парижского новомученика, заслуживает большей известности среди западных специалистов по России. Фондаминский (псевдоним Бунаков) был сподвижником и сомучеником своей более знаменитой современницы матери Марии (Скобцовой), ее семьи и ее парижского окружения, помогавших ей в управлении благотворительной организацией «Православное дело». Еврей по рождению, он через своего брата Матвея – революционера-народника – увлекся тем же направлением революционной политики, что и мать Мария. Как и она, заинтересовался народничеством эсеров и вскоре стал одним из их лидеров. В 1903 году Фондаминский женился на своей подруге детства Амалии Гавронской, чья тяга к православию почти наверняка повлияла на него в дальнейшем. Однако в 1906 году он эмигрировал во Францию, как и многие интеллигенты левого толка в то время, и стал участником кружка православных общественных деятелей, священнослужителей и философов, куда входили также архимандрит Лев (Жилле), Сергей Булгаков, Николай Бердяев и печально известный Борис Савинков, террорист, ставший контрреволюционером. В Россию Фондаминский вернулся в 1917 году, чудом избежал ареста большевиками и принял участие в Ясском совещании, целью которого было свержение большевистского режима.

Несмотря на разочарование в революционной деятельности, Фондаминский не отказался ни от приверженности радикальной политике, ни от стремления помогать бедным и обездоленным. По словам Константина Скоркина, он видел спасение России в «своеобразном синтезе христианства, самодержавия и социализма» [1].

Скобцова приехала в Париж в 1923 году с мужем и детьми и вскоре увлеченно занялась благотворительной деятельностью. Она активно участвовала в жизни русской эмиграции в Париже. Вскоре она подружилась с Ильей Фондаминским, который разделял ее политические и религиозные убеждения. Их общий друг Федор Пьянов говорил о них: «Трудно сказать, кто на кого влиял больше – мать Мария на него, или он на мать Марию» [2]¹. Фондаминский сыграл большую роль в основании «Православного дела». Однако из-за болезни жены в конце 1920-х годов и ее смерти в 1935 году он не мог активно заниматься благотворительностью.

¹ Цитаты, приводимые в обеих статьях, взяты из книги протоиерея Сергия Гаккеля «Мать Мария» [3]. – *Примеч. перев.*

* Данная статья включает пространные цитаты из постов, опубликованных ранее М.Ф. Купером в блоге «The Heavy Anglo Orthodox» (<https://heavyangloorthodox.blogspot.com/>): «Blessed Martyr Elias (Fondaminsky)», 6 ноября 2015; «Bunakov, Russian social thought and the Eurasian way», 6 мая 2017; «There sponse of the awakened East», 19 июня 2017.

Купер, Мэтью Франклин, Питтсбургский университет (США), Университет науки и технологии Внутренней Монголии (КНР); публицист в «Solidarity Hall», «Intellectual Takeout» и «The American Conservative»; блогер в «The Heavy Anglo Orthodox». E-mail: matthew.frank.cooper@gmail.com

В 1941 году ему представилась возможность бежать от нацистов; однако он предпочел остаться и разделить участь своих соплеменников. Это означало нужду и в конечном счете смерть. Как отметил леволиберальный историк-медиевист Георгий Федотов: «В последние дни свои он хотел жить с христианами и умереть с евреями». Мать Мария сказала о нем: «Из такого теста святые делаются» [2]. Тремя годами позже она сама была арестована и отправлена на мученичество вместе с сыном и своим духовным отцом священником Димитрием Клепининым. Фондаминского арестовали и отправили в Компьенский лагерь, где он крестился в православие. Потом он был отправлен в Освенцим и там принял мученическую смерть от рук нацистов.

В эмигрантских кругах Илья Фондаминский был известен своими историческими работами. Тот же Георгий Федотов хвалил его цикл статей «Пути России», опубликованный в журнале эмиграции «Современные записки»: «Фондаминский, социалист-революционер, собрал наиболее богатый материал для понимания души русского самодержавия». Г.П. Струве, также живший в эмиграции, отметил эти статьи как «неонародническую философию исторического развития России, в плане проблем перекликающуюся с евразийством» [4]. Но они столько же посвящены историческим тенденциям Азии, сколько временно-историческому пространству и пути развития России. В сферу интересов Ильи Фондаминского входят Китай, Индия, Япония и Средний Восток. Его очень занимают духовные тенденции Азии и возможности, до сих пор скрытые в них. Их потенциал был актуален даже в то время, когда силы британского, французского, германского и японского империализма подавляли и жестоко эксплуатировали Азию.

Первая статья из цикла «Пути России» – это фактически пространная апология славянофилов. Апология в смысле не упрямой защиты их идей, но скорее попытки снять с них два противоположных обвинения. Первое – что славянофильство – это мертворожденное, провальное политическое движение. Второе – что оно подготовило почву для русского шовинизма, экспансионизма и крайнего национализма. Общий посыл рассуждения Фондаминского таков: показатель успеха славянофилов – то глубокое впечатление, которое их идеи и убеждения производили даже на их политических противников. Он находит явные следы мессианских убеждений славянофилов у П.Я. Чаадаева, чьи полемические «Философические письма» главным образом послужили разжиганию конфликта между западниками и славянофилами. У А.И. Герцена, первого критика славянофильства среди левых социалистов. У Н.Г. Чернышевского, автора «Что делать?». У Н.К. Михайловского, Л.Н. Толстого, разумеется, у Ф.М. Достоевского, у Вл.С. Соловьева и даже у анархистов – например, у М.А. Бакунина.

Фондаминский пишет: «Славянофилы утверждали Россию во всей ее полноте. Русские начала – духовные, государственные, социальные – принимались как нечто целое, вытекающее из основного начала – религиозного. Народничество – славянофильство одностороннее. Оно разрушило целостное понимание “русских начал”, приняло одни начала – социальные и вытекающие из них духовные – и отбросило другие – государственные и религиозные. Таким же односторонним – духовным, религиозным – славянофильством является и другое течение русского сознания – идеалистическое. Русское идеалистическое движение не аскетично; оно утверждает “плоть”, “материю, прогресс, общественность”. Но пафос его – в духе, в религии. На вопросы о государственных и социальных путях России ответы его смутны и часто противоречивы» [5].

И в другом месте: «Значение славянофильского учения в развитии русского самосознания громадно. Трагедия славянофилов заключалась в том, что их религиозные взгляды были чужды значительной части русского образованного общества; что их политические воззрения для русской общественности были неприемлемы. История русского самосознания в XIX веке есть история русского освободительного движения. Всякое духовное движение, не

совпадающее всецело с движением освободительным, теряет много шансов на успех и признание. Это и случилось со славянофилами. Они только краем принимали участие в освободительном движении и занимали в нем самые умеренные позиции. Порой они вступали с ним в ожесточенную борьбу. Этому никогда не могла простить им русская общественность. Вот почему основные идеи славянофильства – об особых путях развития России, об общечеловеческом значении заложенных в ней начал, о новом слове, которое она скажет миру, – только косвенными путями проникали в русское сознание. Противники славянофилов с их решительным религиозным отрицанием, с их политическим радикализмом – одерживали блестящие победы над славянофилами в русской общественности. А идеи славянофилов, бесшумно и часто незаметно проникали в самый стан противников, овладевали им изнутри и почти безраздельно господствовали над русским сознанием» [5].

И как итог: «Чаадаев, Герцен, Толстой, Достоевский; славянофилы, “вернувшиеся на родину”, западники, народники, идеалисты – всё это лики одного и того же русского сознания, в глубине своей всегда самому себе равного; всегда самому себе тождественного. На поверхности русское сознание кажется разорванным, раздвоенным, мятущимся между “Россией” и “Западом”; кажется, что в нем “две души”. Но это только на поверхности. В подлинной глубине русское сознание едино и цельно. В нем одна душа, одна идея, одна вера – русский народ, его особые пути, его особое назначение в человечестве. Нельзя понять русское сознание за вековой период, не поняв этого, не заглянув в его “душу”» [5].

Для Фондаминского «русская идея», безусловно, является религиозной – то есть православной. Иначе и быть не может. Даже в атеистах и анархистах, которых он изучает, есть некий религиозный пыл, типично русский, старообрядческий, его ничем не заглушить. Однако у этой идеи есть и народническая, социально-экономическая сторона. Для Фондаминского истина семейно-общинного труда ремесленных артелей и крестьянских общин так же существенна, как и религиозно-идеалистическая истина. Игнорировать эту сторону русской идеи в славянофильском наследии или, что еще хуже, присваивать и перетолковывать ее – значит совершать над этим наследием настоящее философское надругательство¹. Задача, которую ставит перед собой Фондаминский в своей политико-философской работе, – это восстановить и переориентировать (никакого каламбура) изначальное творческое наполнение славянофильской мысли во всем его богатстве и живости. Он намеревается забрать обратно у Соловьева и идеалистов религиозно-государственное, православное «крыло» этой мысли и воссоединить его с протокоммунистическим синдикальным социально-экономическим «крылом», которое присвоили Чернышевский и Михайловский.

Интересно также, как в третьей статье своего цикла Фондаминский подчеркивает значение географического положения и исторического опыта России. Эти естественные факты перевернули большую часть стандартных логических построений западной (в том числе марксистской) теории развития с ног на голову. Городская, торговая экономика скандинавских родоначальников русской государственности не прижилась и не стала развиваться самостоятельно. Наоборот, после падения Киевской Руси экономика резко приняла аграрное направление. До реформ Петра Первого и его потомков вся Россия фактически оставалась аграрной. Фондаминский предупреждает как большевиков, так и белых, которые хотят силой направить Россию на капиталистический путь развития: «Исторические пути России – пути земледельческой страны. Ее многовековая связь с разгромленным Востоком, ее многовековой разрыв с цветущим Западом тяготеет над нею. Преодолеть свое историческое прошлое России будет так же нелегко, как преодолеть трудности ее

¹ Печальным примером этой тенденции может послужить недавняя обработка софиологической мысли Владимира Соловьева и Сергея Булгакова пропагандистами свободного рынка из Института Актона. – *Здесь и далее примеч. автора.*

природных условий. В этом можно видеть трагедию России. Это можно оплакивать. Но не участь этого в своих построениях было бы величайшей ошибкой» [5].

Фондаминский не является сформировавшимся, убежденным евразийцем, каким был Георгий Вернадский, – хотя, как мы увидим, он многим обязан Вернадскому в интеллектуальном плане. Но, как пронизательно заметил Г.П. Струве, Фондаминского и евразийцев волновали схожие вопросы. Так, он безусловно сохранил народническую идею о том, что социально-экономическое развитие России может быть осуществлено гуманным образом. Но он также утверждал, что Россия не обязана да и не должна следовать в своем развитии путем западного промышленного капитализма и империализма. Вместо этого он указывал на земледельческие корни: на тот факт, что Россия – это мост между Востоком и Западом и что ее связь с Востоком не следует забывать или недооценивать. Печально, что нынешние наследники парижского кружка слишком рады забыть этот урок.

Из последующих статей видно, что Фондаминский отнюдь не шовинист, которого волнует только мессианский потенциал России. Он, как и иеромонах Серафим (Роуз), искренне и пылко интересуется духовными силами Азии, тогда еще дремавшими. Он видел, что индуизм, буддизм, конфуцианство и даосизм обладают большим потенциалом. Это восхищение легко чувствуется в последующих статьях из цикла «Пути России», которые представляют собой очень длинный обзор истории цивилизации.

Чтобы прояснить и наполнить смыслом возможное пробуждение Востока, Фондаминский обращается к истории столкновений между Востоком и Западом, прослеживая ее вплоть до античности и завоеваний Александра Македонского. Высоты цивилизации, которых достигли древние греки, явно вызывают в нем трепет. Он понимает, что духовная жизнь Запада, измененного влиянием Греции, тоже еще не завершилась, не исчерпала себя. В то же время его симпатии явно на стороне восточных цивилизаций. Он убежден в вековой живучести образа жизни Индии и Китая: «Их накопленные ценности были так велики, их духовные основы были так глубоки, что они только на короткое время подчинились влиянию Запада». Само христианство у него – «ответ пробужденного Востока на духовное порабощение Западом». Он отмечает и приветствует возрождение традиционной духовной культуры, которое и по сей день происходит на Ближнем и Дальнем Востоке: «Идет работа по очищению религиозных и философских систем от наслоений времен упадка. Изучают старое искусство, старую литературу, чтобы возродить их к новой жизни. Как ренессанс на Западе, ренессанс на Востоке есть не только порыв к новому; прежде всего это – возвращение к классическому периоду прошлого, погружение в основные источники национального духа. Подлинного духовного творчества еще нет. Но оно идет, оно будет... Пробужденный Восток творит свое, раскрывает свою душу, являет свое понимание мира. “Ночь Азии” проходит. “Единая” “общечеловеческая” цивилизация на наших глазах разрывается на части. Мир снова становится многообразным и красочным» [6].

В защиту своего проекта обновления *ad fontes* он цитирует Гу Хунмина¹, Окакуру Тэнсина² и Рабиндраната Тагора³. Он связывает творческий гений русского народа с

¹ Гу Хунмин – наполовину португалец, наполовину китаец из Макао, консервативный критик культуры, эклектик-конфуцианец, помощник Чжан Чжидуна, политического деятеля времен поздней династии Цин. Более всего известен тем, что защищал традиционные китайские обычаи, такие как многоженство. Однако стоит отметить и его уникальные, глубокие прочтения китайских классиков, усеянные цитатами из Гете, Шекспира, Джонсона, Байрона, Вордсворта, Рёскина, Карлайла, Арнольда, Эмерсона и других представителей литературного мира Запада.

² Окакура Какудзо (также известный как Окакура Тэнсин) – знаменитый японский писатель и художник, сторонник панasiatизма в политике. Известен своими книгами «Идеалы Востока» и «Книга о чае».

³ Рабиндранат Тагор – знаменитый бенгальский поэт и писатель, автор гимна Индии, лауреат Нобелевской премии по литературе и близкий друг Л.Н. Толстого, который, хотя и весьма скептически относился к индийскому национализму, яростно критиковал британский империализм и был сторонником автономной

ирано-скифской землей, породившей славян. Фондаминский резко осуждает Грецию Александра и западные колониальные державы, которые до сих пор стремятся к ложной цели – создать единую цивилизацию. В этих претензиях на универсальность и глобализм, какими бы благими намерениями они ни подкреплялись, он видит признаки истощения творческих сил и разложения цивилизации. Для него оторванный от корней, атомистический буржуазный либерализм современного Запада, так же как и все сводящие в однородность претензии Римской империи – это незаконные стремления, которые закономерно не могут быть осуществлены.

Но назвать Фондаминского ограниченным националистом значило бы совершить серьезную ошибку. Мученик, убитый нацистами за солидарность с евреями, несомненно, ненавидел фашизм всей душой. По его мысли, положение России на мировой арене – со старой восточной ирано-скифской культурой в основе и в постоянном контакте с черноморскими аванпостами греческого и латинского Запада – дает ей уникальную перспективу и уникальный угол зрения. Но эта перспектива – не цивилизаторская миссия и не основание для того, чтобы господствовать над той или другой частью света. Для России характерны определенные черты иранской цивилизации (эту занимательную идею Фондаминский напрямую заимствует у Алексея Хомякова): «солнечный» монотеизм, которому соответствует «солнечный» монархизм; персонализм; коммунитарный характер; предпочтение, отдаваемое устной речи. Ирония в том, что эти черты, которые он считает такими ценными и нужными, усилились благодаря контактам как с Византией, так и с монголами. Только петровские реформы положили им конец. «Теперь, – пишет Фондаминский, – <старую восточную культуру> надо искать на самых глубинах народной жизни» [6].

Как бы иронично это ни звучало, такие черты могут проявиться только благодаря контакту с Западом и его бурной интеллектуальной жизнью. Восток может «приспособить некоторые завоевания западного духа к мировоззрению Востока». Фондаминский демонстрирует это на историческом примере. Столкновение ирано-скифского и римско-византийского миров породило калейдоскопически яркую, выдающуюся и во многом очень радикальную культуру Киевской Руси, где эти два мира наложились друг на друга. Здесь Фондаминский отвергает как надменный универсализм, так и замкнутую ограниченность. Если всеобъемлющая, бесконечно расширяющаяся, лишенная корней глобалистская однородность означает духовную смерть цивилизации, тогда то же самое означает и воплощенная в самоизоляции однородность современных национальных государств. Первичное культурное развитие происходит на местном уровне. Оно начинается на границе, на периферии, в «неизведанных областях». Русская цивилизация – это плод черноморского локализма и транснационализма Великого шелкового пути, переживший натиск византийского, монгольского и польского колониализма. Она способна соединить в себе основные черты восточных и западных цивилизаций. Но, как сказал Фондаминский, «это будет не скоро».

Вопросы, которые Фондаминский задает о путях России, не новы и не *sui generis*. То же относится и к проводимому им далее культурно-историческому анализу. Параллели к ним легко можно найти в Китае у жившего чуть раньше Гу Хунмина с его эклектичным консервативным радикализмом. Это и неудивительно. Оба рассматривают большинство аналогичных вопросов о судьбе своих культур с контримпериалистической точки зрения, обусловленной накопленными историческими познаниями.

Но размышления Фондаминского о России принимают новый оборот: история великой цивилизации берет начало в источниках местного значения, таких, которые большинство

Индии. Идеи Тагора пользовались намного большим авторитетом в России (Л.Н. Толстой, символисты) и Китае (Лян Шумин – неоконфуцианец, ученый и общественный деятель), чем в Западной Европе или Японии.

ученых даже не сочли бы достойными упоминания. Он пишет: «Лишь в смежных местностях создались смешанные скифско-эллинистические формы культуры. Чем ближе к греческим городам и берегам Черного моря, тем сильнее эллинское влияние. Чем глубже внутрь страны, тем сильнее влияние Востока. <...> Это культура слабая, «провинциальная», не создавшая больших самостоятельных ценностей. Ее нельзя сравнивать не только с «великими» культурами Передней Азии и Эллады, но и с малой эллинистической культурой Западной Европы. Но ее значение для истории России огромно. Она составила культурный фундамент для цивилизации Киевской. Она помогла организовать Киевскому государству. Когда движение народов по южной России прекратилось и установилось некоторое спокойствие, старая культура ожила и помогла рождению новой киевской цивилизации» [6].

В последующих статьях особенно видно, сколь многим Фондаминский обязан евразийцам, особенно Петру Савицкому и уже упоминавшемуся историку Георгию Вернадскому. Обоим он цитирует. Становится все яснее, что его интересы лежат в области пересечения географии, экономики, истории и религиозной сферы, как и то, что он убежден в грядущем духовном пробуждении Азии. Его третья статья – это дифирамб «великой Северной равнине» Евразии, необозримому пространству, которое было так подвержено широкому переселенческому движению, но так неуязвимо для исторических явлений. Он подчеркивает и отсутствие выхода к теплым морям, которое не дало России стать торговой державой, и отсутствие (доступных для добычи) полезных ископаемых, которое не дало ей стать промышленной державой. В то же время он отмечает, что великая Северная равнина была незаменима для развития рыболовства и сельского и лесного хозяйства. Цитируя Гегеля, Фондаминский воздерживается от всякого географического детерминизма. Но при этом он спешит указать, что немало западноевропейских прогнозов однонаправленного экономического развития разбились вдребезги о физико-географические условия российской территории.

Он отмечает исторический процесс, посредством которого Россия «развязалась» (“delink” – термин, введенный Самиром Амином) с Западом и присоединилась к Востоку, – а именно, монгольское завоевание в XIII веке. Фондаминский способен оценить достижения татаро-монголов, однако в отличие от многих других евразийцев не зачарован ими. Он восхищается установлением монгольского мира (*Pax Mongolica*), но в то же время отмечает, что мир этот просуществовал недолго и что его распаду способствовало истощение азиатского духа. Перефразируя известное китайское изречение¹: возможно, Чингисхан и его потомки и завоевали евразийский континент на коне, но удержать его таким образом не смогли.

Что же пришло ему на смену? Российская империя, которая после Ивана Грозного стала стремительно расширяться на восток, в Азию. Фондаминского завораживает то отсутствие сопротивления, которое Россия встретила в этом своем продвижении. Его также захватывает удивительная легкость, с какой русский народ двигался на восток через степи и тундру. Как и его близкий друг Николай Бердяев в «Русской идее», Фондаминский впечатлен «неудержимым порывом и почти религиозным пафосом» русского народа [7]. Русскому сознанию присуща странническая непредсказуемость, широта воображения, способность вместить и азиатский, и европейский гений. «Личность народа индивидуальна и таинственна. Но жизнь, прожитая народом, оставляет на его лице неизгладимые черты» [7, с. 258].

Однако наиболее теологически интересным является рассуждение Фондаминского о русской земельной общине – *мире*. Этот институт был чрезвычайно важен для ве-

¹ Традиция приписывает это выражение сановнику Лу Цзя (陆贾, 240–170 до н.э.), который сказал Лю Бану, основателю династии Хань: 「馬上得之，寧可以馬上治乎？」 («Да, вы завоевали всё на коне, но можно ли с коня управлять страной?»).

дущих мыслителей-славянофилов. Здесь яснее всего видно стремление Фондаминского объединить герценовское политически-народническое «крыло» мысли, развившееся под влиянием славянофильства, с идеалистически-религиозным «крылом», представленным Соловьевым. Он признаёт громадную ценность, присущую общине, и ее религиозное значение. Но при этом он не наполняет ее никаким старинным смыслом и не обуславливает ее культурным превосходством славян. У него отсутствует всякое стремление создать националистический миф, даже с оттенком руссоистского радикализма, который подразумевается в обещанном свободном сообществе *мира*. Точно так же он не принимает виггистских теорий институционального развития, предполагающих существование одной, общей для всех и однонаправленной лестницы развития институтов собственности. «Человечество в своем историческом шествии идет не по прямой линии и не в одном направлении, – пишет он. – История не знает восходящей лестницы прогресса» [8, с. 170].

Для Фондаминского ценность *мира* заключается в том, что это институт не архаичный, но, напротив, в своей сложности знаменующий полный расцвет русского землепользования в царскую эпоху. «Земельная община в России была такой же живой и законченной формой, как частная собственность на Западе» [8, с. 172]. Общины, которые барон Август фон Гакстгаузен посетил в начале XIX века, представляли собой не (просто) «первобытный коммунизм» или «восточный способ производства». Они были творением институционального гения российского государства в XV–XIX веках. *Мир* расцвел вместе с политическим устройством и модернизацией России. Чтобы доказать это, Фондаминский обращается к источникам за авторством самого Гакстгаузена, Павлова-Сильванского, сербского социалиста Светозара Марковича. Перед *миром* виггистские, марксистские и девелопменталистские модели институтов землевладения, отдающие предпочтение «прогрессивному» личному землевладению, шатаются и рассыпаются. Затем Фондаминский приводит свой аргумент: историческая случайность присоединила Россию к духовности Востока. Корни *мира* следует искать не на древнем варварском Западе, не в далекой античности и не в западных антропологических исследованиях «первобытных» племен¹. Русская община – это выражение (через христианско-гражданское посредство русского царства) азиатского цивилизационного гения².

В этих ранних исторических статьях Фондаминский не всегда интересуется самим Христом столько же, сколько последствиями Его жизни и смерти для цивилизации. В этот период своей жизни он еще светский иудей, хотя уже на пути к тому, чтобы стать христианином. В своих статьях он затрагивает тему осевых источников греческой, персидской, индийской и китайской мысли, но не приступает к анализу до тех пор, пока они не соприкасаются друг с другом. Он убежден, что в эллинской цивилизации есть внутренняя фальшь. Эллинизму присуще иллюзорное и несостоятельное восприятие себя самого как «общечеловеческой» цивилизации, со сведением всего, что вовне, к различным формам «варварской» нецивилизованности [10]. В самом деле, Фондаминский ставит эллинской цивилизации в упрек ее индивидуализм, который неотделим от ложного представления о собственной всеобщности. Но его глубоко восхищает творческое начало эллинизма. Происходит философский поворот: эллинизм необратимо преобразуется внутренне, со-

¹ Мнение Фондаминского подкрепляется современным антропологическим исследованием дальневосточного народа эвенков, показавшим, что сельская община для них была и остается естественной и предпочтительной формой землепользования [см. 9].

² Учитывая, что Фондаминский был знаком с работами Гу Хунмина, автор этой статьи не может не задаться вопросом, знал ли он о «колодезных полях» (*цзинтянь* 井田) – китайском идеале общинного землевладения и землепользования, перевозносимом некоторыми современниками Гу, – и пытался ли он провести параллель между ними и русским *миром*. К сожалению, в доступных автору статьях из цикла «Пути России» ничто пока не указывает на такую осведомленность Фондаминского.

прикоснувшись не с идеей, но с Тем, Кто и есть Истина. В этом смысле мы видим, что хотя Фондаминский еще был евреем в культурном и религиозном плане, когда писал свои «Пути России», Христос уже был с ним. Личность Иисуса уже является для него центральным фактом истории человечества. Он очарован духовной победой Востока над Западом в лице Христа – победой, одержанной, как ни парадоксально, Тем, Кто подвергся поношению и умер на кресте. Отражение этой победы он находит в славянофильском мышлении и в становлении *мира*.

Илья Фондаминский заслужил почетное место в российской диаспоре как антифашистский религиозный деятель и мученик. Более того: он – мост, соединяющий веховцев парижской эмиграции с левыми евразийцами. В «Пути России» он выдвигает концепцию славянофильства, лишённого захватнических устремлений и убеждения в собственном превосходстве. Славянофильства с берегов нескольких цивилизаций. Славянофильства, которое смотрит на «горы вдали» с точки зрения той России, которую он покинул. Он не одержим потенциалом обширных территорий России, хотя и упоминает о нем. Вместо этого он сосредотачивается на народнической «истине труда» и стремится защитить ее как от советских, так и от западно-капиталистических обвинителей. В этом же цикле он предлагает примечательный постлиберальный взгляд на духовную и материальную жизнь народов Азии. Пусть его видение иногда и тяготеет к романтике, все же приятно, что в нем не найти карикатур и вымысла предыдущих поколений. Хотя западные либералы наверняка осудят Илью Фондаминского как слишком большого поклонника «восточного деспотизма» и «авторитаризма», он с жаром выступает за обновленную, справедливо устроенную христианскую культуру, которая многое может почерпнуть из духовных колодезев азиатских цивилизаций.

Литература

1. *Скоркин К.Ю.* Святой эсер: жизнь Ильи Фондаминского [Электронный ресурс] // Самиздат. 2010. 11 января / Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/s/skorin_k_j/fondaminsky.shtml (дата обращения: 13.12.2019).
2. *Forest J.* Who is St Ilya Fondaminsky? [Электронный ресурс] // In Communion. 2004. 8 октября / Режим доступа: <https://incommunion.org/2004/10/18/who-is-st-ilya-fondaminsky/> (дата обращения: 13.12.2019).
3. *Сергий Гаккель протоиерей.* Мать Мария. Издательский отдел Всецерковного православного молодежного движения, 1993.
4. *Коростелев О.А. Бунаков-Фондаминский И.И.* Пути России: введение к первой редакции «Современных записок» (1920–1940) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.emigrantika.ru/news/677-bookiv> (дата обращения: 13.12.2019).
5. *Бунаков И.* [Фондаминский И.И.] Пути России: Статья первая [Электронный ресурс] / И. Бунаков // Современные записки. 1920 / Режим доступа: <http://www.emigrantika.ru/component/content/article/6-sovremen-zapiski/18-russianput> (дата обращения: 13.12.2019).
6. *Бунаков И.* [Фондаминский И.И.] Пути России: Статья вторая [Электронный ресурс] / И. Бунаков // Современные записки. 1921 / Режим доступа: <http://www.emigrantika.ru/component/content/article/6-sovremen-zapiski/74-rus-put2> (дата обращения: 08.08.2019).
7. *Бунаков И.* [Фондаминский И.И.] Пути России: Статья третья: [Гл. II] [Электронный ресурс] / И. Бунаков // Современные записки. 1922 / Режим доступа: <http://www.emigrantika.ru/component/content/article/6-sovremen-zapiski/192> (дата обращения: 13.12.2019).
8. *Бунаков И.* [Фондаминский И.И.] Пути России: Статья четвертая [Электронный ресурс] / И. Бунаков // Современные записки. 1922. Кн. XII / Режим доступа: <http://www.emigrantika.ru/component/content/article/6-sovremen-zapiski/278-2010-01-13-21-45-07> (дата обращения: 13.12.2019).
9. *Fondahl, Gail.* Gaining Ground: Evenkis, Land and Reform in Southeastern Siberia. Allyn&Bacon, 1998.
10. *Cooper M.F.* Bunakov, history and the limits of politics [Электронный ресурс] // The Heavy Anglo Orthodox. 2017. 4 августа / Режим доступа: <https://heavyangloorthodox.blogspot.com/2017/08/bunakov-history-and-limits-of-politics.html> (дата обращения: 13.12.2019).

Аннотация. Статья рассказывает о жизни и творческом наследии видного деятеля русской эмиграции И.И. Фондаминского. Будучи евреем по происхождению, Фондаминский придерживался взглядов, близких славянофильству и евразийству. Незадолго до смерти он принял православие и был причислен к лику святых Константинопольской Православной Церковью. В своем творчестве Фондаминский пытался примирить левые, христианские и монархические идеи. Другой важной стороной его творчества было ожидание «пробуждения Востока», результатом которого должно было стать его освобождение от духовного и колониального гнета.

Ключевые слова: Бунаков, евразийство, И.И. Фондаминский, «Пути России», русская цивилизация, славянофильство, христианство.

Matthew Franklin Cooper, (Minneapolis, Minnesota, USA), Pittsburg University, USA; Science and Technology University of Inner Mongolia (People's Republic of China); Publicist, "Solidarity Hall", "Intellectual Takeout", "The American Conservative"; Blogger "The Heavy Anglo Orthodox". E-mail: matthew.frank.cooper@gmail.com

Ilya Fondaminsky and the Spiritual Awakening of Asia

Abstract. The article tells about the life and the heritage of a significant person in Russian emigration, I.I. Fondaminsky. Being Jewish by birth, Fondaminsky became close to Slavophilism and Eurasianism. Shortly before his death, he was converted to Orthodoxy and was recognized as a saint of the Orthodox Church of Constantinople. Fondaminsky tried to reconcile leftist, Christian and monarchist ideas in his works. Another important aspect of his work was the expectation of an "awakening of the East" resulting then in the liberation of the East from spiritual and colonial oppression.

Keywords: Bunakov, Eurasianism, I.I. Fondaminsky, "Ways of Russia", Russian Civilization, Slavophilism, Christianity.



Духовность как фактор мировой политики

Всякий человек – это существо не только и не столько экономическое или социальное, но в первую очередь духовное. Ведь человек не просто копошится в хаосе исторических событий, а живет ради какой-то цели, во имя какого-то смысла и каких-то ценностей, во имя веры в этот смысл и эти ценности. И зачастую во имя веры в высшие ценности и смыслы человек готов пожертвовать даже собственной жизнью.

И не только отдельный человек, но и любой народ, так или иначе заявивший о себе в истории, в какой-то момент тоже начинает размышлять над тем, зачем он существует в мире? Ради какой цели, во имя какого смысла он живет? И оттого, какие будут найдены ответы на эти вопросы, зависит сама история и сама жизнь народа. Кто-то, веря в свою судьбу, отправляется в завоевательные походы. Другие видят свое предназначение в мирном труде. Третьи считают себя хранителями величайшей мудрости. Четвертые... Перечисление может быть бесконечным, тем более что у одного и того же народа в зависимости от исторических обстоятельств жизненные целевые установки могли изменяться, да и не по одному разу. Но как бы что не менялось, в основе исторического бытия всякого народа всегда лежит вера – в предназначение, в особую судьбу, в некие высшие ценности и смыслы. А это означает, что духовностью обладает не только один человек, но и большие группы людей, то есть духовность является значительной частью не только личного, но и общественного сознания.

Собственно говоря, ничего нового в подобном рассуждении нет, если бы не один факт: даже признавая существования духовности как значимой части жизни людей и человечества в целом, не столь уж часто в общественных науках признается значимость духовных факторов развития человечества. А ведь духовные факторы исторического развития нередко оказываются более влиятельными, нежели привычные для научного сознания экономические, политические, социальные, природно-климатические и иные факторы.

* * *

Для начала стоит хотя бы кратко определить само понятие «духовность». До сих пор на страницах научной, научно-популярной, учебной и прочей литературы это понятие нередко трактуется исключительно как культурность и образованность, реже как нравственное совершенство, обладание моральными ценностями и пр. Например, в «Новой философской энциклопедии» (М., 2000) вообще нет понятия «духовность». Зато есть понятие «духовное производство», которое сначала невнятно-абстрактно определяется как «деятельность, обеспечивающая формирование сознания, важнейшее условие человеческого общения и взаимодействия между индивидами», а затем более конкретно говорится, что «духовное производство» «фиксирует социальный характер деятельности по созданию и распространению знаний» [1, с. 708–709].

Перевезенцев Сергей Вячеславович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.
E-mail: serp1380@yandex.ru

Приведенная выше и многие иные подобные трактовки и определения понятия «духовность» являются следствием серьезной методологической ошибки. Стоит напомнить, что понятие «духовность» производно от понятия «дух», и оба эти понятия имеют прежде всего религиозное содержание. Так, уже в античной философии такие понятия как «нус» или «пневма» означали наличие в мире некой мироправящей высшей силы. Конечно, у каждого античного мыслителя, будь то Анаксагор, Эмпедокл или Платон, было свое, оригинальное понимание, но все эти различные трактовки обобщил Аристотель, признанный систематизатор античной философии. У Аристотеля «нус» – это высший уровень бытия, бог, который мыслит сам себя и тем творит мир: «Есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность <...> эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима <...> эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения – нечто последующее по отношению к пространственному движению» [2, с. 311]. То или иное религиозное содержание (трансцендентность, надмирность, иррациональная сущность, абсолютность и др.) понятие «дух» носило и в работах большинства мыслителей Нового и Новейшего времени [см. 3, с. 707–708].

Однако в полной мере понятия «дух» и «духовность» раскрываются в христианском миропонимании, ибо, как известно, только в христианской традиции есть учение о Святом Духе. Только в христианском вероучении Бог воспринимается как Святая Троица, в которой Святой Дух – неотъемлемая Ее часть наравне с Богом Отцом и Богом Сыном, то есть Дух Святой равен Богу Отцу и Богу Сыну. «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4: 24). Поэтому каждый христианин, возглаголющая Символ веры, обязательно произносит и слова о том, что он верит «в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, иже от Отца исходящаго, иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки».

В традиционном христианском понимании духовность – это причастность человека Духу Святому, мера приближения человека к Богу, благодать Святого Духа. Духовные люди, по апостолу Павлу, – это «все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8: 14). Конечно, существует и внехристианская духовность, ведь, с христианской точки зрения, частица Святого Духа присутствует в каждом человеке, другое дело – осознание своей причастности ко Святому Духу. Впрочем, следует признать, что понятие «духовность» – сложное даже в его традиционном, христианском понимании, ибо связано с таинством происхождения боговдохновенной в человека души, как вместилища образа Божия.

Духовность – основа веры, ибо духовный человек не сомневается ни в бытии Божиим, ни в своей вере. В свою очередь, важнейший показатель духовности человека и общества в целом – наполненность искренней верой, то есть искреннее стремление к уподоблению Христу, к постижению образа Божия, к духовному преображению. «Духовность есть задача, поставленная перед человеком в отношении к жизни... – писал Н.А. Бердяев в книге «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» и продолжал: – Духовность есть богочеловеческое состояние. Человек в духовной своей глубине соприкасается с божественным и из божественного источника получает поддержку... Очень важно еще понять, что духовность совсем не противопоставляется душе и телу, она овладевает ими и преображает их. Дух есть прежде всего освобождающая и преображающая сила» [4, с. 321–322].

Духовность активно влияет на все сферы жизни человека и общества, в том числе и на политическую сферу. Особенно заметно это в истории христианских цивилизаций, в которых значимость социальных и политических идей определялась их духовным содержанием, тем, насколько они способствуют реализации в социально-политической практике христианских идеалов. Поэтому можно говорить, что христианская социально-политическая мысль развивалась в русле христианской традиции и была прежде всего

духовно-политической. Своеобразие духовно-политической мысли состоит в том, что она предлагает *политическими* средствами решать духовные, религиозные задачи. В этом случае сами политические предпочтения, учения и идеалы выстраиваются в зависимости от религиозных предпочтений, учений и идеалов, которые в свою очередь являются основополагающими для выстраивания собственно политической идеологии. Именно духовные, религиозные идеалы становятся критериями для оценки как конкретных политических деятелей, так и создаваемой ими политической системы общества. А политическая идеология и политическая практика направляются на то, чтобы социально-политическое состояние общества в максимально возможной степени соответствовало духовным, религиозным идеалам [более подробно см. 5]. При этом вполне понятно, что в силу различного понимания христианского вероучения в самом христианстве есть разные типы как духовно-политической мысли, так и самой духовности (духовность православная, духовность католическая, духовность протестантская). В свою очередь, в обществах, где главенствуют иные традиционные религии, заметно влияющие на социально-политическую идеологию и социально-политические принципы устройства этих обществ, но не признающие Святого Духа как одного из божественной ипостаси, точнее было бы говорить о *религиозно-политической мысли, или о религиозно-политических учениях*.

