

12+

ВАДИМ БЕЛЯЕВ

**Теоретическая культурология
и социокультурная логика
модерна**

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ



Вадим Беляев

**Теоретическая культурология
и социокультурная логика
модерна. Часть первая**

«Издательские решения»

Беляев В.

Теоретическая культурология и социокультурная логика модерна.
Часть первая / В. Беляев — «Издательские решения»,

Монография посвящена реконструкции социокультурной логики модерна как длительного исторического процесса, определившего становление современного мира. В центре исследования находятся не только философские основания модерна, но и те глубокие преобразования, которые затрагивают формы знания, культуры, техники, ценностей, общественного устройства и сам способ человеческого присутствия в мире. Работа проводится через критический анализ важных позиций теоретической культурологии.

© Беляев В.

© Издательские решения

Содержание

Предисловие	6
Глава 1. От проекта нового времени к социокультурной программе модерна	10
1. Общий план социокультурной логики модерна	11
2. Постмодерн и логика мировой духовно-нравственной революции	20
3. Структурный идеализм и структурный материализм	24
4. Программа модерна и ее составляющие	29
Конец ознакомительного фрагмента.	33

Теоретическая культурология и социокультурная логика модерна Часть первая

Вадим Беляев

© Вадим Беляев, 2026

ISBN 978-5-0070-7096-6 (т. 1)

ISBN 978-5-0070-7097-3

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Предисловие

Предисловие к сборнику

Настоящий сборник объединяет статьи, посвященные реконструкции социокультурной логики модерна как длительного исторического процесса, определяющего становление современного мира. В центре внимания автора находится не только собственно философское содержание модерна, но и те глубокие преобразования, которые затрагивают формы знания, культуры, техники, ценностей, общественного устройства и сам способ человеческого присутствия в мире.

Общая установка сборника состоит в том, чтобы рассматривать модерн не как завершенную эпоху и не как уже исчерпанный проект, а как продолжающуюся программу исторического преобразования. Эта программа раскрывается через переход от «закрытых» социокультурных архитектур к «открытым» формам общества, познания и человеческой активности. В таком ракурсе модерн предстает не только как эпоха науки, секуляризации и рационализации, но и как фундаментальное переустройство отношений между системой и индивидом, смыслом и ценностью, культурой и интеркультурностью, техникой и человеческой свободой.

Все тексты сборника построены как критический диалог с рядом значимых философских и культурологических позиций, в основном взятых из монографии «Теоретическая культурология»¹. Однако их задача состоит не только в полемике с конкретными авторами, но прежде всего в разработке более широкой интерпретационной схемы, позволяющей увидеть за частными философскими спорами общую историческую динамику. В этой динамике сталкиваются две стратегические линии: одна ориентирована на открытость, множественность, активность и преобразование мира; другая — на сохранение предзаданных форм, универсальных смыслов и закрытых системных порядков.

Сборник объединяет четыре тематических направления. Первая глава посвящена общей логике модерна и его историко-мировоззренческим основаниям. Во второй главе анализируется проблема жизни, смысла и ценности в контексте ницшевской критики и более широких сдвигов новоевропейского сознания. Третья глава рассматривает эволюцию идеи культуры и переход от культуроцентрической к посткультурно-интеркультурной социальной архитектуре. Четвертая глава сосредоточена на технике как фундаментальном аспекте социокультурных систем и как одном из важнейших измерений современной трансформации.

Таким образом, сборник представляет собой попытку целостного осмысления модерна как многослойного, внутренне противоречивого, но исторически продуктивного процесса. Его объединяет стремление показать, что философия, культура, техника, ценности и общественные формы должны рассматриваться не изолированно, а как взаимосвязанные выражения одной большой исторической программы — программы открытого мира и активного человека.

Предисловие к главе 1. От проекта нового времени к социокультурной программе модерна

Первая глава открывает сборник постановкой его основной теоретической проблемы: как следует понимать модерн — как завершенный проект Нового времени или как длительную социокультурную программу исторических преобразований. Отталкиваясь от критического анализа работы В. П. Визгина, автор предлагает более широкий взгляд на модерн, в рамках которого он предстает не локальным философским эпизодом, а глубинной логикой перехода от

¹ Теоретическая культурология. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005.

средневековой «закрытой» архитектуры мира к «открытому» обществу, универсуму и познанию.

Особое значение в главе имеет противопоставление двух стратегий мироустройства — структурного идеализма и структурного материализма. Через эту оппозицию раскрываются различия между традиционным и современным способами понимания реальности, человека и знания. Речь идет не просто о конфликте религии и науки, но о столкновении двух принципиально разных моделей организации мира: одной, основанной на предзаданности высших форм и смыслов, и другой, предполагающей эволюционное, деятельностное и открытое становление.

Важной чертой главы является также переосмысление постмодерна. Он рассматривается здесь не как конец модерна, а как одна из его кризисных и предельных форм, в которой наиболее радикально выражается тенденция освобождения человека от жестких социально-системных ограничений. В этом же контексте вводится понятие контр-модерна, обозначающее силы и установки, противостоящие открытости, плюрализации и преобразованию мира.

Тем самым первая глава задает понятийный и методологический каркас всего сборника. Она определяет основные линии дальнейшего анализа и формирует ту перспективу, в которой модерн рассматривается как незавершенный и продолжающийся процесс исторического самозменения человека и общества.

Предисловие к главе 2. Жизнь, смысл и ценность в социокультурной перспективе модерна

Во второй главе проблематика модерна раскрывается через одну из наиболее напряженных и значимых оппозиций новоевропейской мысли — через соотношение смысла и ценности. Обращаясь к критическому анализу интерпретации Ницше у В. П. Визгина, автор показывает, что данный вопрос выходит далеко за пределы истории философии в узком смысле и затрагивает фундаментальную логику культурно-исторического перехода от мира предзаданного смысла к миру субъективной оценки, воли и активности.

Ницше выступает в этой главе не только как отдельный мыслитель, но и как симптом, выражение и радикализация более широкой линии модерна. Через его критику морали, религии и всеобщих оснований раскрывается процесс разрушения прежних смысловых порядков и формирования новой аксиологической конфигурации, в которой на первый план выходит не универсально заданное, а жизненно утверждаемое. Именно поэтому спор о смысле и ценности интерпретируется здесь как спор о характере самого современного мира.

Значимое место в главе занимает анализ идеологического и пост-идеологического общества. Автор рассматривает идеологию как форму принуждения к единому смыслу, тогда как пост-идеологическая перспектива связывается с возможностью сосуществования различных мировоззренческих позиций на основе общечеловеческих ценностей. В этой оптике модерн предстает как цепь реформационных движений, направленных против монополии общего смысла и против тех социальных механизмов, которые эту монополию поддерживают.

Глава показывает, что проблема ценности не сводится к субъективизму, а проблема смысла — к духовной глубине. За ними стоят две разные исторические и социокультурные стратегии организации человеческого мира. Благодаря этому вторая глава углубляет общий замысел сборника, переводя разговор о модерне в пространство экзистенциальных, моральных и мировоззренческих оснований современной культуры.

Предисловие к главе 3. Философская идея культуры в социокультурной перспективе модерна

Третья глава посвящена одной из центральных тем гуманитарного знания — идее культуры и историческим формам ее осмысления. Вступая в критический диалог с концепцией В. М. Межуева, автор предлагает рассматривать культуру не как статическую и самодостаточную реальность, а как исторически меняющуюся форму организации человеческого мира, включенную в более широкую логику модерна.

Ключевой тезис главы состоит в том, что современность характеризуется переходом от культурной социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной. Это означает, что традиционные культурные системы, долгое время существовавшие как замкнутые миры со своими ценностями, нормами и символическими границами, постепенно уступают место новому типу глобального взаимодействия. В этом процессе культура перестает быть единственным и окончательным основанием социальной организации и все чаще оказывается включенной в более широкие, открытые и универсализирующие структуры.

Особое значение имеет предложенная в главе типология социокультурных систем и анализ фаз их взаимодействия — от взаимной изоляции до формирования интеркультурного мира. Благодаря этому исторический процесс предстает не как простая последовательность эпох, а как сложная динамика отношений между системами, индивидами и универсалистскими проектами. На этом фоне по-новому осмысляются и так называемые мировые посткультурные революции, которые подрывают замкнутость культурных форм и открывают пространство более общего человеческого мира.

Третья глава занимает в сборнике особое место, поскольку переводит разговор о модерне с уровня философских оснований и ценностных конфликтов на уровень исторической макро-социальной архитектуры. Она показывает, что модерн — это не только новая идея человека и знания, но и новый тип отношений между культурами, в пределе ведущий к формированию интеркультурной и посткультурной реальности.

Предисловие к главе 4. Техника и культура в социокультурной перспективе модерна

Заключительная глава сборника посвящена переосмыслению техники как одного из фундаментальных измерений исторического развития. В полемике с позицией А. А. Воронина, рассматривающего технику как феномен культуры и одну из ее коммуникативных стратегий, автор предлагает существенно расширить рамку анализа. Техника понимается здесь не как частный культурный инструмент, а как базовый технико-технологический аспект любой социокультурной системы, определяющий формы ее воспроизводства, преобразования и антропологической реализации.

В этой перспективе модерн предстает как эпоха радикального изменения самой функции техники. Если в традиционных обществах она была встроена в замкнутые символические и религиозные порядки, то в модерновом мире становится одним из главных средств формирования открытого, универсального и общедоступного пространства человеческого взаимодействия. Техника, таким образом, получает статус посткультурной реальности: она выходит за пределы локальных культурных кодов и становится носителем общечеловеческой связности.

Одной из важнейших тем главы является отчуждение. Автор показывает, что оно возникает не только в индустриальном обществе, но в любой жесткой социокультурной технологии, подчиняющей индивида внешней системной форме. Поэтому история техники и социальных институтов мыслится здесь как напряженное движение между созданием эффективных организационных механизмов и последующим сопротивлением им во имя возвращения человеческой непосредственности, свободы и экзистенциальной подлинности.

