

18+

ВАДИМ БЕЛЯЕВ

К новому языку науки о религии XXI века



Вадим Беляев

**К новому языку науки
о религии XXI века**

«Издательские решения»

Беляев В.

К новому языку науки о религии XXI века / В. Беляев —
«Издательские решения»,

Книга представляет собой сборник статей о религии, секулярности и трансформациях современности, созданный в диалоге с концепциями Дмитрия Узланера и Александра Кырлежева. В центре внимания находится проблема формирования нового языка современной науки о религии — языка, способного критически описывать как модерновое разделение религиозного и светского, так и предшествовавшее ему слияние религии, культуры и социальности.

© Беляев В.

© Издательские решения

Содержание

Предисловие	6
Часть первая. К новому языку науки о религии через критику позиции Дмитрия Узланера	9
I. О новом языке современной науки о религии	9
1. Секуляризация как ответ на вызовы модерна: от «закрытого» общества к «открытому»	9
2. Историческая денатурализация единства религии и социальности	12
3. От «человека пассивного» к «человеку активному»: социально-экзистенциальный смысл секуляризации	15
4. Светский консенсус и посткультурно-интеркультурная архитектура модерна	17
5. К рефлексивному языку науки о религии: итоги полемики о модерне и секуляризации	20
II. Между секулярной современностью и множественностью модернов	23
Введение	23
1. Классическая теория секуляризации как самосознание модерна	24
2. Концепция множественных современностей в интерпретации Узланера	25
3. Новый язык науки о религии как проблема	26
4. Средневековый универсум и проблема исходной нераздельности	27
5. Секуляризация как переход от закрытого универсума к открытому	28
6. От идеологического общества к постидеологическому	28
7. «Человек пассивный» и «человек активный»	29
8. Американский пример и необходимость различения уровней секуляризации	30
9. Историческая обусловленность и нормативное значение секулярного различия	31
10. Асимметрия контрмодернистской критики	31
11. Модерн, контрмодерн и постмодерн	32
12. Посткультурная и интеркультурная архитектура	33
13. Проблема критериев: что делает современность современной?	33
14. Религия как активный фактор: достижение и предел позиции Узланера	34
15. Ограничения позиции Беляева	34
16. К синтезу: множественные траектории открытого модерна	35
17. Принципы нового языка науки о религии	36
18. Основные критические замечания к позиции Узланера	39
Конец ознакомительного фрагмента.	41

К новому языку науки о религии XXI века

Вадим Беляев

© Вадим Беляев, 2026

ISBN 978-5-0071-4079-9

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Предисловие

Эта книга представляет собой сборник статей, расположенных в порядке их написания. Такой принцип композиции выбран не случайно. Он позволяет увидеть не только итоговую конфигурацию представленных идей, но и последовательность их развертывания: от постановки исходной методологической проблемы к ее дальнейшему уточнению и применению при анализе секулярности, постсекуляризма, публичной религии, отношений между наукой и религией, а также различных версий современности.

Книга состоит из двух частей. В первой части развертывание нового языка современной науки о религии осуществляется преимущественно через критический анализ позиции Дмитрия Узланера. Во второй части тот же концептуальный проект получает дальнейшее развитие через критику позиции Александра Кырлежева. Такое построение позволяет проследить движение от анализа исторической обусловленности современного разделения религиозного и светского к критике попыток преодолеть это разделение посредством восстановления религиозно-культурной целостности или утверждения религиозного и светского в качестве универсальных полюсов культуры.

Концептуальным основанием сборника является первая статья — «О новом языке современной науки о религии». В ней сформулирована исходная исследовательская позиция: исторической и критической рефлексии должны подвергаться не только современное разделение религиозной и светской сфер, но и предшествовавшее ему слияние религии, культуры и социальности. Секуляризация в этой перспективе рассматривается не просто как вытеснение религии или произвольное конструирование светского порядка, а как ответ на фундаментальные противоречия домодерновой социокультурной архитектуры.

В первой части эта позиция развивается в диалоге с работами Дмитрия Узланера. Здесь рассматриваются концепции множественных современностей, российского постсекуляризма, публичной религии, диалога науки и религии, постсекулярной философии и православной теологии. Критика Узланера позволяет прояснить историческое содержание секуляризации и показать, что современное разделение религиозного и светского нельзя интерпретировать только как одностороннее вытеснение религии. Оно связано также с переходом от «закрытого» общества-универсума к «открытому», от идеологически единого общества к постидеологическому, от культуры «человека пассивного» к культуре «человека активного», а также от культурной замкнутости к посткультурно-интеркультурному устройству.