* * *

На протяжении многих веков истории человечества, когда естественной и важнейшей формой сознания людей была религия, основные противоречия между народами и цивилизациями существовали в том числе, а часто и в первую очередь в виде духовных или духовно-политических противоречий. Однако примерно пятьсот лет назад появилось учение, которое со временем заявило себя, во-первых, как учение принципиально нерелигиозное и, во-вторых, как призванное заменить собой все существующие религиозные учения – так называемая *философия гуманизма*.

Время рождения гуманизма обычно относят к концу XIII – началу XIV века, когда в Западной Европе начинается процесс, связанный с изменениями во всех сферах жизни человека, – философской мысли, литературе, художественном творчестве, науке, религии, социально-политических представлениях. Этот процесс оказался настолько значительным, что позднее был признан отдельной эпохой в истории западноевропейских народов – эпохой Возрождения.

Как известно, сам термин «Возрождение» (от *фр.* Renaissance – возрождение, Ренессанс) появился в XIX веке. Смысл употребления данного термина в том, что в XIV–XVI веках, во-первых, происходит возрождение огромного интереса к античной культуре в целом – к античной философии, античным религиозным и оккультным учениям, античной литературе и изобразительному искусству. Во-вторых, в этот период рождается новая культура уже самих западноевропейских народов, противоположная традиционной христианской культуре Средних веков. Стоит подчеркнуть: родилась культура, противоположная именно традиционной христианской культуре.

Новое миропонимание заключалось прежде всего в том, что мыслители эпохи Возрождения стали совершенно иначе, нежели христианские теологи, относиться к проблеме человека. С конца XIII – начала XIV века на смену христианскому теоцентризму приходит возрожденческий антропоцентризм, когда человек, проблемы личности становятся центром и целью всякого познания, мышления в целом. Уже Данте Алигьери (1265–1321) в своем трактате «Пир», а затем и в знаменитой «Божественной комедии» писал, что «из всех проявлений Божественной мудрости человек – величайшее чудо» [6, с. 181]. В дальнейшем отношение к человеку как к некому чуду, даже как к центру Вселенной вообще, сохраняется и становится определяющим. Поэтому своеобразным девизом, символом эпохи

Возрождения можно считать слова, почерпнутые мыслителями того времени в оккультных произведениях поздней античности (в частности, в сочинениях, приписываемых Гермесу Трисмегисту) и ставшие крайне популярными в XIV–XVI веках: «Чудо великое есть человек» [см. об этом 7, 8].

Человек в эпоху Возрождения воспринимался во всей его целостности – материальная природа человека интересовала мыслителей той поры не меньше, чем его духовные качества, а наиболее ярко внимание к человеческому телу проявилось в искусстве Ренессанса. Возрождение интереса к красоте человеческого тела, опора на античные идеалы и пропорции человеческого тела – одна из характерных черт произведений искусства того времени. Подобный подход к изображению человека резко контрастировал с предшествующими тенденциями средневекового художественного творчества. Не случайно в эпоху Возрождения возникает интерес к материалистическим учениям античности. Так, Лоренцо Валла (1407–1457) одним из первых гуманистов обратил внимание на творческое наследие Эпикура и Тита Лукреция Кара. Мыслителей эпохи Ренессанса привлекло в философии Эпикура прежде всего учение о наслаждении, и между ними развернулась настоящая дискуссия о сущности этого учения. [см. 8, с. 248–269].

Новое понимание проблемы человека сказалось и на новом понимании проблемы Бога мыслителями Ренессанса. Вместе с антропоцентризмом на смену теоцентризму приходит пантеизм, согласно которому признается слияние Бога с природой, когда Бог воспринимается не как всемогущая личность, а как некая сверхъестественная, существующая во всех природных объектах сила. По сути дела, мыслители-пантеисты, возрождая древние античные традиции, обожествляли саму природу, считая, что Божественная сила как бы разлита в природе, в том числе присутствует и в самом человеке.

Подобное отношение к идее Бога сказывалось и на отношении к Церкви. Многие из них критически относились к Церкви, считая, что официальная римско-католическая церковь неправильно трактует понятие Бога и, следовательно, ведет всех верующих людей по ложному пути. Поэтому для эпохи Возрождения характерны антиклерикальные настроения, проявившиеся во многих произведениях XIV–XVI веков. Например, знаменитый «Декамерон» Джованни Боккаччо буквально наполнен сатирическим изображением образа жизни монахов, священников, церковных деятелей вообще.

Новое понимание идеи Бога, критическое отношение к официальной Церкви повлияло и на то, что в Эпоху Ренессанса начинается резкая критика официального католического вероучения. Именно в это время принципы и методы познания античной философии возводятся гуманистами в абсолют, а научное знание начинает приравняться к религии.

Следует подчеркнуть, что, по убеждению гуманистов, наука и должна была стать основанием новой религии. С этой целью гуманисты обращают внимание на таинственные способы познания – магию и оккультизм, в которых они видели важнейшие средства постижения Божественных истин. Магию и оккультизм они считали высшими формами научного знания. Поэтому возрождение интереса к античной культуре сопровождалось и возникновением интереса к античным религиозно-мистическим учениям.

В XIV веке на латинский язык переводятся и становятся крайне популярными сочинения древних оккультных мистиков – Гермеса Трисмегиста (Трижды величайшего), Зороастра и Орфея. Сами гуманисты считали авторов этих сочинений историческими личностями, современниками ветхозаветного Моисея. По мнению большинства мыслителей Ренессанса, Бог передал Моисею законы человеческого общежития, а Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею – некие тайные истины, которые постижимы только специальными магическими и оккультными способами. Следовательно, знание трудов древних оккультистов и проведение магических обрядов дает возможность прикоснуться к самым

величайшим Божественным тайнам, недоступным простым христианам. Кстати, уже в наше время было установлено, что сочинения, приписываемые древним мистикам, на самом деле были написаны не в глубокой древности, а в начале нашей эры. Так, тексты, подписанные именем Гермеса Трисмегиста, относятся примерно ко II–IV векам, «Халдейские оракулы», приписываемые Зороастру, – ко II веку, Орфические гимны имеют более древние корни, однако в эпоху Возрождения были переведены тексты, тоже написанные или в период эллинизма, или во времена Римской империи. Да и сами авторы этих сочинений – плод позднейших мистификаций. В частности, Гермес Трисмегист – это мифическая фигура, сочетающая в себе черты древнеегипетского бога Тот и древнегреческого бога Гермеса. Имя Гермеса Трисмегиста появилось в эллинистические времена, когда греки познакомились с египетской мифологией и увидели много общего между Тотом и Гермесом. Зороастром гуманисты называли историческую личность – Заратустру, одного из иранских религиозных реформаторов VII–VI веков до н.э. Однако исторический Заратустра не имеет никакого отношения к известным в эпоху Возрождения «Халдейским оракулам».

Необходимо также отметить, что некоторые гуманисты проявляли значительный интерес и к восточному оккультизму, прежде всего к древнееврейским оккультным произведениям, в частности, к Каббале. Например, итальянский философ Пикоделла Мирандола (1463–1494) специально изучил древнееврейский язык, чтобы познать таинства Каббалы [см. 8, с. 316–331].

Многие мыслители-гуманисты считали, что тайное знание, открытое Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею, затем было передано греческому философу Платону. Поэтому в эпоху Возрождения возникает своеобразный культ Платона, переводятся на латинский язык практически все его сочинения. Значительную роль в широком распространении платоновского учения в это время сыграла так называемая Платоновская академия, возникшая в 1462 году во Флоренции. Фактическим главой Платоновской академии стал Марсилио Фичино (1433–1499). В его деятельности, как в фокусе, нашли отражение практически все формы и направления развития гуманистической мысли Западной Европы – философия, религия, магия, литературные занятия. Марсилио Фичино в своем творчестве ярко показал основную черту всего гуманистического движения, ибо, как и большинство гуманистов впоследствии, он считал, что разработка новых гуманистических идеалов возможна только в том случае, если христианское вероучение заново обосновать с помощью древних оккультных и магических учений, а также с помощью философии Платона. Более того, Фичино считал, что необходимо разработать единую религиозно-философскую концепцию, совместить древний оккультизм, философию Платона со Священным Писанием. В соответствии с такой логикой, у Фичино возникает концепция «всеобщей религии». И недаром сам он, уже будучи католическим священником, как божеству, поклонялся бюсту Платона и одновременно занимался магическими изысканиями [см. 8, с. 293–315].

Гуманистическое мировоззрение, распространившееся в Европе в XIV–XVI веках, нашло свое отражение и в создании новых политических и этических учений. Общая философская направленность на признание человеческой личности центром Вселенной оказала значительное влияние на тогдашних мыслителей, интересующихся проблемами политики и этики. Объяснение этих проблем стало строиться не на неких высших, Божественных идеалах, а исходя из интересов отдельного конкретного реального человека (учения Никколо Макиавелли, Эразма Роттердамского, Мишеля де Монтеня). Наконец, в сочинениях Томаса Мора формулируется общественно-политический идеал гуманизма – знаменитая «Утопия» как образ «идеального государства». В основе этого идеала лежит не только отрицание частной собственности и признание собственности общественной, как это принято считать, но и некая религия «почитания Божественной природы» с верховным единым богом Митрой. При этом конкретных религий в Утопии множество, а религиозные убеж-

дения «утопийцев» сочетаются с почитанием «светской» науки. [см. 8, с. 419–442]. Еще более религиозно-мистическое содержание вкладывал в свой «Город Солнца» Томмазо Кампанелла, автор учения о «естественной магии».

Таким образом, культура и философия гуманизма – это грандиозное и противоречивое, а во многом и противоестественное смешение христианства, античной философии, позднеантичной и восточной магии и оккультизма. На основе смешения различных религиозных, научных, литературных и оккультных традиций в эпоху Возрождения и рождалась будущая западноевропейская культура. Именно это смешение позволило мыслителям гуманизма порвать с традиционным христианским мироощущением и объявить личность отдельного человека если еще и не равной Богу, то, во всяком случае, приближающейся к Богу по своим возможностям, способностям и, главное, по степени свободы. Иначе говоря, человек как «великое чудо» должен был обладать такой же свободой, как и Сам Бог.

В данном отношении важно помнить один кардинальный момент, обычно не учитываемый при анализе философии гуманизма. Как было кратко показано, на самом деле гуманизм изначально формулировался как религия, которая должна была заменить собой христианство, а в перспективе и все иные религиозные учения. Главными постулатами этой религии были: вера в человеческий разум и безграничные возможности науки, вера в свободного человека, вера в божественную сущность природы, и, наконец, вера в силу магии и оккультной мистики. Следовательно, гуманизм необходимо считать не просто философией, а именно религиозной философией или, по-другому, философской религией. Гуманизм – это религия человекобожия (веры в человека, обожествления человека), призванная разрушить традиционную христианскую веру в Бога. Впоследствии высшей формой гуманизма в области веры стал атеизм, который при всем своем отрицании Бога, по сути, представляет собой веру в то, что Бога нет. Да и наука – это тоже вера, вера в то, что человек способен познать мир и управлять миром лучше Бога. То, что гуманизм и в дальнейшем представлял собой скорее религию, свидетельствует тот факт, что самые радикальные деятели Французской революции в конце XVIII века при всем своем атеизме на законодательном уровне ввели в практику новую религию – поклонение Свободе, Разуму.

В XVI–XIX веках религиозно-философские установки гуманизма стали методологической базой всех основных философских, этических, политических, экономических, эстетических учений западноевропейской цивилизации: рационализма, эмпиризма, «теории естественного права», просветительства, английской политэкономии, немецкой классической философии, марксизма, позитивизма и т.д. Например, именно поиски условий для максимальной свободы человека лежали в основе философии Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга, Маркса. Гуманистические установки в этих учениях принимали разные формы – от самых радикальных (марксизм) до либеральных и охранительных (гегельянство). Но суть оставалась одна: каждый крупный мыслитель, воспитанный в гуманистическом духе, стремился творить новое законченное мировоззрение, которое должно было полностью заменить собой христианство, то есть фактически стремился к созданию новой религии.

В результате гуманизм как религиозная философия превратился прежде всего в орудие разрушения традиционных обществ и традиционных религий и, во-вторых, стал методологической (религиозно-философской) основой создания нового общества, которое известно нам под разными именованиями: «правовое государство», «гражданское общество», «капиталистическое общество», «современная западная цивилизация» и др. В этой же парадигме существуют и радикальные формы гуманизма, например, марксизм или анархизм, утверждающие необходимость насильственного устройства иного, нежели «капиталистическое», социалистического, а в перспективе и коммунистического общества. Ведь коммунизм как идеал общественного развития – это идейное оформление одной из

самых радикальных форм гуманизма. Недаром идеологи коммунизма искали свои истоки в «Утопии» Томаса Мора и в «Городе Солнца» Томмазо Кампанеллы.

На протяжении XIV–XVII веков рождается и сама наука – система знаний о мире и человеке, базирующаяся на способностях самого человека к познанию мира. Европейские умы охватывает убежденность во всемогуществе человеческого разума и науки, и, как следствие, возникает оптимистический взгляд на человека и его будущее – познавший законы мира человек может управлять этим миром по собственному желанию. Именно поэтому начиная еще с XVII века одними из важнейших тенденций в развитии западной философии стали рационализм и эмпиризм, объединенные уже в XVIII веке в русле просветительской философии, которая, в свою очередь, породила материализм и атеизм.

В XVII–XVIII веках в западноевропейской мысли все более развивается и утверждается научно-механистическое понимание человеческого бытия. Тогдашним ученым мир представлялся машиной, которую в какие-то незапамятные времена Своей волей «запустил» к действию Господь Бог. Но Господь, придав миру-машине импульс движения, затем «отошел» в сторону, а мир начал развиваться по своим, «естественным», законам. Ученые XVII–XVIII столетий были уверены, что они способны «разобрать» «мир-машину» на отдельные составные части, познать по отдельности принципы действия каждой из частей, а затем, уже самостоятельно, собрать новый, более правильный «мир», нежели тот, что создал Господь. И если в XVIII столетии среди ученых еще сохранялся определенный универсализм, то позднее в науке начинают появляться все более узкие специализации, а сама наука постепенно разделяется на различные отрасли – нужно было внимательно и подробно изучать отдельные части мира. Собственно говоря, вся современная картина научного мира – это продолжение все той же возникшей на основе философии гуманизма системы наук.

* * *

Разработка научной картины мира – это, конечно же, необходимая и грандиозная задача, которую поставило перед собой человечество, но... Изначальная цель научного знания как новой религии, установленная в рамках гуманизма – *овладение секретом физического бессмертия*.

Человек смертен, но во все времена он стремился и стремится к бессмертию. Именно поэтому человеку за отпущенный ему недолгий век хочется овладеть всем миром – им движет надежда на обретение духовного или физического бессмертия. Вера в бессмертие духовное направляет человека в лоно религии и Церкви. И на протяжении нескольких столетий Церковь и христианское вероучение спасали человека, указывали ему путь к бессмертию.

Но в XVI–XVIII веках человек изменился – жажда физического бессмертия оказалась сильнее веры в бессмертие души. Импульс изменений шел из Европы, где европейский человек, обуреваемый этой жаждой, бросился в объятия науки и «светского» мироощущения, ибо именно с помощью науки человек хотел открыть «эликсир вечной жизни». Война, настоящая война за этот «эликсир» началась в Европе еще в Средние века, когда многочисленные алхимики искали «философский камень», а католическая церковь преследовала их как еретиков. Так церковные покровы стали мешать европейскому человеку в его гонке за физическим бессмертием, и он начал сбрасывать с себя эти, как показалось ему, лишние, сдерживающие его лихорадочный бег покровы. Но чем меньше на человеке оставалось покровов церковных, тем больше он укутывался в пелену врага человеческого, врага внутреннего, все более и более овладевающего человеком...

Особо стремительно гонка за физическим бессмертием развернулась в Новое время, условной датой отсчета которого считается 1492 год, год, когда все христианское человечество ожидало наступления «конца миру». Именно в этот период европейский человек,

очертя голову бросился в пучину овладения материальным миром, уверовав, что только на этом пути, на пути своего материального господства на Земле, а то и во Вселенной, он обретет столь страстно желаемую им вечную земную жизнь. А затем Европа вовлекла в гонку за вечной земной жизнью и все остальные народы.

Наверное, этого этапа в историческом развитии человечества избежать было нельзя. Человек слишком хочет жить вечно, и потому человек – слишком любопытное, слишком любознательное существо, чтобы удовлетвориться каким бы то ни было одним ответом на будоражащие его вопросы о смерти и о смысле бытия. Как маленький ребенок, который обязательно должен разобрать на части игрушку, чтобы добраться до ее нутра, человек не может успокоиться до тех пор, пока не доберется до «нутра мира», не разберет этот мир на составные части в поисках элементов спасительного «эликсира». Причем страсть к познанию во имя бессмертия у людей столь велика, что никакие преграды их остановить не могут. Мешают мировые океаны – построим корабли, которые могут по ним ходить. Мешают реки и озера – повернем реки, осушим озера. Мешают плохие люди – будем клонировать людей хороших.

Но главный, Кто мешал человеку в удовлетворении его жажды физического бессмертия, – это Бог. Вера в Бога, соблюдение Его догматов слишком уж сдерживали человека, не давали ему развернуться в полную силу. Само духовное бессмертие виделось теперь призрачным, нереальным, тогда как бессмертие физическое – вот оно, стоит лишь открыть главный закон природы, и всё, мы бессмертны. И в Новое время человек сверг Бога... Сверг Его в своей душе, выкорчевал из своего сердца, преодолел Бога своим умом и устремился к устройению абсолютно справедливого общества и обретению, наконец-то, вечной земной жизни.

В следующие столетия наступление на христианское вероучение и Христианскую Церковь только ширилось, а со временем борьба повелась с любыми традиционными укладами жизни и любыми традиционными ценностями, религиями и культурами. Причин тому много. Как кажется, одна из главных – жесточайшие религиозные войны в Европе в XVI–XVII веках. Двести лет непрекращающихся религиозных конфликтов породили иллюзию того, что можно и нужно выработать новое миропонимание – принципиально нерелигиозное или, точнее, надрелигиозное, благодаря которому удастся для начала минимизировать, потом преодолеть, а впоследствии вообще избавиться от религиозных конфликтов, ибо все люди будут жить в мире единых ценностей и смыслов. Так постепенно стало утверждаться так называемое рационалистическое мышление, базирующееся на философии гуманизма.

Однако попытка преодолеть существующие религиозные противоречия путем создания и навязывания якобы нового нерелигиозного или надрелигиозного учения окончилось полным провалом, да и, в принципе, изначально была обречена. Потому что постепенное, но достаточно быстрое утверждение рационализма в качестве базовой методологии мышления породило новое противоречие – между традиционным религиозным (в Европе – христианским) и рационалистическим, так называемым «светским» миропониманием. Это противоречие, зародившееся в эпоху Возрождения и в полной мере впервые проявившееся в XVIII столетии, оказалось, по сути, основным духовно-политическим и идейным противоречием всего последующего периода человеческой истории, вплоть до нынешнего времени.

Понятие «светский» совершенно не случайно взято в кавычки, ибо «светскость» во все не означает «нерелигиозность». Во-первых, «светское» миропонимание не отрицает возможности сохранения религиозных убеждений на личном уровне. Во-вторых, «светское

миропонимание» основывается на религиозно-философском учении гуманизма [об этой специфике гуманизма см. 9, с. 311–328]. В-третьих, гуманистическая вера в человека и его безграничные способности, на которой основывается «светское» миропонимание, столь же религиозна и иррациональна, как и иные религии.

Поэтому «светскость» – это прежде всего «нецерковность» или «антицерковность», то есть неприятие или же принципиальное отрицание традиционных церковных организаций, в первую очередь Христианской Церкви. «Светскость» противопоставляет традиционной религиозности как одну из нетрадиционных религий или даже как псевдорелигию. Именно поэтому представители так называемой «светскости» в проповеди собственных гуманистических культов зачастую намного более религиозны и фанатичны, нежели последователи какой-либо традиционной религии. История последних трехсот лет, к сожалению, предоставляет множество примеров, когда наиболее фанатичные адепты «светскости» жестоко и бескомпромиссно уничтожали всех и вся, что было связано с традиционной религиозностью.

Таким образом противоречие между традиционным христианским и новым рационалистическим, «светским», миропониманием сразу же явило себя как новое *духовное противостояние* двух религиозных сознаний (традиционного христианского и «светского» рационалистического). Это противоречие можно обозначить таким образным выражением: «прелестный» век прельщал людей разными свободами, в том числе «свободой духа». В свою очередь, «свобода духа» понималась, как освобождение человеческого сознания от традиционной духовности, то есть отрицание Господа как Высшего Существа, как Святой Троицы, а значит, и изгнание из душ человеческих, из человеческого миропонимания и Святого Духа, замену Его иными религиозными смыслами и образами, прежде всего образом свободного разума.

Распространению «светского», нецерковного мировоззрения способствовало развитие образования, которое строилось на «светских» принципах. Такое образование получали в первую очередь представители высшего общества – вельможи, дворяне и отчасти представители купечества и городского населения. В итоге многие образованные люди стали считать традиционную христианскую религиозность одним из главных источников «невежества» и даже «отсталости». Уже во второй половине XVIII столетия в европейских странах, в том числе в России, появились люди, которые бравировали своим атеизмом (то есть верой в то, что Бога нет). Традиционные христианские представления о мире, о добре и зле они заменяли различными теориями, созданными в ученых кабинетах. В целом «светское» миропонимание приобрело очень большое влияние в образованных кругах европейского общества и в высшем свете. Но волей-неволей подобное миропонимание вступало в противоречие с традиционной христианской религиозностью, а его сторонники пытались потеснить или вообще вытеснить Церковь и саму православную веру на периферию общественного сознания. И, к сожалению, это духовное противостояние в дальнейшем будет все больше и больше углубляться.

В России в XVIII столетии «главными агентами» рационализма оказались русские государи начиная с Петра I Алексеевича, который первым стремительно утвердил в русском общественном сознании идейное лидерство «нового способа» мышления и основанные на этом способе ценности. На протяжении XVIII–XIX веков духовное противостояние в России только углублялось. С одной стороны, весьма значительная часть общества, прежде всего крестьяне, продолжала сохранять верность вековым духовным традициям – православной вере. Но другая часть общества, в первую очередь те, кто ориентировался на либеральные и революционные ценности, к религии и Церкви относилась критически и даже враждебно. В России появлялось всё больше людей, имевших прекрасное образование, обладавших глубокими знаниями в различных областях науки. Конечно, распро-

странение научного знания и увеличение числа образованных людей сами по себе имели положительное значение для России, ибо без овладения наукой и техникой наша страна не могла выдержать конкуренцию с другими странами. Однако среди российской образованной публики всё большее влияние получали материализм и атеизм, отрицавшие ценность религии вообще и православия в частности. Сторонники атеистического миропонимания клеймили традиционную религиозность народа как «мракобесие», утверждали, что сохранение религиозности является чуть не самой главной помехой на пути социального и политического «прогресса». Они хотели, чтобы рационалистическое и атеистическое миропонимание вытеснило собой традиционную православную веру из сознания российских жителей. Более того, традиционную религиозность российского народа они рассматривали как важнейшую идеологическую опору самодержавной власти и, следовательно, как серьезную помеху на пути свержения самодержавия. Стремясь расшатать самодержавные устои Российского государства, они начали непримиримую борьбу с религией. И в первую очередь с православием и Российской Православной Церковью.

* * *

В любом обществе, в том числе и в христианском, может наступить духовный кризис. *Духовный кризис* (или кризис духовности) – это кризис веры, то есть сомнение в истинном понимании веры, что порождает религиозные конфликты, сомнение в истинности традиционной веры вплоть до полного отказа от нее, поклонение новым нетрадиционным религиозным идеалам, что порождает борьбу с традиционной религией; наконец, духовный кризис характерен как для отдельной личности, так и для всего общества. Духовные кризисы периодически возникали и возникают в разные исторические периоды. Так, русский народ пережил несколько таких кризисов за свою тысячелетнюю историю. Один из наиболее крупных – на рубеже XVI–XVII веков, ставший одной из причин Смутного времени. Еще один крупный духовный кризис произошел в середине XVII века, его итогом стал Раскол Русской Церкви. В Западной Европе духовный кризис XV–XVI веков закончился Реформацией и нашел выражение в религиозных войнах XVI–XVII веков. Однако эти и другие духовные кризисы у европейских народов были вызваны спорами верующих людей об истинности их веры, то есть это были внутриконфессиональные конфликты, ибо спорили о том, кто верит наиболее истинно.

И потому духовный кризис европейского общества вообще и русского общества, в частности, в конце XIX – начале XX столетия имел несколько иную природу, нежели предшествующие духовные кризисы внутри христианства: он был вызван донельзя углубившимся противостоянием традиционной христианской (в России – православной) духовности и «светской» гуманистической религиозности, основанной на религиозно-философском учении гуманизма. Иначе говоря, это был тоже религиозный конфликт, но конфликт между двумя *разными* религиозными сознаниями, в центре почитания которых стоят *разные* смыслы и символы.

Жесткость духовного противостояния в России на рубеже XIX–XX веков объяснялась тем, что в отличие от европейских стран Россия не пережила период религиозных войн в XVI–XVII веках. В России в эти времена, наоборот, происходило утверждение православной веры, выработка собственных духовно-политических смыслов, образов и ценностей. Следовательно, в европейских христианских странах стремление как-то преодолеть острую фазу духовного противостояния стало стимулом для замещения христианства иными религиозными смыслами и образами. В России таких внутренних стимулов не было – наоборот, сохранение национального и государственного суверенитета было напрямую связано с сохранением и утверждением традиционного православного миропонимания. Поэтому в российских условиях даже к XIX веку не сложилась внутренняя потребность

в нетрадиционной религиозности, которая полностью заменила бы собой религиозность традиционную. Поэтому же позже, нежели в Европе, только в XVIII веке, в России появились и рационалистические идеи, но уже в XIX столетии они были подвергнуты критике в русской традиционалистской и консервативной мыслительной традиции.

Тем более неожиданным оказался для значительной части русского общества тот факт, что в русском общественном сознании накопились значительные духовные противоречия, породившие взрыв духовного противостояния. Более того, можно сказать, что русское общество очень быстро вступило в пору *духовного оскудения*, ибо все большее и большее число российских жителей стали отрицать традиционную духовность, а, значит, теряли понимание присутствия Святого Духа в своих душах. Можно образно сказать, что в начале XX столетия русское общество занялось духовным самоограблением...

Даже внутри Российской Православной Церкви начинается духовный раскол, потому что церковные деятели стали все больше и больше вовлекаться в политическую борьбу. Уже в 1905–1908 годах существовал «кружок 32 священников», выступавших за «обновление» Церкви. Позднее, сразу же после февральского переворота 1917 года из членов этого кружка возникает «Всероссийский Союз демократического православного духовенства и мирян», который через пять лет перерастет в обновленческий раскол. Но начало обновленчеству было положено именно в 1905 году.

Духовной смутой в начале XX века были охвачены и интеллигентские умы. Многие интеллигенты критически относились к традиционной православной вере и Российской Православной Церкви, мечтали о духовной, нравственной и политической свободе личности. Но если одни открыто пропагандировали атеистические взгляды, то другие, наоборот, искали иные, нетрадиционные формы религиозности. А некоторые вообще попытались создать некую собственную религию, как, например, известный поэт, философ и писатель Д.С. Мережковский, считавший себя «пророком» придуманного им «нового религиозного сознания» [см. 10]. Некую «истинную религию» проповедовал Л.Н. Толстой и даже начал писать собственное «Евангелие». Творческая интеллигенция искала истину в древних мистических обрядах или в изуверских сектах. Так, на собраниях, устраиваемых поэтами Вяч. Ивановым и Н. Минским, проводились мистерии кровопускания и коллективного испития крови. Некоторое время в общине сектантов-хлыстов жил поэт Н. Клюев, сбежавший оттуда перед угрозой оскпления, однако сохранивший в своем творчестве хлыстовские мотивы. Влияние хлыстов чувствуется в образах героев-революционеров А. Блока и О. Мандельштама [см. об этом 11]. Дополненные апокалиптическими пророчествами, подобные настроения внушали обществу ожидание неотвратимой катастрофы и смуты как залога будущего «возрождения» и «преображения». В целом же ставшие модными в интеллигентской среде проповеди «нового христианства», синтеза религий, всемирной теократии, «богостроительства» и иных «духовных новшеств» наносили удар по многовековым основам православного мировосприятия, русского государственного и социального устройства.

Однако новые религиозные поиски российской интеллигенции одновременно стали свидетельством серьезного кризиса рационалистического и атеистического миропонимания. Оказалось, что господство нерелигиозного, материалистического сознания (то есть религии человекобожия) вовсе не ведет человечество к обретению вечного счастья, а, наоборот, становится причиной множества духовных, социальных и политических конфликтов. Особенно ясно об этом свидетельствовала революция 1905–1907 годов, которая пробудила какие-то неуправляемые силы в народе, способные уничтожить не только государство, но и сам народ. Поэтому некоторые представители российской интеллигенции резко пересмотрели свои духовные и политические увлечения и вновь обратились к православной вере как духовной опоре русской цивилизации. В 1909 году группа отече-

ственных мыслителей (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, М.О. Гершензон, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский) выпустила в свет книгу своих статей под названием «Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции». Со страниц этой книги они обратились к собратьям-интеллигентам с нравственным призывом: одумайтесь! Бескомпромиссная борьба интеллигенции с религиозностью народа якобы для пользы самого народа ведет к гибели и народа, и государства. «Пока интеллигенция всю силу своей образованности употребляет на разложение народной веры... – писал один из авторов сборника, – нация раскалывается надвое, и в бесплодной борьбе растрачиваются ее лучшие силы» [12, с. 67]. Поэтому задача интеллигенции, утверждали авторы «Вех», состоит не в подстрекательстве народа к насилию, не в политическом возбуждении людей, а в желании жить с народом, разделять его судьбу, в воспитании народа, в умножении ценностей духовной культуры на основе истории и традиционной православной религиозности.

Но, к сожалению, пророческая глубина «Вех» не нашла сочувствия читающей России, не повлияла на развитие духовной и политической ситуации, не предупредила будущих гибельных событий.

* * *

Духовное противостояние между «светской» гуманистической религиозностью и традиционным религиозным миропониманием, обернувшееся к началу XX века заметным духовным оскудением русского общества, вылилось в открытый *мировоззренческий конфликт*, который быстро перерос в *конфликт политический*. Таким образом, значительно обострившееся духовное противостояние разрывало российское общество, селило непонимание. И здесь стоит напомнить, какой была Россия в начале XX века: это была страна с абсолютно преобладающим молодым населением (65% жителей в возрасте до 30 лет), находящаяся в фазе значительной социальной нестабильности, быстро развивающаяся, но сохраняющая заметные проблемы в социально-экономической и политической областях. В такой обстановке духовный кризис общества приобретает особое значение.

Тут нужно сказать об одном феномене, который практически не учитывает рационалистическая наука – ни историческая, ни политологическая. Не понимают этого феномена и многообразные политические и общественные деятели, как левые, так и правые, как либеральные, так и консервативные. Дело в том, что в традиционном понимании монархия – это не просто форма политической организации общества, не просто форма государства. Монархия – явление сакральное, феномен духовной жизни народа. Главная опора монархии – вовсе не армия, полиция или государственный аппарат, а религиозные устои народного сознания, вера подавляющего большинства народа в Бога и в государя как помазанника Божия. Ни одно монархическое государство не может существовать без этой религиозной основы, и если в обществе наступает духовный кризис, если затухает вера в Бога и государя как помазанника Божия, то скорый крах такой монархии неизбежен. Что, собственно говоря, и произошло в России в начале XX века – гибель традиционной русской монархии стала результатом глубинного духовного кризиса российского общества. Интересны в этом отношении современные призывы к восстановлению монархии в России. Однако ответ может быть один: монархия может возродиться только в том случае, если в сознании 98% нашего народа возродятся традиционные религиозные представления.

Духовный кризис российского общества, приведший к мировоззренческому и политическому конфликту, стал важнейшим фактором, наряду с социальными и политическими противоречиями разрушительно повлиявшим на процессы развития России в начале XX века.

* * *

Как можно было видеть, попытка преодолеть духовные противоречия и духовное противостояние путем создания нового псевдорелигиозного учения успеха не принесла. Более того, чем дальше, тем больше в XX столетии духовные противоречия порождали новые жесточайшие конфликты. Стоит напомнить главный конфликт XX столетия: между коммунистической и либеральной идеологиями, носивший все признаки специфического духовного кризиса, – внутриконфессиональное столкновение адептов религии человекобожия (гуманистического учения), по-разному понимающих суть и методы воплощения принципов этого религиозного учения в жизнь. В то же время кризис религии человекобожия (гуманизма и рационализма) вновь вернул к жизни значимость традиционных религий и различных нетрадиционных культов, которые стали приобретать все большее влияние в сознании людей разных стран и континентов.

В целом в начале XXI века сложился настоящий комплекс духовных кризисов, конфликтов и противостояний: между традиционными религиями в разных сочетаниях, между гуманизмом как религией человекобожия и всеми иными традиционными религиями, между гуманизмом и отдельными традиционными религиями, между возродившимися в разных странах языческими культами и традиционными религиями, между гуманизмом и языческими культами и т.д. Разобраться в этом поистине запутанном клубке противоречий и противостояний крайне сложно, тем более что наряду с фундаментальными противоречиями и союзами, постоянно возникают ситуативные противоречия и рождаются ситуативные союзы разных религиозных учений, направлений, групп и т.д. Но эта сложность свидетельствует о крайне важном факте: в современном мире резко возросла роль духовного фактора исторического развития вообще и духовности как фактора мировой политики в частности.

События, происходящие в современном мире в разных странах и на разных континентах, говорят о том, что все мы являемся свидетелями и, главное, участниками двух глобальных духовно-политических процессов. *Первый – это процесс целенаправленного уничтожения традиционных ценностей, религий и культур.* Стержнем борьбы с традицией на протяжении более чем пяти веков продолжала оставаться и остается по сей день задача дехристианизации человека и общества, ведь именно христианское вероучение лежит в основе бытия локомотива мировой истории – европейской цивилизации. Наиболее жестокими насильственными методами борьба со всякой традицией велась в XX веке в рамках осуществлявшегося радикальными гуманистами-большевиками «коммунистического проекта». Впрочем, гуманисты либерального склада тоже тогда не оставались в стороне, но отличались от своих собратьев-радикалов более «мягкими» способами борьбы. В начале XXI века после краха «коммунистического проекта» либеральные гуманисты «подхватили» большевистское знамя и повели наступление на христианство и всякую иную традицию с тем же «большевистским» задором.

Европейцам и всему миру предлагается окончательно отказаться от своих христианских корней, а любые упоминания о христианских основах европейской цивилизации или какой-либо европейской страны вызывают немедленную бурную и негативную реакцию. Так, 20 апреля 2014 года, накануне Пасхи, британский премьер-министр Дэвид Кэмерон заявил, что Великобритания – «христианская страна», и сразу же подвергся резкой критике. В газете «The Telegraph» было моментально опубликовано коллективное письмо за подписью 55 британских ученых и литераторов, которые громогласно заявили: «Имеющиеся факты показывают, что нет оснований называть Великобританию христианской страной». Чуть позднее один из «подписантов», правозащитник Питер Тэтчелл в интервью ВВС утверждал, что только 29% жителей современной Великобритании считают себя «религиозными», при этом более половины из них не являются приверженцами какой-либо определенной религии. «Та-

ким образом, – сказал правозащитник, – христианская Англия ушла в прошлое, это следует признать и действовать соответствующим образом» [13]. И английский правозащитник не так уж и не прав. Статистика свидетельствует, что за последние десять лет посещаемость англиканских соборов в Англии и Уэльсе во время воскресных служб уменьшилась вдвое (в 2013 году – 800 тыс. человек) [14, с. 35]. Примерно такая же картина и в других европейских странах. Так, только за ноябрь 2014 года 20 тыс. финнов покинули лютеранскую церковь, которая имеет государственный статус, по той причине, что наряду с церковным налогом с 2015 года нужно будет еще платить налог за пользование телевидением, а всего около 4% жителей Финляндии указали, что они не могут себе позволить платить и церковный, и телевизионный налоги одновременно [15]. Как следствие, намеренный и сознательный отказ от традиционной религии и традиционных ценностей влечет за собой и другие «отказы» – от традиционной семьи, от родителей и даже от собственной половой принадлежности. Но изгнание христианства и христиан из Европы означает, что на их место приходят представители иных религиозных направлений. В частности, самым популярным мужским именем в Великобритании в 2014 году стало имя Мухаммед (этот факт фиксируется в Англии на протяжении ряда лет начиная с 2008 года) [16]. Та же история в столице Норвегии – Осло.