Четвертая глава завершает сборник тем, что связывает воедино все его основные темы: открытость и закрытость социальных архитектур, активность человека, борьбу системы и инди-

вида, кризисы модерна и перспективы посткультурного мира. В результате техника предстает не приложением к культуре, а одним из ключевых выражений той исторической программы, которую сборник рассматривает как программу модерна.

Глава 1. От проекта нового времени к социокультурной программе модерна

В статье (через анализ работы В. П. Визгина «Антропоцентрический универсальный проект нового времени») представлен концептуальный пересмотр программы модерна, которая рассматривается автором не как завершённый проект, а как длительный процесс исторических преобразований, направленный на переход от «закрытой» средневековой архитектуры к «открытому» обществу, универсуму и познанию. Автор анализирует дихотомию религии и науки как столкновение двух фундаментальных стратегий мироустройства: «структурного идеализма» (моделирования реальности «сверху вниз») и «структурного материализма» (эволюционного построения мира «снизу вверх»). Особое внимание уделяется переосмыслению постмодерна как одного из реализационных кризисов модерна, а не его финала. Постмодерн интерпретируется здесь как предельная стадия освобождения человека от социально-системных ограничений, наследница мировых духовно-нравственных и евангельских революций. В работе также вводится понятие «контр-модерна», характеризующее консервативную оппозицию принципам «открытости», и исследуется роль науки как транслятора современных параметров преобразования реальности в противовес пассивному принятию высших принципов и форм, характерному для традиционного мира.

1. Общий план социокультурной логики модерна

Откроем книгу «Теоретическая культурология»². В этой книге представлен ряд позиций, каждая из которых задает свой теоретико-культурологический способ исследования. Мое внимание привлекла позиция В. П. Визгина «Антропоцентрический универсальный проект нового времени». Она рассматривает то, что названо проектом нового времени и что является альтернативой моему представлению о социокультурной программе модерна. Поэтому я решил сопоставить мою позицию и позицию Визгина. Буду называть В. П. Визгина Автором.

Рассмотрим первый параграф: «Понятие проекта». Вот его содержание в тезисной форме. В этом параграфе анализируется генезис, сущность и кризис «Проекта модерна» (Нового времени) в сравнении с эпохой постмодерна.

1. Определение «Проекта модерна». Автор понимает под «Проектом» единство трех компонентов:

- а) осознанное целеполагание, опирающееся на разум;
- б) целостность проектируемого образа мира;
- в) обращенность в будущее, которое разум стремится контролировать. В отличие от Античности и Средневековья, Новое время сделало исключительную ставку на человеческую субъективность: человек перестал подражать природе и осознал себя её творцом.

2. Формула эпохи: Истина на службе Счастья. Ключевая идея модерна — замена религиозной идеи «спасения» идеей «земного счастья» и прогресса. Инструментом достижения этого счастья стала наука (математическое естествознание) и техника. Таким образом, истина (наука) была поставлена на службу социальному благополучию.

3. Дифференциация культуры в XVII веке (период «входа»). Начало Нового времени характеризовалось борьбой и последующим размежеванием трех сфер:

а) Наука и Эзотеризм: Механистическая наука победила ренессансную магико-герметическую традицию (важной вехой стала научная критическая переоценка «Герметического корпуса»).

б) Наука и Религия: Первоначально они находились в «охлаждающем союзе», где наука брала на себя эрзац-религиозные функции (установление «Царства человека» на земле). Однако со временем наука вытеснила религию на периферию, оставив ей лишь роль регулятора морали.

4. Кризис классического рационализма Автор выделяет фигуру Лейбница как попытку создания синтетического, гармоничного проекта, который объединял бы науку, религию и метафизику. Однако Просвещение отвергло этот универсализм в пользу «плоского» и одностороннего рационализма, что привело к окончательной секуляризации и торжеству наукоцентризма.

5. Инверсия в эпоху Постмодерна (период «выхода»). Современная ситуация характеризуется обратными процессами:

- а) Кризис наукоцентризма: Человек больше не возлагает на науку мессианских надежд.
- б) Реванш религии: Религия стремится вернуть себе значимую роль в культуре.
- в) Новая роль эзотеризма: Эзотерические доктрины теперь влияют на науку, пытаясь «экологизировать» сознание и прийти к «мягкому» диалогу с природой (антропокосмическому союзу).
- г) Тенденция к синтезу. Если модерн разделял науку, религию и эзотеризм, то постмодерн стремится к их сближению.

² Теоретическая культурология. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005.

6. Методологический вывод. Автор указывает на различие «текста» (внешних форм) и «подтекста» (внутренней динамики) культуры. В начале Нового времени за внешним синтезом скрывалось стремление к разделению сфер, тогда как сегодня за внешним разобщением скрывается глубинный вектор на интеграцию. Актуальными становятся забытые универсальные проекты (Коменского, Лейбница), предлагавшие органический синтез знания и веры.

Проанализируем сказанное.

Я начну с методологической критики.

Что такое проект модерна в логике Автора? Это тот проект, который когда-то был сформулирован, реализован и который в современную эпоху (постмодерна) исчерпал свои потенциалы. Можно сказать, что проект модерна достиг пределов реализации и завершился. Формула проекта такова: «Истина на службе Счастья». Возникает вполне логичные вопросы: 1) есть ли другие аспекты стратегических изменений в социокультурной логике западноевропейского мира (являющегося центральным местом модерна), которые можно считать направляющими для формирования и реализации логики модерна? 2) есть ли те аспекты стратегических изменений, которые нельзя считать завершившимися в постмодерне? Это принципиально важные вопросы. Они касаются представления о завершаемости/незавершаемости модерна.

Здесь я могу предложить свои ответы на эти вопросы. Есть другие аспекты стратегических изменений в социокультурной логике западноевропейского мира, которые можно считать направляющими для развертывания модерна. Можно выделить как минимум следующие: 1) переход от «закрытого» общества-универсума к «открытому»; 2) переход от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной; 3) переход от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Эти стратегические переходы не являются теми, которые можно завершить. Если это передавать через специфическую терминологию, то вместо проекта модерна следует говорить о программе модерна (движении по определенным направляющим посредством реализации множества проектов как этапов движения). Пока я не буду прорисовывать логику указанных переходов. Важно указать на то, что в логике программы модерна современное состояние (постмодерн) уже не будет завершением модерна. Завершением модерна можно считать только возврат к прежней, до-модерновой архитектуре.

Вторым важным методологическим аспектом следует указать на логику динамики развертывания/завершения модерна. У Автора эта логика прорисовывается в безличной форме: сначала было одно, потом появилось второе, затем появилось третье, а в настоящее время идет возврат к первому. У Автора не прорисованы причины, по которым происходило формирование тех или иных тенденций. Точнее сказать, они прорисованы не более чем в форме «человек устал от того-то»: «Целое бытия... целостная всеохватывающая связь... слишком долго и слишком рассудочно обсуждалась на теолого-метафизическом языке, от которого западный европеец к концу XVII в. Уже смертельно устал. „Теодицея“ Лейбница, полностью напечатанная в 1710 г., несмотря на убедительность содержащихся в ней положений, энтузиазма и продолжения жанра не вызвала: Европа жаждала другого — полной автономии научного языка и превращения его в единственный центральный язык своей судьбы. Однако усталость не есть свидетельство не-истины того, от чего устали. Причиной усталости была не сама вера, не христианство как таковое, а именно слишком мелочное его рассудочное и наукообразное еще задолго до науки обсуждение»³.

Такую причину трудно принимать как значимую. Логично утверждать, что масштабные социокультурные изменения являются продуктами решения важных человеческих проблем, ответов на важные жизненные вызовы. Кроме того, причины должны быть связаны с логикой стратегических переходов, которые я указал. Каждый из перечисленных переходов

³ Теоретическая культурология. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 100.

является ответом на вызов негатива того состояния, которое указывается в качестве начального. Для перехода от «закрытого» общества-универсума к «открытому» вызовом будет негатив «закрытости». Для перехода от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной вызовом будет негатив «культурной» архитектуры. Для перехода от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного» вызовом будет негатив культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного». Причем ответом на вызов можно считать структурное отрицание вызывающей ситуации. Если вызывающей ситуацией будет «закрытое» общество-универсум, то ответ на вызов должен будет направлять к «открытому» обществу-универсуму как его структурному отрицанию.

При этом мы вполне логично приходим к утверждению того, что областью отрицания для движения модерна как ответа является средневековье, а не какая-то другая эпоха. Автор воспроизводит формулу: новое время сделало исключительную ставку на человеческую субъективность, человек перестал подражать природе и осознал себя её творцом. Причем эпохой подражания природе Автор считает античность. Получается, что в этой формуле вместо средневековья утверждается что-то иное (то ли античность, то ли эпоха Возрождения, которая стала возвращаться к античному «подражанию природе»). Хотя средневековье (как то, что следовало непосредственно перед модерном, если его начинать с эпохи Возрождения) никак нельзя считать эпохой подражания природе. Наоборот, Возрождение начинается с подражания природе, то есть с фундаментального переворота по отношению к средневековому мировоззрению.

Сам переход описывается как смена времени года. Вместо логики мировоззренческой борьбы, борьбы проектов мира, решения проблем и ответов на вызовы, утверждается смена одних представлений другими. В предлагаемом мной варианте центральным событием, от негатива которого следует отсчитывать развертывание модерна, является средневековье. Его архитектура, понимаемая негативно, может считаться тем интегральным вызовом, ответом на который можно считать модерн. Средневековье будет архитектурой «закрытого» общества-универсума, «культурной» социокультурной архитектурой и культурой «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного». Модерн при этом будет структурным отрицанием вызывающей ситуации, то есть движением к «открытому» обществу-универсуму, посткультурно-интеркультурной архитектуре и культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного».