Во второй части новый язык науки о религии получает развитие через критический анализ позиции Александра Кырлежева, прежде всего его концепции религиозного и светского как двух универсальных полюсов культуры. Здесь внимание сосредоточено на проблемах «вечного светского», религиозного-1 и религиозного-2, квазирелигии, теологии светского и полюсной модели культуры. Критика Кырлежева позволяет уточнить исходный тезис сборника: недостаточно историзировать современное разделение религиозного и светского; необходимо также денатурализовать их домодерновое слияние и подвергнуть критике попытки восстановить его в качестве исходной или нормативной формы культуры.

Таким образом, две части книги образуют единую аргументативную последовательность. Критика Узланера направлена преимущественно на контрмодернистскую тенденцию недооценивать исторические проблемы, ответом на которые стало формирование светского порядка. Критика Кырлежева, в свою очередь, направлена на попытку сохранить за религиозным и светским статус универсальных культурных начал, даже после признания их исторической обусловленности. В первом случае анализируется односторонняя критика модерна, во втором — опасность возвращения к онтологизации религиозного и светского.

Все последующие статьи развивают эту позицию в диалоге с работами Дмитрия Узланера, Александра Кырлежева и других исследователей современной религии. При этом сквозной темой сборника остается поиск языка, который позволил бы описывать отношения религиозного и светского без упрощенного противопоставления и некритического возвращения к модели единого религиозно-культурного универсума. Этот язык должен быть способен одновременно учитывать историческую сконструированность современных категорий и реальные социальные, антропологические и политические проблемы, сделавшие необходимым их формирование.

Все тексты, являющиеся объектами критического анализа, взяты из монографии Дмитрия Узланера «Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке»¹, а также из первой части книги Александра Кырлежева «Религиозное и светское»². Когда в статьях говорится о той или иной «работе» или «статье» Узланера, имеется в виду соответствующая глава его книги. При обращении к Кырлежеву имеется в виду проблематика, представленная в первой части книги «Религиозное и светское».

Необходимо отдельно сказать о способе создания представленных текстов. Все статьи, вошедшие в книгу, кроме первой, сгенерированы нейросетью по моим запросам. Для меня это первый опыт подобного построения текстов, поэтому сборник можно рассматривать не только как теоретическое исследование, но и как методологический эксперимент. Его предметом в определенной степени становится сама возможность совместить авторскую постановку проблемы, систему понятий и стратегическое направление анализа с генеративными возможностями нейросети.

Качество полученных текстов я оцениваю как хорошее. Нейросеть в данном случае выступает как своеобразный генерализатор: она выстраивает аргументацию шире, чем это обычно делает автор, разворачивает дополнительные смысловые связи, выявляет возможные следствия исходных положений и включает отдельную проблему в более обширный теоретический контекст. Эта способность расширять аргументационное пространство составляет одно из главных достоинств примененного способа работы.

Вместе с тем генерализация не означает полной автономии создаваемого текста. Авторский замысел сохраняется прежде всего в выборе рассматриваемых работ, формулировке запросов, определении исходных концептуальных положений и расстановке акцентов. Именно расстановка акцентов позволяет осуществлять необходимые стратегические прорисовки: намечать направления анализа, устанавливать смысловые границы, различать модерн и контрмодерн, эмансипацию и восстановление идеологической целостности, открытое интеркультурное пространство и стремление к культурной замкнутости. Первая статья, написанная мной, задает онтологическую и методологическую основу всех последующих текстов. Без нее нейросеть не смогла бы обеспечить необходимую содержательную направленность этих текстов.

Поэтому книгу не следует воспринимать ни как случайную совокупность автоматически созданных материалов, ни как полностью завершенную теоретическую систему. Перед читателем — последовательность интеллектуальных опытов, объединенных общей проблематикой и единой исследовательской перспективой. Хронологический порядок статей сохраняет следы движения мысли: повторение исходных тезисов, их постепенное уточнение, расширение области их применения и появление новых различий. Каждая статья рассматривает объект исследования с нового ракурса, хотя при этом и воспроизводит основные онтологические и методологические положения.

¹ Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке [Текст] — М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. — 416 с.

² Кырлежев А. Религиозное и светское: Постсекулярность и драматика модерна / Александр Кырлежев. — М.: Новое литературное обозрение, 2026. — (Серия «Studia religiosa»).

Общая задача сборника состоит в том, чтобы предложить более симметричный и рефлексивный язык описания религии и современности. Такой язык должен учитывать историческую обусловленность секулярного порядка, но одновременно принимать во внимание те жизненные и социальные вызовы, ответом на которые стало формирование этого порядка. Он должен признавать право религиозных традиций на присутствие в современном обществе, не отказываясь при этом от принципов мировоззренческой открытости, постидеологичности, научной рациональности и интеркультурного взаимодействия.

Насколько продуктивным оказался этот опыт — как в содержательном, так и в методологическом отношении, — предстоит оценить читателю. Я надеюсь, что представленные статьи будут восприняты не только как критические комментарии к отдельным концепциям, но и как приглашение к более широкому разговору о языке, на котором современная наука может описывать религию, секулярность и продолжающуюся трансформацию модерна.