При этом волна антихристианских настроений в Европе только возрастает. В недавно выпущенном докладе Института Гейтстоун говорится, что в 2019 году Западная Европа пережила неслыханную волну антихристианского вандализма: в Британии, Франции, Германии, Ирландии, Италии и Испании примерно 3 тыс. христианских объектов – церквей, школ, кладбищ и монументов – подверглись вандализму, разграблению или осквернению. Это «рекордный уровень проявлений антихристианского кощунства» [17]. В целом же сегодня, по подсчетам французского электронного ресурса «Slate.fr», именно христианство – самая угнетаемая религия в мире, а за последние годы жертвами запугиваний, дискриминации и агрессии оказались почти 200 млн христиан [18].

В результате такого наступления, а также в силу демографических процессов, по мнению исследовательского центра «Pew», к 2050 году доля христиан в мире заметно снизится, потому что из него уйдут 106 млн верующих, а присоединятся к нему только 40 млн [19]. Как полагают эксперты центра «Pew», большинство тех, кто откажется от своей христианской веры, не будут исповедовать никакой конкретной религии. Примерно 3 млн человек, по прогнозам, станут мусульманами. Кстати, испытают потери и другие вероисповедания, к примеру, буддизм и иудаизм покинут 3 млн и 300 тыс. верующих соответственно. При этом к середине XXI века наибольшее число христиан уменьшится в США – с 78 до 66%, в то же время число мусульман (2,1% населения) превысит число приверженцев иудаизма (1,4%), а число атеистов, агностиков и людей, не принадлежащих ни к какой религии, к 2050 году вырастет с 16 до 26% [20].

Смысл целенаправленной дехристианизации человека и общества, как и смысл целенаправленного отказа от иных традиционных религий и ценностей, в полной мере раскрылся в концепции *трансгуманизма*. В этом отношении показателен прогноз развития технологий до 2099 года, сделанный техническим директором Google и известным технологическим футурологом Р. Курцвейлом в книге «Сингулярность близка» [21]. В последующие годы в многочисленных интервью Курцвейл расписал свои прогнозы буквально по годам. Некоторые его прогнозы (или «пророчества»?) стоит напомнить:

2029 год – компьютер сможет пройти тест Тьюринга, доказывая наличие у него разума в человеческом понимании этого слова.

2031 год – 3D-принтеры для печати человеческих органов будут использоваться в больницах любого уровня.

2037 год – гигантский прорыв в понимании тайны человеческого мозга. Будут определены сотни различных субрегионов со специализированными функциями. Некоторые из

алгоритмов, которые кодируют развитие этих регионов, будут расшифрованы и включены в нейронные сети компьютеров.

2038 год – появление роботизированных людей, продуктов трансгуманистических технологий. Они будут оборудованы дополнительным интеллектом (например, ориентированным на конкретную узкую сферу знаний, полностью охватить которую человеческий мозг не способен) и разнообразными опциями-имплантатами – от глаз-камер до дополнительных рук-протезов.

2039 год – наномашин будут имплантироваться прямо в мозг и осуществлять произвольный ввод и вывод сигналов из клеток мозга. Это приведет к виртуальной реальности «полного погружения», которая не потребует никакого дополнительного оборудования.

2042 год – первая потенциальная реализация бессмертия: благодаря армии нанороботов, которая будет дополнять иммунную систему и «вычищать» болезни.

2043 год – человеческое тело сможет принимать любую форму благодаря большому количеству нанороботов. Внутренние органы будут заменять кибернетическими устройствами гораздо лучшего качества.

2044 год – небиологический интеллект станет в миллиарды раз более разумным, чем биологический.

2045 год – наступление технологической сингулярности. Земля превратится в один гигантский компьютер [22].

Прогнозы Р. Курцвейла сегодня кажутся настолько «завиральными», что вызвали критическую реакцию даже у многих американских журналистов и исследователей [23]. Правда, дискуссия развернулась в основном вокруг сроков исполнения прогнозов. Но ведь дело вовсе не в том, когда именно «небиологический интеллект станет в миллиарды раз более разумным, чем биологический», а внутренние органы человека «будут заменять кибернетическими устройствами гораздо лучшего качества». Дело в другом – прогнозы Р. Курцвейла ясно описывают главные цели адептов религии человекобожия: **создание искусственного, унифицированного, полностью управляемого мира, населенного биообъектами без индивидуальности и вообще каких-либо личностных признаков. А достижение, как казалось великой цели – физического бессмертия, оказалось возможно лишь в результате убийства «человека естественного».**

Трансгуманизм готов уже сегодня превратиться в новое религиозное учение, и заменить собой даже религию человекобожия. Об этом свидетельствует интересный факт. В 2015 году один из ключевых специалистов в сфере беспилотных автомобилей, бывший технический руководитель подразделений Google и Uber Энтони Левандовски, основал религиозную организацию «Путь будущего» (“Way of the Future”). Цель организации – «разрабатывать и продвигать реализацию божества, основанного на искусственном интеллекте». Через понимание и поклонение ему «Путь будущего» планирует «вносить вклад в улучшение общества». Конечно, можно посмеяться над очередным чудачком-ученым. Однако сам Левандовски уверяет, что это не шутка и не пиар-ход [24]. Так что лиха беда начало... Иначе говоря, религия человекобожия имеет совершенного античеловеческую сущность и ведет человечество и к физическому, и к духовному уничтожению «человека естественного».

Опасность физического уничтожения естественных форм человеческой жизни становится постепенно понятной все большему числу людей. Поэтому если поначалу «мягкие» либеральные меры по замещению традиционных ценностей гуманистически воспринимались как ступени восхождения из «дикости» к «цивилизации» и так или иначе принимались мировым сообществом, то взятый нынче либерал-гуманистами откровенный курс на уничтожение традиционных ценностей, религий и культур боль-

шинством народов нашей планеты оказался воспринят как неприкрытое духовное и нравственное насилие.

Вполне естественно, в разных странах и культурах возник сначала индивидуальный, потом общественный протест, принимающий в наши дни формы мощного народного протестного движения. Вспомним лишь недавние события: многотысячные демонстрации против законодательного разрешения однополых браков и заметный рост авторитета правого движения во Франции; приход правых националистических партий к власти в Венгрии; стремление к возрождению национальных и религиозных традиций в Австрии, где у власти находятся тоже представители правых сил; стремление нового папы римского Франциска к нравственному очищению Европы; усиление недовольства европейскими «нравственными новшествами» в традиционно католических Польше и Хорватии. В той же Великобритании при сокращении вдвое посещений церковных служб по воскресеньям, одновременно вдвое выросло посещение англиканских церквей по рабочим дням – 15 тыс. человек в 2013 году [14, с. 35]. Или сведения из Финляндии: 28 ноября 2014 года финский парламент принял закон, разрешающий в стране однополые браки, в поддержку этого закона тогда же высказался глава лютеранской церкви архиепископ Турку и Финляндии Кари Мякиннен, и... сразу же после одобрения закона около 8 тыс. человек через онлайн-сервис в знак протеста подали уведомления о выходе из церкви [25].

Вот такие противоречия в тихой и спокойной Финляндии: одни финны выходят из церкви, просто не желая на нее тратить время, другие потому, что лютеранская церковь Финляндии нарушает христианские традиции. Что уж говорить о других, более жарких странах. Нельзя забывать и о сильнейшем фундаменталистском повороте в исламском мире, также во многом ставшем реакцией на вторжение в мусульманское общество либерально-гуманистических идей и практик.

И все эти явления свидетельствуют о том, что в наше время возник *второй глобальный духовно-политический процесс – возрождение традиционных ценностей, религий и культур в целях сохранения «цветущей сложности», то есть цивилизационного разнообразия мирового сообщества.*

Оба эти процесса характерны и для России: в нашей стране немало тех, кто совершенно не приемлет традиционные религии и культуры. Более того, можно сказать, пора духовного оскудения в России еще не закончилась, а значит, сохраняются все возможные негативные последствия духовного самограбления народа. В то же время в России есть и множество людей, для которых как раз традиционные ценности составляют основу жизни. Таким образом, наша страна в очередной раз оказалась перед историческим выбором: по какой дороге двигаться дальше, на какие ценности опираться – религия человекобожия или традиционная религиозность?

История последних тридцати лет, когда вместо господствовавших раньше радикальных «коммунистических» ценностей в одночасье стали насаждаться ценности либерально-гуманистического толка, показала, что значительная часть наших соотечественников довольно быстро поняла смертельную опасность подобного пути развития. Недаром, как показывает статистика, число сторонников традиционных ценностей, религий и культур, особенно последователей православия и Православной Церкви, в России в последние годы заметно выросло. Так, в 2006 году журнал «Фома» опубликовал интервью с руководителем сектора социологии Института общественного проектирования Михаилом Тарусиным, который отметил, что еще 15–20 лет назад страна официально считалась атеистической, но если тогда атеистами называли себя около 35% населения, то сегодня эта цифра сократилась в два с лишним раза – до менее 15%. При этом около 15% опрошенных можно назвать людьми воцерковленными, поскольку они каждый месяц и чаще посещают храм

и участвуют в таинствах, а ведь в конце 1980-х годов таких было всего 4% населения, во второй половине 1990-х – около 6%. Наконец, Православная Церковь оказалась на втором месте по уровню доверия в российском обществе после института президента: Церкви доверяли 60% опрошенных [26].

Примечательно, что вскоре после публикации этих сведений Русская Православная Церковь испытала мощное идеологическое наступление антицерковных и антирелигиозных сил (что стоил только один скандал с хулиганской выходкой неких девиц в Храме Христа Спасителя, а ведь таких скандалов было организовано сразу несколько). Казалось бы, авторитет Русской Православной Церкви должен был пасть ниже самых низких величин. Но вот в соответствии с рейтингом доверия россиян, составленным исследовательским холдингом «Ромир» в июле – ноябре 2013 года, Русской Православной Церкви «полностью доверяют» или «скорее доверяют» 64% респондентов [27].

Иначе говоря, после всех скандалов авторитет Русской Православной Церкви только укрепился. Эту динамику подтверждают и данные, полученные в ходе опросов, осуществляемых ВЦИОМ: если в 2010 году 64% опрошенных считали, что церковная политика, проводимая Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом, отвечает интересам нашего общества, то к 2013 году это мнение укрепилось и уже 71% опрошенных был уверен в соответствии церковной политики интересам российского общества [28]. Исследования ВЦИОМ, проведенные в феврале 2014 года, показывают, что в российском обществе за последние десять лет заметно возросла популярность консервативных идей: если в 2003 году 44% опрошенных были уверены в том, что консерватизм не только способствует сохранению традиций и общественного строя, но также помогает поступательно идти вперед, не совершая резких рывков, то теперь в этом уверены более половины россиян – 56% [29].

Интересны выводы, представленные в исследовании Института социологии РАН, в котором говорится, что, в частности, понятие «церковь» в общественном сознании россиян «скорее связано с положительными эмоциями, разделяемыми всеми религиозно-мировоззренческими группами России, либо с определенным эмоциональным безразличием, что маркирует данное понятие как неконфликтное (49% опрошенных относятся к нему скорее положительно, 44% – нейтрально, 6% – скорее отрицательно)». Еще более позитивно воспринимается понятие «вера» (69% опрошенных указали скорее на положительную реакцию на данное понятие, 28% – на нейтральную, 25% – скорее на отрицательную), что подтверждается и его высоким статусом в ценностной иерархии, и возрастающим признанием роли веры в жизни. Как показывают данные пяти «волн» мониторинга ИС РАН в 2014–2016 годах, «большинство во всех религиозно-мировоззренческих группах... воспринимают Россию как особую цивилизацию». По мнению исследователей, «это свидетельствует о том, что исходными пунктами социальной консолидации в такой многонациональной и многоконфессиональной стране, как Россия, являются осознание единства культурного поля и наличие общих ценностных регуляторов, что снижает риски религиозно окрашенных конфликтов и использование разности религиозных традиций в целях политической и социальной дестабилизации» [30, с. 290, 294].

Впрочем, от перечисления этих цифр не стоит впадать в эйфорию и самообман. Есть и иные показатели. В 2018 году уже упомянутый здесь исследовательский центр «Рей» провел опрос жителей 34 европейских стран об их приверженности религии. В данном случае речь шла о религии вообще, а результаты опроса оценивались на основе четырех индивидуальных показателей религиозного соблюдения-самооценки: значимость религии в жизни респондентов, посещаемость религиозных мероприятий, частота совершения молитв и вера в Бога. Опрос показал, что в Центральной и Восточной Европе, в основном в странах бывшего СССР и бывшего соцлагеря, европейцы в целом чаще, чем жители Западной Европы,

признают религию очень важной в их жизни, посещают религиозные службы по крайней мере ежемесячно, молятся каждый день и верят в Бога с абсолютной уверенностью. В первую «десятку» в этом отношении входят Румыния, Армения, Грузия, Греция, Молдова, Босния, Хорватия, Польша, Португалия и Сербия. Во второй «десятке» расположены Украина, Беларусь и Литва. Из западноевропейских стран во второй «десятке» названы Италия, Ирландия, Испания, Нидерланды и Норвегия. Россия замыкает вторую «десятку», разделив 20-е место с Норвегией и Венгрией. В России, согласно этому опросу, 17% очень религиозных людей (для 15% религия важна, 17% ходят на службы, 17% молятся, 25% верят в Бога) [31]. Конечно, даже эти цифры свидетельствуют, об очень заметном росте религиозных настроений в российском обществе за последние 25–30 лет. Однако...

Однако следует признать, что духовная ситуация в российском обществе намного сложнее, чем кому-то кажется. Все приведенные выше статистические данные свидетельствуют только о том, что у нашего народа есть понимание (может быть, и интуитивное) того, что общество в целом пребывает в духовно-нравственном кризисе; что у нашего народа сегодня есть высокая и глубокая потребность в исправлении этой кризисной ситуации, в духовном осмыслении своего бытия. Иначе говоря, все эти многочисленные цифры свидетельствуют: «больной» хочет выздороветь.

Обнадеживает и тот факт, что в целом, российские процессы вписываются в общую мировую картину. Так, согласно прогнозам опубликованном исследовательским центром “Pew”, мир становится более религиозным. По расчетам социологов этого центра, с ростом численности населения планеты число верующих основных мировых религий, за исключением буддизма, тоже увеличится. Самый большой рывок совершит ислам, и, согласно прогнозу, темпы роста числа его приверженцев превысят темпы роста мирового населения. Если эти прогнозы сбудутся, то к 2050 году впервые в истории численность мусульман (2,8 млрд) и христиан (2,9 млрд) почти сравняется. Социологи прогнозируют стабильный рост числа верующих ряда других конфессий: численность индуистов увеличится на 34%, с 1 млрд в 2010 году до 1,4 млрд в 2050 году, а численность приверженцев иудаизма увеличится с 14 млн в 2010 году до 16,1 млн в 2050 году. Кроме того, к 2050 году, согласно прогнозу социологов, около 450 млн человек по всему миру будут исповедовать различные народные религии, такие как традиционные африканские религии, китайские народные религии, а также религии североамериканских индейцев и австралийских аборигенов. Таким образом, по сравнению с показателями 2010 года число приверженцев этих религий вырастет на 11%.

Число приверженцев нетрадиционной «светской» религиозности (тех, кто считает себя атеистами, агностиками и тех, кто не исповедует никакой конкретной религии) к 2050 году уменьшится в процентном соотношении к численности мирового населения. Хотя число носителей нетрадиционных религиозных взглядов вырастет с 1,1 млрд до 1,2 млрд, их доля в мировом населении уменьшится с 16 до 13%. Единственным исключением в этом плане, как уже говорилось, выступит США, где число верующих основных конфессий, как ожидается, несколько уменьшится, а количество нетрадиционно верующих увеличится [19].

Понятно, что любые прогнозы – это дело далеко не самое благодарное, более того, зачастую они озвучиваются для того, чтобы убедить людей в истинности предложенного им пути развития, то есть могут служить средством манипуляции общественным сознанием. Стоит помнить и другой факт, о котором уже говорилось: христианский мир хотя и станет несколько пространнее, тем не менее понесет наибольшие потери. Значит, и традиционная православная Россия что-то, а может, и многое потеряет, тем более что в нашей стране продолжает сохраняться крайне неблагоприятная демографическая ситуация. Иначе говоря, прогнозы о росте традиционной религиозности в мире и в России крайне противоречивы.

* * *

Что век грядущий нам готовит? Если судить по основным тенденциям и прогнозам, то при всей их противоречивости, вполне ясно: **духовные факторы исторического развития и духовность как фактор мировой политики и далее будут оказывать столь же значительное, а, может быть, и намного большее влияние на жизнь человеческого общества, сколь и в предыдущие времена.** На основе этих тенденций и прогнозов можно сделать некоторые выводы.

Первое: в будущем сохранятся и станут определять мировую политику те народы и цивилизации, чей духовный корень окажется наиболее крепким, а традиционные духовные смыслы и ценности продолжают оставаться значимыми для большинства членов того или иного сообщества.

Второе: в проигрыше, вплоть до полного исчезновения, окажутся те народы и цивилизации, кто будет и дальше пребывать в состоянии духовного оскудения и в итоге окончательно теряет собственную духовную суверенность.

Третье: отказ от традиционных религий, смыслов и ценностей в пользу религии человекобожия может привести человечество к физическому исчезновению и замене «человека естественного» «искусственным интеллектom».

К России все эти выводы имеют самое прямое отношение.

Литература

1. Толстых В.И. Духовное производство // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1: А–Д. М.: Мысль, 2000. С. 708–709.
2. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. Метафизика; О душе. М.: Мысль, 1976.
3. Доброхотов А.Л. Дух // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1: А–Д. М.: Мысль, 2000.
4. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев // О назначении человека. М.: Республика, 1993.
5. Перевезенцев С.В. Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии. М.: Вече, 2019.
6. Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Наука, 1967.
7. Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / сост., вступ. ст., коммент. О.Ф. Кудрявцева. М.: Юристъ, 1996.
8. Антология философии Средних Веков и эпохи Возрождения / сост., вступ. ст., предисл. С.В. Перевезенцева. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
9. Перевезенцев С.В. Крах гуманизма / С.В. Перевезенцев // Русский выбор. Очерки национального самосознания. М.: Русский мир, 2007.
10. Мережковский Д.С. Грядущий хам. М.: Республика, 2004.
11. Русский мир и клир: Почему к 1917 году россияне разочаровались в церкви [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://lenta.ru/articles/2016/05/29/revolution_church/ (дата обращения: 16.11.2019).
12. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.
13. Премьера Кэмерона, назвавшего Британию, «христианской страной», обвинили в сектантстве [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.newsru.com/religy/21apr2014/cameron.html> (дата обращения 16.11.2019).
14. Власть. 2014. № 47.
15. Финны уходят из Церкви из-за налога на телевидение [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/3230924.html> (дата обращения 16.11.2019).
16. Nur and Maryam join Muhammad in list of Britain's top baby names – while Royal monickers fall with George dropping five places [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2855330/Nur-Maryam-join-Muhammad-baby-names-list-Royal-relegation-continues-George-falling-five-places.html> (дата обращения 16.11.2019).
17. Soeren, Kern. Europe: Anti-Christian Attacks Reach All-Time High in 2019 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.gatestoneinstitute.org/15366/europe-anti-christian-attacks> (дата обращения 02.02.2020).
18. La religion la plus persécutée au monde? Le christianisme [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.slate.fr/story/93959/christianisme> (дата обращения 16.11.2019).
19. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> (дата обращения 05.02.2020).

20. *Bryner, Jeanna*. World Will Get More Religious by 2050 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.livescience.com/50370-worlds-religious-population-will-grow.html> (дата обращения 16.11.2019).
21. *Kurzweil R.* The singularity is near: when humans transcend biology. NY: Viking Books, 2005.
22. Технический директор Google расписал будущее мира: прогноз до 2099 года [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://vc.ru/future/25099-ray-kurzweil-is-direktor-google-raspisal-budushhee-mira-prognoz-do-2099-goda/> (дата обращения 16.11.2019).
23. Рэймонд Курцвейл ошибается: сингулярность совсем не близко [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://vc.ru/future/25099-ray-kurzweil-is-wrong> (дата обращения 16.11.2019).
24. God Is a Bot, and Anthony Levandowski Is His Messenger [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.wired.com/story/god-is-a-bot-and-anthony-levandowski-is-his-messenger> (дата обращения 02.02.2020).
25. Финскую церковь покинули тысячи человек после легализации гей-браков [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/5258857.html> (дата обращения 16.11.2019).
26. *Тарусин М.* Неизвестная Россия: Записки социолога [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.foma.ru/article/index.php?news=2494> (дата обращения 16.11.2019).
27. Церкви доверяют, науку – уважают [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://romir.ru/studies/524_1386014400 (дата обращения 16.11.2019).
28. РПЦ при патриархе Кирилле: векторы перемен [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113639> (дата обращения 16.11.2019).
29. Консервативные настроения в российском обществе усиливаются [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=114768> (дата обращения 16.11.2019).
30. Российское общество и вызовы времени. Книга пятая / под ред. М.К. Горшкова, В.В. Петухова. М.: Весь Мир, 2017.
31. *Evans J., Baronavski C.* How do European countries differ in religious commitment [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/> (дата обращения 06.02.2020).

Аннотация. В статье исследуется феномен духовного фактора исторического развития, его влияние на возникновение различных исторических явлений, предлагается учитывать духовный фактор наряду с иными факторами исторического развития (экономическим, политическим, социальным, природно-климатическим и др.). Понятия «дух», «духовность», «духовный кризис», «духовное противостояние» рассматриваются в традиционном для этих понятий религиозном ключе. С традиционалистской точки зрения проанализировано понятие «гуманизм», как религия человекобожия. Показано противостояние учения гуманизма и традиционных религий, как духовное противостояние различных религиозных учений. Раскрыты основные духовно-политические процессы в современном мире.

Ключевые слова: духовность, духовное противостояние, духовный фактор исторического развития, духовно-политическая мысль.

Sergey V. Perevezentsev, Doctor of Historical Sciences, Professor of Department of History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University. E-mail: serp1380@yandex.ru

Spirituality as World Politics Factor

Abstract. The article examines the phenomenon of the spiritual factor of historical development, its influence on the emergence of various historical phenomena, and proposes to take into account the spiritual factor along with other factors of historical development (economic, political, social, climatic, etc.). The concepts of "spirit", "spirituality", "spiritual crisis", "spiritual confrontation" are considered in the traditional for those concepts religious key. From the traditionalist point of view, the concept of "humanism" as the religion of man-God is analyzed. The article shows the confrontation between the teachings of humanism and traditional religions, as spiritual confrontation of various religious teachings. The main spiritual and political processes in the modern world are revealed.

Keywords: Spirituality, Spiritual Confrontation, Spiritual Factor of Historical Development, Spiritual and Political Thought.

«Радикальная ортодоксия»: опыт православного прочтения

{ Раздел четвертый }

В.А. Щипков
Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание
«посредничества» и перспективы взаимодействия

В.А. Щипков
Нерадикальная «Радикальная ортодоксия»: борьба с секуляризмом методами
постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка)

В.А. Щипков
Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного
порядка» ("Beyond Secular Order", 2014)

Джон Милбанк
Метафизика и современная политика

Джон Милбанк
Социализм вне левого направления

Джон Милбанк
Критика всех видов материализма



Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание «посредничества» и перспективы взаимодействия

«Радикальная ортодоксия» – это британское англикано-католическое по происхождению движение богословов и философов, выступающих против секулярной «современности» («модернити») с ее монопольными правилами на общезначимое высказывание и научное познание – метадискурсом. Эта группа ученых провозглашает своей целью последовательную и всеобъемлющую деконструкцию секулярного образа мысли в целях возвращения в современный мир христианского метадискурса в форме, характерной для Высокого Средневековья и раннего католицизма (XI–XIII века).

В англоязычном мире «Радикальная ортодоксия» известна по трудам Дж. Милбанка (J. Milbank), Г. Ворда (G. Ward), К. Пиксток (C. Pickstock), А. Пабста (A. Pubst) [см. 1–5] и др. Подборку англоязычных трудов по этой тематике составил в своей статье А. Денисенко [6, с. 48–63].

Первое знакомство русскоязычного научного сообщества с движением «Радикальной ортодоксии» было предпринято в исследовании Д.А. Щипкова «“Радикальная Ортодоксия”: критический анализ» (2004) [7]. За последующие годы на русский язык были переведены только отдельные тексты основателя движения Милбанка (глава Центра теологии и философии Ноттингемского университета) [8–11], однако интерес среди русскоязычных исследователей к работам участников «Радикальной ортодоксии» неуклонно растет, что можно заключить по росту числа их цитирований. Ряд авторов выпустил обзорно-аналитические статьи и материалы, посвященные самому движению «Радикальная ортодоксия» (А.В. Денисенко [6], Р. Соловий [12]) и его месту в современной философии (О.Б. Давыдов [13], А.И. Кырлежев [14], Д.А. Узланер [15], А.Н. Данненберг [16]). Е.А. Белжеларский [17] анализирует проблему имманентистского дискурса в «Радикальной ортодоксии». М.Ю. Хромцова [18] изучает концепцию «дара» в интерпретации Милбанка. К работам Милбанка исследователи обращаются также в связи с проблемами средневековой теологии (М.И. Переславцев [19], А.В. Апполонов [20]), в рамках исследований концепции «постсекулярность» (Д.А. Узланер, А.И. Кырлежев, А.В. Логинов [21], Т.П. Минченко [22], Е.В. Кныш [23], И.И. Смирнов [24], А.А. Пелин [25], В.А. Щипков [44] и др.), в связи с вопросом соотношения теологии и постмодерна (О.Б. Давыдов, А.Н. Данненберг, А.С. Ухов [26] и др.).

Одним из результатов интереса российских исследователей к этому философско-теологическому движению стало приглашение в 2011 году Дж. Милбанка в Россию, в Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, где он выступил с лекцией, подняв тему возможного взаимодействия консервативных христианских сил во всем мире для противостояния агрессивному секуляризму [27].

Вопрос о перспективах взаимодействия «Радикальной ортодоксии» (позиционирующей себя как христианское экуменическое движение) с православной традицией был озву-

Щипков Василий Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы. E-mail: vas.ship@mail.ru

чен его представителями еще в 2005 году, на конференции в Кембриджском университете, по итогам которой была издана коллективная монография «Встреча восточной ортодоксии и радикальной ортодоксии» [28]. На сегодняшний день это является первой и единственной попыткой провести сравнительный анализ восточного христианства и «Радикальной ортодоксии». В России специальных исследований, посвященных этому вопросу, до настоящего времени не проводилось.

«Ортодоксия»

«Радикальная ортодоксия» заимствует термин «ортодоксия» из протестантского лексикона, где он использовался с XVI века в значении верности учениям М. Лютера, Ж. Кальвина и других лидеров Реформации. В начале XX века в протестантизме появился термин «неоортодоксия» (диалектическая теология), означавший возвращение к идеям ранней Реформации как альтернативы набиравшей силу либеральной, модернистской теологии. «Радикальная ортодоксия» принимает эстафету у «неоортодоксии», полемизирует с ней, критикует ее за склонность к секулярному мышлению. Одновременно «Радикальная ортодоксия» бросает вызов «радикальной теологии» – имманентистскому, безрелигиозному и дедогматизированному «христианству», полностью подчиненному секуляризму. В результате «Радикальная ортодоксия» озвучивает свой собственный подход, по-своему понимающий «радикальность» и «ортодоксальность» и предлагающий вернуться к теологии времен Высокого Средневековья и расцвета католичества (XI–XIII века).

Под «ортодоксией» основатели движения понимают одновременно приверженность святоотеческой «матрице»; возвращение к более «богатому» христианству, утраченному при наступлении эпохи позднего Средневековья; выход за границы конфессиональных различий современного христианства; частичное развитие французской «новой теологии» (*фр.* *nouvelle théologie*), которая, пытаясь восстановить значимость теологии и Церкви для жизни общества, поддержала Второй Ватиканский собор; стремление восстановить традиционную христианскую онтологию (вместо секулярного метадискурса) и создать практическую философию, основанную на «аутентичном» христианстве. «Радикальная ортодоксия» близка неоортодоксии К. Барта, но критикует его за тезис о ненужности посреднических функций всех сфер знания и культуры, кроме теологии, и за склонность к созданию позитивной автономии теологии (и воспроизведению секуляризма) [4, с. 2]. «Радикальная ортодоксия», появившаяся в Великобритании, тем не менее примыкает к «континентальным» теологическим движениям XX века (К. Барт, Х.У. фон Бальтазар, М. Блондель, «новая теология» во Франции). «Радикальная ортодоксия» появилась в числе тех интеллектуальных движений, которые выступали против аналитического направления в философии, считая, что оно с середины XX века уводит британскую теологию от решения собственно теологических задач [30, р. 426], а также воспроизводит секулярную картину мира [1, р. xxv].

Основатель движения Милбанк в работе «Что такое радикальная ортодоксия?» (2015) зафиксировал семь его ключевых принципов: отрицание различия между разумом и верой; возможность полноценного познания мира только благодаря его сопричастности бытию Бога; человеческая культура так же сопричастна Богу, как и сам мир; богословие есть часть «теургии» – взаимодействия человека и Бога; «Радикальная ортодоксия» признает, что человеку недоступна конечная истина (этим она близка постмодернизму), но утверждает, что конечная истина есть в бесконечном Боге (этим она противостоит постмодернизму, отрицающего саму возможность истины); утверждение того, что отсутствие веры в Бога порождает нигилизм, ощущение ничтожности всего сущего; концепция «партиципации», подразумевающая, что Бог постоянно присутствует в каждом месте и акте

бытия, а спасение является одновременно «вселенским» (cosmic) и «общественным» (communal) событием [32].

Таким образом, термин «ортодоксия» здесь не указывает на связь с православием и вообще с какой-либо из христианских конфессий. «Радикальная ортодоксия» в целом тяготеет к экуменизму и ранней католической традиции («неискаженному» августианству и томизму), а также не желает замыкаться только в теологии, но стремится христианизировать весь возможный дискурс, включая науку, культуру, политику, чтобы заменить с его помощью «секулярный метадискурс». «Радикальная ортодоксия» также обладает выраженными чертами постмодернистской философии, поскольку активно пользуется ее аппаратом [3, р. 265–278]. Термин «ортодоксия» этой группой ученых используется в значении, близком к понятию христианской традиции, которую они, однако, погружают в постмодернистский контекст. «Радикальную ортодоксию» можно сравнить с попыткой сформулировать христианский постмодернистский традиционализм (или традиционалистский постмодернизм).

Милбанк и его соавторы преимущественно апеллируют к эпохе Высокого Средневековья, ко времени после Великой схизмы, однако при этом они не вычеркивают из сферы своих интересов и православие. Сам факт того, что Православная церковь на постсоветском пространстве возродилась после атеистического XX века и по-прежнему обладает религиозной и общественной силой, привлекает их внимание. Им хотелось бы, чтобы и православие в перспективе стало частью их «ортодоксии», всеобъемлющего христианского метадискурса.

В английском языке православие и Православную церковь часто называют «Восточной ортодоксией» (Eastern Orthodoxy), что терминологически позволяет напрямую сопоставлять ее с «Радикальной ортодоксией» (Radical Orthodoxy). Однако такое сопоставление не совсем корректно терминологически и является отражением западцентричного подхода: Православная церковь является «восточной» только относительно «западной» церкви, а взятая сама по себе является не восточной, а вселенской.

Прямое сравнение содержания учений «Радикальной ортодоксии» и православия также некорректно. На нежелательность такого подхода указывает и сам Милбанк в одном из своих интервью, отмечая, что трудно непосредственно сопоставлять двухтысячелетнюю религиозную традицию и отдельную научную школу, которой всего два-три десятка лет [33]. В случае подобного сравнения происходит редуцирование всей православной традиции и богочеловеческого церковного организма до частного философско-теологического конструкта, который затем сравнивается с другим частным построением – «Радикальной ортодоксией»¹.

Допустимым путем сопоставления православия и «Радикальной ортодоксии» представляется конфессиональный и сравнительно богословский метод, то есть оценка «Радикальной ортодоксии» на предмет ее близости и противоречий христианской (православной) догматике и традиции.

Всеобщее «посредничество»

Одна из черт «Радикальной ортодоксии», которая одновременно сближает и разъединяет ее с православием, – стремление сформулировать теологию, которая станет все-

¹ Пример такого редуцирования в следующей цитате: «Перед Радикальной ортодоксией и Восточным православием стоит общая задача – совместными усилиями обновить христианскую Европу как самую европейскую Европу и представить себе глобальный христианский мир, способный противостоять секуляризму и фундаментализму и продвигать христианские идеалы, основанные на обещании Царства Божьего на земле» 28, р. 25].

объемлющим «посредником» (mediator), метадискурсом, определяющим весь человеческий мир и саму онтологию.

Как полагают А. Пабст и К. Шнайдер, «Радикальная ортодоксия» должна стремиться к тому, чтобы быть более «посреднической» и универсальной и менее приспособляющейся к существующему секулярному метадискурсу (“more mediating, but less accommodating”) [28, p. 12]. Посредничество без приспособления означает, во-первых, что «теология не является дисциплиной, ограниченной частичной сферой реальности, а, скорее, охватывает всю реальность» [28, p. 12]. А во-вторых, что «теология не должна приспособляться к секулярной мысли; всеобъемлющее переосмысление реальности должно быть последовательно богословским» [28, p. 12]. Речь здесь идет о том, чтобы теология, воспроизводящая «аутентичное» христианство, полностью заменила собой секуляризм – создала по его образу¹ новую модель всеобщего, универсального дискурса, включающего все сферы человеческой жизни. Предполагается, что новый христианский метадискурс только отчасти будет копировать средневековую модель и включит в себя также все те функции, которые выполнял секуляризм в последние пять – семь столетий.

Авторы идеи утверждают при этом, что отдельно взятое православное христианство («восточная ортодоксия») не может самостоятельно стать новым метадискурсом: если учение не в состоянии быть универсальным «посредником», то ему трудно сохранить свою «неприспособляемость» к секулярному миру, независимость от него. Подразумевается, что посредником может стать теология, которая участвует во всех процессах и в то же время не является позитивистски нейтральной третьей стороной (как у К. Барта), всегда остается в какой-то степени неизменной – не приспособляется к внешним изменениям и не теряет свою идентичность. Из этого делается заключение, что Православная церковь хотя и обладает всеобъемлющей христианской онтологией, но якобы замыкается в себе и не охватывает всю современную и постсовременную реальность, не может оперировать всеми современными процессами и быть универсальным посредником [28, p. 12].

Например, одна из первоочередных форм посредничества, предлагаемых «Радикальной ортодоксией», – организация экуменического христианского диалога, который не может организовать никакая-то одна церковь, особенно православная: «Как интеллектуальное движение, которое уже является межконфессиональным, Радикальная ортодоксия обладает уникальными возможностями для продвижения экуменического диалога между епископальными Церквами, предоставляя богословские концепции, чтобы заново отразить ядро христианской традиции и предпринять конкретные шаги к церковному воссоединению» [28, p. 24]. Однако уже в этом подходе намечается секулярная методология – ведение межхристианского диалога через одного общего оператора, который словно бы не принадлежит ни к одной из сторон и в то же время принадлежит сразу им всем.

«Радикальная ортодоксия» прикладывает большие усилия, чтобы противостоять всему номиналистскому, позитивистски условному, рационально отвлеченному (на чем базируется секулярная философия) и в этом видит путь преодоления современного кризиса христианства. Тем не менее исследователю этого движения сложно не поставить вопрос о том, не встает ли сама «Радикальная ортодоксия» на тот же рациональный ново-европейский путь создания отвлеченного третьего. Подход к христианской теологии как к универсальному «посреднику» (даже со всеми необходимыми оговорками) все равно не защищен от воспроизведения секулярного дискурса.

Христианская теология формулирует онтологию начиная не с абстракции или некой отдельной общественной, научной или психологической проблемы, но всегда начиная

¹ По логике «Радикальной ортодоксии», секулярный метадискурс сам был создан по образу христианской метафизики, поэтому его замена христианством будет справедливым возвращением к норме, к корням («радикальный» происходит от лат. “radix” – «корень»).