У Автора в качестве стратегической альтернативы модерну утверждается постмодерн. Последний характеризуется как стремление вернуться к гармоничному сочетанию религии, эзотерики и науки, предложенному еще в начале модерна определенными теоретиками. С моей точки зрения, вместо этого следует утвердить понятие «контр-модерн». Оно будет означать ту архитектуру, которая будет выдвигаться в качестве стратегической альтернативы модерну на протяжении всего времени его развёртывания, включая современность. Можно говорить, что будут выдвигаться те или иные проекты «нового средневековья». Причем здесь важно указать на то, что в контр-модерновых проектах есть различие между стратегическим и тактическим планами. Контр-модерн в его предельной, нерелексивной форме будет пытаться в максимальной степени вернуть «закрытое» общество-универсум (и другие параметры) на всех планах, а релексивный контр-модерн будет утверждать возврат к средневековой архитектуре на стратегическом плане, оставляя современные эмансипации на тактических планах. Надо утвердить представление о том, что развертывание модерна было чередой про-модерновых реформ и революций, сопровождавшихся контр-модерновыми реформами и революциями. Это настолько верно, что все философские и масштабные теоретические позиции, проявлявшиеся в этом процессе, можно разделить на условные про-модерновые и контр-модерновые. У про-модерновых теоретиков на стратегическом плане можно видеть утверждение принципа

«открытости», а у контр-модерновых — принципа «закрытости». Лейбница, например, можно отнести к контр-модерновым теоретикам.

Как при этом изменится определение постмодерна? Если мы будем говорить о модерне не как о проекте, который когда-то можно завершить (и не как об утопическом проекте, который когда-то должен показать свой нереализуемый характер), если мы будем говорить о программе модерна, то тогда можно говорить о реализационных кризисах этой программы. Эти реализационные кризисы можно располагать в разных точках, придавая им разные масштабы. Постмодерн (как современное состояние модернового мира) можно считать самым масштабным реализационным кризисом. Это будет не кризис самих идеалов, а кризис их реализации. Хотя с точки зрения контр-модернистов этот кризис будет интерпретироваться как кризис именно идеалов.

Особое внимание следует уделить логике, по которой происходил тот процесс, который Автор называет разделением сфер религии, эзотерики и науки. Надо сразу сказать, что в треугольнике религия-эзотерика-наука важность эзотерики сомнительна. Следует говорить преимущественно о противопоставлении религии и науки. И здесь снова мы попадаем в логику процессов, которые прорисованы как смена времен года. Что можно этому противопоставить? Представление о мировоззренческом и социально-институциональном негативе, ответом на который должна была стать модерновая критика религии. Когда мы говорим о мировоззренческом негативе религии, то следует увидеть, что средневековое христианство (в версиях православия и католицизма) утверждала «закрытое» общество-универсум и культуру «человека пассивного». С точки зрения Ветхого Завета человек изначально нарушил божественные запреты и был сослан в земной мир как мир искупления своего волюнтаризма. Человеку нужно вернуться к утраченному раю через жертвоприношение своей свободы. Человек должен изживать свою свободу и максимально соответствовать божественным заповедям. Это позитивное понимание «человека пассивного». Предполагается, что общество и универсум в своей системной структуре созданы Богом и созданы совершенными. И общество, и универсум пронизаны глобальной качественной иерархией, в которой низшие слои должны служить высшим. Каждый человек в идеале приписан к определенному качественному слою, который задает его место в универсуме. Человек должен соответствовать своему месту, не выдумывая себе жизненных программ, не ломая предзаданный ему мир. Таково позитивное понимание «закрытого» общества-универсума.

Теперь представим себе, что такой порядок становится фундаментальным жизненным вызовом. Человек начинает осознавать себя существом активным, способным менять себя и мир вокруг себя. Но сложившаяся система мира и способ ее обоснования противоречат этому. Что должен сделать человек, чтобы реализовать свою направленность на позитивно понимаемое «открытое» общество-универсум? Он должен изменить систему и способ ее обоснования. Допустим, что человек начинает создавать представление об «открытости» общества и универсума. Для этого он должен критиковать принцип «закрытости». Общество должно стать не продуктом божественного замысла, а продуктом активности человека. Универсум должен стать продуктом активности элементов мира. Общество и универсум должны получить смысл постоянно эволюционирующих. Должны получить позитивный смысл процессы критики и трансформации структур общества-универсума. И если религиозная идеология (и сама религия) оказываются тем, что препятствует процессу критики-трансформации, то они должны быть изменены. А если они оказываются не способными меняться, то должны быть отброшены. В той мере, в какой модерн на уровне социальной организации находился в постоянной последовательности про-модерновых и контр-модерновых реформ и революций, в той мере, в какой религия оказывалась преимущественно на контр-модерновой стороне, она как составляющая идеологии и как социальный и мировоззренческий институт должна была стать объектом последовательной критики, доходящей до полного отрицания. В точке полного отрица-

ния должен был устанавливаться атеистический тип мировоззрения (что и видно на примере марксизма).

И в этой точке анализа мы можем говорить о генезисе позиции Автора. Эта позиция сформировалась в контексте советской системы, построенной на атеистически-материалистической идеологии. Эта позиция была определенным контр-системным предприятием, попыткой вырваться из системы, в которой «сверху и для всех» утверждалась идеология, отрицающая религию. Вернуть религию, вернуть эзотерику было логичным ответом на вызов советского атеистического идеологического общества. Надо обратить внимание на то, что для Автора содержанием модерна является проект «Истина на службе Счастья». Ключевой идеей модерна является замена религиозной идеи «спасения» идеей «земного счастья» и прогресса. Инструментом достижения этого счастья является наука и техника. В сущности, этот комплекс представлений о модерне является тем комплексом, который характеризует советскую систему. Она (по крайней мере, на уровне политических лозунгов) максимальным образом акцентирует стремление достигнуть земного счастья. Одновременно, она утверждает науку и технику как инструменты этого достижения. Она утверждает религию как ложное сознание (которое на протяжении всей своей истории оказывалось на службе у классового общества), а идею посмертного спасения как чисто психологическую и символическую идею. Критическое отношение к советскому проекту формирует позицию Автора, его представление о проекте модерна в целом. Автор предлагает вернуть религию и эзотерику как необходимые части полноценного мировоззренческого комплекса. При этом у Автора уходит в сторону как таковая тематизация связи между религией и социальностью, которая находится в центре внимания марксизма и всего критически настроенного про-модернового сознания.

Важным компонентом адекватной рефлексии относительно модерна и других социокультурных систем является поиск симметрий между их фундаментальными аспектами. Прежде всего, это следует делать в отношении модерна. У нас есть как минимум две области поиска соизмерений: социально-системная область и универсум в целом. Здесь можно говорить о том, что модерн в качестве стратегической перспективы задает логику «открытого» общества и «открытого» универсума. Я уже вкратце дал определение «закрытого» общества. «Открытое» обществом можно мыслить как его структурное отрицание. В таком обществе системная структура не предзадана человеку высшей сущностью или структурой мироздания. Человек сам строит общества, критикует их и перестраивает. Человек имеет возможность строить такое общество, в котором нет предзаданных каждому отдельному человеку мест. Каждый индивид имеет возможность менять и структуру общества и свое место в нем. Если сделать универсализацию этой формулы, то мы получим логику «открытого» универсума. Место индивидов у нас будут занимать элементы универсума. «Закрытым» будет тот универсум, структура которого предзадана его элементам высшей сущностью или структурой мироздания. Элементы такого универсума будут расположены в местах глобальной качественной иерархии. В предельном варианте они не будут иметь возможность менять саму иерархию и свое место в нем. Они будут приговорены к своим местам. Структурным отрицанием этого будет универсум, в котором элементы мира активны. Для них нет предзаданной системы мира. Они сами строят своей активностью такие системы. Космос (как выражение природного универсума) в этой логике находится в процессе постоянной эволюции: объекты и формы возникают и исчезают, элементы мира демонстрируют свою активность.

Так можно задать симметрию между «открытым» обществом и «открытой» природой. Это означает, что модерн в качестве одной из фундаментальных логик задан процессом перехода от «закрытого» общества-универсума к «открытому». Важно увидеть, что как онтологические концепты такое общество и такой универсум не имеют конечного состояния. Они находятся в процессе бесконечной эволюции. К этому следует добавить «открытый» процесс познания. Если рассматривать «закрытое» общество-универсум с когнитивной точки зре-

ния, то универсум познаваемого окажется ограниченным определенной системой понятий, которые задают объем мыслимого, объем смыслового пространства. Для позитивно понимаемой «закрытости» это дает конечный смысл существованию человека и природы, всего земного мира. Религия в логике «закрытости» и задает тот самый фиксированный смысл, который устанавливается как смысл мироздания в целом. Это можно считать ответом на вызов наполненности земного мира возникновением и уничтожением, широко понимаемым хаосом и страданием. В той мере, в какой религиозный ответ ставится как общая рамка познания, он задает основные параметры средневекового мировоззрения и социально-культурного устройства. Главным смыслом существования человека становится правильный переход к сверхземному миру. Следовательно, средневековую культуру в этом отношении следует охарактеризовать как культуру «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного». Человек в этой системе мира занят изживанием своей негативно понимаемой свободы. По большому счету, ему не надо познавать общество и природу так, как это потом будет делать модерн. Ему надо соответствовать тому этическому плану, который задан Богом. Центром познания является Бог и его отношение с человеком. Можно сказать, что центром познания является глобальная смысловая инстанция.