Часть первая. К новому языку науки о религии через критику позиции Дмитрия Узланера

I. О новом языке современной науки о религии

В статье представлен критический анализ работы Д. Узланера «Расколдовывание дискурса: кризис языка современной науки о религии». Рассматривается тезис об исторической обусловленности современного разделения религиозной и светской сфер. Признавая необходимость денатурализации категорий современной науки о религии, автор статьи предлагает распространить этот подход не только на разделение религии и социальности, но и на их историческое слияние. Секуляризация интерпретируется как ответ на фундаментальные вызовы средневековой социокультурной архитектуры. Логика модерна раскрывается через переходы от «закрытого» общества-универсума к «открытому», от идеологического общества к постидеологическому, от культуры «человека пассивного» к культуре «человека активного», а также от культурной замкнутости к посткультурно-интеркультурному устройству. Особое внимание уделяется роли светской сферы как пространства конструктивного сосуществования религиозных, агностических и атеистических мировоззрений. Делается вывод, что новый язык науки о религии должен рефлексивно описывать исторические основания как модерна, так и контр-модерна, учитывая не только проблемы секулярного порядка, но и те жизненные вызовы, ответом на которые стало разделение религиозного и светского.

1. Секуляризация как ответ на вызовы модерна: от «закрытого» общества к «открытому»

Современная наука о религии переживает период переосмысления своих основных понятий и методологических установок. Одним из центральных вопросов становится правомерность привычного разделения общественной жизни на религиозную и светскую сферы. Если такое разделение имеет конкретные исторические предпосылки, то используемый для описания религии научный язык также нуждается в критической рефлексии.

В настоящей статье рассматривается работа Д. Узланера «Расколдовывание дискурса: кризис языка современной науки о религии». Основное внимание уделяется предложенной Узланером критике современного понимания религии, а также вопросу о том, способен ли контр-модернистский подход адекватно учесть историческое содержание секуляризации. Цель статьи — определить основания нового языка науки о религии, который позволил бы осмыслить как условность разграничения религиозного и светского, так и социальные проблемы, вызвавшие формирование этого разграничения.

Я буду последовательно анализировать работу Узланера, параграф за параграфом. Вот содержание параграфа «Наступающий кризис религиоведения» в тезисной форме. Узланера буду называть Автором.

Религия в новоевропейском понимании не является самоочевидным и универсальным феноменом. Существует множество её определений, однако обычно она воспринимается как отдельная сфера, противопоставленная светской жизни. Разделение на религиозное и светское исторически обусловлено. Оно возникло в западном обществе Нового времени, но впоследствии стало восприниматься как естественное и справедливое. Традиционное религиоведение поддерживало это представление. Рассматривая религию как самостоятельную и изначально существующую сущность, оно невольно закрепляло сложившийся общественный порядок.

Идеологическая критика религиоведения изучает происхождение его понятий и теорий. Она учитывает историческую эпоху, культурную среду, биографии исследователей и институциональные условия возникновения научных концепций. Понятия «религия» и «светское» взаимозависимы. Выделение религии в самостоятельную категорию одновременно создаёт область того, что религией не считается. Западные категории нельзя автоматически переносить на другие культуры и эпохи. Например, в традиционных обществах Индии и Японии религиозные, социальные, правовые и экономические явления тесно переплетены и не образуют отдельных сфер. Такой перенос искажает изучаемые культуры. Исследователи фактически описывают их по образцу западного общества и тем самым ошибочно представляют западную систему понятий как универсальную. Современное религиоведение постепенно признаёт историческую условность своих категорий. Его ключевая задача — выяснить, как возникло разделение религиозного и светского и какую историческую функцию оно выполняет.

Проанализируем сказанное.

Главный пафос Автора направлен на то, чтобы сделать предметом рефлексии исторический характер разделения социокультурной реальности на религиозную и светскую области. Главным объектом его критики является представление о естественном характере такого разделения. Современный мир, современная эпоха, в которой господствует такого рода разделение, утверждается Автором как та эпоха, которая создана новоевропейским миром. Именно в этом мире было проведено разделение религиозной и светской сфер. И это разделение было спроецировано на все другие культуры. Это разделение стало считаться чем-то естественным. Главная задача Автора — показать «неестественность», то есть историческую созданность этого разделения. Для него это должно стать тем основанием, на котором можно расположить современное мышление о религии и обществе.

Что в этой позиции является слабым местом (с моей точки зрения)? Автор неявно формулирует задачу вернуть разговор о религии к ее «исходному» соотношению с социальностью. До новоевропейского (модернового) мировоззренческого поворота религиозное не было отделено от светского, не существовало понятия «религия» в современном смысле слова. Это было верно для европейского мира. Тем более это было верно для всего остального мира. Следовательно, отделение религии от светского мира было определенным историческим шагом. С точки зрения Автора, этого утверждения вполне достаточно для того, чтобы проблематизировать и «денатурализировать» современный ход.