со связи человека и Бога. Именно состояние этой связи определяет все прочие связи, в которых участвует человек: отношения между людьми (братьями во Христе), человека с природой, идеями и онтологией, человеком и самим собой (идентичность). Взаимоотношения внутри природы и состояние всего мироздания тоже зависят от отношений человека и Бога, которые изменялись после грехопадения и после Воскресения. Причина (первоисточник) этих связей не в них самих, а в Боге, поэтому предельным всеобщим «посредником» между Творцом и творением может являться только Единый Бог¹, который и Вездесущ. Любая философско-теологическая система (даже понимаемая «партиципативно») существует в условиях несовершенного мира, отягощена человеческой рациональностью и поэтому с неизбежностью является временным предметом, связанным со временем и историей. Это значит, что христианская теология сама по себе является не самостоятельным источником, а производным от вечного Бога: она является результатом совершающегося взаимодействия, завета между Богом и человеком и в этом смысле вторична (что не влияет на ее истинность).

Тайна отношения Бога и Его творения является центральным вопросом христианской теологии, и простое противопоставление номинализму (учению о независимости творения от Творца) партиципации (учения о непрекращающемся участии Творца в творении на всех его уровнях) позволяет лишь формально назначить теологию всеобщим «посредником», но не защищает ее от возможных догматических искажений, в том числе в виде придания ей черт нового божества. При этом и Самого Бога некорректно называть только «всеобщим посредником», поскольку Бог одновременно может быть и третьей стороной, проводником всего, который находится во всем, и первой стороной – активным участником всех событий, и второй стороной – собеседником каждого человека.

Кроме того, если теология назначается всеобщим и предельным посредником, она начинает претендовать на то, чтобы включить в себя весь мир, каков он есть, – модерный и постмодерный, со всеми его пороками и недостатками. Таким образом, открывается дорога, по которой в теологию и христианский дискурс может проникнуть грех в его реальной, а не номинальной сущности. В этом случае христианская нравственная система может перевернуться и уступить место если не открыто антихристианским, то предельно секулярным трактовкам религии (как в случае с «радикальной теологией»). Однако христианство истинно и универсально только потому, что истинен и универсален Сам Бог (1 Кор. 15:17), но не в силу того, что оно обладает совершенным теологическим аппаратом, позволяющим осмыслить все идеи, онтологию, язык тотально, не оставляя никаких недосказанностей.

Сама тема всеобщего посредничества теологии неизбежно создает сложности – она идеализирует мир, а вторичное по отношению к самому Богу осмысление христианской веры делает первичным, что ведет к идолизации самого этого осмысления (теологии) и тем самым – к отдалению человека от Бога, искажению вероучения. Стремление включить в христианскую теологию абстрактное «все», «всеобщее» – одна из причин, почему секуляризация возможна и происходит в истории.

Такое «посредничество» не спасает от «приспособления» Церкви к нуждам мира сего, но, наоборот, толкает к нему. Теология в этом случае занимает место Церкви, становится на ступень выше нее. Это запускает бесконечно ускоряющийся процесс догматического развития, вынуждает Церковь в спешке приспособливаться к миру, чтобы не быть им уничтоженной, что приводит к необходимости Реформации или Второго Ватиканского собора. Этот путь выглядит тупиковым, если смотреть на Церковь как на мистический

¹ Особенно когда идет речь о посредничестве между Богом и человеком: 1 Тим. 2:5; Беседа 7 на Послание к Тимофею свт. Иоанна Златоуста [45].

богочеловеческий организм, который является первичным по отношению к формальному богословию, включая догматику.

Мотивацию авторов «Радикальной ортодоксии», настаивающих на идее теологии как всеобщего посредника (метадискурса), можно объяснить тем, что они избегают маргинальности, чтобы не быть отрезанными от мира и от происходящих общественно-политических процессов. Концепция «посредничества» представляется им решением, которое позволит христианству усилить свой голос в мире, заменить секулярную монополию христианским метадискурсом. При этом возникает опасность, что утверждение теологии в качестве всеобщего посредника может вести к приданию ей гностических черт и даже элементов нового божества¹.

София как посредник

В выстраивании философско-богословского диалога с современной православной традицией «Радикальная ортодоксия» придает особое значение русской религиозной философии. В связи с этим примечательно, что авторы упомянутого сборника [28] из всех тем русской религиозной философии особенный интерес проявили к теме софиологии – учению о «Премудрости Божией». Милбанк особо подчеркивает, что «на заре XXI века все больше и больше становится очевидным, что, возможно, наиболее значительным богословием двух предшествующих столетий было богословие русской софиологической традиции» [см. 28, р. 45]. А Пабст и Шнайдер добавляют, что София является «критически важной для уточнения и расширения ключевых понятий “Радикальной ортодоксии”» – «партиципации (participation), посредничества (mediation) и обожения (deification)» [28, р. 20].

Учения о Софии весьма разнообразны, они несводимы к единой, целостной доктрине. Они встречаются уже у отцов Церкви (а часто их корни возводят и к античности), присутствуют в византийской, затем в русской культуре, появляются у европейских мистиков Нового времени, воспринимаются русской религиозной философией в XIX–XX веках и продолжают анализироваться в современных исследованиях. Количество источников и литературы по данной теме весьма обширно. Из современных исследований, содержащих разбор некоторых софиологических концепций, следует назвать труды Н.К. Гаврюшина [35], кардинала Т. Шпидлика [36], А.П. Козырева [37] и Н.А. Вагановой [38].

При этом сегодняшний, особенно русскоязычный исследователь неизбежно смотрит на Софию под влиянием столетнего наследия русской религиозной философии и культурологии от В.С. Соловьева до А.Ф. Лосева и С.С. Аверинцева. В этом контексте именно Соловьев является родоначальником русской софиологии XX века, вслед за которым это направление развивали другие мыслители, в частности П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков, на которых ссылаются сторонники «Радикальной ортодоксии».

А.П. Козырев, совершивший первый перевод и полноценный анализ французской рукописи Соловьева “La Sophia”, пришел к выводу, что Соловьев во многом позаимствовал трактовку Софии из новоевропейских мистических учений о гнозисе, которые не связаны напрямую с одноименной византийско-русской традицией [37, с. 198]. Соловьев понимал ее преимущественно субстанционально, не только как «душу мира» и всеобъединяющего идеального посредника между Богом и творением², но и как падшую ипостась со своей собственной волей, темную сторону первопричины, источник зла мира, что воспринял от немецких мистиков, например, от Г. Арнольда (1665–1714, последователь Я. Беме и

¹ Это также вписывается в логику развития секулярного дискурса и «секулярного пастырства» в Новое время [см. 34].

² «...[Премудрость], заключая в себе и божественное начало, и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем, ни другим и, следовательно, пребывает свободно» [39, с. 131].

И. Гихтеля), с трудами которого познакомился в Лондоне в 1875 году. София у о. Павла Флоренского – это некий необходимый дополнительный элемент в Боге, дополнительная, четвертая «ипостась»¹. У о. Сергия Булгакова трактовки Софии далеко ушли от подхода Соловьева, у него София не субстанциональна, не является ипостасью, близка энергиям Паламы, при этом все же сохраняет в себе некоторые гностические черты [37, с. 9].

Новые софиологические концепции были частным проявлением общего стремления философской мысли конца XIX – середины XX века к преодолению собственной имманентности. Концепция Софии, взятая у разных авторов, выглядит пестрой, многоликой и изменчивой, что неизбежно, когда теология используется как проводник того, что называют светской философией, не подчиненной исключительно сотериологическим задачам. Софию в этих контекстах интерпретируют по-разному: как саму Церковь, пантеистическую мировую душу, целостность (целомудренность) мира, его женское начало и проч. Их целью было соединить два дискурса, православное богословие и светскую философию/науку, теологически наполнить и просветить материализм, позитивизм и секулярную науку в целом, не отказываясь от ее достижений, заново открыть секуляризованному обществу христианство, объяснить идею бытия как целого и связать ее с Церковью и Богом рациональным философским языком. Это позволяло оставаться в рамках конвенционального научного языка философии, не используя язык церковной проповеди, который в понятиях секулярной современности оказывается маргинальным (выходящим за границы актуального дискурса). Соединение этих дискурсов оставляло труднопреодолимый зазор, структурно требовало введения третьего, соединяющего элемента. Им во многих случаях могло становиться знание, получаемое из личного мистического опыта, при этом, обращаясь к нему, авторы не всегда достаточно четко артикулировали границу между мистикой христианской и гностической. Яркое подтверждение такому взгляду на софиологию мы находим в изданных отрывках работы С.Н. Трубецкого «О Софии, Премудрости Божией», где автор говорит о необходимости развития «физиологии божественного Тела», «физики богоматерии», «теософической физиологии» и т.п.². Иногда такой подход, пытающийся преодолеть противоречия духа и материи, обозначают понятиями «религиозный материализм» (из Соловьева)³, «богоматериализм» (из П.Б. Струве). В этом контексте различные софиологии Соловьева и его последователей могут рассматриваться в том числе как попытки рационализировать веру, «построить богословскую науку, сообразуя ее с канонами естественно-научного знания» [37, с. 234], что само по себе могло становиться проводником гностического образа мыслей. Кроме того, гностический элемент может появиться в

¹ «...Будучи четвертым, тварным и, значит, не единосущным Лицом, она [София – В.Щ.] не “образует” Божественное Единство, она не “есть” Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному» [см. 40, с. 319–392].

² «...Первый, кто покусится теперь изобразить таинство церковное как процесс органический, кто попытается построить философию Церкви как умозрительную физиологию божественного Тела (физику богоматерии), тот рискует, наверное, прослыть еретиком в глазах мнимых ревнителей православия, смешивающих его чистоту с отвлеченной пустотой мусульманской мечети. Конечно, такая философская задача опасна и трудна. Она законна, однако, и даже необходима в современной и грядущей православной философии, ибо только такая высшая религиозная физиология может дать нам ключ к разумению тайны жизни всех существ и вместе создать христианскую науку, христианское естествознание. Такая религиозная физика одна в силах победить материальную и безбожную физику нашего века, и не внешним образом только, а посредством внутреннего раскрытия истины, ее преизбытка. Физика эмпирическая не уничтожится, она лишь войдет и воспримется в высшую физику, которая ведет ее в Церковь...». «Мало того, одна такая физика <...> будет руководиться уже не произвольными и фиктивными гипотезами, а положительными метафизическими основаниями, открытыми в церковной мудрости и выясненными позитивными умозрением» [написано в 1885–1886 годах; цит. по: 41, с. 140].

³ Термин В.С. Соловьева «религиозный материализм» (использовался им для характеристики мировоззрения ветхозаветного Израиля) поддержал С.Н. Булгаков [см. 42].

любом из софийных образов в моменты, когда автор мыслит Софию как нечто, связанное с Богом (Лицами Святой Троицы), но в какой-то степени отдельное от Бога. Возникающее противоречие между Богом и Софией, а также «противоречие» (у Н.А. Бердяева) между лицами Святой Троицы или между Творцом и творением может интерпретироваться как источник гнозиса¹.

На наш взгляд, авторов «Радикальной ортодоксии» привлекает именно этот гностический элемент софиологических концепций, а не вся софийная тематика, которая настолько обширна, что ее разные части нередко противоречат друг другу, иногда даже у отдельного автора в разные моменты его творчества (так у Соловьева, у Булгакова).

В современном русском православном литургическом понимании София (Божественная Премудрость) – это один из образов, эпитетов Бога (второго лица Троицы)², наряду с другими, пришедшими из Писания или возникшими в богослужебной традиции, – Вседержитель, Добрый Пастырь, Спас, Милостивый, Человеколюбец, Логос, Агнец Божий, Новый Адам, Царь и многие другие [43, с. 264–265]. С устоявшейся церковной точки зрения, они нужны для молитвенного обращения ко Христу и не открывают о Боге что-то дополнительное, кроме того, что Он сам о себе открывает³. Гностически понимаемая софиология стремится узнать о Боге новое, встает на путь домысливания (конструирования) догматики, отделяет идею Бога от самого Бога, почти создает новое божество на основе нового имени Бога⁴, отдаляя религиозную философию от христианства⁵.

¹ Так же этим источником может становиться обратная ситуация, когда делаются попытки научным или философским языком объяснить механику теофании, например того, как Бог может открыться человеку в Своем имени во время Иисусовой молитвы. В этом контексте имяславие может трактоваться как структурный элемент софиологии, ее второй, диалектической стороной: софиология выделяет новое имя Бога, которое у разных авторов может порой даже переставать означать Бога, а имяславие снова отождествляет Бога и Его имя, чтобы восстановить возможность богообщения. С точки зрения логики философского дискурса, имяславие необходимо для того, чтобы София окончательно не стала новым, нехристианским богом. Общая шаткость подобных конструкций и создаваемые ими опасности для духовной жизни членов Церкви нередко делают софиологию и имяславие объектом церковной критики.

² Под Премудростью святые отцы понимали второе лицо Святой Троицы. Этот образ использовался у отцов-каппадокийцев, а также у Иустина Философа, Афанасия Великого, Ириния Лионского, Григория Паламы, Иоанна Дамаскина, Блаженного Августина и многих других отцов Церкви. Подробное рассмотрение, например, у свт. Серафима (Соболева) [29] или у Шпидлика [36, с. 343].

³ «Каждый образ помогает понять один из аспектов тайны Искупления, но ни один из них не является исчерпывающим и достаточным для проникновения в ее глубину. Абсолютизация какого-либо образа всегда приводила к искажению православного учения об Искуплении. Святоотеческие образы и рассуждения – это богословские векторы, указывающие с разных сторон на смысл неизреченного события, но не исчерпывающие его таинственной сути. Эти образы не противопоставляются друг другу, но представляют собой целостный образно-смысловой ряд, который помогает обратить мысленный взор на тайну спасения мира» [43, с. 264–265].

⁴ Споры об имяславии шли параллельно с софиологической дискуссией. В них также принимали участие Флоренский и Булгаков; последний связывал эти темы в единый «имяславческо-софийный узел» и рассматривал критику имяславия как «прямое гонение на софиологию» [38, с. 276, 312]. Интересно, что имяславие, возникшее в среде монахов-исихастов, получило поддержку и сочувствие в религиозно-философских и светских интеллектуальных кругах России, воспринималось ими как передовое учение, способное органично преодолеть разрыв между светской философией и христианской догматикой, между христианским созерцанием Бога в мире и номиналистской по своему характеру окружающей культурой, помочь в восстановлении всеединства мира. Такой подход осуждался Синодом, который видел в нем не только потенциальную ересь (магизм), но и опасность для богословия заблудиться в философствовании, особенно если исследователь увлекался решением не сотериологических, а философских задач, связанных в том числе с постижением тайны имени и слова. (Из Послания Святейшего Синода 1913 года: «...не довольствуясь описанием умного делания, его духовных плодов, его необходимости для спасения и проч., о. Иларион поддался искушению дать свое как бы философское объяснение, почему так спасительна молитва Иисусова, и, позабыв руководство святой Церкви, заблудился в своих измышлениях...».)

⁵ В 1935 году отдельно друг от друга софиологию осудили заместитель Патриаршего местоблюсти-

Попытка положить в фундамент богословского рассуждения один из эпитетов Бога, чтобы узнать что-то новое о Боге, но не самого Бога, по своему характеру номиналистская (несмотря на то, что именно в борьбе с номинализмом Милбанк видит одну из главных задач «Радикальной ортодоксии») и обращена к одному из четырех столпов секулярной современности, которые выделяет Милбанк¹, – к познанию через «репрезентацию». То есть познание искусственно созданного эрзаца реальности, абстрактной модели, «представления», что порождает псевдореализм, который создает лингвистические и символические модели, пытающиеся алгоритмизировать² реальность и самого Бога, лишив его простоты и свободы. Эти черты присущи и гностически понимаемой Софии.

Повышенный интерес к Софии авторов «Радикальной ортодоксии» связан с тем, что эта концепция подтверждает и усиливает фундаментальную идею «Радикальной ортодоксии» об онтологическом и принципиальном единстве небесного и земного миров (приближается к идее всеединства Соловьева). Выступая против секулярного образа мыслей, уничтожающего метафизику и создающего непреодолимый познавательный разрыв между божественным и материальным, Милбанк последовательно настаивает на том, что этот разрыв преодолим, потому что Бог не устраняется, а продолжает постоянно участвовать и присутствовать в каждом месте и моменте Своего творения («партиципация») [4, с. 3].

Но, соединяя эти пространства, «Радикальная ортодоксия», по-прежнему смотрит на них сверху вниз, извне, вследствие чего сближает свою методологию с секулярной, становится структурным посредником в смысле нейтрального арбитра и третьей стороны. София же рассматривается «Радикальной ортодоксией» как то, что якобы сможет придать «партиципации» легитимность со стороны религиозной философии и богословия, сделать технократическую модель нравственной.

Важно сделать оговорку, что категория посредничества используется в «Радикальной ортодоксии» и софиологии формально различным образом: в первом случае речь идет о дискурсе («Радикальная ортодоксия» выступает как посредник между Церковью и миром, как универсальный «метадискурс» современных культурных процессов), во втором – об онтологии (София выступает как посредник между Богом и тварным миром). Тем не менее мы можем сопоставлять и отчасти отождествлять эти два контекста и две категории посредничества, так как сама «Радикальная ортодоксия» целенаправленно ломает существующие и провозглашает такие эпистемологические рамки, внутри которых было бы невозможно дальше отличать дискурс от онтологии, а философию и политику – от теологии. Для «Радикальной ортодоксии» общественный дискурс не номинален, но непосредственно влияет на спасение души, то есть имеет прямое отношение к онтологии. Это академическое движение в конечном счете призывает бороться именно за онтологию, и София представляется ему помощником на этом пути.

Милбанк считает Софию «критически» необходимой концепцией, которая помогает ответить на вопросы о том, как мир, созданный Богом и неразрывно с Ним связанный, может существовать и не быть при этом Им Самим и как для человека возможно возвращение к Богу (спасение). Милбанк утверждает, что поскольку не может быть реальности без духа, тварная реальность, которая не является самим Богом, изначально является Софией – мудростью, или интеллектуальностью Бога [46, р. 65].

теля митрополит Сергей (Страгородский) и Архиерейский Собор Русской Зарубежной Церкви.

¹ «Унивокальность» (univocity), «репрезентация» (representation), «поссибилизм» (possibilism), «раздельная взаимность» (concurrency) [см. 2, р. 29–49].

² Русский философ и богослов В.Н. Тростников (1928–2017) использовал метафору алгоритма для объяснения природы зла [см. 31].

Основа учения о Софии (а точнее – о двух Софиях, тварной и нетварной¹) в контексте «Радикальной ортодоксии» не в том, что она по-новому трактует онтологию, а в том, что она является чем-то дополнительным к Богу. Такая софиология наследует черты гностичности, потому что размышление о Премудрости Бога, взятой отдельно от Бога, создает опасность выхода из нравственной парадигмы, когда София становится особой силой, которую человек может получить, войдя с ней в общение. Такая концепция Софии может пригласить философов и богословов начать разговаривать о Боге, не говоря с Ним. Поэтому она зачастую не отторгается секуляризированными формами теологии и даже для светского философского дискурса и секулярного сознания не представляет прямой угрозы.

София в «Радикальной ортодоксии» – это пример отрицания секулярного мышления, не ведущего к его преодолению, идеальный посредник, обладающий максимально возможной объяснительной теологической гибкостью.

* * *

Таким образом, авторы «Радикальной ортодоксии» усиливают концепцию «посредничества» до максимально возможного предела, в том числе путем ее софиологизации, чтобы вывести ее из-под угрозы «приспособления» к секулярной реальности. В этот момент возникает возможность следующей трактовки «Радикальной ортодоксии»: для того чтобы теологическая конструкция «Радикальной ортодоксии» заработала в полной мере, ей требуется отождествить саму теологию, сам христианский метадискурс с Мудростью, Софией, то есть обожествить себя. Такой подход имеет ряд уязвимостей и вписывается, скорее, в ту же номиналистско-секулярную логику Нового времени, против которой борется Милбанк с единомышленниками. На наш взгляд, подобная теологизация секулярного дискурса может привести к нежелательному, обратному эффекту – к секуляризации теологии, с чем иногда сталкивались и представители русской религиозной философии XIX–XX веков, на софиологию которых опираются авторы «Радикальной ортодоксии».

Трудно не согласиться со словами одного из участников этого движения, американского православного теолога Д.Б. Харта о том, что православие и «Радикальная ортодоксия» объединены уже тем, что имеют общего оппонента – секулярную «современность» (*modernity*) – и поэтому вместе с другими консервативными направлениями современной христианской мысли образуют негласный альянс (*tacit alliance*) [28, р. xii]. При этом представляется, что вести действительно продуктивный диалог между членами Православной церкви и представителями «Радикальной ортодоксии» возможно не путем строительства взаимно согласованной теологической модели, а обсуждая конкретные культурные и общественно-политические вызовы современного мира с опорой на святоотеческое предание.

¹ Там же: «София есть Творение в Боге; София есть также Бог в Творении. Нет ни одной Софии, зависшей онтологически между Богом и Творением; есть две Софии по обе стороны пропасти, но каким-то образом их предельно глубокая близость делает их в конце концов тем не менее одним. Но не “одним” в смысле ипостаси; одним, скорее, в смысле общей сути или характера или способности к персонификации».

Литература

1. *Milbank J.* *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason.* MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006.
2. *Milbank J.* *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People.* Oxford, West Sussex, MA: Wiley-Blackwell, 2014.
3. *Milbank J.* "Postmodern Critical Augustinianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions" // *Modern Theology.* 1991. 7: 3. P. 265–278.
4. *Radical Orthodoxy. A New Theology* / ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999.
5. *Milbank J., Pabst A.* *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future.* London, New York: Rowman & Littlefield, 2016. 386 p.
6. *Денисенко А.* Миссия «Радикальной ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // *Богословские размышления.* 2012. Спец. выпуск «Церковь и миссия».
7. *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия»: критический анализ: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2004. 221 с.
8. *Милбанк Д.* Материализм и трансцендентность // *Логос: Философско-литературный журнал.* 2011. № 3 (82). С. 206–245.
9. *Милбанк Д.* Политическая теология и новая наука политики // *Логос: Философско-литературный журнал.* 2008. № 4. С. 33–54.
10. *Милбанк Д.* Надзор за возвышенным: критика социологии религии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2013. № 3. С. 210–284.
11. *Милбанк Д.* «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2013. № 3. С. 285–290.
12. *Соловьев Р.* Появляющаяся церковь: Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма. Черкассы: Коллоквиум, 2014. С. 69–74.
13. *Давыдов О.Б.* *Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка* // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2015. № 3 (33). С. 361–381.
14. *Кырлежев А.И.* Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // *Логос: Философско-литературный журнал.* 2008. № 4 (67). С. 28–32.
15. *Узланер Д.А.* Введение в постсекулярную философию // *Логос: Философско-литературный журнал.* 2011. № 3 (82). С. 3–32.
16. *Данненберг А.Н.* Христианство между модерном и постмодерном: критические размышления // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* 2015. № 4. С. 95–109.
17. *Белжеларский Е.А.* Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2017. Т. 18. № 1. С. 194–203.
18. *Хромцова М.Ю.* Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка // *Acta Eruditorum.* 2016. № 20. С. 22–28.
19. *Переславцев М.И.* Влияние теологических понятий позднего средневековья на становление секулярной мысли в интерпретации Джона Милбанка // *Южный Полюс: Исследования по истории современной западной философии.* 2018. Т. 4. № 5. С. 118–127.
20. *Апполонов А.В.* О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции // *Религиоведческие исследования.* 2011. № 1–2 (5–6). С. 110–130.
21. *Логинов А.В.* Диалектика секулярного и постсекулярного в социальной теории Ю. Хабермаса // *Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение.* 2010. № 13 (56). С. 34–44.
22. *Минченко Т.П.* Кризис идей секуляризма и религиозности в постсекулярном обществе // *Вестник Томского государственного университета.* 2013. № 368. С. 51–53.
23. *Кныш Е.В.* Понятия секулярной и постсекулярной культуры: исторические трансформации // *Вестник Гуманитарного университета.* 2015. № 1 (8). С. 66–72.
24. *Смирнов И.И.* Критика метафизики и постсекулярная парадигма // *Философия и культура.* 2018. № 8. С. 1–13.
25. *Пелин А.А.* Исламский и христианский фундаментализм в постсекулярном обществе // *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение.* 2018. Т. 24. С. 87–98.
26. *Ухов А.С.* Постмодерн в христианском дискурсе и христианство в постмодерне // *Гилея: научный вестник.* 2014. № 90. С. 300–304.
27. Профессор Милбанк рассказал о радикальной ортодоксии [Электронный ресурс] // ПСТГУ: официальный сайт. 2011. / Режим доступа: pstgu.ru/news/university/2011/05/14/29861/
28. *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.
29. *Серафим (Соболев), архиеп.* *Новое учение о Софии Премудрости Божией.* Джорданвилл, шт. Нью-Йорк, США: Типогр. прп. Иова Почаевского, Свято-Троицкий монастырь, 1993. 526 с.
30. *Ford D.F.* *British Theology After a Trauma: Divisions and Conversations* // *The Christian Century.* 2000. Vol. 117. № 12.
31. *Тростников В.Н.* *Мысли перед рассветом.* Париж: YMCA-Press, 1980. 360 с.
32. *Milbank J.* *What Is Radical Orthodoxy?* // *University of Freiburg.* 2015 [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf
33. Джон Милбэнк о «радикальной ортодоксии» [Электронный ресурс] // Киностудия

- «Богослов». 2011. 7 декабря / Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=CRt_CHXuU-8
34. *Щипков В.А.* Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 29–44.
35. *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. М., 1998. 212 с.
36. *Шпидлик Т.* Русская идея: иное видение человека. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.
37. *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. 544 с.
38. *Ваганова Н.А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 464 с.
39. *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2.
40. *Флоренский П.* XI. Письмо десятое: София / свящ. П. Флоренский // Столп и утверждение истины: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1. [Факс. воспроизведение текста изд. 1914 г.]
41. *Трубецкой С.Н.* О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9.
42. *Булгаков С.Н.* Природа в философии Вл. Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2002. Т. II.
43. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
44. *Щипков В.А.* Постсекулярная речь: Ценностное измерение современных культурных и политических процессов. М.: МГИМО-Университет, 2019. 302 с.
45. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Тимофею. Беседа 7 / Иоанн Златоуст, свт. // Творения: в 12 т. Т. 11.
46. *Milbank J.* Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon // Encounter Between Eastern Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. Farnham (UK): Ashgate, 2008.

Аннотация. В статье критически рассматривается концепция «посредничества», предлагаемая современным консервативным христианским философским и теологическим движением «Радикальная ортодоксия», которое возникло в конце XX века в британской англикано-католической среде, и ставится вопрос о перспективах диалога между представителями православной традиции и указанным движением. В статье дается общая характеристика «Радикальной ортодоксии», делается обзор литературы создателей и исследователей этого движения. Отмечается, что термин «ортодоксия» в названии движения не указывает на его связь с православием и какой-либо одной из христианских конфессий, однако используется в значении, близком к понятию христианской традиции, и погружается при этом в постмодернистский контекст. «Радикальная ортодоксия» относится к христианской теологии как к универсальному «посреднику», который призван заменить секулярный метадискурс и усилить голос христианства в мире. Анализируя принципы философско-теологических построений в этом движении, автор статьи обращает внимание на тот факт, что авторы «Радикальной ортодоксии» обосновывают концепцию «посредничества» в том числе с опорой на софиологические концепции из русской религиозной философии (Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков), не лишенной гностических элементов. В статье анализируются истоки такого взгляда на Софию и обозначаются границы, за пределами которых церковь рассматривает софиологию как ересь. «Радикальная ортодоксия» усиливает концепцию «посредничества» до максимально возможного предела, в том числе путем ее софиологизации, чтобы вывести ее из-под угрозы «приспособления» к секулярной реальности. София представителями движения трактуется как идеальный «посредник», обладающий максимально возможной объяснительной теологической гибкостью. Тем не менее такой подход имеет ряд уязвимостей, поскольку подобный метод теологизации секулярного дискурса может приводить к обратному эффекту – к секуляризации теологии, с чем иногда сталкивались и русские религиозные философы XIX–XX веков. В заключении автор утверждает, что продуктивный диалог между представителями православной традиции и «Радикальной ортодоксией» более перспективен в общественно-политической плоскости, чем в теологической.

Ключевые слова: православие, «Радикальная ортодоксия», Джон Милбанк, теология, деконструкция секуляризма, посредничество, приспособление, метадискурс, София, софиология, партиципация, русская религиозная философия, Вл. Соловьев.

Vasily A. Shchipkov, PhD in Philosophy; Associate Professor, Department of the International Journalism, MGIMO University; MFA, Russian Federation; Director, Russian Expert School. E-mail: vas.ship@mail.ru

Orthodoxy and “Radical Orthodoxy”: Understanding of “Mediation” and Prospects of Collaboration

Abstract. The article critically examines the concept of “mediation” used by the modern conservative Christian philosophical and theological movement “Radical Orthodoxy” (arose at the end of the 20th century among Anglican and Catholic philosophers) and also puts the question about the prospects of dialogue between Orthodox tradition and the “Radical Orthodoxy”. The article gives general information about this movement and contemporary researches on it. It is noted that the term “Orthodoxy” in its name does not indicate a connection with Orthodoxy or any Christian denomination but is used in the sense close to the concept of Christian tradition and placed in a postmodern context. “Radical Orthodoxy” considers Christian theology a universal “mediator” which is designed to replace secular meta-discourse and strengthen the voice of Christianity in the world today. The author notes that the idea of universal mediation is connected with the gnostic approach to theology. Analyzing the principles of philosophical and theological constructions in this movement the author draws a parallel between the proposed concept of “mediation” and the fact that the authors of “Radical Orthodoxy” of all the themes of Russian religious philosophy showed special interest in gnostic Sofia. The article analyzes the origins of this view of Sofia and identifies the margins beyond which the Church considers sophiology to be a heresy. “Radical Orthodoxy” sophiologizes the concept of “mediation” in order to protect it from the threat of its “adaptation” to secular reality and to establish an ideal mediator which possesses the maximum possible explanatory theological flexibility. Nevertheless, this approach has some vulnerabilities, since its way of theologisation of secular discourse can lead to the opposite effect – the secularization of theology, which was sometimes done by Russian religious philosophers of the 19th-20th centuries. In conclusion the author argues that a successful dialogue between representatives of the Orthodox tradition and the “Radical Orthodoxy” is more promising in the socio-political plane than in the theological one.

Keywords: Orthodoxy, Radical Orthodoxy, John Milbank, Deconstruction of Secularism, Mediation, Accommodation, Meta-discourse, Sophia, Sophiology, Participation, Russian Religious Philosophy, Vladimir Solovyov.



Нерадикальная «Радикальная ортодоксия»: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка)

Многие тезисы и утверждения в трудах основателя христианского философско-теологического движения «Радикальная ортодоксия» Дж. Милбанка [см. 1–5] перекликаются с повесткой современной российской религиозно-консервативной и традиционалистской мысли¹.

В частности, Милбанк продвигает взгляд на секуляризм как на локальную мировоззренческую систему, которая не охватывает все сферы жизни культуры и не является нейтральным состоянием «вне» религий; отстаивает идею о том, что разделение на «светское» (секулярное) и «религиозное» во многом искусственно [8, с. 33], что постмодерн составляет единое целое с модерном («модернити»), имеет тягу к язычеству [2, р. 6] и является не борьбой за жизнь, а процессом ее угасания [9]; переосмысляет термин «современное», пытается избавиться от секулярной идеологичности, ставящей саму историческую хронологию на службу секуляризму, который таким образом присвоил монополию на владение историей [8, с. 45–49]; утверждает также, что исламизм является не альтернативой или антитезой секулярной «современности», а ее неотъемлемой частью.

Общие с «Радикальной ортодоксией» тезисы с критикой либерализма, глобализма, секулярной культуры и в целом перспектив секулярной парадигмы мышления (проблема постсекулярного [10]) встречаются и у российских авторов. Это совпадение стало одной из причин роста академического интереса к «Радикальной ортодоксии» в России и на пространстве СНГ. «Радикальную ортодоксию» анализируют в диссертациях [11] и научных статьях [см. 12–19 и др.], активно цитируют, несмотря на по-прежнему малое количество переводов Милбанка и других участников движения на русский язык².

При этом более глубокое погружение в аргументацию Милбанка лишает исследователя иллюзии о степени совпадения «Радикальной ортодоксии» и российского консервативного/традиционалистского дискурса. Тем более что сами участники «Радикальной ортодоксии» не называют себя традиционалистами и консерваторами. Милбанк отмечает, что традиционализм и консерватизм – понятия, созданные эпохой модерна и не имеющие смысла вне ее.

¹ Например, труды А.С. Панарина, круг авторов «Тетрадей по консерватизму» (Фонд ИСЭПИ) или [6, 7].

² Журналы «Логос» (2008, № 4) и «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (2013, № 3) перевели две главы (первую и пятую) из его ранней, но основополагающей для «Радикальной ортодоксии» книги «Теология и социальная теория» (1990): «Политическая теология и новая наука политики» и «Надзор за возвышенным: критика социологии религии».

Битва между «прогрессивными» и «традиционалистами» сама по себе является чертой современности (modern), точно так же, как и старая интеллектуальная и эстетическая битва между сторонниками «современности» и сторонниками «древности» [2, р. 261].

Представляется, что идейные расхождения «Радикальной ортодоксии» с другими формами анти-/постсекулярных дискурсов связаны с их особенностями понимания самого секулярного. В настоящей статье предпринимается попытка продемонстрировать некоторые особенности подхода «Радикальной ортодоксии», которые, на наш взгляд, позволяют сделать уточняющие выводы о мировоззрении и целях этого движения (преимущественно на примере текстов основателя движения – Дж. Милбанка), а также в первом приближении рассмотреть его понимание секулярного и связанного с ним секуляризма.

Культурспецифический ракурс

Современная постсекулярная мысль, как и в целом критика секулярного либерализма, к которой прибегает и «Радикальная ортодоксия», уделяет особое внимание культурспецифичности субъекта и объекта. Набирающий популярность культурспецифический подход¹ противостоит не только модернистскому тяготению к единой универсалии прогресса (находящей опору в политической экономии и социологии) [20, с. 18–19; 21, с. 213], но и постмодернистским поликонтекстуальности и мультикультурализму, симулирующим «принципиальную дискретность социокультурного поля человечества» (с опорой на культурную антропологию и этнологию [20, с. 18–19], а также субъективный индивидуально-частный психологизм [21, с. 218]). В последнем случае концепция неограниченного множества истин в бесконечном культурном разнообразии обществ и индивидов, по сути, нивелирует понятие «истины», а также культурное разнообразие мира и культурное богатство каждого человека, так как по-прежнему признаёт единый секулярно-либеральный метадискурс.

Культурспецифичность при всех разнообразных трактовках этого подхода задает приоритет культурного над институциональным. Это означает, что «Радикальная ортодоксия» с точки зрения современной российской культурспецифичности (особенно если мы берем православный и традиционалистский ее аспекты) и, говоря условно, британская философская система с этим же названием – это две разные «Радикальные ортодоксии», два разных дискурса, чья форма и даже содержание будут существенно изменяться в зависимости от тех условий, в которых они разворачиваются, несмотря на то, что в их основе лежат одни и те же тексты.

В качестве объяснения можно привести аналогию с переводом произведения с одного языка на другой. Перевод – это создание нового произведения по мотивам старого, так как никакие два слова на двух разных языках не могут быть полными эквивалентами друг друга: «человек» и “human” – это два разных понятия с весьма близкой, но не тождественной семантикой. Полное тождество объявляется возможным только в номинализме, путем искусственного, насильственного уравнивания двух слов или знаков, но оно невозможно в реальной жизни и даже противоречит христианской метафизике и самой человеческой природе, на чем настаивает сам Милбанк [8, с. 33–54]. В настоящей статье предлагается культурспецифическое прочтение «Радикальной ортодоксии» (в основном через труды Дж. Милбанка), действующей в контексте российской консервативной и традиционалистской философии.

¹ Наиболее яркие примеры культурспецифического подхода – цивилизационный (рассматривает социальные институты как производное от культуры) и мирсистемный (разворачивается преимущественно в политэкономической плоскости, оспаривает надысторичность либерализма), а также отчасти сама постсекулярная проблематика в ее многообразии.

Понимание секуляризма в «Радикальной ортодоксии» не однозначно

Главное направление «Радикальной ортодоксии» – возрождение христианского метадискурса и возвращение ему тех прав, которые он имел в Средние века, до того как его стал вытеснять секулярный метадискурс. Секуляризм, происхождение которого Милбанк возводит к позднесредневековому номиналистскому богословию Д. Скота, является основным объектом критики «Радикальной ортодоксии». Фактически эта философско-богословская школа своей первой и основной задачей видит деконструкцию секуляризма в современной культуре.