Такова логика познания в стратегии «закрытости». В той мере, в какой все описанное становится вызовом, ответом на него является стремление выйти за пределы предустановленности. Мир в целом (и человеческий мир в частности) становится тем, что имеет собственную логику, не заданную теоцентрическим мировоззрением. Можно говорить о процессе «открывания» мира. М. Вебер называл современную когнитивную революцию «расколдовыванием мира», но логичней называть это «открыванием». Логика «закрытости» на уровне метафизики обосновывалась как господство целевых и конечных причин (в аристотелевском понимании). Процесс «открывания» был процессом, который отменял этот тип причинности как глобальный. Утверждалось господство материальной и действующей причинности. Это давало возможность элементам общества и природы становиться активными и самим строить системные формы. В рамках этого типа причинности процесс познания является тем, который открывает собственную логику человеческого и природного мира. Можно говорить о том, что когнитивный аспект модерна создает культуру «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Познание в рамках этой когнитивной стратегии может быть названо наукой. Если отвлечься от перспективы создания современной техники, то наука будет тем способом понимания мира, который задает его наполненным собственной логикой, не заданной «сверху». Наука должна описывать мир как то, что вышло из-под контроля высшей инстанции (Бога) и стало жить по своим законам.

В этой точке рассуждений мы выходим к противопоставлению религии и науки. В понимании Автора религия и наука не являются теми стратегиями, которые находятся в непримиримом конфликте друг с другом. Их можно и нужно примирить. Именно этим Автор и занимается, когда говорит о логике постмодерна, о проектах Коменского и Лейбница. Формирование модерна привело к разведению науки и религии, а постмодерн является той эпохой, когда эти стратегии нужно совместить. Но каково основание для такой возможности? Автор не приводит этого основания. Оно присутствует как постулат. Но это следует считать неадекватным теоретическим ходом. Он не позволяет проанализировать соотношение религии и науки в рамках про-модерновых и контр-модерновых стратегий. Я, со своей стороны, предлагаю сделать именно это. Если мы будем считать, что религия и наука являются символами соответственно контр-модерновой и про-модерновой когнитивно-мироустроительных стратегий, то у нас появится возможность увидеть их непримиримый характер. Религия будет находиться на контр-модерновой стороне. Это значит, что она будет утверждать «закрытое» общество-универсум, «культурную» социокультурную архитектуру и культуру «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного». Наука в широком смысле будет располагаться на про-модерновой

стороне. Она будет утверждать «открытое» общество-универсум, посткультурно-интеркультурную социокультурную архитектуру и культуру «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Религия в широком смысле будет утверждать «закрытую» когнитивную стратегию, а наука — «открытую».

Если мы именно так расположим религиозную и научную стратегии, то у нас появиться стратегическое противопоставление, которое можно назвать когнитивно-мироустроительным противоречием. В той мере, в какой человек будет хотеть завершенного смысла для себя и мира, он будет утверждать религию в широком смысле этого слова. Он будет утверждать предзаданность системных структур социального и природного мира. Человек будет искать свободы от своего волюнтаризма, от своего хаоса и хаоса мира. Глобальная упорядоченность будет восприниматься им как выражение этой свободы. В той мере, в какой человек будет искать свободы от глобальной упорядоченности и предзаданности, в той мере, в какой эта упорядоченность и предзаданность будут восприниматься как выражение несвободы, человек будет вести борьбу с ними, он будет искать и утверждать стратегию «открытости», незавершенности и незавершаемости. Он будет искать бесконечного движения познания и перестройки мира.

Но если религия и наука являются выражением противоположных стратегий, то в каких сочетаниях они могут появляться? Самыми простыми формами сочетаний могут быть те, в которых на стратегическом уровне располагается одна стратегия, а на тактическом уровне — другая. Классические примеры этого можно увидеть у контр-модерновых теоретиков. Для тех из них, которых можно назвать рефлексивными контр-модернистами, верна формула, по которой на стратегическом уровне утверждается принцип «закрытости», а на тактическом — множество модерновых эмансипаций, возможность тактически менять реальность. Процесс развертывания модерна дал множество таких примеров. Сами яркими из них можно считать метафизические системы Лейбница и Гегеля. Для Автора Лейбниц является фигурой, которая демонстрирует желание найти гармоничное сочетание религии и науки. Но что значит «гармоничное сочетание»? Для контр-модернистской точки зрения это означает, что стратегия «закрытости» утверждается на стратегическом уровне, а стратегия «открытости» — на тактическом. Это демонстрирует монадология Лейбница. С одной стороны, она утверждает возможность воспринимать мир как материальный и находящийся в постоянном изменении. Но с другой стороны, материальность мира утверждается как не более чем способ восприятия духовных монад. Эти восприятия согласованы через предустановленную гармонию и находятся в рамках универсума, который направляется божественным провидением. Для Гегеля задачей было принять просвещенческий пафос на тактическом уровне и отрицать его на уровне стратегии. Так появляется его диалектика развертывания духа, в которой стратегическим является тот уровень, на котором логика развертывания задает и возможность тактической «открытости» и необходимость стратегической «закрытости». Как и у Лейбница, логика «открытости» имеет только тактический характер.

Обратное сочетание можно видеть у про-модерновой стратегии. Для объяснения его логики мне нужно будет дать представление о посткультурно-интеркультурной социокультурной архитектуре. Если взять данное мной структурное разъяснение средневековой архитектуры как глобальное, если говорить о мировом средневековье, то появиться необходимость ввести представление о «культурной» (в кавычках) социокультурной архитектуре. Такая архитектура будет состоять из множества систем типа «культура». Каждая из таких систем будет утверждать себя в качестве центра мироздания, окруженного разного рода врагами (прежде всего мировоззренческими). Каждая из таких систем будет считать себя хранительницей Истины. Каждая из таких систем будет утверждаться на основе стратегии «закрытости», будет представлять собой культуру «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного». Можно говорить о том, что каждая из таких систем будет представлять собой идеологическое общество (то, в котором «сверху и для всех» установлена система предельных представлений

о мире и институциональный контроль над сознанием). По размерности «система — индивид» такое общество будет создавать негатив идеологического деспотизма, а по размерности «система — система» — негатив борьбы идеологических обществ всех против всех (индивидуальный человек будет использоваться в этой борьбе как расходный материал).

Ответом на вызов негатива «культурной» архитектуры должно было стать структурное отрицание вызывающей ситуации. Его можно назвать посткультурно-интеркультурной архитектурой. Понятие посткультуры можно представить себе, если сделать максимальное отрицание от религиозной стратегии (от принципа «закрытости» и культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного»). Должно получиться: принцип «открытости», культура «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Если представить себе развёртывание модерна как последовательность реформ и революций в этом направлении, то в качестве предельного выражения мы получим глобальное человечество, освобожденное от власти над ним «культурных» делений и противопоставлений, освобождённое от власти «культурных» идеологических обществ. Это предельный вариант, вариант чистой посткультуры. А в качестве среднего можно представлять себе интеркультуру. Она будет иметь двухслойное строение. На одном (объединяющем) уровне будут находиться единые для всех посткультурные принципы. Они будут играть роль общечеловеческих принципов. На другом (отделяющем) уровне будут находиться остаточные «культурные» организованности. Их существование должно ограничиваться принципами ненарушения посткультурного уровня как объединяющего. Это будет означать, что в рамках одной социокультурной системы (условного глобального человечества) будут возможны разные организованности, исповедующие разные религии. Но эти организованности не будут уже представлять собой идеологические общества. Каждая из религий должна быть на уровне самосознания и догматики включить в себя стратегию интеркультурности.

После всего сказанного можно посмотреть на современное «состояние постмодерна» и ответить на вопрос: в какой мере в нем можно видеть «гармоничное сочетание» религии и науки? В обобщенном смысле это будет означать: в какой мере в нем можно видеть сочетание стратегий «закрытости» и «открытости», «культурной» и посткультурно-интеркультурной архитектур? Здесь надо четко отделить друг от друга про-модерновое и контр-модерновое теоретизирование. Для про-модерновой линии постмодерн представляет собой предельное отрицание «культурной» социокультурной архитектуры. В более общем смысле это будет отрицанием логики идеологических обществ. В рамках такой стратегии понятно общее негативное отношение постмодерна к разного рода метанарративам, которые на протяжении всей человеческой истории становились теоретическим основанием идеологических обществ. Развёртывание модерна в этом смысле можно представить как развёртывание пост-идеологической архитектуры при постоянном воспроизводстве идеологических обществ. XX век в этом смысле можно рассматривать как очередной этап этого процесса. Постмодерн в этой перспективе выглядит как тотально посткультурное самосознание, максимально освобождающее человека от власти каких-либо идеологических обществ (на основе теистической или атеистической идеологии). Можно говорить, что здесь в максимальном выражении господствует обобщенно понимаемая наука. Понятия «наука» и «научность» будут означать посткультура и посткультурность.

В каком смысле здесь можно располагать религию в качестве гармоничного дополнения к науке? Для Автора в этом нет проблемы, так как он заранее постулировал, что между религией и наукой нет стратегического противопоставления. Но если перейти на предлагаемый мной взгляд, то получится, что надо принять превосходство либо одной, либо другой стратегии. Контр-модернистские теоретики готовы утверждать превосходство религии (и «культуры»), ставя науку (и посткультуру) на тактическое место. Но при этом явно или неявно происходит утверждение нового варианта «культурных» систем. По размерности «система — индивид»

утверждается мягкое или жесткое идеологическое общество. А по размерности «система — система» утверждается мягкая или жесткая борьба идеологических обществ. Очевидно, что возможны другие варианты. Но для адекватного теоретизирования в этом отношении нужно выйти за пределы постулата об отсутствии конфликта между религией и наукой как когнитивно-мироустроительными стратегиями.

2. Постмодерн и логика мировой духовно-нравственной революции

Пропустим параграфы, в которых Автор прорисовывает становление проекта модерна. С моей точки зрения, они не являются значимыми. Перейдем к анализу параграфа «Исчерпаны ли проект модерна?». Вначале Автор описывает суть кризиса модерна в целом.