Я со своей стороны предлагаю двигаться тем же направлением денатурализации исторических феноменов. Но если уж принять на себя логику денатурализации, то ее следует применять к абсолютно всем исследуемым в данной области феноменам: не только к тем, которые отделяют религию от социальности, но и к тем, которые связывают их. То есть в этом смысле объектами критики должны стать не только модерн (с его отделением социальности от религии), но и европейское средневековье (с его соединением религии (христианства) и социальности). Даже если мы будем считать, что до модерна не существовало разделения религиозного и секулярного, это не будет основанием отказаться от исследования характера связи тех феноменов, которые можно считать религиозными, со всеми другими феноменами.

Главным принципом исследования можно утвердить представление о том, что любое масштабное социокультурное изменение не происходит просто так. За каждым таким действием стоит ответ на важные жизненные вызовы, решение важных проблем. Поэтому при разговоре о секуляризации нужно в первую очередь поставить вопрос о том вызове, на который отвечала секуляризация. Если такой вызов (или система вызовов) найдется, то секуляризация как решение будет иметь историческое значение, которое нельзя отвергнуть на том основании, что когда-то была эпоха слитного существования религиозного и всего остального в социокультурной системе.

Поэтому самым главным вопросом, который здесь придется задать, является следующий: каков социально-экзистенциальный смысл современного процесса секуляризации? Для ответа на этот вопрос следует задать вопрос более общего характера: какова суть современной социокультурной революции? Ответ на этот вопрос должен дать для нас наглядное представление о том, какую роль во всех этих процессах играла религия и ее критика. Мои исследования в этой области позволяют задать суть современного переворота в виде системы идеально-типических переходов, из которых для данного рассуждения можно пока выделить переход от «закрытого» общества-универсума к «открытому».

Рассмотрим вкратце этот переход. «Закрытым» можно считать такое общество и такой универсум, в котором системная структура предзадана элементам мира (индивидам — в случае общества) высшей сущностью или фундаментальной структурой мироздания. Для средневековья система мира является иерархической, в которой нижележащие уровни должны служить вышележащим. Элементы мира в такой системе оказываются связанными с определенными ячейками в иерархической структуре и должны выражать через себя логику этих ячеек. Человек в такой системе не должен выдумывать себе жизненный проект. Он должен реализовывать тот проект, который связан с соответствующей ячейкой. Теперь надо представить, что такая социокультурная архитектура стала жизненным вызовом. Иерархический универсум и система общества становятся понимаемыми негативно: как то, что сковывает творческие силы человека, как то, что является несправедливым общественным устройством, как то, что является экономически неэффективным (к этому можно добавить и другие негативные стороны). Если ответ на вызов считать структурным отрицанием вызывающей ситуации, то он должен направить к «открытому» обществу-универсуму, в котором для человека нет предзаданной системы общества, а для элементов универсума нет предзаданной системы мира. И общество, и природа представляют собой те системные формы, которые создаются активностью элементов природы и общества и находятся в процессе бесконечной эволюции.

Какова роль религии в этом процессе? Религия была тем идеологическим основанием, которое обосновывало предзаданную иерархическую систему мира. Если мы говорим о «закрытом» и «открытом» обществах как о типах социальности, то религия изначально выступала той силой, которая утверждала «закрытый» тип. Она (в виде религиозной философии) активно участвовала в создании этого типа, а потом — в процессе защиты этого типа от изменений. Если прорисовать перспективу развертывания модерна, то она в этом аспекте должна стать не просто множеством реформ и революций «открытости», но и множеством шагов критики религии как консервативной идеологии. Под ударом критики оказывалась как религиозная форма идеологии консерватизма, так и сама религия. Чем больше развертывалась такого рода критика, тем в большей степени развертывалось отрицание религии. Так мы выходим к атеистической программе марксизма. Эта программа в максимально наглядном виде показывает нам, как борьба за творческую природу человека, общее деятельностное развитие и социальную справедливость с неизбежностью оказывается борьбой с религией как способом обоснования тех социальных систем, которые можно считать неразвитыми и несправедливыми.

Относительно выраженной логики развертывания модерна важно видеть, что процесс секуляризации был не просто процессом освобождения социокультурного мира от власти и влияния религиозной идеологии и самой религии. Этот процесс нельзя представить как просто освобождение человека и природы от религиозного мировоззрения. Происходил переход к новой модели социальности и природы. Эту модель нельзя было установить без критики религиозности в разных ее аспектах. Так что если пост-секулярные теоретики будут говорить о новой интеграции религии и секуляризованного мира, то это уже будет интеграция с другим миром: другим типом социальности и другим типом природы.