Логика появления секуляризма у Милбанка следующая. Сначала «было время, когда ничего “секулярного” не существовало», а было «единое пространство христианского мира» [8, с. 33]. Затем в поздние Средние века было сконструировано *секулярное* (светское) как нечто «латентное», ждущее «своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром “чисто человеческого”» [8, с. 33]. Затем секуляризм только от отрицания [сакрального – *В.Щ.*] перешел к утверждению, стал создавать свою автономную область, состоящую из таких новых сфер, как «политическое» и «социальное» [8, с. 34], которые оказались внутри дискурса секулярного и поэтому были с самого начала подчинены ему. Таким образом, «секулярное “научное” понимание общества было с самого начала лишь познанием сконструированного им самим светского как власти» [8, с. 34], власти абсолютной, *dominium* [8, с. 38], в структуре которой не было место теологии. Само секулярное стало квазитеологическим дискурсом без самой теологии и даже без механизмов ведения равноправной дискуссии с теологией [8, с. 34]. Спустя столетия, в XX веке «секулярность приобрела экстремальные формы <...>. Светские [секулярные – *В.Щ.*] идеологии потерпели крах, и теперь единственное, на чем основывается светскость [секулярность – *В.Щ.*], это атеизм. Все, что он может предложить, – это научная «объективность» в смысле технологического контроля плюс абсолютная и абсолютно произвольная свобода выбора. Он не знает, как примирить эти два акцента, а поэтому вступает в сговор с дьяволом, выступая как культ власти» [5, с. 285–290].

Представленная Милбанком в книгах «Теология и социальная теория» (первое издание в 1990 году) [1] и «По ту сторону секулярного порядка» (2014) [2] подробная деконструкция секулярного как теологической «ереси» и философской концепции, создавшей собственный имманентистский метадискурс, квазиметафизику, тем не менее оставляет открытым вопрос, чем является секулярное по существу: пусть, самонадеянным, но простым забвением трансцендентного или же новым религиозным мифом, новым «трансцендентным».

В текстах Милбанка наблюдается смешение разных пониманий секулярного: во-первых, в его собственном смысле, как зачастую оно само себя подает, – как пространство вне религий, из которого возникает имманентистский дискурс, то есть дискурс нетрансцендентный, материалистический, и, во-вторых, секулярного как все-таки некоей «еретической» трансцендентности, как имплицитной религиозности. Если секулярное – особая теологическая конструкция, с помощью которой человек заключает Бога в имманентные рамки, стремясь к полноте власти, то это не отменяет религиозный (пусть имплицитный) характер секулярного. Об имплицитно содержащихся в секулярной философии онтологических категориях, ее теологическом происхождении и внутренних религиозных (искаженных) основаниях многократно говорит сам Милбанк, поскольку это является основой для доказательства того, что секулярность не является общей исторической закономерностью, но возникла именно как частное искажение христианской теологии и может быть преодолена тоже только теологически [см., напр., 2, р. 113]. То есть в построении Милбанка не до

конца прояснено: является ли секулярное формой религиозности или нет. Если остановиться на том, что секулярное является ересью в христианстве, значит, секулярный дискурс является дискурсом религиозным, но уже нехристианским.

Очевидно, Милбанк не делает этого шага, чтобы не столкнуться с барьером, который возникает между двумя разными религиями, с разными символами веры, смыслами жизни и онтологиями. Создатель «Радикальной ортодоксии», ведя войну против идеологии секуляризма, как будто специально держит секулярность и христианство на максимально близком расстоянии друг к другу, создает между ними прочную смысловую связь. Это позволяет ему деконструировать секулярность с помощью христианского богословского аппарата. Но не делает ли такая теология секулярность своим жизненно необходимым элементом, без которого она уже не мыслит свое существование в современном секулярном мире? Ведь тогда «Радикальная ортодоксия» сближается с эволюционистским взглядом на историю культуры, при котором секулярная философия оказывается необходимым этапом для религиозного взросления человечества, становится благом.

Не радикальная, а постмодернистская

Вероятно, эта недосказанность в описании секулярности сохраняется из-за того, что Милбанк работает в том числе как постмодернист. Само движение «Радикальной ортодоксии» сначала планировалось как «постмодерное критическое августинианство» («postmodern critical Augustinianism») [4], что означало частичное возвращение к августинианскому направлению средневековой схоластики, исходя из ситуации постмодерна, в том числе с опорой на постмодернистские принципы. Основной метод Милбанка – разрушить модернистский секуляризм его же средствами, что совпадает с методом постмодернистской деконструкции.

С одной стороны, Милбанк пытается преодолеть тупиковость постмодернизма Делёза, Фуко, Дерриды, Лиотара, отчасти Бадью, потому что, по его словам, эти мыслители оказались в ловушке колебаний между либерализмом и позитивизмом [1, р. viii], с другой – пишет, что без их трудов было бы невозможно развитие его деконструкции секулярного. Он прямо отмечает, что опирается среди прочего на Делёза и Фуко; их стиль чувствуется в работах Милбанка.

Один православный консервативный исследователь из США, знаток русской и континентальной философии, в личной беседе с автором настоящей статьи сказал, что не смог полюбить Милбанка, потому что его стиль изложения слишком сложный и запутанный, вследствие чего утомляет его. Действительно, постмодернистский подход неизбежно оказывает влияние на сам язык философии: приняв формальные правила постмодернизма, Милбанк вынужден нарочито усложнять язык. Его тексты напоминают устную речь, при этом он использует сложную лексику и строение предложений, не всегда заботится о терминологической однозначности, особенно во второстепенных темах, что допускает проникновение в текст двойного смысла. В его текстах зачастую не обозначены смысловые паузы, не подводятся промежуточные итоги, и даже выводы продолжают развивать мысль. Конечно, тексты Милбанка нельзя полностью уравнивать с произведениями постмодернистов и даже поздних модернистов – в отличие от них тексты Милбанка стремятся возродить дискурс истинности, цельности (отчасти даже всеединства). Тем не менее возникает (или создается) впечатление, что Милбанк пытается этого достичь не нравственными, а лингвистическими аргументами, его тексты иногда разворачиваются как поток, не имеют начала и конца, что характерно в большей степени для постмодернистского стиля.

Из постмодернистского наследия в «Радикальную ортодоксию» перешли и термины (например, «насилие», “violence”), которые смешиваются с классическими философскими категориями, а также с богословскими концепциями, приобретая постмодернистскую многозначность. В самом слове «радикальный» читается двойной смысл: во-первых, аутентичный, возвращающийся к корням (на латыни “radix” означает «корень»), то есть к учению отцов Церкви, и, во-вторых, призывающий к свержению власти секулярного метадискурса, то есть к своеобразной революции в современной культуре. Это напоминает принцип протестантской Реформации, которая сочетала революционный модернизм с призывами вернуться к подлинному христианству («Радикальная ортодоксия» называет подлинное христианство «аутентичным»).

В трудах Милбанка соединяются не «постмодерновость» и «августинианство», а скорее постмодернизм, новоевропейское (модерновое) наследие и христианская патристика. Такой охват вызывает у читателя не только и не столько ощущение полноты (как это должно было быть), сколько чувство «амбивалентности» и «противоречивости», по словам О.Б. Давыдова [12].

Три черты указывают на постмодернистский характер языка Милбанка.

Во-первых, лингвоцентричность мышления. Милбанк исходит из того, что секулярное и секуляризм возникли именно из логики и формулировок Дунса Скота, на которого действовали более старые философские системы и взгляды (главным образом «неправильные» трактовки Аристотеля). Возникновение секулярного им не обосновывается экономически, социокультурно и даже исторически, но только набором формулировок и одним психологическим фактором – стремлением к абсолютной власти (dominium). Милбанк придает слишком большое значение теологическим формулам (которые, безусловно, важны), излагает их последовательно, но все равно до конца не объясняет, что такое секулярность по духу и какой дух ей противопоставлять. Лингвоцентричность – характерная черта самой идеологической «современности» («модернити»), которая создавала свои тексты, наполненные логикой и «здравым смыслом», именно лингвистическими (если не сказать софистическими) методами. Модерн («модернити») даже свое саморазрушение, которое стали называть постмодернизмом, производил теми же лингвистическими методами. В саморазрушении (Милбанк предпочитает слово «нигилизм») – характерная черта «современности» и ее позднего состояния – постмодерна.

Действуя лингвоцентрично, Милбанк действует постмодернистски: он борется с секулярностью ее же главным средством – логикой. Однако именно попытка логического упрощения сложных моментов богословия когда-то заложила основы современного секулярного мышления. В этом смысле лингвоцентричность, деконструируя секулярное, одновременно продлевает его существование, его дискурс: точно так же постмодернизм служит цели продления «модернити», на что неоднократно указывает сам Милбанк.

Читателю Милбанка может показаться, что секулярное – это следствие ошибочности формулировок, которую можно преодолеть во многом формально. Как представляется, этот тезис противоречит самой «Радикальной ортодоксии», которая возникла именно как желание вырваться из замкнутого круга «современности», тупиковых и саморазрушительных логических и лингвистических структур мышления, рисующих виртуальные, номинальные картины мира, в которых остается все меньше тепла и жизни.

Нарочитая сложность языка является не исключительным, но еще одним существенным признаком постмодернизма. Секулярная философия создала свой особый научный язык, который даже со временем, когда его стали понимать больше людей, сохранил функциональный разрыв с языком обиходным. Связь научного и разговорного (общественного) языка должна была обеспечиваться посредниками. В Новое время именно эта посредническая функция создала новое сословие – интеллигенцию, которая была кругом

избранных, новыми, секулярными пастырями народа, стремившимися заменить собой духовную иерархию и Церковь [22] (перекликается с симпатией Милбанка к аристократической власти «немногих», “the Few”). Обособленный язык секулярной науки создал миф собственноручной авторитетности, которая возникает сама по себе изнутри этого языка, имманентно. За столетия интеллигенция и секулярная культура научились эффективно подкреплять свой авторитет имманентной логикой и опрокидывать авторитет несекулярного языка: эта языковая борьба лежит в основании культуры в эпоху Нового и Новейшего времени.

Секуляризм модерна не терпел другие языки, кроме своего, так как они подразумевали существование самостоятельного контекста и собственных авторитетных иерархий. Поэтому он перемалывал все прочие контексты, осуществлял насильственный «перевод» других языков на секулярный, не переживая о катастрофических смысловых потерях такого «перевода».

Постмодернизм продолжил делать то же самое. В XX веке язык модерна перестал быть сложным и элитарным, широко распространился и поэтому стал терять свою гностическую ауру, воспроизводить авторитет из самого себя. Спасая положение, спасая модерн, постмодернизм предложил самый простой, примитивный вариант выхода из ситуации – искать пути усложнения языка. Он стал усложнять язык формально, двигаться в сторону отказа от последовательности, логики, структуры, правил, по сути, оставаясь безразличным к содержательной стороне языка модерна. Нарочитое внешнее искажение языка модерна было повторением того, что делал язык модерна в отношении несекулярного, довозрожденческого языка. Постмодернисты продолжили таким образом шествие секуляризма, принося в жертву более ранние секулярные завоевания, что сделало постмодерн еще более секулярным и нетерпимым по отношению к традиции (досекулярному метадискурсу).

В этом смысле постмодернизм не действует против модерна («модернити»), не является антимодернизмом. Нельзя победить модерн, развивая гностичность (языковую обособленность) самого модерна, – это будет его только укреплять. «Нападая» на модерн, постмодернизм лишь вымывает из него элементы традиционных форм и смыслов, но сохраняет его метод.

На такое свойство постмодернистских текстов обратил внимание философ В.Н. Тростников. Он критиковал «Мифологики» К. Леви-Строса и в целом подход структуралистов, которых можно отнести к предвестникам постмодернизма и даже его создателям, ведь в своем невнимании к идеям (а соответственно к ценностям и ценностной иерархии) и, наоборот, пристальном внимании к тому, что находится «между» идеями, «между» ценностями, – к структуре – они уже стали апологетами того, что в будущем назовут постмодернизмом. Тростников отмечал, что структуралисты последовательно используют прием усложнения своих текстов:

Расшифровка терминологии поглощает столько сил читателя, что, сумев разобраться в мудреных словах, он испытывает удовлетворение, и его энергии не остается на то, чтобы осмысливать основную проблему и обнаружить ее нерешенность. Такое же назначение имеет «свободная», полухудожественная композиция книги. Нерегулярное, прихотливое расположение материала препятствует его систематизации сознанием читателя, его охвату единым взором, проверке логической совместимости разделов, подведению итогов после прочтения всей книги. Сочинения структуралистов, как и формалистические построения в области космологии, вопреки уверениям авторов, вовсе не направлены на «доказательство» чего-то конкретного; их цель – вызывать в уме читателей определенного круга ассоциации, которые кажутся им инте-

ресными и глубокими. Общий смысл, инвариантный к форме выражения, – ничто для этих сочинений, словесная фактура – всё. Поэтому их невозможно пересказать обычными словами, резюмировать. Как искусственно выращенный в лаборатории штамм, они могут существовать только в эзотерической культуре профессиональных интеллектуалов; вне этой культуры они делаются мертвыми текстами, недоступными пониманию [23, с. 211].

То же утверждение можно отнести и к известным постмодернистским текстам. Попытка Милбанка бороться с постмодернистским нигилизмом методом усложнения языка не является эффективной, она во многом будет продлевать постмодернистский дискурс и не сможет полностью вырваться из него. Представляется, что для того чтобы выйти из постмодернизма, требуется действительно радикальное, асимметричное действие – начать называть вещи своими именами, говорить просто и прямо [24].

Говорить прямо означает перестать притворяться частью секулярного дискурса, но быть тем, кто ты есть. Это представляется рискованным, потому что это прямой путь к маргинализации: прямая критика секуляризма из собственной парадигмы (а не из парадигмы самого секуляризма) означает, что исследователь уже «за гранью» секулярной системы. Поэтому борьба с секулярным метадискурсом предполагает только два пути: стать маргиналом или же остаться секулярным.

Тексты Милбанка говорят о нем, что он боится стать маргиналом, «несовременным», ведь в сознании эпохи модерна это подобно смерти [7]. Постмодернизм так же боится маргинальности, весь постмодернизм это и есть в чистом виде антимаргинальность эпохи позднего модерна. Точно так же антимаргинальны все революции современности, включая цветные, они силком отбрасывают общество назад в «современность». В общем-то наступление эпохи маргинальности и означало бы конец модерна и постмодерна. Восстание против секулярности и есть движение за грань допустимого. Милбанк движется в эту сторону, но одновременно «прячет» свою маргинальность за постмодернистским языком, боясь самого себя. В итоге, не решаясь стать маргиналом, Милбанк во многом остается секулярным и постмодернистским.

Важно сказать несколько слов и в поддержку основателя «Радикальной ортодоксии». Современные борцы с секуляризмом ощущают себя обреченными писать базовые тексты сложно, как и проповедник вынужден использовать язык, принимаемый его аудиторией. В этом смысле сложный язык сегодня более конвенционален и поэтому более доходчив для научной аудитории, чем язык простой. Так происходит, когда в обществе действует «новояз», где добро и зло перевернуты местами, отчего мир выглядит «неоднозначным», а описывающий его язык постоянно усложняется. Главное, чтобы у авторов «Радикальной ортодоксии» не возникла привычка и любовь к такому языку, чтобы они не разучились говорить прямо, а их слова не растеряли первоначальный смысл, не номинализировались. Некоторые борцы с секулярным либерализмом подсаживаются на секулярный «новояз» и уже не могут мыслить и писать иначе, становясь органичной частью этого дискурса, неспособной его преодолеть.

Наконец, еще одной постмодернистской (и в целом современной) чертой языка Милбанка является номиналистский характер изложения. Милбанк разворачивает свой дискурс как бы на одном плоском уровне: изложение выглядит как пестрящий избытком сад, в котором нет чего-то более или менее выдающегося, но выдающимся является сам сад – набор формул, объединенных в некой смысловой сингулярности, в трансцендентной идее этого сада. Милбанк таким образом старается дать почувствовать читателю в целостности этот сад, который и есть христианский метадискурс. Однако при этом само изложение производит впечатление номинального, не имеющего глубины.

Причина в том, что христианский метадискурс погружается «Радикальной ортодоксией» в текст и там становится подразумеваемым, имплицитным, а не текст погружает-

ся в христианский метадискурс, где бы становился конкретно-глубоким. Получается, что Милбанк строит христианский метадискурс путем его копирования с метадискурса секулярного, который основан на имплицитной идее чистой, абсолютной власти – *dominium*. Например, в постмодернизме *dominium* принял форму «запрет запрещать» – высшего закона, который раздавливает под собой все остальное, делает любые идеи по отношению к себе одинаково плоскими, номинальными. В «Радикальной ортодоксии» используется тот же шаблон, только в качестве главного имплицитного *dominium* закладывается само христианство.

Однако представляется, что христианство отличается от метадискурса «современности» не набором ценностей или иным пониманием ключевых идей (Бог, человек, власть, благо), но онтологически. Христианский метадискурс функционирует в другой онтологической плоскости, он не от мира (хотя прямо связан с ним через свободное и волевое начало у Бога и человека), поэтому его нельзя построить технологически и номинально, заменив секулярные формы на христианские. В этом случае христианство окажется встроенным в секуляризм и, таким образом, не будет подлинным христианством. Христианский метадискурс нельзя формально «перенести», «передать», он требует научения и приобщения, и только в результате этого происходит переход личности и общества в качественно иное состояние.

Почему своим текстом Милбанк придает постмодернистский стиль? Основная причина «постмодернистского» и отчасти «номиналистского» характера текстов Милбанка, как представляется, не в качестве самих его идей и в не личности самого автора. Это происходит, потому что его идеи рассчитаны не только на узкий круг единомышленников, но и обращены во внешний агрессивно секулярный мир. Милбанк исходит из того, что его читатель – секулярист и оппонент, априори более могущественный, стоящий пока на сильной стороне истории. Но бороться с голиафом открыто, заявляя «иду на вы», «Радикальная ортодоксия» не готова. Она боится взять груз не по силам и в результате стать маргинальной и беспомощной.

Язык Милбанка погружает читателя (секулярного оппонента) в более слабое положение, как иностранца, не владеющего твоим языком. Имитируются глубина и сложность, довлеющие над читателем и даже враждебные ему. Системно использовать сложность языка стали постмодернисты: все слова по отдельности понятны, а смысл целого дробится на части, ускользая от читателя. В постмодернизме сам язык стал главным субъектом философии, и поэтому был всегда более постмодернистичен, чем идеи, заложенные в него, которые, как правило, были простыми. Запутанный язык должен был скрыть это от неподготовленной аудитории. Погруженный в лингвистические хитросплетения, читатель должен отставать от движения текста, вынужден его догонять, каждый новый поворот для него нелогичен, он не может охватить текст целиком. Постмодернист совершает этот акт насилия над читателем умышленно, чтобы помешать ему сформулировать критику. Автор-постмодернист живет чувством, что его текст сам является предельной критикой, и выше нее никакая другая критика уже не может надстроиться.

При этом может возникнуть иллюзия, в том числе у сторонников «Радикальной ортодоксии», что радикальные изменения требуют доскональной проработки всего, к чему они прикасаются, погружения в каждую деталь. Однако радикальность всегда в упрощении. Чем проще – тем радикальнее. При этом простота может быть разной: как примитивизирующей, так и дополняющей. Секулярные идеологии были по-своему радикальными, но они примитивизировали мир: материализм сделал человека трёхмерным, лишив его души, фашисты хотели сделать его двумерным, разделив на две расы, а трансгуманисты хотят создать одномерного человека, конструируя идею технологической сингулярности [25]. К тому же их общая черта – демифологизация христианского сознания, приведшая в на-

чале XX века западное общество к мифологическому голоду и религиозной опустошенности [26]. Это путь примитивизации. Христианство противоположно ему: оно простое, но не примитивное. Христос говорит просто – притчами и простыми словам, понятными рыбакам. Он делает мир предельно простым, но одновременно предельно усложняет его, возвращая человеку еще одно измерение – райское, которое выражено в заповедях блаженства. Настоящая радикальность производит всеобщий переворот, является всеохватывающей, дает новый ответ на каждый тезис секуляризма, на каждое утверждение «современности», ничего не пропуская и не упуская. Это происходит просто. Это означает, что радикальность не требует доскональной проработки всех тезисов идеологии «современности» – она требует лишь нравственной позиции. Эта позиция формирует мышление, формирующее язык, на котором можно говорить обо всем, в том числе о секуляризме и «современности», и который будет менять всё, о чем на нем говорят. Нравственный подход и есть единственно по-настоящему простой и всеохватывающий и только поэтому радикальный.

Кроме того, язык Милбанка демонстрирует не только попытку придать своему дискурсу доминирующую позицию (средствами постмодернизма) и надстроиться над секулярным оппонентом. Милбанк прячется в этот язык. Он борется с мировым злом, не совершая путешествия, не выходя из безопасного и уютного дома в неизведанное пространство. Его борьба ведется из собственного мира – во многом сказочного и недостижимого для оппонента. Это романтизм (по признанию самого автора), который наполняет работы Милбанка и отрывает их от бренного мира. Автор как будто желает совершить прорыв и переворот чужими руками, не рискуя и не жертвуя собой.

Человек становится похожим на того, с кем борется. Агрессивные либералы по духу становятся репрессивными и тоталитарными, ощущают себя полицейскими общества, а консервативные борцы с секулярным нигилистическим либерализмом иногда сами незаметно для себя становятся похожими на нигилистов, находящих упоение в самом отрицании. Борясь с секуляризмом и постмодернистским нигилизмом, Милбанк вживается в эти состояния. Разрушить нечто (номинализм, секуляризм, постмодернизм) его же собственными методами – это постмодернистский подход. Это ослабляет границу между христианской теологией в эпоху постмодернизма и постмодернистской теологией, что впоследствии может ослабить сами ключевые тезисы «Радикальной ортодоксии», ценность которых нам представляется крайне высокой для современной философской мысли.

Спасти модерн и спасти секуляризм, чтобы спасти Запад

Двойственное понимание секулярности в «Радикальной ортодоксии», о котором говорилось выше, приводит и к двойственному пониманию модерна («модернити»). Кто верит в христианские основания модерна, тот может формально сказать, что «настоящий», христианский модерн существенно отличается от разрушительного постмодернизма. Кто видит в модерне исторический механизм воплощения секулярного мировоззрения, тот сможет доказать, что постмодернизм не разрушает, а только усиливает и продолжает модерн. Сам Милбанк не занимает ни одну из этих позиций, а точнее занимает сразу обе, что еще раз демонстрирует желание избегать радикальности. Он не пытается их примирить и согласовать, но фактически дает им возможность сосуществовать, что опять же оставляет ощущение недосказанности и двойственности.

Это происходит из-за того, что Милбанк хочет включить в христианство весь модерн, заново христианизировать его и всю историю Запада. На ковчег христианства Милбанк приглашает гуманизм, разум, здравый смысл, рациональность и все другие базовые категории новоевропейской секулярной философии. При этом чтобы не пустить в новый метадискурс плохое и деструктивное, Милбанк, по сути, предлагает разделить каждую из

этих категорий на две модальности – хорошую (христианскую, «аутентичную») и плохую (секулярную, имманентистскую). Отделить хорошее Возрождение от плохого, христианский романтизм (ранний романтизм, который понимается Милбанком как попытка возвращения к христианству) от секулярного (который превращается в язычество), христианское Просвещение от деструктивного и так далее. Этот подход раздваивает историческую реальность и предлагает вынуть секуляризм из конструкции западного мира, не разрушив саму эту конструкцию. Настоящий гуманизм приравнивается к самому христианству, секулярный гуманизм – к дегуманизации.

Более того, Милбанк фактически признаёт существование в рамках одной западной культуры даже двух «секуляризов» [2, р. 15] – антихристианского и христианского. Первый ведет к атеизму и дегуманизации, поскольку основан на идее «чистой природы» (*natura pura*) в человеке, которая находит смысл жизни человека в самой его природе, то есть делает жизнь «естественной» и имманентной. Второй, христианский «секуляризм» понимается Милбанком как «секуляризм» правильный и допустимый, который убирает дюргеймовскую границу между профанным и сакральным (в пользу сакрального), которая существует во многих культурах. Таким образом «Радикальная ортодоксия» заново освящает (христианизирует) всю природу, культуру и самого человека, вкладывает в слово «религио» смысл непосредственной связи с Богом и в то же время делает понятие «религиозное» ближе к понятию «человеческое»¹. Такую «секуляризацию» Милбанк поддерживает и в этом контексте соглашается с тезисом, что «христианство однажды секуляризовало право, политику, язык, науку и сферу искусства» [2]. Несмотря на логичность приведенной аргументации, подобные формулировки являются в полном смысле постмодернистскими, они смещают границу между христианством и нехристианством, которая существует и является вполне конкретной (нравственной), несмотря на вселенский и всеохватывающий характер самого христианства.

Читатель вряд ли сможет найти категорию секулярной философии, которой Милбанк отказал бы в христианизации. Венчает и полностью легализует этот подход утверждение, что само «христианство может быть “внутренне” постмодерно» [4].

Христианский принцип – осуждать не самого человека, а его грех. По логике Милбанка (той, как она представляется читателю), грех требует христианизации. Но это ломает христианскую парадигму, в которой христианизации подлежит человек, а грех требует раскаяния.

Христианизация всего на свете – это воодушевляющий и удобный метод, формально-логически безошибочный, к которому сложно придираться. Он напоминает толстовство, «непротивление злу силой», позволяет быть максимально «немаргинальным», максимально конвенциональным, так как не отвергает ничего, с чем он спорит, но наоборот принимает каждое явление секулярной жизни, добавляя к нему слово «христианский» и называет это победой над секуляризмом. Это путь номинальной, а не реальной христианизации современности.

Такая христианизация модерна («модернити»), включая его основание – секуляризм, необходима Милбанку для того, чтобы оправдать финансовый и технологический рывок развития Запада в Новое время и не отказываться от этого лидерства в наши дни. «Радикальная ортодоксия» – это теология спасения Запада, включая западные богатства. Приведем лишь несколько частных примеров.

¹ Такой взгляд на секуляризм и секуляризацию очень напоминает протестантский, а сегодня – американский подход (в отличие от католического, европейского): он подразумевает, что секуляризация служит христианству и весьма полезна с духовной точки зрения, так как она якобы разрушает средневековые стены монастыря, храмовой территории, канонических ограничений, чтобы выпустить церковь в мир, весь мир сделать одной церковью, монастырем, а все общество – общиной.

Например, защита от надвигающегося ислама. Милбанк несколько раз намекает на то, что западный секуляризм во многом возник под влиянием средневекового ислама. Он говорит, что Запад первоначально перенял мировоззрение легализма (законничества) от ислама в Средние века (сильнее, чем от иудаизма) и только затем, после XII века продолжил самостоятельно разрабатывать легализм [2, р. 14] и вытекающий из него номинализм. То есть выносит источник европейской секулярной философии за пределы Европы. Милбанк также отмечает, что, по иронии, ранние исламские мыслители, которые заразили Запад номинализмом, были дальше от метафизики, чем стали их более поздние исламские последователи, которые в своих учениях вновь приблизились к метафизике и даже к отцам Церкви [2, р. 14]. Если главным виновником секулярного мировоззрения Милбанк называет номиналиста Д. Скота, то его предшественниками и вдохновителями – Ибн Сину и Ибн Рушда – толкователей Аристотеля. Добавим, что если развить эту логику, то она может привести к новой концепции исламофобии. Ведь радикальный политический ислам сегодня борется с Западом, потому что тот впал в «апостасию». Однако если ислам некогда в прошлом сам породил номинализм и стал источником секуляризма, а затем атеизма на Западе, то, следовательно, источник западной апостасии – в самом исламе, и у ислама нет морального превосходства над западной культурой, нет права наследовать и присваивать себе Запад. Латинско-христианский Запад в этом случае получает моральное право бороться с исламом как с причиной собственной апостасии. Понятно, что такая логика перекладывания своих недостатков на «другого» является одновременно языческой и колониалистской и недалеко от фашизма.

Также Милбанк разрабатывает подход для защиты аутентичного христианского Запада от глобалистских структур управления, выходящих из орбиты собственно западной культуры. Чтобы Западу сохранить собственную христианскую идентичность и устойчивое положение в мире, Милбанк продвигает тезис о важности вернуть на Западе власть «немногих», власть аристократии, «the Few», которая как посредник будет сдерживать, с одной стороны, «консервативных», «правых» защитников власти «одного» (the One; у Аристотеля это монархия, «власть одного») и, с другой стороны, «либеральных», «левых» защитников власти «многих» (the Many; у Аристотеля «полития», «власть большинства»). В формировании нового аристократического властного слоя Милбанк и видит роль христианства и западной церкви [2, р. 10].

Наконец, для противостояния апатии, духовной беспомощности и нигилизму, которые одолевают современное постхристианское общество и лишают общество пассионарности и воли к жизни, «Радикальная ортодоксия» предлагает вернуть средневековую христианскую теологию в текущий политический дискурс.

Однако Милбанк не предлагает совершать эти изменения с чистого листа. В его текстах подразумевается, что без секулярной философии, которая сегодня себя исчерпала, Запад лишается своего «нейтрального», «всемирного» и «посреднического» имиджа, окончательно теряет символическую власть над секулярной историей, создавшей современный мировой порядок. Милбанк мыслит западоцентрично, поэтому выводит секуляризм (религиозную философию модерна) и либерализм (политическую философию модерна) из христианства и говорит не о том, что они являются лишней частью христианства и ошибкой, которые приносят смуту сами по себе, а о том, что они были неправильно поняты и истолкованы нашими секулярными предшественниками. То есть предлагает заменить секулярный модерн на правильно понятый модерн.

В этом смысле «Радикальная ортодоксия» является не антисекулярной, а, скорее, «иносекулярной», то есть пытается мирно переосмыслить секуляризм, максимально сохранив его функционирование, сделать христианский ребрендинг секуляризма. Термин «постсекулярный» здесь тоже применим, однако менее точен. Постсекулярность обо-

значает, скорее, не конкретные современные философские и теологические системы, а общую дискуссию о кризисе секуляризма, внутри которой уже появляются разные соперничающие подходы.

Таким образом, «Радикальная ортодоксия» Милбанка использует постмодернистский язык, который опирается на двусмысленность. Это делается ради безопасности, потому что любое «радикальное» утверждение в то же время может быть интерпретировано вполне лояльно к доминирующему секулярному дискурсу, постмодернизмов не может быть слишком много. Это делает философию «Радикальной ортодоксии» максимально не радикальной и не разрушительной. Вероятно, в таком подходе создатели этой философской школы видят единственную возможность донести свои взгляды до широкой академической аудитории и политиков в условиях действующей секулярной монополии на высказывание.

Литература

1. *Milbank J. Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason.* MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006.
2. *Milbank J. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People.* Oxford, West Sussex, MA: Wiley-Blackwell, 2014.
3. *Milbank J., Pabst A. The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future.* London; New York: Rowman & Littlefield, 2016.
4. *Milbank J. "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions" // Modern Theology.* 1991. 7:3. P. 265–278.
5. *Милбанк Д. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2013. № 3. С. 210–284.
6. По-другому: Сборник статей о традиции и смене идеологического дискурса. М.: Абрис, 2017.
7. *Щипков В.А. Современность между смертью и традицией. Методологический день на Gefter.ru: как в современной России понимается концепт «современности»? [Электронный ресурс] // ГЕФТЕР: Интернет-журнал. 2017. 4 октября / Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/22889>*
8. *Милбанк Д. Политическая теология и новая наука политики // Логос.* 2008. № 4.
9. *Long D.S. "Radical Orthodoxy" // Kevin J. Vanhoozer (ed.) The Cambridge Companion to Postmodern Theology.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
10. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2.
11. *Щипков Д.А. «Радикальная ортодоксия»: критический анализ: дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.13.* СПб., 2004.
12. *Давыдов О.Б. Via postmoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2015. № 3 (33). С. 361–381.
13. *Кырлежев А.И. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // Логос: философско-литературный журнал.* 2008. № 4 (67). С. 28–32.
14. *Узланер Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос: философско-литературный журнал.* 2011. № 3 (82). С. 3–32.
15. *Данненберг А.Н. Христианство между модерном и постмодерном: критические размышления // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* 2015. № 4. С. 95–109.
16. *Белжеларский Е.А. Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2017. Т. 18. № 1. С. 194–203.
17. *Хромцова М.Ю. Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка // Acta Eruditorum.* 2016. № 20. С. 22–28.
18. *Переславцев М.И. Влияние теологических понятий позднего средневековья на становление секулярной мысли в интерпретации Джона Милбанка // Южный Полюс: Исследования по истории современной западной философии.* 2018. Т. 4. № 5. С. 118–127.
19. *Денисенко А. Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // Богословские размышления: Спец. выпуск «Церковь и миссия».* 2012. С. 48–63.
20. *Панарин А.С. Искушение глобализмом.* М.: Эксмо, 2003.
21. *Милбанк Д. Надзор за возвышенным: критика социологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2013. № 3. С. 210–284.
22. *Щипков В.А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // Тетради по консерватизму.* 2017. № 4. С. 29–44.
23. *Тростников В.Н. Мысли перед рассветом.* Париж: YMCA-Press, 1980.
24. *Пиотровский Н.А. Прямое высказывание // Язык: Сборник статей о становлении русского дискурса.* М.: Пробел-2000, 2017. С. 127–136.
25. *Белжеларский Е.А., Мамаев Е.Е., Щипков В.А. Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма.* М.: Русская экспертная школа, 2018.
26. *Щипков В.А. Регионализм как идеология глобализма.* М.: МГИМО-Университет, 2017.

Аннотация. В статье анализируются особенности методологии философско-теологического движения «Радикальная ортодоксия» (на основе текстов Дж. Милбанка) по деконструкции секулярного «метадискурса». Автор отмечает, что «Радикальная ортодоксия» стоит на позициях, напоминающих российские консервативные и традиционалистские течения, в связи с чем в последние годы привлекает интерес российской академической аудитории. Однако «Радикальная ортодоксия» разворачивается в значительной степени в постмодернистском контексте, что усложняет ее отождествление с российским традиционализмом и религиозно-консервативным подходом. В статье отмечается, что определение «секулярного» в «Радикальной ортодоксии» неоднозначно. Кроме того, выделяются три постмодернистские черты стиля изложения Милбанка: лингвоцентричность, нарочитая сложность, номиналистский характер. Постмодернистский стиль изложения в базовых текстах «Радикальной ортодоксии» объясняется двумя интенциями ее создателей: во-первых, стремлением нерадикально пересмотреть историю Нового времени, с тем чтобы сохранить современную конструкцию глобальной западоцентричности при мягком изменении ее содержания; во-вторых, желанием участников движения обезопасить себя от маргинализации. Для рассмотрения «Радикальной ортодоксии» автор обращается к культурспецифическому подходу (ракурсу) в качестве базового. Автор приходит к выводу, что «Радикальная ортодоксия» не антисекулярное, а, скорее, иносекулярное движение, которое стремится мирно переосмыслить секуляризм, сохранив функционирование его структуры, сделать христианский ребрендинг секуляризма.

Ключевые слова: Радикальная ортодоксия, секуляризм, постмодернизм, культурспецифичность, номинализм, теология, метадискурс.

Vasily A. Shchipkov, PhD in Philosophy; Associate Professor, Department of the International Journalism, MGIMO University; MFA, Russian Federation; Director, Russian Expert School. E-mail: vas.ship@mail.ru

Non-Radical «Radical Orthodoxy»: Struggle Against Secularism Using Postmodernist Methods in the Works of J. Milbank

Abstract. The article analyzes the features of the methodology of the “Radical Orthodoxy” – philosophical and theological movement for the deconstruction of secular “meta-discourse” (by the example of the works of J. Milbank). The author notes that “Radical Orthodoxy” resembles Russian conservative and traditionalist discourse, whereupon it attracts lately the interest of the Russian academic audience. However, this movement is unfolding in a postmodern context, which complicates its identification with Russian traditionalism and religious-conservative approaches. The article notes that the definition of «secular» in “Radical Orthodoxy” is ambiguous. In addition, there are three postmodern features in Milbank’s style of presentation: linguocentricity, deliberate complexity, nominalist character. The author explains the postmodernist style of “Radical Orthodoxy” basic texts by the two intentions of its creators: first, the desire to non-radically revise the history of the Modern time in order to preserve the modern construction of global Westcentricity while introducing just soft changes in its content; second, by the desire of the “Radical Orthodoxy” movement participants to protect themselves from marginalization. The author refers to the culture-specific approach (perspective) for the analysis of the “Radical Orthodoxy”. The author comes to the conclusion that the “Radical Orthodoxy” is not an anti-secular, but rather a different-secular movement, which seeks to reconsider secularism peacefully, maintaining the functioning of its structure and rebranding it in Christian forms.