Главная мысль Автора в том, что проект модерна, сложившийся в Новое время и достигший своей сциентоцентристской формы в Просвещении и XIX веке, в XX веке обнаружил глубокий кризис.

Автор, опираясь на Йохана Хейзингу, показывает, что этот кризис связан прежде всего с переоценкой науки и техники. Они важны и необходимы, но не могут сами по себе служить основанием культурной жизни. У модерна, по Хейзинге, возникло ложное ожидание, будто наука способна дать не только знание и техническое могущество, но и духовное спасение культуры.

Автор подчеркивает, что за два столетия произошло смещение внутри самой науки: ее воспитательная и гуманитарная функция резко ослабла, а техническая и утилитарная составляющая, напротив, стала доминирующей. Это рассматривается как симптом общего культурного перекоса.

Ответом на кризис Хейзинга считает «новую аскезу» — духовную дисциплину, способную ограничить человеческий «хюбрис», то есть гордыню, стремление к безмерному могуществу и наслаждению. Ключевым условием преодоления кризиса он считает возвращение к вечным ценностям, к метафизической истине и нравственной мере. В этом контексте важной корректировкой европейского гуманизма выступает даже секуляризованное христианство, сохраняющее связь с исходными духовными истоками культуры.

Проанализируем сказанное.

Что следует акцентировать в этом диагнозе в первую очередь? То, что можно назвать направленностью к мировой духовно-нравственной революции. Автор (через Хейзингу) ставит диагноз «нашему времени» и прописывает лекарство. Но что представляют собой этот диагноз и это лекарство? Они представляют собой то, что можно назвать особым архетипом коллективного бессознательного. Назвать это архетип можно как раз тем словосочетанием, которое я употребил: «мировая духовно-нравственная революция». В содержание этого архетипа входит: 1) диагноз «нашего времени», который должен установить, что современность является временем глубокого нравственного и духовного падения, в котором человек в максимальной степени стал проявлять свою направленность на земную реальность и жизненную силу (то, что в диагнозе Хейзинги обозначено словом «хюбрис»); 2) лечением современного состояния должна стать глобальная нравственная и духовная революция, человек должен вернуться к универсальным нравственным правилам и обратить свою жизнь к трансцендентному началу, Богу.

Надо обратить внимание, что этот архетип проявлялся уже с древности. Можно говорить, что во всех развитых религиях так или иначе утверждалась эта революция. Она могла утверждаться как действие в трех актах: 1) изначальное пребывание человек в духовно-нравственной чистоте и глубине; 2) выпадение из этой чистоты и глубины; 3) возвращение к ней. Для христианства это было: 1) пребывание в изначальном райском состоянии после сотворения Богом мира и человека; 2) нарушением человеком божественных заповедей (проявление своеволия) и изгнание из рая; 3) возвращение к утраченному раю. Все авраамические религии основаны на этой формуле. Но эта формула могла появляться в виде бесконечного цикла: 1) изначальное пребывание в идеальном мире; 2) выпадение из него; 3) возвращение к нему. В древних формулах это было представление о движении человеческой истории от Золотого века к Железному веку. В индуизме этот цикл повторяется бесконечно.

Наличие описанной формулы является важным обстоятельством. Оно говорит нам о том, что критическое отношение Автора (и Хейзинги) направляется не эмпирическим анализом, а проекцией метафизической формулы на эмпирическую реальность. Разумеется, что постмодернистское состояние модерна является кризисным состоянием. Разумеется, что это состояние нужно анализировать. Но если набрасывать на него заведомо метафизическую формулу, то это будет выглядеть как отрицание анализа. Надо обратить внимание на то, что на протяжении европейской истории такое набрасывание происходило всякий раз, когда современность ощущалась как запутавшаяся в своих субъективных желаниях, в борьбе всех против всех. Начать можно с христианства. Его изначальным содержанием и можно считать мировую духовно-нравственную революцию. Именно такая революция является содержанием евангельского послания. Человек оказался запутанным в земной жизни. Религиозные и социальные институты еще больше запутывают человека. Для того чтобы вырваться из этого плена нужна революция, которая обновит человеческую природу, создаст нового человека, который организует коллективную жизнь по универсальным этическим правилам и на основе монотеистической веры. Эта революция должна превратить человечество в мировую религиозную коммуны.

Если мы представим себе социализированное христианство (в виде государственной религии Рима), то оно будет соединением логики духовно-нравственной революции и системной социальности. Для религии была установлена обязанность оправдывать наличный социальный порядок. Этим и занималось социализированное христианство на протяжении его последующей истории. Но составляющая духовно-нравственной революции оставалась как фундаментальный слой, который актуализировался во всех контекстах, в которых обострялось ощущение современности как поглощенной несправедливостью, эгоизмом и социальным хаосом вообще. В таких контекстах актуализировался пафос необходимости мирового духовно-нравственного очищения. Классическим и масштабным вариантом его стала Реформация. Католическая церковь для реформаторов была олицетворением духовного и материального капитализма и глобального духовно-нравственного упадка. Этому противопоставлялась новая фаза мировой духовно-нравственной революции. В той мере, в какой разворачивался буржуазный мир модерна, на его знаменах была начертана эта революция. Просвещение, в той мере, в которой оно критиковало весь предшествующий мир как мир духовно-нравственного упадка, снова актуализировало такую революцию. О проявленности этой революции можно говорить и применительно к логике марксизма. Его мировая пролетарская революция на одном своём плане является трансформой мировой духовно-нравственной революции христианства.

Теперь представим себе, что постмодернистская современность воспринимается ее критиками как проявление глобального упадка человечества. Утверждается необходимость новой духовно-нравственной революции. Следует поставить вопрос: относительно какой мировоззренческой платформы выставляется этот диагноз вашего времени и назначается лечение? Я уже говорил о том, что контр-модерновое направление теоретизирования сопровождается разрыванием модерна на всем его протяжении, включая современность. Это не просто теоретическая позиция. Это мировоззренческая позиция, которая подразумевает определённую систему представлений о мире и человеке. Такая позиция готова любой момент разрывания модерна рассматривать как предательство духа, погруженность в земную реальность и проявление человеческого волюнтаризма. По отношению к любому моменту модерна может утверждаться необходимость духовно-нравственной революции.

С про-модерновой точки зрения, в постмодерне можно увидеть еще один вариант такой революции. Для Автора постмодерн выглядит как обнаружение утопического характера формулы «Истина на службе Счастья». Постмодерн вообще обнаружил исчерпанность науки как когнитивной революции и положения ее на службе техники. Автор в максимально возможном варианте акцентирует, что модерн сам по себе является половинчатым мировоззренческим предприятием, которое по непонятным основаниям вдруг стало отрицать религию и нрав-

ственность. В целом позиция Автора показывает нам тот современный переход, который я обозначил как переход от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Это переход трактуется как хотя и имеющий смысл, но содержащий только половину правды. Вторая половина правды находится в руках религиозного мировоззрения. Для Автора кажется, что сочетать эти два типа мировоззрения можно. Это сочетание не является неразрешимо проблемным. Кажется, что религию можно просто поставить над наукой и при этом не будет логических противоречий. Автор рассматривает религию скорее как некое онтологическое место в теоретическом пространстве, которое модерн отказался заполнять, но которое следует заполнить.

Моя точка зрения говорит об обратном. Религия (как она дошла до современности) является той традицией, которая в своей логике исходит из полюса средневековья. Я говорил о том, что модерн в нем понимается как: 1) переход от «закрытого» общества-универсума к «открытому»; 2) переход от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной; 3) переход от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Религия в этих переходах почти всегда оказывалась на стороне логики «закрытости» и «культурности». Человеку формирующегося модерна (для того, чтобы совершать шаги «открывания» общества и универсума) нужно было бороться с религиозной идеологией, обосновывающей логику «закрытости». «Культурная» социокультурная архитектура в ее негативном понимании создавала вызов деспотизма идеологического общества и борьбы идеологических обществ. Для формирования посткультурно-интеркультурной архитектуры нужно было бороться с религиозным обоснованием онтологического противопоставления «культурных» систем. На протяжении всего развертывания модерна актуализировалась борьба с социальной эксплуатацией человека человеком. В той мере, в какой религия находилась на социально консервативной стороне, она становилась объектом критики со стороны тех, кто боролся за социальную справедливость, за освобождение человека от эксплуатации. В конфликте между индивидуальным человеком и социальной системой религия, как правило, находилась на стороне системы. Следовательно, борьба за индивидуальную свободу с неизбежностью оказывалась борьбой с религиозной идеологией и самой религией. В этом процессе происходило формирование новых религиозных конфессий, которые более соответствовали новому человеку. Но даже с учетом этих изменений можно говорить о том, что религия, как правило, находилась на консервативной стороне. Борьба с социальным консерватизмом на протяжении модерна имела множество стадий. И на каждой такой стадии религия становилась объектом критики. Отсюда должно быть понятным предельно отрицательное отношение к религии авангардных критиков социальной эксплуатации (например, марксизма).

Если мы все это будем иметь в виду, то у нас не получится того абстрактного образа религии, необоснованно отброшенной человеком модерна, которую хочет утвердить Автор. Восстановление религии всегда сопровождалось (и будет сопровождаться) возвращением социально-культурного консерватизма. В контексте обсуждаемых проблем в религии (будем говорить на примере христианства) можно выделить два компонента: 1) мировую духовно-нравственную революцию и 2) логику социально-культурной организации. Вторая составляющая религии может упускаться из виду при разговоре о духовно-нравственных революциях. Но именно вторая сторона создавала и продолжает создавать те проблемы, решение которых направляло модерн к критике религиозной идеологии и религии как таковой. Я говорил том, что сам модерн можно рассматривать как последовательность мировых духовно-нравственных революций (Реформация, Просвещение, марксизм). К этому ряду следует присоединить и постмодерн. Надо иметь в виду, что все указанные этапы развёртывания модерна были очередными актуализациями мировой духовно-нравственной революции. И каждый раз (как это случилось с изначальным христианством) такая революция соединялась с новой соци-

ально-системной логикой, которая поглощала мировую революцию. Логика системной социальности снова создавала разделение человечества на социально-культурные системы. Это настолько верно, что мировые духовно-нравственные революции можно считать мировыми анархическими революциями. Каждый раз анархический пафос поглощался пафосом системных делений и противопоставлений.