Как таковой это совсем не новый процесс. Можно говорить о том, что на протяжении всего развертывания модерна происходил этот самый процесс, суть которого в том, что рели-

гиозная философия старалась примирить модерновые эмансипации на тактических уровнях с утверждением контр-модернового (теистического) мировоззрения на стратегическом уровне. То есть на стратегическом уровне утверждалась логика «закрытости», а на тактических уровнях позволялось утверждаться логике «открытости». В этом процессе создавались и новые религиозные конфессии, которые пытались соответствовать формирующемуся новому типу социальности. Реформация стала фундаментальным процессом в этом отношении, создав те варианты христианства, которые соответствуют буржуазной революции. Об этом процессе можно сказать и по-иному: те теоретики и практики, которые несли в себе пафос утверждения логики «открытости», делали это поэтапно, постепенно, создавая фрагменты «открытого» типа в разных местах средневековой реальности и картины мира. В той мере, в какой область «открытости» оказывалась уже глобальной, религия оказалась в максимальной степени отодвинутой от новой модели общества и природы. Еще раз можно повторить: постсекулярная эпоха не может вернуть средневековый тип социальности и природы. Она может только демонстрировать свою значимость для социальности и природы современного типа.

После сделанных объяснений фундаментальным становится вопрос о том, насколько современный переход к новой социокультурной архитектуре можно считать имеющим права на глобализацию. Здесь можно опираться на принцип ответа на вызовы (решения проблем). Если мы будем считать, что те вызовы, на которые отвечал модерн, являются не только европейскими, но и мировыми вызовами, то ответ на них тоже будет иметь мировое значение. Возражением к этому может быть утверждение о том, что каждая социокультурная система является особым миром, и, следовательно, то, что является вызовом для одних систем, может не являться вызовом для других. Каждая социокультурная система развивается по своей специфической логике. Но нет никакого основания не считать это простой формой защиты от логики модернизации. Если полагать, что человеческая природа едина во всех ее социокультурных проявлениях, то разные социокультурные системы выражают не более чем разные вариации на одни и те же темы, и то, что является фундаментальным вызовом для одних, когда-то неизбежно станет фундаментальным вызовом для всех остальных.

2. Историческая денатурализация единства религии и социальности

Перейдем к рассмотрению следующего параграфа — «Как католицизм стал религией?» Вот его содержание в тезисной форме.

Современное понятие религии сформировалось в XV—XVII веках. Именно тогда были определены её границы, общественная роль и отношение к светской сфере. В Средние века религии в нынешнем понимании не существовало. Термин *religio* обозначал преимущественно монашескую жизнь либо добродетель почитания Бога, а не отдельную систему личных убеждений. Средневековый мир не делился на автономные религиозную и светскую сферы. Он представлял собой единый христианский универсум, внутри которого духовное и общественное не были жёстко разграничены. Современное понимание религии было создано мыслителями раннего Нового времени. Макиавелли, Гроций, Гоббс, Локк, Боден и другие переосмыслили религию прежде всего с точки зрения гражданского порядка и общественного мира. Реформация ускорила этот процесс. Конфессиональное разделение сделало особенно важными вопросы терпимости и совместного существования людей с различными убеждениями. Создание светской сферы одновременно создало религию как отдельную область. Религиозным было объявлено всё связанное с личной верой, духовным опытом и церковными установлениями; остальная общественная жизнь выводилась за эти границы. Понятие религии претерпело два основных изменения. Она стала пониматься, во-первых, как универсальная человеческая склонность, а во-вторых — как набор убеждений и догматов, то есть мировоз-

зрение. Такое понимание оказалось полезным для современного государства. Религия могла поддерживать нравственность и внутреннюю самодисциплину, но должна была оставаться личным делом и не вмешиваться в общественно значимые вопросы. Религиозные традиции были помещены в ограниченную сферу. Католицизм и другие целостные традиции получили признание лишь при условии, что согласятся считаться «религиями» и не будут претендовать на более широкую роль. Исторически возникшие категории стали восприниматься как универсальные. Западное разделение на религиозное и светское начали переносить на другие эпохи и культуры, вследствие чего ислам, индуизм, буддизм и прочие традиции были классифицированы как «религии».

Проанализируем сказанное.