Keywords: Radical Orthodoxy, Secularism, Postmodernism, Culture-Specificity, Nominalism, Theology, Metadiscourse.

Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» ("Beyond Secular Order", 2014)

Труды Джона Милбанка – явление яркое и необычное для современной британской философии как с точки зрения содержания, так и с точки зрения формы изложения. Милбанк противостоит англо-американской аналитической школе, действуя с позиций континентальной философии. Он ставит перед собой непростую задачу – не только сформулировать основные положения нового направления мысли, которое широко известно под названием «Радикальная ортодоксия», но и создать инструмент, с помощью которого это можно было бы сделать? – сформулировать язык.

Эта задача амбициозна и сложна, поскольку радикальна: лишить секулярную картину мира (секулярный метадискурс) ее монопольной власти над современной западной культурой и помочь вернуться на это место традиционному христианскому мировосприятию, «аутентичному христианству». Это означает изменить то состояние, в котором находится культура современности, что подразумевает изменение языка, на котором говорит и мыслит современный человек. Потенциальные последствия такого поворота фундаментальны, поскольку переосмысляют всю иерархическую систему смыслов, которая выстроена дискурсом современности и облечена в форму секулярного и рыночного либерализма. Это подразумевает переосмысление многих сфер, которые традиционно используются идеологическим дискурсом для собственного утверждения и самовоспроизведения, включая историческое сознание, сферу гуманитарных наук, социальную сферу, экономическую модель, политику, теологию.

Любой язык несет на себе отпечаток определенной идеологии. Обобщая и упрощая, то же можно сказать и о современном английском языке: многие его научные, общественно-политические термины и выражения пережили в XX веке сильное воздействие аналитической философии, наследницы прагматизма, позитивизма и новоевропейского секулярного, антиметафизического мышления. Для борьбы с дискурсивной властью и диктатом подразумеваемых коннотаций Милбанк приступает к деконструкции базовых понятий этого языка, которые используются не только в научной беседе, но также в общественной и бытовой речи: либерализм, традиция, современность, левые и правые, светскость, политическое, социальное и многие другие. Задача автора – вынуть подобные понятия из секулярного дискурса, показав, что этот «секулярный порядок» не является универсальным и единственно возможным, и остановить его самолегитимацию и самовоспроизведение. Он лишает их означаемого, мифологизированного смысла, и наполняет новым смыслом, то есть мифологизирует заново. Параллельно Милбанк разрабатывает собственный понятийный аппарат, вводит специфические философские термины, которые позволяют струк-



турировать и поддержать всю эту мыслительную конструкцию и этот творческий процесс в тот момент, когда из старых понятий вынимается их «современное», «секулярное» содержание, их фундаментальная, опорная функция, а в своем новом смысловом качестве они еще не окрепли, не стали владеть в полной мере новыми смыслами и функциями.

Наиболее близкий метод к описанному выше предлагает постмодернизм XX века, поэтому Милбанк смело наследует постмодернистские подходы, в частности деконструкцию, борьбу с метадискурсами (в случае «Радикальной ортодоксии» – с одним, номиналистско-секулярным). Религиозно-ценностное вдохновение Милбанк черпает в раннем средневековом католичестве, которое уже владеет схоластикой, но еще не поработано ею. Милбанк иногда называет собственный философский метод постмодерным критическим августицизмом (*postmodern critical Augustinianism*).

Милбанк – автор более десятка книг, но на русский язык переведены только две главы из самой ранней его монографии «Теология и социальная теория» (1990) [1]: глава «Политическая теология и новая наука политики» [2] и глава «Надзор за возвышенным: критика социологии религии» [3]. Рост интереса к движению «Радикальная ортодоксия» в российской науке и его непосредственная связь с консервативной повесткой, равно как и с проблемой постсекулярности побудила составителей настоящего номера «Тетрадей по консерватизму» перевести и опубликовать три отдельные главы из книги Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (2014) [4]. Это издание состоит из двух частей: первая – более теоретическая и богословская – посвящена анализу онтологии секулярной современности (“Sequence on Modern Ontology”), вторая часть посвящена демонстрации использования этих теоретических подходов для трактовки современного политического дискурса (“Sequence on Political Ontology”). Для публикации в настоящем номере были выбраны и переведены три главы из второй части.

При этом в связи с указанными особенностями текстов Милбанка требуется дополнительное пояснение ключевых терминов, используемых в его трудах, а также объяснение его методологии. Ниже мы приводим наш реферат и близкий к дословному перевод основных положений, изложенных в первых главах представляемой книги Милбанка «По ту сторону секулярного порядка»¹. Тезисы даются в изложении, максимально близком к оригиналу, но зачастую не в буквальном переводе, поэтому приводятся без кавычек. Наиболее важные для понимания термины и выражения снабжены оригинальными английскими названиями. В квадратных скобках приводятся наши собственные уточнения и пояснения, призванные помочь русскоязычному читателю.

О теологических основах и четырех столпах современной (секулярной) философии

С точки зрения Милбанка, доминирующей чертой современной западной культуры является секуляризм, который неизбежно ведет к агностическому и атеистическому скептицизму и в конечном счете к нигилизму, самоотрицанию и саморазрушению культуры.

Истоки секулярного мировоззрения Милбанк видит в поздней схоластике, в частности, в номиналистской концепции познания Дунса Скота («скотизм»). При этом секуляризм, как и вся новоевропейская философия, является не автономной от предшествовавшей теологии областью знания и методом мышления, а по-прежнему остается частью теологии. Его последовательная борьба с христианской метафизикой и стремление обосновать автономность философского, научного знания вела не к реальной автономии, а к построе-

¹ Анализ тезисов и положений указанной книги Милбанка проводился и в публикации О.Б. Давыдова [5].

нию собственной онтологии, со своей метафизикой и метадискурсом внутри дискурса христианского (мастер-дискурса). Секулярное развитие философии и политической жизни в Новое время, несмотря на внешне рациональные и логические основания, является процессом религиозным и богословским. В этом смысле секуляризм для «Радикальной ортодоксии» является разновидностью и искажением христианской теологии, ересью.

Современная философия (*modern philosophy*) как якобы «автономная» от теологии область знания и мышления была порождена определенным стилем богословия, который основывается на четырех философско-богословских принципах (столпах): однозначность (*univocity*, унивокальность), репрезентация (*representation*, представление), возможность (*possibilism*, POSSIBILITY), сопутствие (*conspicence*, раздельное движение рядом, одновременность событий, в отличие от объединения событий в одно целое на принципах иерархии).

Все эти фундаментальные принципы секуляризма, по Милбанку, происходят из представления, что *potentia absoluta* (божественная сила) есть главный божественный атрибут, а божественная воля ставится выше, чем божественный интеллект.

Столп первый. Однозначность (*univocity*, унивокальность)

Авиценна (Ибн Сина) и затем Дунс Скот повлияли на распространение унивокального, однозначного, или номинального понимания бытия. При таком подходе каждый термин приобретает единое онтологическое значение, онтологическую истинность. Например, понятие «благо»/«добро» (*the good*) в значении «земное благо» и в значении «небесное благо» обладает одним и тем же значением, всегда являясь однозначным. Оно может быть познано раз и навсегда, содержание «блага» статично для любого человека, независимо от его духовного состояния [4, р. 29]. Распространение такого подхода привело к тому, что оценочные термины, критерии совершенства были навсегда оторваны от реального опыта и духовной жизни человека.

Поэтому чтобы лучше познать «благо» и стать «более благим» (*better*), не нужно и невозможно все глубже проникать в идею «блага» теоретически и практически, нет смысла совершать эту духовную работу. Вместо этого унивокальный, однозначный взгляд на мир требует привести просто большее количество примеров «блага», суть которого полностью для всех открыта [4, р. 30].

Однозначное понимание бытия у Дунса Скота со временем упразднило качественное различие между Богом и его творением. В результате метафизика как онтология (учение о бытии) стала независимой от теологии и даже «трансцендентально» первична по отношению к ней. Поэтому Скот создал основу для будущей философии Канта (идея практического разума с автономным нравственным законом, идея «трансцендентально-го»), Декарта (равная мера свободы выбора между Богом и человечностью, конечностью и бесконечностью), Суареса [4, р. 30].

Теперь, после Скота, совершенство стало простой реальностью, окончательно подтвержденной фундаментальными фактами, тогда как раньше все факты указывали на высшее «совершенство», они были действительно *facta* – сделанными вещами, – отстраненными от высшего совершенства и являющимися символами их возвышенного происхождения [4, р. 30].

Столп второй. Репрезентация (*representation*, представление, в отличие от тождества)

После Скота произошел переход от знания как тождества (идентичности; когда знание получается путем аналогии со знанием высшим) к знанию как отражению реальности – как «представлению», «репрезентации».

В конечном счете это привело к картезианскому дуализму [разделение всего сущего на материальное и духовное] и метафизике субъекта [«мыслью, следовательно, существую»,

мыслящий субъект – предельное условие существование бытия, а его мышление – единственная реальность. В итоге это ведет к тому, что Бог перестает быть личностью, а становится идеей чистого разума, мыслительной категорией].

В скотизме знание возникает через номинальное, поверхностное, буквальное (*literal*) «копирование»: если это знание создает Бог, то и тогда происходит лишь формальное отзеркаливание того, что он хочет принести в мир, а не по сути. При этом это отражающее «зеркало» становится в мире онтологически первичней чем то, что оно отражает (*Duns Scotus, Ordinatio I, dist. 32, § 23*) [4, p. 31].

Скотизм означает, что Бог может из своего знания создавать идеальные объекты независимо от того, имеют ли они отношение к тому предсуществовавшему содержанию (задумке) из которого были созданы. Знание Богом реальных вещей просто зависит от Его воли их создать, а не от знания их сущности, их бытия [4, p. 31].

В скотизме по этой аналогии с божественным знанием возникает объяснение и знание человека, которое является в первую очередь субъективным и дискурсивным производством некоторого образа и только во вторую очередь – интуитивным образом чего-то конкретного (образа какого-то содержания). «Постепенно, это [скотизм и унивокальность] стало вытеснять аристотелевский и томистский подходы согласно которому человеческое понимание не зависит в первую очередь от точности копирования, а, скорее, становится правдой (если только что-то “неестественное” не вторгается в эту реальность), когда обеспечивается непосредственной идентичностью [тождеством] абстрактной формы (*by the unmediated identity of the abstracted form*) в уме [человека] с формой, как она существует в соединении с материей в материальных субстанциях, о которых мы знаем» [4, p. 32].

У Скота (и У. Оккама) происходит переход от возможности знания посредством *тождества*, идентичности (*knowledge by identity*) к знанию посредством *представления* (репрезентации). Это обосновывается тем, что Бог может посредством своей абсолютной силы (*potentia absoluta*) разорвать связь между пониманием вещей нашим разумом и тем, чем они являются сами по себе [4, p. 32].

У Скота первичная вещь, которая становится известной нашему познанию, – не что-то внешнее и реально существующее, но (с точки зрения Милбанка, впервые в истории) – «объект», *esse objectivum*, который является исключительно внутренней реальностью, «копией», отделяемой от ее внешнего значения, эта копия больше не передает форму из внешней реальности [4, p. 32].

Следуя за Ибн Синой и «авиценнийским августинизмом», большинство теологов-францисканцев, включая Скота (в отличие от Фомы Аквинского), отклонили идею Аристотеля, что форма проходит весь путь от материи к нематериальной интеллектуальной способности души («ума»), сохраняя свой вид. Они не хотели считать интеллект настолько пассивным перед лицом первоисточника. Для них активизацию ума запускали ощущения. То есть познание происходило в уме автономно от внешнего источника [4, p. 32].

Страх (францисканцев) приписать человеческому уму некую пассивность перед некогнитивными, материальными источниками связан с философией Плотина, который отрицал полное погружение человеческой души в тело, в отличие от теургического толкования Платона, принадлежащего Ямвлиху, Проклу, Дамаскию, которые допускали это и поэтому описывали человеческий ум как более восприимчивый к материальному космосу: ведомый мировой душой материальный космос у них часто трактовался как более величественный и интеллектуальный, чем человеческий ум. Фома Аквинский, реагируя на последнюю мысль (которую он узнал от Иоанна Дамаскина, Диодоха Прокла, Дионисия Ареопагита) и, находясь под влиянием Аристотеля и аристотелизма, подчеркивал приниженность скромность человеческого ума перед материальным творением, несмотря на то, что считал ум самым благородным творением среди всего творения. Поскольку челове-

ский ум создан Богом, происходит от беспредельного разума и несоизмерим с ним, он не может быть искусственно создан человеком ни при каких условиях (несмотря на подобные претензии Возрождения, например, у Фичино и Галилея) [4, р. 32]. Франциск отвергает знание посредством тождества (by identity) в пользу знания посредством представления (by representation), что было платонизмом в плохом смысле этого слова, поскольку недооценивало величие (nobility) материального творения [4, р. 33].

Мысль францисканцев о том, что мы познаём «объект», который лишь отражает, представляет (represents) реальность через ее копирование, приводит к созданию феноменального симулякра. Это приводит к современному повороту познания от онтологии к эпистемологии (Дунс Скот, Петр Ауреоли, У. Оккам, Николай из Отрекура), к отказу от намеренности (intentional) познания в пользу познания через пассивное ощущение, существующее само по себе. Или через идеи, которые так же автономны и существуют только внутри познающего субъекта (Р. Декарт, Дж. Локк). Для Оккама человек познает мир через создание фиктивных имен, присваиваемых вещам, которые известны только через ощущения: таким образом, пропадает всякая внутренняя связь между именами и вещами [4, р. 33]. Намного позже подход Оккама развил Гуссерль (эпоха феноменологии с ее квазиреализмом и трансцендентальной привязкой к реальному). Так же ее использовал Хайдеггер, который определяет человеческую феноменологическую открытость к бытию как “Da- Sein” [4, р. 34].

После Дунса Скота знание стало просто абстрактным «объектом» знания, копирующим реальность, но не связанным ни с какой онтологией, не имеющим никакой формальной идентичности (тождественности с чем-либо). Вместе с реальными вещами эти формальные «объекты» составляют унивокальное, однозначное, плоское бытие, стирается грань между реальностью и объективностью, вещь перестает быть «чем-то», становится «не ничем». Онтология уступает эпистемологии. Этот переход завершился у Декарта и Канта [4, р. 34].

Стопп третий. Возможность (possibilism, поссибилизм)

Францисканцы (и Дунс Скот) перевернули теологию, поставив возможность выше действительности (актуальности).

У Аристотеля возможность нашего познания вещей связана с нашими органами чувств и с тем, что мы можем эти вещи почувствовать. Но эта возможность возникает только потому, что эти вещи действительны (актуальны) и являются базовой, начальной реальностью. Возможность (потенциальность) возникает не из себя самой, а из того, что уже существует в бытии, из телоса. Этот подход развивал и Фома Аквинский, говоривший о зависимости сотворенного мира и его частичного совершенства от божественной простой и бесконечной действительности [4, р. 35].

Для францисканских теологов такой подход был недопустим, потому что означал признание языческого рока. Они так думали потому, что стали понимать Библию менее аллегорически и более буквально (literal). «Буквально», значит, без учета, что естественная реальность тоже участвует в реальности божественной. То есть у францисканцев было умалено не только понимание аллегорическое, фигуративное и аналогическое, но и понимание христологическое, этическое, эсхатологическое [4, р. 35]. По словам Анри де Любака, это было квазинесторианством, которое разрушило возможность изучения Христа (христологию) как часть богословия [4, р. 35]. Францисканцы постепенно стали отрицательно относиться к аллегориям, которые якобы мешают нам понимать абсолютную свободу Бога [4, р. 36].

Для Фомы Аквинского и Аристотеля действительность осознает возможность, но действительность и возможность не синхронны, действительность (для Фомы Аквинского) – это божественно предназначенное благо, которое через свое исполнение может

отменить возможное. Для Дунса Скота, наоборот, действительность существует только через возможность, обеспечивается возможностью. Реальная и альтернативная действительность становятся синхронными, одним и тем же [4, р. 37].

Точка зрения Дунса Скота игнорирует возможность альтернативности, вариативности в развитии исторического процесса (non-punctuality of events). Если действительность всегда совпадает с возможностью, то для того чтобы одна действительность была другой, все должно быть по-другому с самого начала всех времен. Поэтому идеи Скота развились у Лейбница в теорию множественности возможных миров. Согласно ей, множество совозможностей (compossibles) этого мира вечно затеняется множеством совозможностей бесчисленных других миров [4, р. 37].

Эта идея «множественности миров» получает развитие до сих пор, например, у американского философа Дэвида Льюиса (1941–2001), который говорит, что происходит онтологическое подчинение всей опытной действительности статусу нашего «возможного» мира, в котором мы живем, имея в виду существование бесконечного числа других миров. При этом все эти возможные миры объявляются такими же «существующими», то есть реальными, как и реальный мир [4, р. 38].

Метафизика после Дунса Скота учит о бытии (вместо онтологии), бытие же сосредоточено на «не ничто» (Ф. Суарес). Тогда действительность (actuality) уже не может быть истолкована как восходящий порядок совершенств, а природа вещей определяется не «даром» (“gift”)¹ действительности, а предшествующей и инертной «данной» (“given”) возможностью [4, р. 38]. Метафизика, став наукой об однозначном, унивокальном бытии, быстро превратилась из науки о сущем (*ens*, сущее, вещь), в науку о событии (*res*, вещь, действие, дело), о событии действительном и особенно том, которое называют *возможным*, с трактовкой *воли* как *выбора* (вместо трактовки воли как фундаментальной приманки к *telos’u*). В этой науке со времен Канта провозглашен приоритет знания над бытием [4, р. 38]. Потому что знание имеет приоритетный доступ к *возможностям* и «формально выделяемым» трансцендентальным категориям, в рамках которых только и возможно знание, причем знание феноменов (а не номенов, вещей в себе) [4, р. 39].

Эта философия изменила и понятие «трансцендентальный». Если исходить из того, что действительное существование – это лишь экзистенциальная *возможность*, то и бытие становится лишь когнитивной категорией (конечной, бесконечной, во всех своих смыслах), а не бесконечной глубиной действительности. Изменился и смысл терминов «единое», «истина», «благо», «прекрасное», «вещь», «что-то», «нечто» (*unum, verum, bonum, pulchrum, res, quid, aliquid*). После Скота все эти трансцендентальные термины, как правило, перестали конвертироваться друг с другом (как это было у Фомы Аквинского). Если раньше мы могли лишь различать бесконечные созданные или несозданные экземпляры этих терминов с нашей ограниченной точки зрения, то теперь мы вынуждены «формально» отличать сами эти термины друг от друга, боясь потерять их отдельные значения. Считается, что теперь мы полностью постигли их значение, поскольку задолго до Канта, «трансцендентальный» стал означать «априорное понимание всего диапазона значения» этих терминов. Это означает, что мы можем категорически постичь «истину», «благо», «красоту» [4, р. 39].

Но это легко оспаривается, если на все «критики» Канта посмотреть «метакритически» и предположить, что вся эта критика обусловлена лишь определенной априорной аксиоматической системой, которая наполняет все эмпирическое содержание частным пониманием «красоты», «добра» и т.п. Ведь даже одно произведение искусства может изменить наше представление о красоте (наш спектр того, что есть красивое), а единственный

¹ Подробнее о концепции «бытие-дар» Милбанка см. в диссертационном исследовании Д.А. Щипкова [6].

отрывок из книги может навсегда изменить представление человека о нравственности. Даже границы теоретического познания изменились, когда появилась неэвклидова геометрия, которая пересмотрела соотношения времени и пространства [4, р. 39].

В современной математике, физике, эстетике и политике (в которой начиная с Гегеля раскрываются якобы связи между универсальными этическими принципами Канта и либеральной политической системой) происходит постепенный отказ от кантовской философии. Однако при этом большая часть современной философии по-прежнему зиждется на альянсе *переосмысленное «трансцендентное»* + приоритет *возможного* [4, р. 40]. Это относится и к феноменологии, и к аналитической философии [4, р. 40].

Милбанк утверждает, что сам его спор с секулярной философией остается в рамках «Средних веков», он противопоставляет этой философии (номиналистской, секулярной) философию томизма и другую форму традиционного теологического реализма (неоплатонический синтез Платона и Аристотеля) – и это, по его утверждению, не «анахроническая ностальгия», а обращение к другой ветви средневековой традиции (которая, например, всплыла в XV веке, в эпоху Возрождения, при Пико делла Мирандола, который был большим томистом, чем более ранние томисты) [4, р. 40]. В томистской философии все в этом мире и жизни человека (потребности, сущности, идеи и т.п.) становятся таковыми только после их актуализации как дара Божия. В новой же философии (скотизм и после) есть только сухая «данность» без щедрости и благодарности, есть только *возможности* где-то «там» (а действительность случайна и подчинена возможностям), которые нуждаются в ответе не на вопрос «зачем», а только на вопрос «как» [4, р. 40].

Среди философских школ XX века Милбанк особенно критикует феноменологическую философию Гуссерля и Хайдеггера (за то, что она полностью находится в парадигме однозначности-унивокальности и возможности-поссибилизма) [4, р. 40–41], а также аналитическую философию (например, Дэвид Льюис). По его убеждению, оба направления ведут к чисто трансцендентальной онтологии без Бога, предлагают абсолютно случайное и нигилистическое движение: в философии после Скота (включая Канта и Гуссерля, Декарта и Спинозу) было введено новое понимание трансцендентального (ему придан автономный, секулярный характер), которое теперь определяло весь спектр возможного бытия, а не только возможного знания. Далее это привело к «анархической виртуальности», сдерживаемой только внутренними аксиоматическими ограничениями «логической необходимости». Милбанк поддерживает утверждение Дэвида Юма (XVIII век) о том, что вне всяких теологических рамок не может быть никакой «естественной, природной (natural) необходимости», то есть необходимости самой по себе, не зависящей от субъекта (включая аристотелевско-неоплатоническую доктрину гилеморфизма, согласно которой мир в своей форме возникает из некоей задумки о мире, а в форме сущностей заложена их причина, из которой они созданы разумной творческой волей Творца) [4, р. 41].

Таким образом, в теологии в описании метафизики (новой онтологии) произошла подмена действительности (актуальности) на возможность. Фома Аквинский, опираясь на Аристотеля, утверждает, что Бог – это чистая действительность (актуальность, *actus purus*), а его творение – лишь потенциальная и частичная действительность, то есть творение причастно Творцу по благодати, но подчинено Творцу. Теория *возможности* (*possibilism*) утверждает, что Творец – это абсолютная власть, всемогущество. У Дунса Скота сначала существуют возможности, затем они становятся действительными (актуализируются). По этой аналогии философия, следовавшая за Скотом, считает, что человеческий разум является не подобием божественного разума, а лишь набором возможностей, главным в нем становится не богоподобие, а воля, которая актуализирует те или иные возможности. Воля просто выбирает из возможностей, а не устремляет человека к некоей высшей цели (*telos*). Эта возможность не отвечает на вопрос «почему» или «зачем», а только на вопрос

«как» устроено бытие. Этот сдвиг впоследствии сформировал секулярную философию, которая вытеснила теологию с ведущих позиций из теории познания, из «науки». Философия в результате стала автономной, а общество – секулярным [5, с. 371].

Стоп четвертый. Сопутствие (*conspicence*¹, *раздельное движение рядом, одновременность, в отличие от объединения событий в одно целое на принципах иерархии*)

Этот раздел Милбанк посвятил двум разным подходам к объяснению причинности всего сущего: томистскому (который Милбанк поддерживает) и номиналистскому (который критикует).

Говоря о *томистской модели причинности посредством влияния (influentia)*, Милбанк отмечает, что раннее средневековое понимание «причинности» всего сущего и было, по сути, неоплатонизмом. Это причинность посредством влияния (*influentia*). Это означает, что в некоей цепочке причин более высокая причина не оказывает «внешнее влияние» на более низкие звенья в цепи, она не действует на всю цепочку как некий отдельный фактор. Наоборот, действие более высокой причины глубоко, на качественном уровне проникает во всю последующую цепочку, во весь последующий сценарий. Милбанк приводит такой пример: солнце не просто питает растения, но во многом определило и формы поверхности земли, на которой они растут. Для неоплатонизма иерархия форм означает, что нижние формы определены вышестоящими формами, а причинность высших форм действует только через низшие формы [4, р. 42].

Получается, что здесь высшие причины действуют в одностороннем порядке, хотя и порождают на более низком уровне определенную «реакцию» на их влияние. Это значит, что материальная реальность непосредственно вытекает из высшей причины всего сущего – Самого Творца. Материя не происходит из формы, но определяется формой. Между «формальным» и «материальным» существует взаимность (*reciprocity*): для Фомы Аквинского материя актуализируется только через форму, в земной сфере форма может быть реализована и «индивидуализирована» только через материю [4, р. 44].

Если речь о материи, то формальная причина работает только тогда, когда она уже соединена с материей. Формальная причинность и материальная причинность действуют на качественно разных уровнях. Фома Аквинский как креационист настаивал, что материя существует только в формальной передаче, что не существует бесформенной материи. Раз материя существует, значит, был акт ее творения, значит, даже в начале бытия материя была формой, значит, акт творения и есть сама форма. *Forma da tesse* – форма дает бытие [4, р. 43]. Индивидуализация конкретной материальной вещи достигается целиком только через полное участие формы и материи в бытии, что позволяет ей «существовать» [4, р. 43].

Милбанк приходит к выводу, что отстаиваемая им модель причинности через влияние (*influentia*) опирается на один из видов классического богословия. По его словам, это гарантирует, что самое общее происходит из высшего: более высокое звено определяет не одно более низкое, а все более низкие звенья на всех уровнях. Поэтому высшая причина одновременно и самая универсальная: именно она больше всех воздействует на всю иерархию причин. Для неоплатоника Прокла и креациониста Фомы Аквинского высшая причина равняется высшей форме и равняется *actus essendi* (акту существования; понятие ввел Фома Аквинский). Высшая причина работает на всех более низких уровнях всегда, не переставая. Эта первопричина – то, что напоминает творению о неискаженном и простом, едином божественном активном потенциале, выходящем за рамки созданного действия и формы [4, р. 44].

¹ *Conspicere* на латинском означает в том числе «одновременно происходить».

Милбанк подчеркивает, что такой взгляд на причинность мира оправдывает необходимость физических («телесных») таинств: несмотря на все несовершенство, испорченность человека и земного мира, сама материя всегда возвращает нас к Богу, потому что она всегда несет в себе первопричину, является в то же время чистой возможностью, «фотографическим негативом конечного мира», то есть произведением первопричины без всякой вторичной помощи, в том числе на более низких уровнях причин [4, р. 45].

Говоря о *номиналистской модели причинности посредством сопутствия (conspicience)*, Милбанк исходит из того, что в онтологии Дунса Скота, на которую повлиял его предшественник францисканец Бонавентура, подход к причинности как влиянию утрачивается. Возникает новая причинно-следственная модель, которая будет доминировать во всей западной философии вплоть до И. Канта, – модель сопутствия, движения рядом (*conspicience*).

В однозначном (унивокальном, номиналистском) описании бытия бесконечные и конечные причины вносят совместный, иногда равнозначный вклад в каждый конкретный причинный результат. В этом случае чтобы завершить процесс творения, включая искупление человека, необходимо равнозначное сотрудничество Бога и человека. Согласно же томистской модели, напротив, на каждом уровне бытия, особенно во взаимоотношениях Творец – творение, одна причина делает всю работу на своем уровне, на более высоком уровне «всю работу» делает более высокая причина и так далее. Более высокие причины не только полностью определяют более низкие, но и сами свойства более низкой вещи. Восприимчивость, свойства материи как таковой определяются только высшей причиной – Богом – единолично. Таким образом, взаимодействие причин (взаимный обмен) осуществляется в одностороннем порядке с более высокого уровня [4, р. 46]. В рамках же однозначного, унивокального мировоззрения эта тайна неконкурирующих, но взаимодействующих причин была отброшена ради теории «игры с нулевой суммой»: чем больше участвует божественная причинность, тем меньше участвует тварная причинность, и наоборот [4, р. 46].

Продолжая эту мысль, Милбанк отмечает, что в теории причинности как сопутствия (*conspicience*) причины больше не взаимодействуют одновременно и синергично на всех уровнях. Говоря образно, небесные тела больше не производят движения на земле, вместо этого они обеспечивают просто «общий» причинный контекст, который уже не является частью иерархии причин [4, р. 47]. В томистской же модели причинности не было взаимности (*reciprocation*) причин, а была иерархия. Эта иерархия строится на парадоксе одностороннего обмена (*unilateralex change*) низших причин с высшей. Низшие причины являются ответом на высшие причины, ответом, который сам по себе тоже даруется высшей причиной, именно Бог дает возможность ответа творения Творцу через благодать, что дает человеку оправдание и обожение [4, р. 47].

Новая, секулярная модель причинно-следственной связи объясняет взаимодействие высших и низших причинностей через взаимность (*reciprocation*), но в гораздо более грубом смысле – сопутствия, раздельного движения рядом (*conspicience*). Обе причинности (высшие и низшие) вносят вклад в различные аспекты одной реальности, просто дополняют друг друга в банальном, повседневном смысле, сотрудничают (*cooperation*) как более общий и более специфический вид определения [4, р. 47].

Милбанк считает, что при этом подходе (сопутствия, *conspicience*) высшие и низшие формы, которые взаимодействуют между собой, больше не соединяются, не сливаются в единую форму, в новую самостоятельную сущность, как, например, форма человека соединяет в себе ряд физических форм, а также интеллектуальную и божественную формы [4, р. 47]. Для Дунса Скота если ряд форм можно умственно разделить между собой, значит, это чем-то обосновано, значит, они не могут быть абсолютно объединены в реаль-

ности. Между ними не может быть связи, потому что в бытии якобы нет аналогии, просто две реальности – высокая и низкая – встречаются на одном имманентном уровне. Это значит, что множество причин и форм вносят свой маленький вклад в общее взаимодействие, но при этом действуют независимо друг от друга. Такое положение вещей возможно из-за *potentia absoluta* (абсолютная сила, всевластие) Бога. У Скота форма не может полностью создать материю, форма и материя находятся на одном уровне бытия (поскольку бытие унивокально, однозначно), форма и материя создают материальный мир одновременно и качественно на одном уровне, но при этом отдельно (*concur*, как самостоятельные попутчики) [4, р. 48]. Скот полагает, что Бог мог отдельно создать чистую материю (без формы) и форму, которая выражается и имеет уникальность (через свойство “*haecceitas*”, «этность») без материи (*Scotus Opus Oxoniense II, dist. 17*) [4, р. 49].

Милбанк отмечает, что Скот создал эту схему, чтобы продемонстрировать абсолютную силу Бога, что для Бога все возможно, а наш текущий мир – результат сочетания совместимостей (*compossibles*) и сопутствия (*concurus*) формы и материи. Материя и форма здесь сотрудничают частично, в совершенно асимметричной и непостоянной реальности, где нет иерархии. В томистской же модели влияния (*influential*), по Милбанку, форма и материя нераздельны, а существование «чистой» материи невозможно [4, р. 49].

Также Милбанк подчеркивает, что появившийся номинализм быстро потерял интерес к теологической метафизике и стал применять эти теологические концепции к области политического.

Что Милбанк противопоставляет столпам современной философии

Каждому принципу современной, секулярной философии, вместе составляющим методологию современного философского и научного мышления, Милбанк противопоставляет другие основания, призванные вернуть философию в первоначальную христианскую парадигму.

Однозначности (унивокальности) противопоставляется аналогия (*analogy versus univocity*) [4, р. 50–56]. В плоском, однозначном бытии невозможен общий, здравый смысл (*common sense*), он возможен только при креационистском теизме, который подразумевает, что бытие строится по принципу аналогии, подобия низших причин высшим, то есть на основе иерархичности, что позволяет человеку познавать своего Творца.

Принципу знания через представление (репрезентации) противопоставляется принцип знания через тождество (идентичность) (*identity versus representation*) [4, р. 57–66]. Делая это утверждение, Милбанк опирается на следующие доводы. Интеллект в Боге не может быть выше его существования, поскольку Бог прост. То, как вещи существуют в мире и как они существуют в нашем сознании, отражает божественный порядок мира и божественный разум, который не может быть нарушен никаким божественным своеволием. Знание имеет своей духовной целью улучшение реальности, это «не нейтральная способность Шерлока Холмса к наблюдению и точному умозаключению». Познание через представление (репрезентацию) не нейтральная теологическая концепция, она начинает довлеть над теологией. Познание через представление (репрезентацию) – это не познание реальности, а эрзац-замена реальной вещи абстрактной моделью, написание кода, «представление» («репрезентация»). Это порождает псевдореализм, который создает лингвистические и символические модели реальности, называя их не адекватными, а необходимыми.

Возможности (поссибилизму) Милбанк противопоставляет действительность, актуализм (*actualism versus possibilism*). Он приводит следующие доводы [4, р. 108–112]. Теория, что познание и само бытие есть возможность, отрицает в действительности всякую необходимость (красоту, гармонию, благодать, хороший порядок и т.п.). Теория возможности не позволяет объяснить человеческие поступки вообще. Если у человека чистая бессодержа-

тельная воля, то непонятно, что движет его поступками. В реальности совсем чистая воля не встречается. Скорее, есть внутреннее желание чего-то, которое человек оправдывает некой причиной. Теория возможности не учитывает фактор желаний и страстей, изображает реальность холодной и механистичной. Поэтому ей недоступен ответ на вопрос «Почему бытие»? Она рассматривает бытие не как «дар», а как «возможность». Это ведет к теории, что наш мир – один из множества возможных и делает все эти возможные миры слабо действительными. Честертон считал, что все вымышленные миры и сказки отражают потребность нашего собственного мира и неотделимы от его самой настоящей действительности. То есть все возможные миры – производные от действительного и служат для его постижения. Вывод Милбанка: действительность имеет приоритет над возможностью.

Наконец, онтологическую причинность Милбанк объясняет не через сопутствие, а через влияние (*influence versus concurrence*). Милбанк защищает подход, при котором выстроенный ряд качественно разных причин связан между собой и всегда указывает вверх, к предельному, самоподдерживающемуся «влиянию» [4, р. 113], то есть к первопричине, Богу.

Взгляд Милбанка на историю Нового времени

Милбанк исходит из того, что эпоха модернити присвоила себе монополию на современность, разделила время на современное и несовременное: «То, что я хочу сделать, – это полностью нарушить обычную двойственность в периодизации, которая противопоставляет очень недавнюю современность (*modernity*) всему, что было в западной истории человечества и, возможно, истории человечества в целом» [4, р. 5]. Методологию пересмотра исторического процесса Милбанк излагает по пунктам, приведенным ниже [4, р. 5–10].

1. Ось противопоставления христианства и язычества является актуальной для западной истории вплоть до сегодняшнего дня. Это происходит по той причине, что христианство «демократизирует» античное стремление к трансорганичности добродетели [4, р. 5].

2. Античное язычество по большому счету не знало идеи «чистой природы», но уже рассматривало естественное как имеющее отношение к сверхъестественному [то есть уже делало различие на естественное и сверхъестественное], хотя и очень ограниченно. Поэтому, как говорил Эрик Фегелин, любые представления (даже те, которые были созданы Высоким Средневековьем) о том, что христианское откровение просто «добавило» сверхъестественное к «природе», известной язычникам, – с исторической точки зрения, слишком простое и неполноценное [4, р. 6].

3. Секуляристы строят свою конструкцию на «природе», которая находится вне христианских рамок. Даже в неосхоластическом богословии (XIX век), которое ложно провозглашало автономию естественного (*natural*) конца, подразумевалось, что сама возможность этого конца предопределена Богом. В секулярной же философии вообще не может быть такой регулируемой или саморегулируемой «природы» (*nature*) – только полная случайность материи и силы. В этом смысле секулярная философия не может защитить ничего «современное» (“*modern*”), потому что в ней нет ничего «современного». «Современное» с самого начала было «постсовременным», «постмодерным» и всегда было готово в духе Ницше представлять материю как существующую вне природы и управляемую мрачной сверхъестественной, неязыческой жизненной силой [4, р. 6].

4. Обычный «вигский» взгляд на историю объясняет переход от Возрождения к Просвещению и к позитивизму как гладкий, последовательный путь. Это не так. Некоторые направления христианского Возрождения стали итогом средневекового мышления (хотя в нем и были номиналистские гуманистические течения), в то время как главная линия со-

временности (модернити) происходит от средневековой номиналистско-волюнтаристской теологии и от квазиавгустинского «контрвозрождения» XVII века [4, р. 6].