Постмодерн в этом смысле является еще одной (но в то же время предельно выраженной) попыткой совершить мировую анархическую духовно-нравственную революцию. Логично видеть в постмодерне предельное выражение критики метанарративов как тех стратегий, на основании которых вообще сторонятся социально-культурные системные деления и противопоставления. Это относится ко всем метанарративам (и на основе теистической, и на основе атеистической онтологии). Если мы именно так посмотрим на постмодерн, то у нас не будет серьезного основания говорить о том, что религия в современности находится в положении предельного отрицания. В положении серьезного отрицания будут находиться социально-институциональные формы религий. Для постмодерна они будут выражением определенного типа метанарративов. Положение религии в постмодерне можно называть «постмодернистской реформацией». Реформация XVI века боролась за либерализацию положения человека в религиозном мире. Конфессии протестантизма стали выражением фундаментального шага человеческой индивидуализации в рамках христианской веры. Можно прочертить логику этого процесса критики социально-культурного наполнения христианства. В предельном варианте этой критики можно получить практически чистую версию изначального, евангельского христианства, то есть предельно анархического варианта мировой духовно-нравственной революции.

Если принять к сведению все сказанное, то у нас не будет того простого, беспроblemного предложения вернуть религию, которое делает Автор.

3. Структурный идеализм и структурный материализм

Продолжим чтение параграфа «Исчерпан ли проект модерна?». Автор рассматривает рассуждения В. Гейзенберга о потере модерном связи с религиозным основанием мира.

Автор полагает, что в эпоху постмодерна происходит инверсия отношений между наукой и религией, ведущая к их сближению и росту взаимного понимания по сравнению с эпохой модерна. Исторический конфликт между наукой и церковью (например, процесс над Галилеем) был вызван не противоречием веры и знания, а столкновением новой науки с догматизированным схоластическим богословием, которое пыталось рационально обосновать истины о физическом мире и видело в науке конкурента. К XVII веку европейское общество испытало «усталость» от всепроникающего, рассудочного языка теологии. Это привело к стремлению сделать научный язык автономным и центральным для культуры, хотя причиной этой дистанции стала не сама вера, а её избыточная «научообразная» интерпретация в схоластике.

Гейзенберг считал, что выбор науки в качестве главного приоритета европейской цивилизации мог привести к «искривлению» духовных оснований Европы, то есть к смещению ее первоначальной духовной ориентации. Научный прогресс, особенно в оптике и естествознании, дал важные знания, но при этом, возможно, ослабил внимание к духовному измерению мира. Он подчеркивал, что наука и техника не должны полностью вытеснять религиозное и ценностное измерение жизни. Для него религия связана с «центральным порядком» — глубинным основанием ценностей, которое помогает человеку ориентироваться в жизни, как компас. Если эта связь исчезнет, человечество может столкнуться с крайне тяжелыми последствиями. Также Гейзенберг видел опасность в одностороннем господстве позитивизма и прагматизма, которые отрицают метафизику и более широкий взгляд на мир. Он считал, что без связи с духовным и религиозным основанием общество теряет ориентиры. Наконец, Автор показывает, что Гейзенберг признавал: научная революция и развитие западной цивилизации действительно привели к дисбалансу между наукой и религией. Наука стала доминировать, а культура все больше смещалась от поиска целей к поиску средств, что соответствовало росту прагматического, массового и буржуазного общества.

Проанализируем сказанное.

Первое, на что следует обратить внимание в этих тезисах, является представление о том, что Автор, говоря о модерновом противопоставлении науки и религии, указывает на конфликт не между наукой и верой самой по себе, а между наукой и притязаниями рациональной теологии на знание о тех реальностях, которые сейчас относятся к ведомству позитивных наук. То есть можно говорить о том, что рождающаяся наука конфликтовала не с религией как таковой (в ее центральном смысле), а с околорелигиозным знанием. Это знание претендовало на то, чтобы быть безусловным и оправдываемым не тем специфическим методом, которым сейчас является научный метод, а догматически-метафизическим методом. Проще говоря, околорелигиозное знание оправдывалось метафизическим конструированием реальности. Ровно в этом смысле у науки были права на критику такого типа знания. Но модерн пошёл дальше этого. Он стал критиковать не только околорелигиозное знание, но и саму религию.

В этом частном аспекте с Автором следует согласиться. Но одновременно его рассуждения следует дополнить и обобщить. Следует говорить о той логике модерна, в которой новый человек создавал и открывал новые реальности, создавал новый мир. Этот процесс создания по своему стратегическому направлению был движением в противоположную сторону по отношению к тому типу построения мира, который удерживала религиозно-метафизическая традиция. Я говорил об этой направленности как о переходе от «закрытого» общества-универсума к «открытому». Можно говорить о том, что конструирование реальности в «закрытом» обществе-универсуме средневековья было преимущественно метафизическим. Существовали

базовые принципы построения мира, которые были заданы как религиозной догматикой, так и предшествующей метафизической традицией. Можно говорить о методе построения мира «сверху вниз», от высших принципов. Если снять детали, то конструирование знания в логике «закрытости» является конструированием мира именно «сверху вниз», от предельных принципов, от предзаданных системных форм к элементам мира. В отношении общества такими элементами являлись индивиды.

Для прояснения сути этого способа конструирования можно ввести методологическую альтернативу «структурный идеализм — структурный материализм». А для пояснения сути этих понятий следует обратиться к античной метафизике, конкретно к двум линиям: Платона-Аристотеля и Левкиппа-Демокрита. В первой линии объекты эмпирического мира строятся как соединение «формы» и «материи». Причем в этом соединении активной стороной являются формы. Материя является пассивной, воспринимающей стороной. Если сделать проекцию этого метода на социальную реальность, то мы получим условные контр-демократические формы. Универсум в целом в такой стратегии будет построен как иерархия форм, спускающихся сверху вниз. В противоположной стратегии (у Демокрита) объекты эмпирического мира строятся как продукты активности элементов мира («атомов и пустоты»). Все видимые формы оказываются производными от этой активности. Если в демокритовскую логику ввести противопоставление «форма — материя», то материей следует назвать «атомы и пустоту», а формами окажутся все те конкретные структуры, которые будут образовываться через соединение атомов в пустоте. Активной стороной мира окажутся не формы, а материя. Если сделать проекцию этого метода на социальность, то мы получим демократическую стратегию в ее общем виде.

Итак, у нас есть две стратегии построения реальности в мысли: стратегия Платона-Аристотеля (которую можно назвать структурным идеализмом) и стратегия Левкиппа-Демокрита (которую можно назвать структурным материализмом). Теперь, посмотрев на средневековье, мы можем увидеть в нем господство структурного идеализма в отношении общества, природы и познания. Это будет выражаться в том, что платонизм и аристотелизм будут двумя основными стратегиями средневекового философствования. Это будет выражаться и в том, что средневековая социальность будет строиться преимущественно на контр-демократических принципах, на принципах глобальной земной-сверхземной иерархии, на служении нижележащих слоев вышележащим. Если мы примем это, то нетрудно будет увидеть, что конструирование околорелигиозного знания в средневековье происходило по логике структурного идеализма, а значит «сверху вниз», от высших структурных слоев к низшим. Это было логично, так как нижележащие формы в таком онтологическом построении должны быть подчинены вышележащим.

А далее мы должны увидеть, что рождающийся новоевропейский тип построения реальности в мысли (тот, который мы называем сейчас научным) и способ построения социальной реальности (переход к демократическим формам организации) находятся в рамках структурного материализма, то есть направлены в противоположную сторону. В структурном материализме системные формы мира строятся «снизу вверх», от элементов мира. В социальном плане это задает демократическую стратегию. Модерн оказывается наполненным демократическими реформами и революциями. В когнитивном плане это означает ту методологию, исходящую от эмпирии, которую сегодня называют научной. Веберовское «расколдовывание мира» в этой логике должно было стать глобальным переконструированием мира. Все формы, которые были созданы по стратегии «сверху вниз», подлежали расформированию и замене формами, созданными «снизу вверх». Средневековье как идеологическое построение должно было не просто защищать околорелигиозное знание. Оно должно было защищать стратегию структурного идеализма. Именно это можно видеть в том противоречии между религией и наукой, которое продемонстрировал весь процесс развертывания модерна. Это противоречие существует до

сих пор, несмотря на то, что религия в максимальной степени освободило от своей опеки те области знания, которые можно было отдать в руки структурного материализма. Я говорил о том, что контр-модерн в своей логике создает двухуровневую реальность, в которой стратегический уровень остается за принципом «закрытости», а принципу «открытости» дают занять тактические уровни. Теперь об этом можно сказать с большей методологической определенностью. Контр-модерн на стратегическом уровне утверждает структурный идеализм, а тактические уровни отдает структурному материализму.