Автор реализует поставленную перед собой задачу показать, что представление о религии как об отдельной сфере человеческого существования не было исходным для европейского мира, что оно сформировано модерном. Но, как я уже говорил, если идти путем исторической денатурализации различных представлений и установлений относительно общества и религии, то объектом денатурализации должен стать не только процесс отделения религии от социально-экзистенциальной сферы, но и процесс их сращивания. Проще говоря, нужно смотреть на процесс формирования средневекового мира и на то, какую роль в этом сыграла религия, как религия стала тем, что «неотделимо» от других аспектов коллективного человеческого существования. Рассматривая позднюю Римскую империю, можно увидеть, как христианство было переведено из маргинального, гонимого состояния в единственную государственную религию. В своем исходном состоянии христианство не было нагружено всеми теми содержаниями, которыми его нагрузили при превращении в социальный институт. Изначальное христианство было во многом контр-системным, так как оно отвечало на вызов поглощенности индивидуального человека социокультурными системами. При превращении его в государственную религию оно получило широкую социальную дорогу, но в качестве обязанности оно получило задание обосновывать религиозным способом наличную социальную систему. То есть можно говорить о формировании того симбиоза религии и социальности, который можно видеть в средневековье. Христианство постепенно проросло во все аспекты коллективного человеческого существования, и сформировалось то самое состояние «нераздельности», о котором говорит Автор.

Если мы именно так посмотрим на процесс формирования европейского средневековья, то у нас будет достаточно оснований для прорисовки процесса секуляризации как критики состояния «нераздельности». Причем здесь можно говорить о целом наборе фундаментальных аспектов. Я уже говорил о модерне как об идеально-типическом переходе от «закрытого» общества-универсума к «открытому». Следует говорить, что средневековое общество и средневековый универсум понимались как «закрытые», то есть созданные Богом и предзаданные человеку. Человек должен в этом смысле быть тем, кто реализует логику такого общества и универсума. Если представить, что эта предзаданность стала пониматься негативно, то стал создаваться фундаментальный вызов, ответом на который стала прорисовка и утверждение логики «открытости». Если мы поймем, что именно христианская религия и религиозная философия стали той мировоззренческой основой, которая сформировала логику «закрытости», то борьба за «открытость» с неизбежностью должна была становиться критикой и религиозной идеологии, и самой религии. В результате такой критики должен был происходить процесс секуляризации как процесс освобождения от логики «закрытости». Конечно, христианство в своих модернистских вариантах пыталось соответствовать логике модернизации. Но в целом оно оставалось в консервативной позиции.

Другим идеально-типическим переходом модерна можно считать переход от идеологического общества к пост-идеологическому. Идеологическим можно считать такое общество, в котором установлена «сверху и для всех» система предельных представлений о мире (миро-

воззрение) и институциональный контроль над сознанием. Европейский средневековый мир можно считать системой идеологических обществ. Каждое из них устанавливало христианство в качестве единого для всех мировоззрения и следило за отклонениями от христианства как такового и его канонического толкования. В этом смысле средневековье было не эпохой, когда все верили в Бога, а эпохой, когда всех заставляли верить в Бога. Степень жесткости идеологического общества в разных пространственно-временных областях средневекового мира варьировалась. Но можно утверждать, что в целом удерживалась архитектура такого общества. В позитивном смысле такое общество понималось как преодоление негативно понимаемой человеческой свободы, которая всегда готова отклониться от подлинного понимания мира, человека и Бога. В негативном смысле такое общество понималось как то, которое отнимает человеческую свободу. Здесь можно говорить о внутрисистемном и межсистемном аспектах. Во внутрисистемном аспекте негатив, как я уже сказал, можно видеть в отнятии свободы индивидуального самоопределения. Во внешнесистемном аспекте можно говорить о негативе борьбы идеологических обществ всех против всех. В этой борьбе, которая перерастает в войну с оружием в руках, отдельный человек становится расходным материалом. Если сложить эти вызовы, то интегральным ответом на них должно было становиться утверждение пост-идеологической архитектуры. Пост-идеологическое общество можно понимать как то, которое не задает «сверху и для всех» единого мировоззрения и институционального контроля над сознанием. «Пост-идеологической идеологией» можно считать логику конструктивного сосуществования представителей различных мировоззрений в рамках одной социальной системы. В пределе такую архитектуру можно представить как архитектуру всего человечества. Важно понимать, что в борьбе за пост-идеологическую архитектуру приходилось с неизбежностью бороться с наличной католической и православной церковью, которые не хотели отклонения от канонической интерпретации христианства и уж тем более не хотели утверждения других религиозных мировоззрений, агностицизма и атеизма как равноправных. Бороться приходилось не только с религиозными институтами, религиозными идеологиями, но и с самими религиями. В этом смысле понятно, почему в логике такой борьбы возникло стремление демонтировать религию как таковую и установить в качестве государственного атеистического мировоззрения. Советская система, борясь с дореволюционной Россией как идеологическим обществом на религиозном основании, создала новое идеологическое общество на атеистической основе. Постсоветская Россия была вынуждена демонтировать и это идеологическое общество. Фундаментальным достижением перехода к пост-идеологическому обществу и критики религии в этом процессе является утверждение равноправия религиозного, безрелигиозного и атеистического мировоззрений. Средневековое идеологическое общество не мыслило себе альтернативы в виде агностицизма и атеизма. Такого рода мировоззрения рассматривались как идеологически враждебные. Средневековое общество было не обществом верующих людей, а обществом принужденных к вере. Демонтаж этого идеологического общества предоставил возможность агностикам и атеистам быть равноправными с теистами. Если современное пост-секулярное сознание не поддерживает этого принципа, оно в прямом смысле пытается восстановить средневековье.