5. Просвещение было не монолитным процессом, к нему нужно подходить более выборочно, как к разным процессам в рамках «долгого Возрождения», «долгой Реформации» и «долгого контрвозрождения». С этой точки зрения, Просвещение разбивается на следующие ветви. А) Христианская, постхристианская (цицероно-стоическая) реакция против волюнтаристского направления «современного Христианства». Б) Переход различных течений Реформации и контрвозрождения в форму более унитарную¹, ариано-ньютоновскую, которая часто также была и масонской; в этом смысле большинство так называемых деистов на самом деле были неортодоксальными христианами. В) «Радикальное Просвещение» в стиле Джордано Бруно с его герметизмом, Спинозы, а также часто масонства. Г) Полностью атеистическое Просвещение, которое отказалось от имманентистского витализма в пользу космического механизма. Только эта последняя и наиболее малочисленная ветвь Просвещения является нерелигиозной (non-religious) [4, р. 6].

6. Предромантизм и ранний романтизм (особенно в Германии, но также во Франции и Англии) не являются прямым следствием ни одной из этих моделей Просвещения. Этот ранний романтизм отверг как «расколдованную трансцендентность» второй ветви (Реформация и контрвозрождение в формах унитаризма, ариано-ньютоновства, деизма, масонства), так и «заколдованную имманентность» третьей ветви («Радикальное Просвещение» с герметизмом) в пользу новой «заколдованной трансцендентности» (a newly enchanted Transcendence), которая восстановила средневековые готические и ренессансные течения в новом поэтическом облике. Несмотря на синкретизм романтизма, который мог включать языческие элементы, его импульс был в основном направлен на ортодоксальное христианство, демонстрируя много намеков на то, что было потеряно со времен Высокого Средневековья. Поздний «темный» романтизм Шопенгауэра и Ницше, напротив, во многом был обусловлен возрождением влияния мыслителей Просвещения – Канта и Гете. Отсюда следует (как предположил Чарльз Тейлор), что наша нынешняя современность является продуктом а) нескольких конкурирующих направлений Просвещения, б) споров между этими направлениями и романтизмом и, наконец, в) разделения внутри самого романтизма. По словам самого Милбанка, его позицию нельзя назвать «реакционной» или «ностальгической», потому что он сочувствует духу раннего романтизма и его попыткам возродить ортодоксальное христианство [4, р. 7].

7. Поскольку современная философия (modern philosophy) в основном опирается на номинализм и контрвозрождение, она не благоприятствует деятельности и конструктивизму человеческого интеллекта. Этому, напротив, способствует античная и средневековая мысль. Поэтому если эти положительные черты античности и Средних веков находят значительное развитие в Возрождении и романтизме, то последние имеют отношение к традиции и не имеют никакого отношения к чему-либо современному, при условии, что современность рассматривается как доминирование *метезиса* [количественного изучения] и *техне* над *поззисом* [деятельность человека, привносящая в бытие нечто, чего до этого не существовало]. Вероятно, именно этот вывод больше всего ломает привычное противопоставление *современности* и *древности* [4, р. 7–8].

8. Историзм (historicism) [как ощущение исторического процесса, движения из прошлого в будущее] не является чертой исключительно современности. Чувство отчужденности от прошлого первоначально является продуктом христианства, которое отделяет от языческого мира Новый и Ветхий Завет. Даже чувство утраты языческой славы, присущее Возрождению, не являлось чем-то неожиданным для христианства, для святоотеческих

¹ Унитаризм – антитринитарное движение в протестантизме. – Примеч. В.Щ.

трудов, говоривших об общем упадке человеческого рода. Отчасти по этой причине первая попытка «вновь собрать» языческую мудрость была предпринята еще в англосаксонском периоде в Англии (V–XI века), благодаря влиянию англичанина Алкуина этот импульс был поддержан двором Карла Великого и затем различными монастырскими и церковными школами. Ощущение дистанции современного мира от суеверного и мрачного прошлого, которое уже частично присутствовало в Возрождении, затем более выразительно – в Просвещении, не является полноценным историцизмом [в понимании Милбанка], поскольку это ощущение является, скорее, празднованием окончательного выхода из историчности (*historicity*). Настоящий же историцизм (начиная с Гердера и далее), наоборот, означает, что мы никогда не сможем полностью оторваться от конкретных исторических корней и предпосылок [4, p. 8].

Как было позже показано Сереном Кьеркегором и Шарлем Пеги, живая история памяти более истинна по отношению к реальности прошлого, чем работа академического историка (без всякого упрощения, что люди якобы «ограничены своей эпохой»). Поскольку исторические события всегда имеют теоретическое измерение (происходят не только в реальности, но также в теории и в воображении), то даже исторические факты познаются только через более поздние интерпретации. Последующие интерпретации не только способны сфальсифицировать прошлое, но они одни устанавливают правду исторического события. Если взятие Бастилии перестанет отмечаться каждый год, то этого исторического события не будет (Пеги) [4, p. 8]. Коллективная память и реконструкция прошлого – это единое целое, единая сущность. Однако такая память всегда нуждается в повторной чистке (*re-purging*), как на популярном, так и на критическом академическом уровне [4, p. 9].

9. Такой критический историцизм, если он связан с органической и народной исторической памятью, показывает, что Средневековье, как традиционная культура и как христианская культура, было укоренено в историческом ощущении разрыва с более давним прошлым. Средние века были латентно историцистскими. Поэтому ранний романтизм с его пристрастием к готике был в своем роде тавтологическим пристрастием к зарождающейся культуре историцизма [4, p. 9].

10. Взгляд на историцизм как на утверждение, что «люди делают историю», а человек является производящим и творческим животным, корнями уходит к временам до Возрождения, к временам готики [по словам Милбанка, здесь он опирается на Эрнста Канторовича]. Этот взгляд появляется в христианстве и с самого начала обладает определенным правовым и политическим смыслом. Это еще раз разрушает идею о том, что «пассивному» прошлому противостоит «активная и творческая» современность (*modernity*). Этот контраст используется для того, чтобы скрыть, что современное господство «техне» связано не с прометеевской гордостью в производстве [всевозможных благ], а с искусственным раздуванием псевдоблагочестивой теории, которая возвышает и идею об автономии субъективно доступного человеку «априори», и идею об эмпирическом сведении всей реальности к манипулируемым «объективированным» предметам. В этом случае как раз подавляется всякая творческая деятельность (*ars*), которая предполагает участие человека в божественном творении и вдохновляется телосом создаваемого артефакта [4, p. 9].

11. Консерватизм является такой же современной категорией, как и прогрессизм. Досовременность (*pre-modernity*) не знала никакого консерватизма. Таким образом, обращение к досовременности можно назвать действием «консервативным» не в большей степени, чем «прогрессивным». Это можно объяснить в следующих терминах. В политике в досовременную эпоху отдавали предпочтение смешанным политическим устройствам (“*mixed constitution*”) из власти «одного» (*the One*) [у Аристотеля соответствует «монархии»], власти «немногих» (*the Few*) [у Аристотеля соответствует «аристократии»] и власти «многих», «большинства» (*the Many*) [у Аристотеля соответствует «политии»], причем пропорции этого сочетания зависели от обстоятельств. Но номинализм-волюнтаризм [филосо-

софия секулярной современности], по замечанию Андре де Муральта, основанный на однозначности (унивокальности) бытия, не может опосредовать единое со многим, также он не может опосредовать «тождественное» (the same) с «иным» (the different). Соответственно функция «немногих» (the Few) – аристократическая мудрость, а также посреднические институты христианской эры – оказывается подавленной в эпоху современности (modern times). Зато разворачивается борьба между «консервативными», «правыми» защитниками власти «одного», с одной стороны, и «либеральными», «левыми» защитниками власти «многих» – с другой. Причем «право» и «лево» в этой борьбе даже могут поменяться местами. При этом, как показал Jean-Claude Michéa и другие, социализм вообще не входит в этот спектр «право – лево». Социализм не принимает консерватизм, то есть возврат к совершенно современному (modern), одержимому единством (unity), технократическому и впечатляющему *старому порядку* (*ancien régime*) [XVI–XVII века], но критикует и новую тиранию либеральной индустриальной современности (modernity). По этой причине социализм склонялся к досовременности (the pre-modern) и к возрождению роли «немногих» (the Few), даже если он и хотел бы более радикального и более «левого» (в другом, не либеральной смысле этого слова) смешанного типа [политического] устройства (mixed constitution) [4, p. 10].

О связи теологии и политики

Человеческая теория и человеческое действие сопоставимы, обладают принципом подобия [4, p. 2]. Так же сопоставима метафизическая философия и политическая философия [4, p. 3]. Следовательно, должна существовать скрытая симметрия между выражениями современной мысли в области «философии», с одной стороны, и коллективными «политическими» действиями в эпоху современности – с другой [4, p. 2].

Политический дискурс отражает принцип подобия онтологии и действия, но в весьма плоском теоретическом виде. Это подобие ярче выражено в религии, где религиозный дискурс и религиозный ритуал теснейшим образом связаны [4, p. 10].

Именно в религии любое человеческое общество больше всего признаёт и исповедует «скрытое измерение». Это может происходить как с критическим подозрением к этой тайне, так и, наоборот, – с подлинным уважением к ней. Эта тайна отмечается двойственностью. С одной стороны, религиозный дискурс (мифический или теологический) остается относительно теоретическим, хотя и в меньшей степени, чем онтологический, поскольку он скорее признает действие и события на уровне первичной реальности. С другой стороны, религиозный ритуал, как и политическая теория, имеет относительно практическую направленность. Но точно так же, как религиозный дискурс говорит о божественных действиях, не отвечая на вопрос, каким образом они происходят, так и религиозный ритуал выходит за пределы теоретического осмысления социальной практики к идеальным, нормативным или парадигмальным инстанциям такой практики [4, p. 10–11].

Милбанк предполагает, что религия является наиболее фундаментальной областью человеческой истории и человеческого опыта [4, p. 11]. При этом разные религии апеллируют к разным космическим уровням, некоторые – к уровню не самому предельному, то есть говорят о существовании недоступного мистического пространства, возникшего в результате некоего «разрыва», о котором рассказывают мифы, и там находится неизвестное людям высшее божество. Об этой предельности (ultimacy) [высшее божество, абсолют] в таких случаях говорят в терминах метонимии или синекдохи [формируя особый мифологический язык]. Оставление такого «зарезервированного пространства» [вне религии], затрагивающего предельный, высший уровень космоса, может привести к возникновению философии, которая становится дискурсом, претендующим на то, чтобы познавать этот

не актуализированный [в религии] предельный (ultimate) уровень, как произошло в Индии и Греции [4, р. 11].

Несмотря на то, что философия обычно оставалась связанной с [религиозным] ритуалом и аскезой, она все же стремилась (особенно вначале) зарезервировать «бытие» как созерцаемую реальность вне и выше «практики». Однако далее это философское «бытие» стало постепенно толковаться в имманентистских терминах, поскольку ликвидация античного резерва [мифологического языка, толкующего абсолюта] совпало с новой смелостью самого мифа, который стал отождествлять «высокое» со «всеми» через концепции «макроантропоса» (или космического человека, как это было в Древней Индии, на древнем Ближнем Востоке и в Древней Греции), что позволило осуществить переход от мифа к философии, то есть отправления синекдохи и метонимии к правлению однозначного (унивокального) монизма [4, р. 11].

Чем сильнее бытие отделялось от природы, а философия как «метафизика» (хотя это слово еще не использовалось) – от «физики», тем чаще стали обращаться к уровню трансцендентного (Сократ, Платон, Аристотель, Упанишады, Веданта). Поэтому первоначально философия была монистическим восстанием против мифа, позже гуманистические и политические философии стали «консервативным» гибридом философии и мифологии [4, р. 11].

Почти уникальной по сравнению с другими была культура древних евреев, которые отказались от того, что они считали «идолопоклонством», – метонимической и синекдохической замены. Вместо этого они отважились на неограниченное метафорическое напряжение в познании абсолюта, отмечая при этом образное замещение конечного на бесконечное, поскольку конечное и бесконечное были не просто частью и целым, следствием и причиной, а неясным символом того, что неясно символизировалось (obscure symbol for the obscurely symbolised). Поэтому приходилось постоянно искать более адекватные формы замещения, а затем отменять их. Новизна Израиля знаменует собой ни исключительное поклонение верховному богу, ни отказ от «идолопоклоннических» замен, но изобретение не просто мифа, а культа предельного, абсолюта (the ultimate). Ковчег Завета, возможно, был неприметным и хрупким, но это было решающим изобретением Израиля [4, р. 12].

Именно по той причине, что ритуал в Израиле относился к единому Богу-Творцу, здесь не сложилась философия, поскольку рефлексия не была низведена до уровня абстракции. Наоборот, рефлексия удвоилась вследствие использования метафорического механизма, поскольку предельное бытие одновременно лежит за границей действия и контингентных высказываний [недоказуемые, неоднозначные, одинаково истинные и ложные при всех возможных суждениях и оценках] (как в философии) и в то же время не за этой границей (в отличие от философии), потому что реальность проявляется только в действии и событии [4, р. 12]. Поскольку израильские ритуалы стремились достичь абсолюта, там всегда сохранялась связь между представлением о бытии и принятой нормой, соответствующей ритуалу [4, р. 12].

Когда еврейская традиция встретилась с греческой философией (в лице Филона Александрийского и других), в ней появился третий, эксплицитный способ размышления при сохранении своей собственной имплицитной двойной формы мысли (от рассказанного действия к бытию и опять к действию). Если до этого еврейская традиция считала Бога сущим, бытием (being) (в Исходе), а его закон – онтологией творения (в книгах «Числа», «Левит», Книге Премудрости Соломона), то теперь она открыто провозгласила, что бытие (being) у греков и было Богом, а греческий космический порядок – божественной волевой законностью. Христианская, а позднее исламская мысль последовала этому примеру [4, р. 13].

Но эта связь *nomos*'a [имени] с *ousia* [сущностью, бытием] стала возможной после Платона и Аристотеля, которые восстанавливали миф о трансцендентной сфере, активи-

ровали предельную усю [сущность, бытие] и определили (у Платона) предельное, абсолют не только как источник всякой нормативности, но и как постоянное неизменное бытие (*abiding being*). Этот новый подход к космосу как к мирному дарению (*peaceful donation*) отличается как от насильственного разрыва с трансцендентностью (который закреплен в более ранних мифах), так и от альтернативных мифов жертвенного разделения космического человека, которые продолжали отражать свойства первой имманентистской философии. Однако новые философы-мифографы еще не пришли к монотеистическому пониманию Бога как исходящей воли и самосозерцающего разума [4, р. 13].

По этой причине (как утверждал Джорджо Агамбен вслед за католическим богословом XX века Эриком Петерсоном) богословие как доминирующий дискурс Запада является в христианскую эпоху небесным слиянием метафизического понимания с политическим. То значение, которое политическая теория имеет для человеческой истории (в завуалированном виде), теология имеет для всего понимания реальности, но с более совершенным сочетанием универсальных теоретических и практических соображений [4, р. 13].

Поэтому первая часть рассматриваемой книги [4] посвящена метафизике [*Sequence on Modern Ontology*], вторая часть посвящена политической теории [*Sequence on Political Ontology*], а еще ненаписанная третья часть «О Божественном управлении» [*On Divine Government*] будет посвящена религии и теологии в той мере, в какой теологию можно определить как совпадение политической теории с метафизикой. Изменения, происходящие в теологии, намного лучше показывают скрытые корни теории современности, чем философия или политическая теория [4, р. 13].

Поворот к богословию имеет и практический вид. Имманентное политическое действие (*action*) уступает литургическому, церковному действию (*performance*), которое распространяется далеко за пределы церковных стен (первоначально в виде монашества) в стремлении охватить всю человеческую жизнь на земле. Вся человеческая политика преднамеренно или рефлексивно представляет космический порядок (Эрик Фегелин), но христианская литургия провозглашает его гораздо более явно (эксплицитно) и непрерывно благодаря постоянным усилиям слить воедино практические действия по воспроизведению истины (Агамбен) с теоретически обоснованным реформированием (или трансформацией, как у Герхарта Ладнера) человеческого общества. В этом случае культ предельного (*ultimate*) переносится на новую высоту в попытках соединить бытие и действие при посредничестве истины. Истина уже не является «законом», потому что она уже не «против» действия или бытия: не командует действием и не представляет бытие [4, р. 14].

Милбанк приходит к выводу, что христианская теология – это не столько «политическое богословие», сколько «политизированная метафизика» или «метафизическая политика». Это означает, что христианство является не только «самой религиозной религией», но и самым человеческим (*human*) из специфических человеческих процессов. Поэтому отвергнуть христианство означает открыть (согласно Агамбену) «постчеловеческую» (*post-human*) перспективу. И хотя это правда, что христианство секуляризовало закон, политику, язык, науку, искусство, оно первоначально не делало это во имя автономного секулярного пространства (последнее было результатом нехристианской доктрины *natura pura*). Напротив, эта секуляризация в гораздо большей степени означала сопротивление всем устойчивым притязаниям на захват и присвоение (*capture*) сакрального и в то же самое время – релятивизацию [старой] границы, разделяющей сакральное и профанное (которая описана Дюркгеймом и встречается во многих культурах), с последующей сакрализацией всей природы как Творения, а всей культуры – как божественной, именно по той причине, что она является человеческой. Таким образом, христианство возвышает и расширяет понятие «религиозное» (заимствовав римское слово *“religio”* и переосмыслив его как неразрывную

связь с истинным Богом) именно за счет того, что делает слово “religio” тождественным с понятием «человек», которое за счет этого тоже возвышается [4, p. 15].

Желаемая Милбанком политическая модель будущего

Христианский социалистический подход, при котором происходит восстановление и при этом трансформация античного средневекового политического образа мысли. Предлагаемая Милбанком «трансорганическая» концепция человечества (trans-organic humanity) – такое понимание человечества, при котором свободно соединяются жизнь и имплицитная мудрость социального большинства (the social many) под руководством добродетельно рациональных «немногих» и объединяющим замыслом «одного», при ориентации всех на трансцендентное Благо и окончательное видение Бога [4, p. 10]. Милбанк считает, что жизнеспособность самой демократии зависит от сохранения конституционной приверженности указанной смешанной форме правления (mixed government). Христианская же демократизация добродетели, понимаемой как милость, подразумевает преображенную версию смешанного правления (mixed government), которая вновь способствует творческому расцвету всего (всех) и совместному формированию земного города, который мог бы отдаленно напоминать город вечный [4, p. 10].

Выводы к первой, теоретической части книги «По ту сторону секулярного порядка»

Современная философия как «автономная» дисциплина была порождена определенным стилем богословия. Этот стиль сформировал свои фундаментальные исходные допущения – однозначности (унивокальности), представления (репрезентации), возможности (поссибилизма) и сопутствия (conspirence). Поскольку эти допущения теологически сомнительны, они остаются сомнительными и с философской точки зрения. Преобразование теологии в секулярную имманентность не устраняет эту сомнительность, а скорее усиливает ее, поскольку эти допущения толкают мысль в сторону нигилизма.

При этом теология не руководит действием (performance), а совпадает с ним, поскольку сущность (essence) – это работа (ergon), а метафизика – божественное управление (divine governance). Поэтому многочисленные произведения современности (modernity) имплицитно содержат в себе онтологические категории, однако эти произведения также и конструируют те предположения [об онтологии], которые они провозглашают. Поэтому политическая теория содержит в себе в сжатом виде это совпадение теологического с прагматическим. Следовательно, изложение онтологических категорий в антропологических и политических понятиях способно показать, как эти категории были практически сформированы в ходе истории западной цивилизации. Зная мировоззрение [унивокальное, секулярное], повлиявшее на современные западные научные труды, можно исследовать, как это мировоззрение отразилось на теоретических положениях этих трудов, посредством которых оно утвердилось, превратившись в [определенную] антропологию и получив признание как [всеобщая] секулярная предпосылка [4, p. 113].

Справка о Дж. Милбанке

Джон Милбанк (р. 1952) – британский, англиканский богослов, заслуженный профессор факультета теологии и религиоведения Ноттингемского университета, где также возглавляет Центр теологии и философии. Ранее Милбанк преподавал в Университете Виргинии, в Кембриджском и Ланкастерском университетах. Он также является председа-

телем попечительского совета аналитического центра “ResPublica” (основатель Ф. Блонд). Джон Милбанк – основатель движения «Радикальная ортодоксия», которое известно на международном научном уровне среди исследователей религии и политики. Его работы междисциплинарны, они объединяют такие направления, как систематическая теология, социальная теория, этика, эстетика, философия, политическая теория и политическая теология. Первую известность Милбанк приобрел после выпуска монографии «Теология и социальная теория» в 1990 году, где были заложены теоретические основы движения «Радикальная ортодоксия».

Литература

1. *Milbank J. Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason.* Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006. 484 p.
2. *Милбанк Дж.* Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33–54.
3. *Милбанк Дж.* Надзор за возвышенным: критика социологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 210–284.
4. *Milbank J. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People.* Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2014. 288 p.
5. *Давыдов О.Б.* Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 361–381.
6. *Шипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия»: критический анализ: дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.13. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2004. 221 с.

Аннотация. В публикации рассматриваются основные положения, термины и методология «Радикальной ортодоксии», предложенные Дж. Милбанком в его книге «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014), направленные на ограничение монополии секулярного метадискурса и возвращение традиционного христианского мировоззрения. Приводится пересказ и дословный перевод ключевых мест из первых глав книги. Анализируются истоки главных принципов современной философии, которые маргинализировали теологию и стали фундаментом секулярной философии современности.

Ключевые слова: радикальная ортодоксия, секуляризм, современная философия, богословие, томизм, номинализм.

Vasily A. Shchipkov, PhD in Philosophy; Associate Professor, Department of the International Journalism, MGIMO University; MFA, Russian Federation; Director, Russian Expert School. E-mail: vas.ship@mail.ru

Analysis of the Main Theses of “Beyond Secular Order” by J. Milbank

Abstract. The article examines the main provisions, terms and methodology of «Radical Orthodoxy», proposed by J. Milbank in his book «Beyond the Secular Order» (2014) and focused on limiting the monopoly of secular metadiscourse and returning the traditional Christian worldview. The author renders and translates into Russian the key passages of the first chapters of the book. The article presents Milbank’s analysis of the origins of the modern philosophy main principles, which marginalized theology and became the basis of the modern (secular) philosophy.

Keywords: Radical Orthodoxy, Secularism, Modern Philosophy, Theology, Thomism, Nominalism.

{ Перевод глав из книги }

Джон Милбанк

**По ту сторону секулярного порядка:
репрезентация бытия и репрезентация народа**

Illuminations: Theory & Religion

BEYOND
SECULAR ORDER

The Representation of Being and the
Representation of the People

John Milbank

WILEY Blackwell

Перевод: Ароновой Марины Юрьевны и Зимарской Юлии Борисовны

Метафизика и современная политика

В силу вышеуказанных причин было бы исторически неправдоподобно утверждать, что этическая, экономическая и политическая секуляризация всегда была частью секретного плана христианства. Данный процесс, безусловно, имеет теологические корни, но речь идет о теологии особого типа. Она отличает естественные задачи от сверхъестественных и трактует подлежащие абстрагированию сферы так, как если бы они действительно могли быть отделимы (следуя определенному скотизмом формальному различию). При этом она отказывается от телеологии воли в пользу внешних норм, либо навязанных в результате произвола, либо формально нацеленных на сохранение доморального счастья и доморальной свободы. Этическое перестает иметь отношение к естественной и тем более к сверхъестественной задаче и ограничивается сферой конечного, которая находится в состоянии унивокальной самодостаточности. Аналогичным образом экономическая наука превращается в техническую науку о производстве богатства, которая требует порядочности при соблюдении контрактов, но прекрасно при этом обходится без традиционного христианского осуждения систематической практики покупать как можно дешевле, чтобы продать как можно дороже. Исключением является запрет на «ростовщическую» продажу определенного феномена, то есть денег, который касается их использования в качестве средства соизмерения ценности различных предметов и взаимного удовлетворения различных человеческих потребностей. И, наконец, политика и юриспруденция становятся искусством достижения максимальной власти и порядка, которые позволяют осуществлять управление, основываясь на прецеденте, а не на социальной справедливости (как в большей части современного английского общего права), и налагать наказание не в целях экономического возмещения и психологической коррекции (как предлагал Аристотель), а в целях утилитарного сдерживания.

Из этого следует, что союз многих современных христиан с неолиберализмом сводится к явной или неявной приверженности скотизму, *via moderna* или опять-таки барочной схоластике (как мы уже поняли, последние две философии опираются на первую). На практике соблазн такого союза зачастую состоит в том, что в обмен на молчаливую поддержку капиталистических норм светские политические и экономические власти нередко предлагают активное участие во все более открытой для свободного рынка сфере образования, в то время как общество стремится к нравственной дисциплине, прививать кото-

* Оригинал см.: *Milbank J. Cosmos, Law and Morality / J. Milbank // Beyond Secular Order. Oxford, UK: Wiley Blackwell, 1990. P. 114-127.*

John Milbank, Professor of Religion, Politics and Ethics at the University of Nottingham; Director of Center for Theology and Philosophy, University of Nottingham, Great Britain. E-mail: John.Milbank@nottingham.ac.uk

рую считается задачей религиозных школ. Но даже если тех причин, которые я пытался здесь привести, достаточно, чтобы считать постскотистское христианство теологическим отклонением, подобного рода соглашение может в итоге оказаться договором с дьяволом. Влияние на образование (наличие которого я не исключаю, поскольку государственная монополия и контроль над образованием – это еще один аспект современной либеральной тирании) приобретает здесь за счет покорного принятия совершенно нехристианской по духу экономической, бюрократической, зрелищной и военной мощи современных держав.

Существует, однако, и менее веская причина подвергнуть сомнению любой сценарий будущей гегемонии постскотистского, неолиберального христианства. Как бы тонко это ни проявлялось, данный вид христианства тяготеет к фидеизму и к «антиметафизической» позиции, состоящей в отрицании дискурсов разума, стремящихся стать посредниками между разумом и верой. Иногда их, правда, могут заменить феноменологическими дискурсами, но, избегая онтологии, они склонны рассматривать порог религии только как субъективную сферу, полностью обходя при этом космическое, этическое (в любом субстанциальном смысле) и социальное.

Уильяму Оккаму уже фактически удалось обойтись без метафизики путем сведения всей онтологии к допущениям, входящим в логику и грамматику «предположения». Мы имели возможность наблюдать скептические и фидеистические последствия этого, которые прослеживаются вплоть до некоторых проявлений феноменологии и аналитической философии. Человеческие индивиды и человеческие общества однако же отличаются психологической и функциональной потребностью во всеобъемлющем мировоззрении. Как отмечали философ-материалист Квентин Мейясу и Папа Римский на покое Бенедикт XVI, отсутствие в XX веке метафизического дискурса разума и моста между разумом и верой (по мнению Папы), несомненно, способствовало «возвращению религии», но, увы, лишь в фанатичной форме [1, 2]. По мнению Мейясу, существует связь между изоощренным фидеизмом Витгенштейна, чей мистицизм исключал трансформацию мира (поощряя вместо этого смиренное отношение к трансцендентальным границам, реальность которых можно оспорить), с одной стороны, и фидеизмом религиозного фанатика с пеной у рта, с другой стороны. При этом социальная некомпетентность и отсутствие интеллектуальной рефлексии у фанатика гарантируют, что его вера в гораздо большей степени является продуктом его жесткого и категоричного мировоззрения.

Отсюда следует, что «религиозный террор» по своей сути не является протестом против современности. Скорее, он представляет собой столь же неотъемлемую часть современности, как фидеизм, и чрезмерно благочестивую пассивность перед лицом воли Бога (прослеживаемую у Оккама, Лютера, Декарта и Янсения). Замеченное уже в XVIII веке колебание между «фанатизмом» и «либертинизмом» привело к некоему агонистическому тайному сговору между ними, возможно, наиболее очевидному во французской, голландской, шотландской и ирландской культурах как наиболее подверженных кальвинистскому и янсенистскому влиянию, где религия и мораль отделены друг от друга сильными выборными доктринами, поощряя тем самым своего рода демонический антиномизм, послуживший причиной увлечения двойниками в литературе и похотливый пуританский интерес к механизмам разврата¹.

Здесь важно осознать, что даже если современность определяет первого как «консерватора», а второго как «радикала», «фанатик» является на самом деле фигурой столь же современной, как и либертинский эрудит. Данная схема, однако, работает далеко не всегда: вспомните готические романы, где аморальный аристократ выступает в роли «античного» злодея, или «Женитьбу Фигаро», в которой нравственная чистота демократии

¹ См. [3], а также роман приграничного шотландского писателя Джеймса Хогга «Исповедь оправданного грешника», написанный в 1824 году [4].

ищет освобождения от традиционных для привилегированного класса извращений. Современность можно рассматривать и как индивидуалистически-освободительную и сектантскую, и как (иногда) популистско-пуританскую. Проблема обеих точек зрения состоит в том, что они не видят сексуальность как нечто целостно естественное и культурное. «Радикалы» рассматривают ее либо как животное начало, которое необходимо выпустить на свободу, либо как чисто культурное изобретение *ad libitum*. «Консерваторы» тоже считают ее чем-то естественным, но угрожающим культуре, одновременно расценивая культурные ограничения как нечто в большинстве своем искусственное и функционально-дисциплинарное. Исходя из вышеизложенного, интегральное представление о браке с учетом различных биологических и культурных особенностей мужчин и женщин, природной биологической связи сексуального влечения с деторождением, а также специфически человеческого желания жить в любви и заботе, защищать женщин и детей и заключать мужчин в лоно семьи (где их амбиции будут смирять, а гордыню – щадить) становится почти невозможным. Это ни в коей мере не означает, что исторические практики брака в достаточной мере помешали ему стать тем свободным институтом, который в беспрецедентной степени уже предполагался христианством.

Именно данная структура, то есть оппозиция между консервативным (или «древним») и прогрессивным (или «современным»), в то время как оба одинаково современны по своей сути, оказывается, как я сейчас продемонстрирую, главным ключом к пониманию современной политики и современных теолого-политических дилемм. Исследовательская программа, направленная на выявление теологических корней современной философии и изучение их теоретических последствий, обязательно должна включать в себя рассмотрение теологических корней современной политической теории и практики. Точно так же, как первый аспект полагает, что современная секулярная философия представляет собой протестную реакцию против *современной* теологии и *современной* метафизики, вообразая, будто отвергает наследие древних, второй аспект склонен заключать, что все, что современность считает социально «прогрессивным», было на самом деле создано в противовес часто теологическому «консерватизму», который имеет столь же веские основания претендовать на звание «современного». Здесь прогрессисты снова воображают, что то, чему они противостоят в консерватизме, является своего рода феодальным пережитком, в то время как консерваторы верят, что являются хранителями долговременной традиции. Точнее сказать, консерваторам всегда свойственно двойное мышление: да, они традиционалисты, но современного типа, что заставляет их периодически вступать в борьбу за устаревающие практики, от которых их наследники наверняка отвернутся (например, в поддержку рабства или против женского избирательного права), в то время как в других случаях они сами берут на себя инициативу в процессе модернизации (тори – пилиты; Тэтчер и Рейган).

Это можно сформулировать еще более резко: современность как процесс непрерывного нарушения границ, рассматриваемых как ограничение свободы, постоянно порождает новые традиции, которым она должна будет впоследствии противостоять, – такие, как практика рабства и расизма [см. 5, 6]¹. Поскольку современность основана на пропаганде нетелеологической свободы, каждый акт в ряду защиты свободы имеет тенденцию в ко-

¹ Хотя на сцену довольно быстро вышли «левые» философы, выступавшие как против расизма, так и против рабства, факт остается фактом: научная классификация эпохи Просвещения изначально поощряла существовавший ранее лишь в тени расизм. Моральная нейтральность политической экономии и просвещенное обоснование этики личного интереса (которая трещит по швам при попытке распространить ее на уважение личных интересов других на постоянной основе) одновременно способствовали возобновлению на западе древней африканской работорговли. См. работы на эту важную тему моих бывших учеников из Кембриджа и Виргинии [7, 8].

нечном счете оказаться «консервативным», поскольку акты такого рода обязаны ставиться под сомнение по той же метафизической причине, по которой они изначально были совершены. Так, государственный контроль над экономикой и благосостоянием во времена моей молодости считался «передовым», а теперь рассматривается как «ретроградный». Подобным же образом в чуть более отдаленном прошлом викторианцы рассматривали свой пуританизм как прогрессивную альтернативу старомодной аристократической и сельской распущенности XVIII века. Двадцатый век постепенно развернул этот вердикт на 180 градусов, в результате чего сексуальная свобода сегодня считается «продвинутой», а неспособность поддерживать здоровье или постоянно работать в рутинной манере – признаком ретроградства.

Учитывая эти соображения, следует избегать обоих общепринятых представлений о современности в отношении религии и традиции. Первое связано с уже описанным «христианским неолиберальным» мировоззрением. Оно абсолютно верно понимает конфликт древности и современности как бой с собственной тенью, но ошибается в его причинах. Длительные попытки барочного христианства восстановить христианский мир, в основном берут начало из этого мировоззрения. При этом оно отказывается понимать, что Церковь лучше выполняет свою миссию, ограничивая свою деятельность религиозной сферой. Демонстрируя чрезмерную реакцию на эти попытки, «просвещенные» силы считали, что непременно должны добиться освобождения науки, экономики, политики и морали не от имени религии, а от самой религии. В современной ретроспективе становится возможным создание великого христианско-светского *конкордата*.

Мы достаточно хорошо рассмотрели, каким образом эта схема преуменьшает значение «разрыва 1300 года» и ложно проецирует христианское благоволение к секуляризации в современном смысле в далекое прошлое.

Вторая общая точка зрения рассматривает современность как, по существу, протестную реакцию против церковного христианства в частности и, возможно, религии вообще. Логически это требует, чтобы последовавшее за Спинозой «радикальное Просвещение» рассматривалось как «настоящее Просвещение», тайно отодвигающее все споры на задний план, как утверждал Джонатан И. Израэль [9, 10]¹. Суть современности с этой точки зрения связана, таким образом, с эмансипацией сил, которые метафорически (следует отметить, что это одна из метафор, которыми «живет» современность) относятся к силам «нижнего порядка»: сил материи, жизни, сексуальности, гедонизма и (предположительно) спонтанной свободы. Однако, с точки зрения очерченной мной генеалогии, такого рода «освобождение от материи» стало бы лишь одним из возможных вариантов развития более фундаментальной парадигмы: а именно «одновременной» (concurrent) причинной операцией материи и формы в сочетании со скотистским «реальным различием», которое скорее превращало бы материю в «квазиакт», чем в чистую потенциальность. В рамках томистского мировоззрения, наоборот, наблюдается *отсутствие* материальной сферы, которую можно было бы подвергнуть метафизическому, физическому, сексуальному или политическому освобождению. В данном случае «материалистическое Просвещение» предполагает предшествующую теологическую работу по виртуальному отделению формы от материи и наоборот.

Это подтверждается историей мысли XVII века: спинозизм вполне мог бы послужить противопоставлением «аристотелизму», которому благоволили князья и прелаты. Последний никогда не считался «просвещенным», но тем не менее являл собой совершенно современное производное, хитроумно слепленное Суаресом из смеси томизма, скотизма и

¹ Израэль тоже склонен воспринимать пропаганду сексуального освобождения без аргументации, как «реальное» Просвещение и вслед за Фуко не осознавать, что оно могло бы предложить столь же современную дисциплинарную кодификацию сексуального поля. См. мои предыдущие замечания в основном тексте выше.

номинализма. Именно на основе этой смеси формировались основные философские программы как протестантских, так и католических университетов.

Безусловно, для самого Спинозы, который развивал парадигмы однозначности (*univocity*), репрезентации (*representation*), возможности (*possibilism*) и сопутствия (*conspicence*) по-своему, влияние номинализма посредством работ Декарта и других источников тоже имело значение. Как мы видим из предыдущего раздела, данные парадигмы были столь же хорошо развиты в терминах более духовного рационализма, субъективного *априоризма* и более позднего идеализма.