Но мы должны увидеть проблематичность такого построения. Контр-модерн всегда готов вернуться к полной власти структурного идеализма. В этом контексте попытка рассматривать религию вне околорелигиозного знания оказывается попыткой совершить «постмодернистскую реформацию». Автор говорит о модерне (в его когнитивном аспекте) как о стремлении освободить знание от религиозной опеки (и соответственно от религиозно-догматических заданностей). Но об этом процессе следует говорить в более общей форме. И эту общую форму можно назвать «реформацией». Развертывание модерна можно представить себе как множество реформаций. Их логику можно понять, если увидеть в Реформации XVI века то самое стремление, которое у Автора в когнитивном отношении приводит к освобождению науки. Процесс современной реформации можно описать как последовательное освобождение различных жизненных контекстов от опеки и руководства со стороны религии. При этом надо иметь в виду, что средневековая жизнь во всех ее аспектах была пронизана этой опекой и руководством. Реформация XVI века осуществляла либерально-демократическую революцию в отношении католической церкви и всей жизни, которая находилась под ее руководством. Я уже говорил о том, что христианство можно разложить на два плана: план мировой духовно-нравственной революции и план социально-системного существования человека. Так вот, Реформация осуществляла критику и освобождение человека от социально-системного плана христианства не полностью, а частично. Причем видно, что множество различных версий протестантизма было множеством вариантов такого освобождения. Каждый из них отсекал от социально-системного плана то, что считал сковывающим свободу человека. Этот процесс можно обобщить и соединить с процессом секуляризации. Секуляризация будет последовательностью реформаций, каждая из которых делала свои шаги по освобождению человека от власти церкви и религии. Причем логику духовно-нравственной революции каждая из реформаций старалась оставить. Ведь каждый реформационный период по своему пафосу был периодом очередного освобождения человека от власти над ним каких-то системных организованностей земного или сверхземного характера. Каждая реформация по-своему совершала новый вариант мировой духовно-нравственной революции. Даже достигнув предельного варианта в Просвещении, реформация продолжала говорить о мировом нравственном перевороте. В философии Канта очень хорошо видна логика этого теоретического хода. В «Критике чистого разума» Кант критикует метафизический тип мышления (структурный идеализм), а значит, критикует и тип социокультурного построения, этому соответствующий. В следующий за этим работе «Основы метафизики нравственности» он утверждает мировую нравственную революцию на безрелигиозном основании, где универсалистская нравственность утверждается как «закон свободы».

Что мы видим в этом смысле у Автора (и у Гейзенберга)? Предполагается оставить науку так, как она есть (то есть совершённую до предела реформацию в когнитивном аспекте). Но при этом предлагается вернуть мировую духовно-нравственную революцию. Если это возврат религии, то в какой роли и в каком объеме? В том объеме, который остается от религии после всех реформаций, которые совершил модерн. Проще говоря, от религии остается только то, что оставил постмодерн: не более чем мировую нравственную революцию и возврат представления о Боге, бессмертии души и посмертном воздаянии. В сущности, именно этот вариант религии утверждает Кант в «Критике практического разума», написанной после «Основ». Кант

понимает неподъемность для простого человека морально действовать только на основе закона свободы, поэтому возвращает основные принципы и институты религии. Получается «религия в пределах одного только разума» (что можно прочесть как «религия в границах, оставленных предельной реформацией»). Все это говорит нам о том, что Автор хочет воспроизвести кантовскую логику. С одной стороны, человеческая свобода требует, чтобы были сняты все те метафизические и социальные конструкции, которые были построены «сверху вниз», в стратегии структурного идеализма. Общество и универсум отдаются во власть структурного материализма. С другой стороны, человечество после такого освобождения (с точки зрения Автора и Гейзенберга) переходит к неограниченной ничем свободе, которая имеет стратегически негативный смысл. Мир и общество как целое распадаются. Человек — слишком слабое и своевольное существо, чтобы оставлять его наедине со своей свободой. Эта свобода превратится в хаос и войну всех против всех. Поэтому нужен глобальный нравственный порядок, основанный на чём-то, что имеет сверхчеловеческое (и сверхприродное) значение. И здесь важный пункт, который приводит к постмодернистскому варианту реформации. Автор утверждает, что сверхчеловеческое не должно быть социально-культурной системой. Постмодерн на примере всего модерна (и до-модерна) прекрасно понял, что попытки задать сверхчеловеческое как социально-системное приводят не к мировой гармонии, а к мировым войнам. Поэтому религия для Автора является тем, что прошло через все варианты реформаций и оставило только то, что максимально соответствует изначальному, евангельскому пафосу христианства.

Итак, если подвести итог сказанному, то получится, что у религии не существует того онтологически зарезервированного места, которое хочет утвердить Автор. Религия противостоит науке как выражение стратегии структурного идеализма выражению стратегии структурного материализма. В этом смысле религия и наука являются стратегическими онтологическими антагонистами. Другое дело, что может существовать группа теоретиков (и практиков), для которых в качестве глобальной теоретической проблемы ставится необходимость примирить науку и религию. Получается двухуровневое построение: на верхнем уровне находится реформированная религия, очищенная от стремления контролировать всю реальность и все знание, а на нижнем уровне располагается наука, очищенная от стремления занять все когнитивное пространство. Я называл такое построение рефлексивным контр-модерном. Надо увидеть, что здесь возможны различные варианты. В целом они задаются той мерой реформированности, которую прошло соответствующее представление о религии. Возможны как тот вариант контр-модерна, который задается кантовской религией в пределах одного только разума, так и тот, который возвращает религию в ее практически unreformierter форме. Здесь важно то содержание реформированной религии, которое связывает ее с социальной системностью. В варианте максимальной реформации религиозность в максимально возможной форме находится по ту сторону логики социальных систем. В варианте минимальной реформации религиозность возвращает свою позицию на службе социальной системы, воспроизводя те вызовы, современным ответом на которые стала критика религии.

Одновременно, возврат религии актуализирует проблему идеологического общества. Я говорил о том, что модерн можно рассматривать как переход от идеологического общества к постидеологическому. Идеологическим можно назвать то общество, в котором задана «сверху и для всех» система предельных представлений о мире и институциональный контроль над сознанием. Я говорил, что такая архитектура создает вызовы по размерностям «система — индивид» и «система — система». По первой размерности создается вызов идеологического деспотизма. По второй размерности — вызов борьбы идеологических обществ, использующих своих индивидов как расходный материал. Ответом на эти вызовы является архитектура постидеологического общества, в котором нет установленной «сверху и для всех» системы предельных представлений о мире (мировоззрения). Можно говорить, что в обществе такого типа утверждается пост-идеологическая идеология, суть которой в том, чтобы создавать жизнен-

ное пространство конструктивного сосуществования представителей разных мировоззрений. Объединяющей основой в таком обществе должна быть система условных общечеловеческих ценностей и жизненных форм. Все организации и индивиды со своими специфическими мировоззрениями, существующие в таком обществе, должны будут принять в себя логику единого общечеловеческого основания. При этом спектр мировоззренческих позиций будет простирается от теизма до атеизма.

В этом смысле проблематичной будет позиция Автора, желающего восстановить религию в качестве «сверх-научного» уровня представлений о мире. Пусть Автор ангажирован ответом на некий жизненный вызов, который можно описать как вызов негативно понимаемой максимальной индивидуальной свободы. Такая свобода в представлении Автора (и Гейзенберга) рождает хаос и борьбу всех против всех. Но надо обратить внимание на то, что модерн в качестве одного из своих достижений утвердил возможность атеистического и агностицистского мировоззрений. В связи с позиций Автора возникает вопрос: как в предлагаемом мире с восстановленной религией будут существовать те, кто является убежденными атеистами и агностиками? Автор даже не задает такого вопроса. Но такого рода вопросы надо задать. Они приведут нас к проблеме идеологического общества. Предлагает ли Автор восстановить идеологический тип общества ради спасения человечества от хаоса? Этот вопрос остается открытым. Хотя в позиции Автора можно увидеть акцент на том, что современное человечество наполнено этически безответственными массами и, следовательно, идеологический тип общества является логичным лечением этой болезни.

4. Программа модерна и ее составляющие

Автор завершает параграф «Исчерпан ли проект модерна?» рассуждениями о характере постмодернистского состояния модерна.

Постмодерн рассматривается как период глубокого кризиса проекта модерна, наступивший из-за невыполнения главных обещаний научной революции XVII—XVIII веков. Проект модерна основывался на четырех амбициозных целях: полном искоренении невежества, господстве над природой ради благоденствия, победе над болезнями и создании совершенного общества. Спустя столетия стало очевидно, что эти обещания не реализованы, что привело к разочарованию в «сциентоцентристском» пути развития и чувству исторического утомления.

Происходит «расколдовывание» самого проекта модерна: наука утрачивает роль главного источника мировоззрения и «заместителя» религии. Автор подчеркивает, что неудача науки в качестве метафизической опоры не означает ее крах как объективного знания, однако «научо-верие» теряет доверие. Наука превысила свои возможности, пытаясь курировать сферы религиозного опыта и истин откровения, которые ей не подвластны.

В области религиозного сознания пик радикального богоборчества и секуляризации пройден. На смену воинствующему атеизму пришли агностицизм и скепсис, а также процесс «вторичного узнавания» человеком своих культурных и религиозных корней. Это дает Европе шанс на восстановление идентичности, которая была поставлена под угрозу чрезмерным рационализмом.

Ключевым процессом текущей эпохи является своеобразный обмен ролями между наукой и религией в культурном ансамбле. Если в начале модерна ставка была сделана на науку как на ведущую силу, призванную решать фундаментальные задачи человечества, то в постмодерне эта иерархия размывается. Наука занимает более скромное место, а жесткое разграничение или подчинение веры научному знанию сменяется поиском нового баланса.

Наконец, автор делает важную оговорку: проект модерна нельзя считать полностью исчерпанным. Если речь идет о технократической сциентистской утопии, она действительно потерпела неудачу. Но если иметь в виду более глубокие религиозно-универсалистские идеи Коменского или Лейбница, то они еще не исчерпаны и сохраняют историческую значимость. Поэтому образ модерна сегодня двойственен: он и завершен, и не завершен одновременно.

Проанализируем сказанное.