Автор акцентирует, что критика непосредственности слияния религии и экзистенциально-общественной жизни создала разделение этих сфер. Такое разделение превратилось в нечто само собой разумеющееся и было перенесено на другие религии-культуры. Автор воспринимает это как нечто негативное. Но надо поставить четкий акцент: в той мере, в какой в неевропейских культурах можно увидеть те же самые вызовы, то и интегральный ответ на них должен пойти в том же самом направлении. О «закрытой» социокультурной архитектуре и идеологическом обществе можно говорить применительно ко всем развитым культурам за пределами модерна. Так можно говорить о мировом средневековье. Логично полагать, что направления ответов на сходные вызовы являются сходными (ответ является структурным

отрицанием вызывающей ситуации). Все общества, которые демонстрируют вызов негатива «закрытости», так или иначе будут отвечать на него в направлении формирования логики «открытости». Все общества, которые демонстрируют вызов негатива идеологического общества, будут отвечать на него движением к пост-идеологичности. В этом смысле влияние Запада на весь остальной мир выражается прежде всего в осознании логики вызовов-ответов.

3. От «человека пассивного» к «человеку активному»: социально-экзистенциальный смысл секуляризации

Перейдем к рассмотрению третьего параграфа — «От „расколдованного“ мира к „заколдованному“ Западу» Вот его содержание в тезисной форме.

«Светское» не является естественной и самоочевидной сферой. Оно возникло исторически вместе с современным понятием религии и стало одной из основ мира модерна. Классическая теория секуляризации описывает её как «расколдовывание» мира. Согласно этой модели, общество постепенно освобождается от влияния религиозных институтов и представлений, а политика, экономика, право и образование становятся самостоятельными. Такая модель предполагает, что светский мир существовал изначально. Религия будто бы только скрывала его под «священной завесой», а после её отступления человек увидел действительность такой, какова она есть. Европейский опыт был ошибочно превращён в универсальный образец. Историю Европы стали считать моделью, по которой рано или поздно должны развиваться все остальные общества. Это привело к идеализации самой Европы. Исследователи критически анализировали другие культуры, но европейскую современность воспринимали как естественный итог развития, не подвергая её основания такому же анализу.

Современная критика отрицает, что светское пространство просто осталось после ухода религии. По мысли Джона Милбанка, когда-то отдельной светской сферы вообще не существовало: её пришлось специально создать в теории и общественной практике. В основе светского лежит особая теология. Она представляет мир как самостоятельную систему, которая действует по установленным законам без непосредственного вмешательства Бога. Человеку при этом отводится роль полноправного хозяина мира. Из этих представлений выросли современные концепции общества, закона и справедливости. Источником общественного порядка и власти стал считаться человек, что выразилось, в частности, в идее общественного договора. Модерн одновременно сконструировал категории «религии» и «светского». Религиозные традиции были не только ограничены особой частной сферой, но и вынуждены принять навязанное им понимание светского общественного порядка. Светская теология скрывает собственную теологическую природу. Она противопоставляет себя другим системам как якобы естественную и нейтральную картину мира, хотя сама основана на конкретных представлениях о Боге, человеке и мироздании.

Проанализируем сказанное.

В чем суть того теоретического хода, который делает Автор? Опираясь на Милбанка, Автор утверждает: то, что называется процессом «расколдовывания» мира, является процессом его «заколдовывания». Из естественного состояния неразделенности религиозного и светского было создано пространство светского как того, что является самостоятельной системой, существующим по своим законам без непосредственного вмешательства Бога. Автор акцентирует понятие «теология» как нечто изначальное. В этом смысле и сам процесс секуляризации рассматривается как создание особой теологии. Если принять такой понятийный распорядок, то процесс секуляризации будет процессом «теологической порчи». Стремление выделить светскую сферу будет вариантом построения девиантного (по отношению к изначальному, каноническому) представления о мире. Представление о существовании светского мира будет одной из ересей.

Еще раз можно подчеркнуть, что логика Автора держится на том, что выделение светской сферы не имеет под собой серьезной платформы. То есть оно не является ответом на группу важных жизненных вызовов, не является решением важных проблем. Но даже если считать, что исходным средневековым состоянием будет нераздельное существование светского и религиозного, то это никак не помешает считать разделение этих сфер позитивным процессом, если он будет ответом на фундаментальные жизненные вызовы.

Я уже показал, что формирование модерна с его разделением светской и религиозной сфер можно считать ответом на те жизненные вызовы, которые были созданы именно неразделенностью светского и религиозного. Я уже прорисовал модерн как систему идеально-типических переходов: 1) от «закрытого» общества-универсума к «открытому»; 2) от идеологического общества к пост-идеологическому. К этому можно добавить переход от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного».