Не стоит также считать Спинозу наиболее «радикальным» во всех отношениях, поскольку его концепция рациональной судьбы и *конатуса* требует социального сотрудничества на фоне индивидуального смирения, в то время как его объяснение потребности народа в воображении предполагает, что демократия – это больше уступка, чем идеал, и что правителям всегда придется руководить с использованием «воображаемой» религии. С точки зрения Спинозы, люди в большинстве своем созданы природой и руководствуются страстями, а не разумом, который единственный способен встать на точку зрения всеобщей «субстанции» [см. 11]. Политический порядок создает своего рода симулякр рационального космического единства, потому что преобладание страха и неуверенности над всеми другими страстями заставляет людей передавать всю свою власть по контракту законному суверену, который затем действует от их имени, в основном принимая решения на основе разума и убеждая людей в их обоснованности через апелляцию к воображаемым религиозным чувствам. Таким образом, Спиноза определяет идеальную конституцию, то есть «демократию», как «общество, которое обладает всей полнотой власти» [12, гл. XVI, с. 205; гл. XVI, XV, XIX; *A Political Treatise*, с. 287–387]. То есть первоначальное отчуждение власти от всех в пользу суверенного центра в интересах торжества разума над «массовыми» страстями через их взаимную отмену является решающим, даже если Спиноза, безусловно, еще до Руссо полагал, что такого рода первоначальное массовое волеизъявление могло быть постоянно возобновляемым и поддерживаться всеобщим правом «голосовать в Верховном Совете» или занимать государственные должности, если они того пожелают. Он признавал, что следует отличать более репрезентативные формы демократии, включающие определенную меру олигархии, от чистых аристократий, где суверенитет постоянно отчуждается в пользу немногих [12, *A Political Treatise*, гл. XI, с. 385–387]. Политически это соответствует тому способу, при котором его параллелизм ума и экстенсии все еще является проявлением внешней Божественной координации по «августиновской» модели (как мы рассматривали в первом разделе), в то время как его «третий вид знания», являющийся высшей мудростью отождествления с целым, предполагает аполитичность и религиозное блаженство в качестве утешения [13]. Как в случае его политики, так и его метафизики, высшая абстракция точно прослеживает путь низшей материальной связности, включая ее при этом в целое и побуждая во имя тотальности, в качестве которой выступает либо «Бог», либо государство.

Именно эти более элитарные аспекты отчасти явились причиной того, что более консервативные мыслители были не прочь тайно воспользоваться понятиями Спинозы. Вико, например, развивал аспекты спинозовского объяснения чувственного и поэтического характера религии (но с гораздо более выраженным гуманистическим пиететом к поэзии). Цель заключалась в том, чтобы опровергнуть в каком-то смысле еще более радикальное предположение Пьера Бейля о возможности существования общества атеистов или о том, что оно окажется более нравственным, чем общество язычников. Высказанное Израэлем предположение, что использование идей Спинозы со стороны Вико и его в равной степени платонизирующего друга Пауло Маттиа Дориа стало признаком их скрытого квазиспинозистского «радикализма», является, следовательно, слишком упрощенным [9, р. 664–674; 10, р. 513–542]¹.

¹ Аргументы по этому вопросу, однако, слишком сложны, чтобы мы могли рассмотреть их здесь должным образом. Достаточно сказать, что в отличие от новой «объективной» текстологической науки Израэль скло-

Как мы рассмотрели в первом разделе, можно утверждать, что, избегая либо основного космического монизма, либо основного субъективного перспективизма, Дэвид Юм был на самом деле более философски «радикальным». Тот факт, что Юм, подобно Гоббсу, был политически консервативен, не имеет значения. Он скорее служит предупреждением, что, как позже в случае с Фридрихом Ницше, некоторые из наиболее гиперкритичных современных мыслителей выходят за рамки обычного разделения на атеистов/материалистов – левых и религиозных/спиритуалистов – правых, утверждая, что онтологическая реальность чистой власти едва ли благоприятствует какому-либо сентиментальному равенству обращения между людьми – за исключением, пожалуй, того, что для Юма неудержимо вытекает из механизма чувств в качестве сочувствия. Так, более «тэтчеристские» взгляды Юма (хотя он также вполне противоречиво придерживался идей гораздо более «высоких тори») о том, что мы всегда должны поощрять роскошь и никогда не должны поощрять нищенское существование на пособие или защищать тираноубийство, столь же (и, возможно, даже больше) принадлежат к «Просвещению», сколь и противоположные, также порожденные Просвещением, взгляды [18, section II, part II, p. 143–144, 180–182].

По этой же причине нам следует признать «равную современность древнего и современного» в отношении этих категорий, которые первоначально явились предметом эстетического спора XVII–XVIII веков. Это прежде всего означает равную степень современности «современного христианства» и «современного протеста против христианства», увековечивания которого следует ожидать в далеком будущем. Это также означает «равную степень современности правых и левых» (при условии, что «социализм» на самом деле не принадлежит к этому спектру) [см. 19, 20]. Данная гипотеза должна быть первоначально воспринята гиперкритическим мировоззрением, временно приостанавливая вопрос, если на него вообще может существовать ответ, о том, какую именно политическую позицию христианин должен занимать в наши дни.

Я намерен проверить эту гипотезу в заключительной части этого раздела. Я утверждаю, что политика до современного периода не была ни прогрессивной, ни реакционной, ни левой, ни правой. В Средние века, она, скорее, была сосредоточена вокруг четырехчленной антропологии, связанной с «символически реалистической» метафизикой. Она включала в себя: 1) животное разумное (*animal rationale*); 2) животное социальное (*animal sociale*, или аристотелевский *Zoonpolitikon*); 3) *homo faber*, или человека творящего, который также является животным культурным и историческим; и 4) *Bête-Ànge* Паскаля: человечество с естественной ориентацией на сверхъестественное.

нен игнорировать тот факт, что Вико часто оказывал поддержку несколько архаичному в его время связанному с гражданской добродетелью гуманизму (частично возрожденному вскоре аспектами самого Просвещения). Он также слишком охотно предполагает, что осторожность в отношении местной инквизиции подразумевает именно доктринальную неортодоксальность, а не просто пессимизм по поводу возможностей ее интеллекта перед лицом новых, но совершенно ортодоксальных при этом интеллектуальных стратегий. В некоторых ключевых моментах, поразительная глубина соприкосновения Вико с традиционной теологической, особенно с августиновской доктриной подтверждает мнение, что он уже в то время применял современные критические методы против самой современности. Это свидетельствует о том, что он на самом деле предвосхищал Контрпросвещение, построенное вместо скептического на позитивном подходе к первичности человеческого воображения, который пересматривает многие гуманистические, эстетические и метафизические темы. Мои собственные утверждения на этот счет, опубликованные в моей докторской работе (которая теперь нуждается в существенном пересмотре), были недавно развиты моим бывшим учеником Робертом С. Майнером [см. 14], а также в работе Антонио Сабетты [15]. Более того, самый искушенный современный исследователь Юма Дональд Ливингстон, далекий от того, чтобы «сводить» Вико к Юму, читаемому как атеистический позитивист, сам вместо этого читает Юма явно вишистским способом как философа, защищающего часто религиозные человеческие чувства и воображение от антиполитических тенденций чистого разума. Данный взгляд позволяет выявить в самом сердце шотландского Просвещения (или, возможно, до него, если считать, что рождение Просвещения совпадает с появлением «политической экономики») проторомантические и Контрпросвещенческие тенденции [см. 16, 17].

Важно отметить, что в каждом отдельном случае имеется в виду один из тех *гибридов*, которые Виктор Гюго справедливо связывал в свой романтический период с «гротеском» и явным готическим увлечением этой категорией¹. Речь также идет и об *интегральной гибриде*, единстве, которое не может быть уничтожено без разрушения его частей, и тем самым отвергает даже скотистское, виртуальное разделение. «Разумное животное» есть попросту животное, *наделенное разумом*, причем его животная составляющая существенна для разума. «Социальное животное» есть попросту животное, *наделенное социальностью*, причем его социальность представляет собой совершенно естественное явление. *Homo faber* становится человеком только *посредством* создания вещей и идей, причем «искусственный» характер, который индивид демонстрирует во время создания артефактов, *является* аспектом интегральной природы этого индивида. И, наконец, парадокс человеческой природы *состоит* в том, что хотя она способна превзойти саму себя в процессе получения сверхъестественного дара, такого рода «обожествление» возможно только в результате реализации сотворенной природы человека, а не ее уничтожения.

Во всех четырех случаях деятельность политической (а также этической, социальной и экономической) современности разрушает гротеск в аспекте его необычной, амбициозной, и все же кенотической красоты. Она сомнительным образом деконструирует своеобразный «трансорганизм», который представляет собой непонятно как разрушенную и после исцеленную человеческую целостность. Вместо в определенном смысле «интегральной» политики (которую необходимо аккуратно отличать от позитивистского *интегризма*)², она вступает в политику дуалистическую, раздираемую между животным началом и разумом, природой и культурой (или индивидом и государством), фактом и вымыслом (или разумом и воображением) и, наконец, политическим и церковным. Вместо трансорганизма здесь постулируется разорванный организм, жестоко преобразованный в единую совокупность, которая парадоксальным образом является в определенной степени и «чисто» животной,

¹ Я благодарю за эту идею Алисон Милбанк. См. также [21].

² Фраза «интегральный гуманизм» была справедливо использована Жаком Маритеном для описания его проекта «нового христианского мира», который отвергает современное представление о том, что адекватное достижение естественных политических целей возможно без вмешательства сверхъестественной благодати. Другие писатели, такие как Анри де Любак, еще более решительно отстаивали христианско-гуманистическую «интеграцию» естественного со сверхъестественным, полностью отрицая существование «чистой природы» в конкретном. Ясно, однако, что оба писателя полностью отвергли *интегризм* движения «Французское действие», которое хотело плавно соединить светскую и церковную власть и даже подверглось осуждению со стороны папства. В обоих случаях именно этот отказ явился решающей движущей силой для их интеллектуальной и культурной деятельности. Можно на самом деле с большой уверенностью утверждать, что проект атеиста и оппортунистически настроенного «католика» Шарля Моррасса был на самом деле недостаточно интегралистским, поскольку он основывался на позитивистской концепции политического порядка наряду с натурализацией и политизацией присутствия Церкви в светской сфере. Без понимания Маритеном «примата духовного» подлинное слияние естественного со сверхъестественным становится невозможным по причине того, что реальное место последнего отрицается вместе с реальным характером его влияния, которое должно быть убедительным в своей основе, а не основанным на принуждении или абсолютных институциональных правах на господство над другими блоками власти. Более того, такого рода истинная интеграция должна поддерживать элемент гибридности, который допускает, что сверхъестественного рода проблемы не могут быть политически управляемыми, а также то, что чисто политические вопросы включают временные компромиссы с человеческим несогласием и несовершенством, от которых Церковь как таковая должна эсхатологически отказаться. Истинная интеграция в этом смысле никогда не может быть «совершенной» интеграцией, и это несовершенство даже помогает определить ее «целостность». Сверхъестественные добродетели тем не менее должны информировать естественные добродетели в политической области, а усилия последних должны, наконец, измеряться той помощью, которую они оказывают сверхъестественному обществу, коим является Церковь. Вслед за Шарлем Пеги видение Маритеном данного вопроса было в конечном счете основано на томистской христологии, активно подчеркивая (вслед за византийцами) лично опосредованное «общение» Божественной и естественной природы в Богочеловеке. После Воплощения, Бог опосредуется для нас исключительно посредством тотального взаимодействия мистически Божественного с человеческим во всех его аспектах, включая политический [см. 22, р. 15–121; 23].

и «чисто» рациональной. Будучи и тем, и другим одновременно, он лишен при этом как какого-либо подобия интеграции, так и смирения перед лицом отсутствия интеграции, которая неизбежно переходит в разряд теоретических требований. Все, таким образом, происходит теперь так, как если бы мы имели совершенный спинозистский параллелизм, но при этом лишенный какого-либо разумного обоснования, где тот или иной путь виток за витком совершает в своем собственном измерении монистический поворот.

Литература

1. *Meillassoux, Quentin*. Après la finitude: Essais sur la nécessité de la contingence. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
2. *Ratzinger, Joseph, Pope Benedict XVI*. Faith, Reason and the University: Memories and Reflections: лекция в Аула Магна в Регенсбургском университете, 12 сентября 2006 года [Электронный ресурс] // Режим доступа: <cwnews.com/news/viewstory.cfm?recnum = 46474>
3. *Muralt, André de*. L'Unité de la philosophie politique: De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain. Paris: J. Vrin, 2002. P. 57–59.
4. *Hogg, James*. The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner. London: Everyman, 1998.
5. *Manent, Pierre*. An Intellectual History of Liberalism: пер. Rebecca Balinski. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
6. *Manent, Pierre*. The City of Man: пер. A. Marc Le Pain. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
7. *Mack, Michael*. German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German-Jewish Responses. Chicago: Chicago University Press, 2003.
8. *Carter, Kameron J*. Race: A Theological Account. New York: Oxford University Press, 2008.
9. *Israel, Jonathan I*. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford: Oxford University Press, 2001.
10. *Israel, Jonathan I*. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752. Oxford: Oxford University Press, 2006.
11. *Pabst, Adrian*. Metaphysics: The Creation of Hierarchy. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2012. P. 341–382.
12. *Spinoza, Benedict de*. A Theologico-Political Treatise: пер. R.H.M. Elwes. New York: Dover, 1951.
13. *Spinoza, Benedict de*. The Ethics: пер. R.H.M. Elwes. New York: Dover, 1955.
14. *Miner C. Vico*: Genealogist of Modernity. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 2002.
15. *Sabetta, Antonio*. I'Lumi' del Cristianismo: Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico. Vatican City: Lateran University Press, 2006.
16. *Livingston D*. Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy. Chicago: Chicago University Press, 1986.
17. *Livingston D*. Hume's Philosophy of Common Life. Chicago: Chicago University Press, 1986.
18. *Hume, David*. An Enquiry Concerning the Principles of Morals / ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1982.
19. *Michéa, Jean-Claude*. The Realm of Lesser Evil. New York: Wiley, John & Sons, Incorporated, 2009.
20. *Милбанк, Джон*. Социализм вне левого направления // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 227–230.
21. *Hugo, Victor*. Préface de Cromwell. Paris: Larousse, 2009.
22. *Floucat, Yves*. Pour une restauration de la politique: Maritain l'intransigent de la contre-révolution à la démocratie. Paris: Pierre Téqui, 2004.
23. *Riches, Aaron*. Ecce Homo: On the Divine Unity of Christ. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2013.

Социализм вне левого направления

И все же какую современную политическую позицию подразумевает генеалогия краха «интегрального гуманизма»? Радикальную или консервативную? «Левую» или «правую»?

Ответ на этот вопрос потребует повторения и уточнения. В основе ответа лежит критическое понимание того, что «левые» и «правые» – это современные (modern) категории, следовательно, «левые» не могут быть более «современными», чем «правые». Подобно давнему интеллектуальному и эстетическому спору между «современными» и «древними», баталии «прогрессистов» и «традиционалистов» являются, по сути, современным явлением. Из этого логически следует, что определенного рода первоначальная апелляция к «предмодерну» (свойственная Коббету, Карлейлю, Рёскину, Гюго и многим ранним социалистам) не могла иметь «традиционалистского» или «реакционного» характера, поскольку существовала вне рамок, в которых данные термины имеют смысл.

Любой политический вопрос сегодня – это вопрос относительного предпочтения одного или многих, что придает ему либо правый, либо левый характер. Монархия и диктатура, а также дело развития демократии, становятся, таким образом, вопросами абсолютной пропаганды. Как уже говорилось, хотя и в классическую, и в средневековую эпоху имелись различные мнения относительно идеального устройства государства, в те времена считалось, что разумное государственное устройство должно быть в определенной мере смешанным. Относительное привилегированное положение одного, немногих или многих рассматривалось как приспособление к обстоятельствам, особенно если оно касалось распределения и преимущественного обладания властью.

Исключением из этого правила можно считать софистическую пропаганду демократии в древних Афинах. Но здесь мы имеем «циничное» по своему роду протолиберальное одобрение системы регулирования политики власти, связанное уже с материалистической философией и пессимистическим отрицанием реальности человеческого духа. Современная связь между социализмом и материализмом здесь совсем не прослеживается, хотя в случае класса Стражей платоновский «коммунизм», наоборот, был связан с коллективным духовным участием в идеальном мире. В данном случае предварительным условием для равного распределения материальных ресурсов является всеобщее соглашение о благе.

Таким образом, мы наблюдаем, что возникновение в современности лево-правого, много-единого колебания явилось прямым результатом номиналистско-волюнтаристской

* Оригинал см.: *Milbank J. Socialism Beyond the Left / J. Milbank // Beyond Secular Order. Oxford, UK: Wiley Blackwell, 1990. P. 261–264.*

John Milbank, Professor of Religion, Politics and Ethics at the University of Nottingham; Director of Center for Theology and Philosophy, University of Nottingham, Great Britain. E-mail: John.Milbank@nottingham.ac.uk

теологической революции позднего Средневековья, и что теологические понятия до сих пор продолжают придавать внешне секулярным трактовкам особую окраску. Если универсалии и реальные отношения есть фикции в чистом виде (не способные «раскрыть истину»), то реальным можно считать только множество индивидов либо де-факто единую центральную власть, осуществляемую одним человеком. Если большая часть истины определяется волей, то единственным способом определить справедливость становится правильно проведенная процедура авторизации от лица Бога, монарха или большинства.

Поскольку последняя опция относится к «либеральным», современные левые всегда либеральны по своей сути; это тот надежный тыл, к которому они будут непрерывно возвращаться. Что касается социализма, который, наоборот, теоретизирует общество, где работа содружества людей описана в виде свободного труда, то это такой же джокер в стае левых, как «творчество» – джокер в стае генеалогий и человеческой онтологии. Причина этого кроется в том, что визионерская трактовка общества социализма требует определенного обращения к «сакральности множества» или «мистике коллектива», разрушая тем самым, так сказать, «теургически» естественную связь человеческого множества с материальным. Она также предполагает полную реализацию способностей каждого человека в гармонии с реализацией способностей всех остальных, то есть выполнение принципа «солидарности» – первоначально социалистического термина, позже принятого католическим социальным учением. И в том, и в другом случае, по-видимому, используется скрытая метафизика, которая едва ли имеет отношение к номинализму-волюнтаризму, а, следовательно, и к современности.

Таким образом, представляется возможным утверждать, и это исторически доказано, что социализм является «левым» только в аберрантном смысле [1]. По-видимому, обе реальности – реальность коллективного (и интерреляционного) и реальность объективно хороших и истинных человеческих целей – нуждаются в телеологии и реальности универсалий, лежащих корнями в том, что источником реальности является некий трансцендентный источник как ценности, так и бытия. Обеспечить это, однако, не смогла даже имманентистская теология, ибо, согласно доказательствам, то «множество», из которого в случае Спинозы на самом деле состоит сообщество, «является» в своей общей и предопределенной «модальной» идентичности просто самоподдерживающейся безличной единицей «субстанции». Демократию, таким образом, следует отстаивать только потому, что она уравнивает причуды одинаково предопределенного реактивного воображения широких масс, неспособных подняться до активного философского видения единого, и вследствие этого требующих от своего руководства максимально возможного приближения воображаемого «религиозного» мировоззрения к этому видению.

Ощущение «мистического тела» и совместной взаимной реализации способностей индивидов, напротив, требует некоторого ощущения локуса опосредования трансцендентального блага во времени в целях предотвращения слияния реальных людей в безличную тотальность. В западной истории это обеспечивалось идеей церкви как «Тела Христова» и связываемым с апостолом Павлом представлением о социальной деятельности Церкви, заключавшейся в обмене дарами и сотрудничестве различных харизматов или талантов [2]. В целях реального улучшения судьбы простого человека после провала Французской революции (основной результат которой состоял в замене аристократических функционеров буржуазными, полностью приверженными принципам светского либерализма) ранние негосударственные социалисты во Франции до 1848 года обращались, как правило, к готическому наследию гильдий и корпораций как феноменов, выращенных на чувстве мистической коллективности и труда. Подобным образом поступали и многие другие «органические» либералы (включая Виктора Гюго), а также некоторые загадочно

«кенотические» и провидческие католические традиционалисты (представителем которых в высшей степени являлся Оноре де Бальзак)¹.

Мы уже говорили, что обращение к этому наследию означает повторное обращение к роли немногих как в расширенном христианском смысле посредничества свободных ассоциаций, так и в античном греческом и римском смысле руководства мудрых. Ибо свободные ассоциации – от профсоюзов до университетов – являются, как правило, органами, приверженными объективному пониманию человеческого блага и его продвижению. Они с уважением относятся к демократической важности свободного согласия и проверке «аристократических» предложений большинством, но сопротивляются любому представлению о том, что природа блага определяется тем, чего люди хотят в своей массе. И действительно, есть случаи, когда совет немногих или воля одного должны превалировать над волей народа применительно к судьбе того или иного индивида или группы в интересах справедливости.

В более общем плане, однако, масса народа, особенно в городах и сельской местности (даже в современной Британии в сельской местности все еще живет чуть больше людей, чем в больших городах), постоянно подвергается центристской пропаганде со стороны правительства и средств массовой информации столичных городов. При этом они лишены воспитательной роли немногих добродетельных посреднических групп и корпораций. Их воля может быть суверенной, но что именно им предлагают решать? Само по себе «воспитательное» измерение не может быть демократизировано без невозможной бесконечной регрессии. Если рассматривать роль немногих (педагогов, посреднических ассоциаций, политических представителей) как всего лишь досадную заместительную необходимость, этим возможно подорвать и развратить саму демократию. Чтобы она работала, ей, напротив, необходимо совсем не демократическое дополнение в виде «сократического» понимания важности роли тех немногих, кто стремится к истине и добродетели ради самих себя.

Можно сказать, что социализм уже включает в себя относительно «демократическую» версию такого понимания. Это достигается за счет того, что социализм предполагает принципиальную доступность важнейших человеческих благ для всех, даже на фоне того, что он отказывается приравнивать эти блага к тому, что люди – индивидуально или коллективно – «хотят».

Подобного рода «демократизация добродетели» сама по себе тоже является христианским наследием. Ибо Новый Завет ясно дает понять, что высшая мудрость заключается не в эзотерических видениях, научном опыте или умственной способности абстрагироваться от материи (что также часто встречалось в некоторых формах платонизма), а в любви. При этом любовь всегда личностна и уникальна, и это означает, что наивысший дар, который *каждый из нас* может предложить, не является чем-то всеобщим, к чему мы должны стремиться. На смену общему приходит данное самой природой настоящее «я», и наша личная уникальность, которая неотделима от уникального набора взаимоотношений с другими людьми. В явной преемственности с данного рода персонализмом поздний западный гуманизм и романтизм считали присущую каждому человеку «гениальность» и «оригинальность» подлинно демократическим элементом, который зачастую подавляется чрезмерной щепетильностью в отношении правил или чрезмерным почитанием специфики признанных образцов произведений прошлого. Именно эти присущие всем творческие способности, эту «личность» социализм и стремится полностью освободить. Освобождение, однако, всегда должно осуществляться в рамках и под властью закона, поскольку личная «правда», «правда для себя» и «правда для других» остается предметом постоянного

¹ См. финальную часть «Человеческой комедии» О. де Бальзака «Изнанка современной истории» [“L’Envers de l’histoire contemporaine”] [3].

индивидуального и коллективного определения. И это не видение либертарианской анархии, а коллективная реализация непрерывно создаваемого коллективного произведения искусства, в котором у каждого есть свое место. Критерием эстетической приемлемости в данном случае является не отрицательный критерий высвобождения свободы (даже если либеральную «эмансипацию» от неприемлемой и ничем не оправданной с точки зрения справедливости позитивности прошлого можно считать важным плодом ее одностороннего постфранцисканского понимания христианской личной свободы), а скорее ее уникальная способность раскрывать что-то вечное.

Литература

1. *Michéa, J.C.*. The Realm of Lesser Evil. New York: Wiley, John & Sons, Incorporated, 2009.
2. *Milbank J.* Paul versus Biopolitics // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. 2006. Vol. 47. № 1–2. P. 9–50.3.
3. *Бальзак О. де.* Изнанка современной истории: Избранное: Пер. с фр. В. Мильчиной. М.: Независимая газета, 2000.



Критика всех видов материализма

Если считать направление социализма более левым, чем традиционное левое крыло, оторвавшееся от либерализма как такового еще со времен Французской революции, то оно тоже не может в каком бы то ни было прямом смысле именоваться материалистическим. Я уже приводил аргументы, почему рассматривать противопоставление идеализма и материализма в свете правого или левого является сугубо современной тенденцией. Материализм древних относился в основном к философии аскетической элиты, представители которой, не будучи атеистами (как мы видим из первой части первого раздела), либо искали спасения от произвола богов (эпикурейство), либо определяли богов в подчинение священному пространству космоса (стоицизм). Более того, сама идея материализма всегда ускользала от определения. Если считать атомы базовыми компонентами реальности, как тогда объяснить, что появление материи происходит «одно за другим», и не означает ли это, согласно Платону, что основные реальности – это все-таки числа (как утверждал Ралф Кедворт в полемике с Томасом Гоббсом)? [1]. Или, если основная реальность все-таки представляет собой вид жизненной энергии, разве она не может обладать определенной духовной составляющей? Поскольку мы способны воспринимать реальность лишь в терминах мысли, осмысленных образов или намеренной воли, причем лишь ту реальность, которая либо уже проявлена, либо может стать таковой, ведь в противном случае само понятие «бытие» лишается смысла, абстрагировать идею «чистой материи» представляется делом практически невозможным. Согласно мнению Джорджа Беркли, данный процесс подразумевает присвоение осязанию привилегированного положения по отношению к зрению, а также игнорирование того факта, что ощущение предмета как твердого, к примеру, столь же субъективно, как и регистрация его голубизны. Далее мы забываем о том, что «плотность» материи – это всего лишь метафора, пусть даже и необходимая для самой этой концепции. Нам, таким образом, остается лишь банально гипостазировать «то, что у нас под носом» [см. 2].

Проблема всех видов материализма, таким образом, заключается в том, что материя, которую они пытаются рассматривать как нечто фундаментальное, всегда подлежит обратной деконструкции в нечто идеальное или духовное. Мы склонны считать, что «гиломорфизм» Аристотеля или Фомы Аквинского является своего рода попыткой компромисса между материализмом и идеализмом. Или скорее, как я уже писал, его следует считать *самой материалистической философией из всех возможных*, даже несмотря на то, что в действительности он представляет собой гибридный идеал – материальный реализм. Ибо если

* Оригинал см.: *Milbank J. Critique of All Materialisms / J. Milbank // Beyond Secular Order. Oxford, UK: Wiley Blackwell, 1990. P. 264–268.*

John Milbank, Professor of Religion, Politics and Ethics at the University of Nottingham; Director of Center for Theology and Philosophy, University of Nottingham, Great Britain. E-mail: John.Milbank@nottingham.ac.uk

кто-то заявляет, что нет ничего, кроме материи, материи неизбежно приходится выполнять функцию квазиформы или набора форм (как мы только что рассмотрели). В то же время, если мы вслед за Аристотелем примем точку зрения о вечно существующей «в подлунном мире» гибридности материи и формы, мы тем самым позволим существовать материи как таковой или, пользуясь терминологией Аристотеля, «соблюдать видимость» материальной реальности. Тем не менее это становится возможным только в том случае, если *мы оставим* материю как невыразимую тайну, находящуюся вне досягаемости связанного мыслями, образами и волей человеческого ума. Аристотель, таким образом, нашел уникальный способ избежать ловушки представления о материи как о расплывчатом, неаппетитном супе, исчезающе малых числах или опять же безвольном непостоянстве, тождественном таинственной «слепой воле». Вместо этого его подход к материи лежит через *via negativa*, которая уважительно относится к ее тайне и тем самым создает именно тот вид «мистического материализма», который так часто требуется социализму и для формулирования которого социализму не хватает онтологических ресурсов. Материя – это нулевая степень действия, которое сохраняет свою первичность. Следовательно, именно «возможность в чистом виде» (“pure possibility”) ограничивает актуальность формы как вида и порождает индивидуальность. Более «пан-персоналистская», так сказать, точка зрения Фомы Аквинского развивает эту идею дальше, утверждая, что уникальная конкретная вещь создается самим «существованием» сущности путем смешивания формы и потенциала в условиях избытка актуальной действительности [см. 3].

Хотя присутствие материи и ощущается повсюду как конкретность частного, она тем не менее не может проявиться «сама по себе», поскольку частное всегда имеет «форму», и эта его форма *никогда* не может быть абсолютно уникальной. Она всегда являет собой нечто в принципе «уже» известное и вполне повторимое в другом месте и в других условиях, а также явно подверженное изменениям, которые *вместо того чтобы разрушить форму, становятся подтверждением ее загадочной уникальности*. Аналогичным образом вы можете сменить прическу и при этом не только остаться узнаваемым, но и еще сильнее раскрыть свою уникальность, изменившись и при этом одновременно загадочным образом оставшись собой. Данные аргументы представляются наиболее вескими как против *haecceitas* (этости) скотизма, так и против номинализма.

Следовательно, материя как таковая может быть описана лишь с помощью отрицания, поскольку она «есть» только тогда, когда «несет информацию» – формой, цветом, звуком, осязаемостью и т.д. Характерная для «левого крыла» (как, например, у Жюлья Делеза) попытка «освободить» чистую материю из собственных оков и описать ее как некую силу, заканчивается потерей самой материи в ее таинственной универсальности, потерей формы в ее заветной специфичности и подчинением обеих виртуальной силе безразличной дифференциации.

У Аристотеля, как и у Платона, материя тем не менее остается странного рода «базовым основанием», не вытекающим самопроизвольно из сферы трансцендентного. Такого рода дуализм резонирует с отголосками древнего языческого мифа, в котором изначально созидательная Божественная сила преодолевает и упорядочивает упрямого дракона хаоса. Самая странная черта «левого материализма» при этом заключается в том, что он как будто принимает основные положения данного дуализма и просто стремится зеркально их перевернуть. Здесь, безусловно, согласно Ницше, действует своего рода *ресентимент* и оскорбленное, но при этом хвастливое самоуничижение. Это похоже на то, как если бы тождество рабочего или просто обычного человека со всем низким, материальным, животным, бесполезным и лишенным честолюбия считалось бы *доказанным*, и одновременно все связанное с «низким и базовым» (во всех смыслах) было бы внезапно объявлено приоритетным.

Подобного рода зеркальный разворот, отдающий дань превосходству формального и идеального, несмотря на необходимость их низвержения, характерен для метафизики Пла-

тона и Аристотеля. Метафизической традиции, однако, известны и более поздние попытки парадоксального возвышения материи, идущие вразрез с дуалистическими древнегреческими *схемами*. Во-первых, в рамках позднего языческого античного теургического неоплатонизма (Ямвлих, Прокл, Дамаский) таинственные «простота» и нерелексивность материи, которую можно описать только с помощью отрицания, рассматриваются как отдаленное эхо простоты и нерелексивности самого трансцендентного Единого и тем самым как предвестие «отскока» от основания нисходящего иерархического ряда реальности к Единому. Поскольку материя как таковая обладает таинственной ценностью, не придаваемой разуму, материальный мир может сакраментально напоминать нам о наших недостатках и заново пробуждать наше поклонение божественному, как это было предсказано ирландским христианским теологом и философом Иоанном Скотом Эриугеной в девятом веке [см. 4].

Во-вторых, начиная с Филона вдохновленные Библией монотеистические богословия учат, что материя полностью создана и наделена предназначением лично Богом. Если объединить эти два взгляда (чего до сих пор никогда еще не происходило в достаточной мере в рамках трех монотеистических традиций), то можно увидеть, что материя является важнейшим божественным даром, дополняющим тайну разума и духа. Опять же, согласно Станисласу Бретону, католическому философу и социалистически настроенному другу Луи Альтюссера [5]¹, принять подобное мировоззрение может только *самый закоренелый материалист*. Ибо вместо того, чтобы стремиться совершить невозможное и попытаться дать оценку бесценной материи, просто перевернув дуализм Платона и Аристотеля, мы вместо этого обнаруживаем в материи незаменимое сакраментальное значение.

Современный материализм, однако, проистекает именно из подобного рода инверсии, а не просто из возрождения античного материализма, поскольку тот, как описано выше, происходит из определенного скотизмом формального различия. Подобно квази-акту, происходящему за пределами чистого потенциала, «освобожденная» от формы и лишённая тайны материя быстро превращается в геометрическое расширение Декарта, которое, в свою очередь, преобразует ее в математическую абстракцию. Многие представители политической сферы далее отождествляются с этой якобы освобожденной материальностью и потому теряют связь с разумом, социальностью и силой воображения. Что же касается вступления в «биополитику», то типичная «левая» перспектива такая же ее часть, как и типичная «правая».

Не стоит, таким образом, отказываться от пафоса левого материализма. Каким образом абстрактная пустота, разреженная формальность, утратившая и тайну идентичности, и тайну идеала, может служить источником ценности или стимулом к ревизионистскому действию? Все, на что такая перспектива способна вдохновить, это злая насмешка и деструктивное, антинародное иконоборчество, которое служит ироническим подтверждением мнения сильных мира сего о том, что люди в принципе не способны к благородству. Вместо того чтобы вслед за романтически пересмотренным христианством, как у Шатобриана, Гюго, Новалиса, Карлейля и Рёскина, заявить, что все люди, мужчины и женщины, способны к добродетели, рыцарству, романтической любви, искусству и созерцанию Бога и космоса, материализм предпочитает провозгласить, что *таких вещей не существует вовсе*, но зато мы можем компенсировать их отсутствие равным распределением нищенского остатка. Вместо того чтобы вслед за Платоном рассматривать видение Блага в качестве основы для справедливого распределения его отголосков, материализм предпочитает полностью отрицать его существование. Подобным образом социал-демократы в Швеции решили, что справедливость предполагает разрушение большей части исторического архитектурного наследия этой страны наряду с фундаментальной социальной ролью межличностной взаимности. Ар-

¹ См. также полезную информативную статью [6].

хитектура показалась слишком нарядной и нарушала бесконечную панораму озер и сосен как единственно подobaющий фон для погони за личной самореализацией. Неудивительно, что вскоре за этим последовала одержимость культуры массовыми убийствами.

Как только стремление к «справедливости» вытеснит ее поиски в свете Блага, нам либо придется смириться с рыночным регулированием конкурирующих желаний, либо согласиться с тем, что единственным «общим благом», подлежащим справедливому распределению, в идеале точно равными долями, будет считаться якобы одобренный всеми общий знаменатель с минимальным значением. Джон Рёскин, однако, отстаивал противоположную точку зрения: повсеместное распространение рыцарства и благородных целей посредством образования «рыцарских» гильдий труда и торговли, условием участия в предприятиях которых стали бы высокие идеалы и стандарты качества. Вместо этого мы движемся сегодня в противоположном направлении: профессии утратили статус гильдий, построенных на высоком стандарте качества, взаимном доверии, творчестве и инновациях для поддержания традиций мастерства. Взамен они получили еще более экстремальную степень пролетарианности, рутины и регулирования со стороны все более активно объединяющейся олигархии государства и рынка.

Исходя из вышеизложенного, сегодня мы испытываем необходимость в новой «политике интегральной трансорганичности», которая явилась бы сплавом Христианского социализма с новым пониманием обоснованной части «консервативной» критики современности. Можно также рассматривать это в качестве «левого» прочтения католического социального учения. По сути, нам требуется истинно отличный от современных левых и правых «третий путь», который признаёт необходимость учитывать роль одного и немногих для демократического выполнения роли большинства.

Восстановление роли одного и немногих (в идеале при участии христианских политических правителей на местном, национальном и глобальном уровнях) может позволить нам восстановить интеграцию в социальный порядок как естественной справедливости, так и сверхъестественного милосердия. Такого рода интеграция, как мы видим, является также предпосылкой для восстановления нашего собственно человеческого целостного, но «трансорганического» существования в качестве разумного, социального, художественно одаренного и осененного благодатью животного на пути к «обожествленному» единству с триединым Богом.

Оправданием несколько левого уклона третьего пути может служить, во-первых, христианская демократизация добродетели как любви, а во-вторых, ренессансно-романтическая необходимость в максимально полном творческом самовыражении как в наиболее материальных, так и в самых идеальных сферах.

Это именно та демократизация экзальтации, к которой нам следует сейчас стремиться.

Литература

1. *Milbank J.* The Thomistic Telescope: Truth and Identity // *Transcendence and Phenomenology* / Peter Candler and Conor Cunningham, eds. London: SCM, 2007. P. 288–333.
2. *Milbank J.* The Word Made Strange. Theology, Language, Culture. Chichester: Wiley-Blackwell, 1997. P. 97–105.
3. *Milbank J. and Pickstock.* Truth in Aquinas. Truth in Aquinas. London: Routledge, 2000. P. 19–59.
4. *Milbank J.* Platonism and Christianity: East and West // J. A. Mihoc, L. Aldea. A Celebration of Living Theology. London: Bloomsbury, 2014. P. 107–160.
5. *Breton S.* Du Principe: L'Organisation contemporaine du pensable. Paris: Cerf, 2011.
6. *Hankey W.J.* French Neoplatonism in the Twentieth Century // *Animus*. 1999. № 4. P. 135–167.

Альманах
Тетради по консерватизму
№ 3 2019

Редактор
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

[http://www.essaysonconservatism.ru/
tetradipokonservatizmu@gmail.com](http://www.essaysonconservatism.ru/tetradipokonservatizmu@gmail.com)

Подписано в печать 04.09.2019. Формат 60x90 1/8. Усл. печ. л. 29,0
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.
Тел. 8 (495) 685-93-18