Мне осталось только подвести итоги моего анализа всей позиции Автора. Выделю принципиальные пункты моей позиции.

а) Программа модерна и ее составляющие

Моя позиция предлагает понимать модерн не как завершившийся единый «проект», а как длительную программу исторических преобразований. Ее ядро — переход от средневековой «закрытости» к «открытости» общества, универсума и познания.

Составляющими этой программы можно считать, во-первых, переход от «закрытого» общества-универсума к «открытому», где структура мира и общества не предзадана высшей инстанцией, а подлежит изменению человеческой активностью. Во-вторых, переход от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной, то есть от мира идеологически замкнутых культурных систем к миру общечеловеческого сосуществования. В-третьих, переход от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Можно говорить о том, что представление Автора о проекте модерна «Истина на службе Счастья» целиком располагается в рамках этой стратегической перспективы, что не позволяет объемно судить о

модерновой программе в целом. В-четвертых, рассматривая суть «культурной» социокультурной архитектуры можно говорить о модерне как о переходе от идеологического общества к постидеологическому. В-пятых, в когнитивном отношении модерн можно считать переходом от структурного идеализма к структурному материализму.

Эта программа не завершается в постмодерне, потому что ее стратегические сдвиги не имеют окончательного финала. Постмодерн здесь понимается не как конец модерна, а как один из его реализационных кризисов. Завершением модерна мог бы быть лишь возврат к прежней, до-модерновой архитектуре. В этом смысле следует ввести представление о контр-модерне. Развёртывание модерна с самого начала представляло собой не просто смену одних представлений другими, а борьбу когнитивно-мироустроительных стратегий. Причем это была борьба не столько теоретическая, сколько практическая. Новый человек рождался в контексте старого мира, который берег себя и свои основания. Новому миру приходилось не просто выражать новые основания, а бороться против системы, в которой старые основания господствуют. Развёртывание модерна происходило как пошаговый процесс формирования оснований нового мира и реформ-революций, реализующих эти основания. Причем логика нового мира утверждалась сначала на тактических уровнях. В отношении логики «закрытого/открытого» общества-универсума можно говорить о том, что логика «открытости» разворачивалась сначала на тактических планах, оставляя стратегический план «закрытым». Ровно в этом смысле можно говорить о том, что до-модерновые принципы (которые и задают суть контр-модерновой позиции) оставались как те, которые задают архитектуру миросистемы в целом. Если представить дальнейшие шаги развёртывания логики «открытости», то она занимала все большие объёмы. В XX веке можно было говорить, что революция «открытости» достигла своих предельных значений. Мировоззренческая революция марксизма предложила предельный вариант отрицания средневековых принципов, утвердив атеистически-материалистическую программу мира. Ровно в этом смысле можно говорить о том, что модерн максимально развернул свои принципы. На протяжении всех описанных шагов контр-модернистская альтернатива модерну сохраняла себя. На каждом новом шаге модерна она искала возможность показать негативный смысл той свободы, которую модерн утверждал. XX век предоставил контр-модерну возможность говорить о том, что модерн привел человечество к мировым войнам и ужасам тоталитарных обществ. (Автор, опираясь на Хейзингу, делает именно это.) В более общем смысле, контр-модернистская рефлексия всегда направлена на то, чтобы показать негативные стороны как принципа «открытости», так и всех других стратегических принципов модерна.

б) Суть религии и науки

Религия в предлагаемой мной точке зрения понимается как выражение суммы средневековых социокультурных параметров. Это прежде всего «закрытое» общество-универсум, иерархически устроенный космос, в котором все имеет заданное свыше место. Религия задает человеку пассивную роль: он должен не преобразовывать мир, а соответствовать предзаданному порядку, спастись, подчиняться, изживать свободу. Одновременно религия формирует культуру «мостов к трансцендентному», то есть ориентацию не на земное преобразование, а на переход к сверхземному смыслу.

Наука, напротив, выступает как выразительница суммы современных социокультурных параметров. Это логика «открытого» мира: общество и универсум мыслятся как не предзаданные, а становящиеся, эволюционирующие и перестраиваемые. Наука связана с активным человеком, который не просто созерцает порядок, а открывает, конструирует и изменяет реальность. Она выражает культуру «прохождения через земную реальность», где смысл не дан сверху, а вырабатывается в процессе познания и преобразования мира.

Развертывание модерна (в той мере, в которой это развертывание можно назвать борьбой между религией и наукой) представляет собой процесс борьбы контр-модерновых и про-модерновых направленностей. В своих предельных проявлениях контр-модерн и про-модерн утверждают полное господство соответствующей системы принципов. В результате получается либо полное господство «религии», либо полное господство «науки». В промежуточных вариантах можно говорить о том, что «религия», либо «наука» находятся на стратегическом плане, отдавая тактический план противоположному принципу. Причем важно видеть, что религия в том ее содержании, которое является мировой духовно-нравственной революцией, претендует на роль глобальной освобождающе-объединяющей силы. Это означает, что она выступает в роли того, кто освобождает человека от власти над ним социальных и культурных делений-противопоставлений и объединяет на основе универалистской этики и монотеистической веры. Такие революции пытались совершить мировые религии. Но исторически эти революции соединились с догматически-метафизическими системами и логикой системной социальности. В результате получился набор идеологий, каждая из которых пыталась совершить свой вариант мировой революции, соединенный с соответствующей социально-системной организацией. Это привело к борьбе систем на идеологической основе мировых религий. Ответом на этот вызов можно считать просвещенческий вариант мировой духовно-нравственной революции (на безрелигиозной основе). В контексте борьбы социализированных мировых религий именно такой вариант мог претендовать на глобальность. Но его постигла судьба мировых религий: он соединился с логикой социальной системности и стал основанием для борьбы социальных систем на просвещенческой идеологической основе. Можно говорить, что на протяжении всей истории мировым духовно-нравственным революциям противостояла логика разделения человечества на социально-культурные системы. Постмодерн (с его тотальной критикой метанарративов и систем, построенных на их основе) можно считать новым этапом борьбы с социально-системной логикой.

Принимая суть сказанного, следует указать на то, что «религия» и «наука» как принципы не описывают логику социально-культурного существования человек настолько, чтобы можно было говорить об истории как их противопоставлении или сочетании. В этом смысле мировые войны и идеологические общества XX века нельзя считать продуктами «научной» стратегии (точно так же, как идеологические общества средневековья не являются продуктами евангелической духовно-нравственной революции).

в) Суть противоречия между религией и наукой как противоречия между методами структурного идеализма и структурного материализма

В сказанном относительно противопоставления религии и науки следует выделить то противоречие между ними, которое трактуется как борьба двух способов построения мира в мысли: структурного идеализма и структурного материализма.

Религия связана со структурным идеализмом. Это метод, при котором мир строится «сверху вниз»: от высших принципов, форм, догматов и предзаданных иерархий к отдельным элементам. В этом смысле религия поддерживает порядок, заданный извне, и требует подчинения частного универсальному. Такой способ построения мира характерен для средневековья. Наука связана со структурным материализмом. Это метод, при котором формы мира строятся «снизу вверх»: из активности элементов, из эмпирии, из взаимодействий, из материальных процессов. На уровне общества это соответствует демократическим, эмансипационным и реформаторским изменениям. На уровне познания — научному методу, идущему от опыта и проверки, а не от догматически заданной схемы. Следовательно, религия и наука противостоят друг другу как две онтологические и методологические стратегии: религия —

как вертикальная, иерархическая, предзаданная; наука — как горизонтальная, эволюционная, открытая.

Важно увидеть здесь то, что отличает две эпохи европейского мира (средневековье и модерн) от античности. В моих рассуждениях о социокультурной логике модерна я выделяю прежде всего соотношение двух эпох: нововременной и средневековой. Обе эти эпохи можно рассматривать как утверждение в качестве глобальных принципов двух противоположных методологических стратегий, которые я обозначил как структурный идеализм и структурный материализм. Причем это не означает, что в средневековье совсем не было ничего, что соответствовало бы противоположному принципу. Можно считать, что такие вкрапления были, но они не имели стратегически определяющего характера. То же самое можно сказать о модерне. При растущем господстве структурного материализма постоянно, так или иначе, воспроизводилась противоположная стратегия (особенно в откровенно контр-модернистских теориях и практиках).

Сравнивая средневековье и модерн с античностью можно говорить о том, что указанные стратегии построения мира в мысли были рождены уже в античности, но там они не были тем, что утверждалось в качестве глобального принципа. Античность показывает нам разные стратегии, но не показывает тех вариантов их глобального применения, которые демонстрирует средневековье и модерн. Именно поэтому последние две эпохи можно рассматривать как вызов и ответ. Если средневековье создало систему мира, основанную на структурном идеализме как глобальном принципе, если она создала негатив, связанный с этим основанием, то модерн как ответ является структурным отрицанием вызывающей ситуации и именно в этом смысле пытается утвердить структурный материализм.

Возможна ли диалектика, основанная на сочетании этих принципов? Ответом на это является современная философия, которая в разных вариантах пыталась и продолжает пытаться решить эту проблему.

г) Суть постмодерна как реализационного кризиса модерна

Постмодерн в предлагаемой мной позиции трактуется не как завершение модерна, а как его крупнейший реализационный кризис. Это не кризис самих идеалов модерна, а кризис их исторического воплощения.

Смысл в том, что модерн, продвигая логику открытости, свободы, научности и критики традиционных структур, порождает внутренние напряжения: распад метанарративов, кризис смыслов, фрагментацию идентичностей, неопределенность оснований. Поэтому постмодерн можно понимать как максимальное обострение современного освобождения: он доводит до предела критику идеологий, традиций и всеохватывающих систем, но вместе с тем демонстрирует издержки этой критики. В этом смысле постмодерн — не выход за модерн, а его кризисная стадия.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.