Средневековье (европейское и мировое) можно считать господством архитектуры, которая направляет человека к сверхземному. В этом логично видеть стратегию решения важных экзистенциальных и социальных проблем. Это все те проблемы, которые связаны с миром возникновения и уничтожения, несправедливостью земного общества. Христианство как религия спасения предлагало человеку бессмертие его индивидуальной души, возможность райского существования за пределами земного мира при условии соблюдения им этических правил в земной жизни. Можно говорить о том, что христианская религия предлагала мировоззрение, которое решает группу фундаментальных проблем. Но драматизм истории в том, что любая социокультурная стратегия не только решает какие-то проблемы, но и создает другие, новые проблемы. В средневековой культуре «мостов к трансцендентному» можно видеть не только решение фундаментальных проблем, но и отказ от их решения. Если религиозное сознание отказывается от изменения земной и социальной реальности, то человечество как род, существующий в рамках земной реальности, оказывается в опасности. Человеческое существование в земном мире находится под постоянным давлением природных катастроф. Они могут быть разных масштабов. Мировое средневековье существовало под постоянными природными ударами, что приводило к неурожаям, голоду, эпидемиям болезней и т. п. Современное знание о природном космосе в максимально наглядной форме демонстрирует, что человечество существует в промежутке между глобальными катастрофами. Если оно не успеет сделать себя независимым от очередной такой катастрофы, то погибнет. Можно считать, что религия отвечает на подобный вызов представлением о существовании сверхземного мира. Сверхземные сущности управляют природным космосом и не позволяют катастрофическим событиям уничтожить человечество. Но такова точка зрения религии. Если считать, что религия является чисто символическим решением проблем, что в реальности сверхземного мира не существует, то человечество, удовлетворенное религиозным мировоззрением, обречено на гибель. Ведь для радикально понимаемого религиозного мировоззрения сущности сверхземного мира обладают властью над природой. Следовательно, в рамках такого мировоззрения не должно было даже возникнуть представление о том, что человек обязан найти способ выжить в предложенных ему природных условиях. Если мы говорим именно о средневековье, то в нем невозможно представить развитие современной науки и техники, всего того техногенного мира, который является в стратегическом смысле способом борьбы с агрессивной природой. Этот мир является как минимум лишним, а как максимум — отвлекающим от служения Богу.

Вот здесь и появляется возможность говорить о негативном смысле культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного». В рамках этой культуры человек понимается как тот, активность которого имеет стратегически негативный смысл. Ветхозаветная логика утверждает, что человек попал в земной мир в результате своего грехопадения, судьба которого в проявлении несанкционированной активности. Так человек продемонстрировал, что его сво-

бода — это негативный волюнтаризм. Что человеку осталось после его грехопадения? Возвращаться к утраченному раю через жертвоприношение своей свободы. В этом позитивная суть «человека пассивного». Теперь представим себе, что эта позиция становится негативно понимаемой. Средневековое общество начинает восприниматься как то, в котором человек погружен в природные катастрофы: голод, мор, землетрясения, извержения вулканов и т. п. Чем более масштабны такие катастрофы, тем более возникает осознание, что сверхземные сущности не спасают человека от всего этого, хотя он старается быть праведным. Сама стратегия «человека пассивного» становится негативно понимаемой. В средневековом исполнении она превращается в идеологию принуждения к пассивности. Человека принуждают быть пассивным, и это при том, что человеческое существование погружено в мир катастроф. Если это представить как фундаментальный вызов, то ответ на вызов должен утверждать культуру «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Человек должен стать активным, то есть направленным на преобразование природы и общества. Человек должен был стать тем, кто проходит через земную реальность, принимая на себя вызов поглощения природой.

Формирование культуры «прохождения через земную реальность» и «человека активного» с неизбежностью должно было превратиться в критику религиозной идеологии и самой религии. Ведь средневековое общество утверждало человека пассивным и направленным к сверхземному. В той мере, в какой средневековое общество принуждало к такой социокультурной архитектуре, утверждение стратегической альтернативы должно было проходить через критику и самого религиозного мировоззрения, и его институционального воплощения. Выделение новой архитектуры с неизбежностью должно было реализовываться через процесс секуляризации. Чем яснее проступало представление о том, что религиозный способ решения проблемы поглощения природой является чисто символическим способом, тем больше было оснований у идеологов секуляризации. В этой логике секулярный человек был не просто человеком без религии, он становился человеком активным, направленным на преобразования природного мира, освобожденным от власти религиозного мировоззрения, принуждающего его к пассивности. Разумеется, что религии тоже эволюционировали и принимали правоту современного мировоззрения на тактическом уровне, но это не отменяет стратегического противопоставления описанных социокультурных архитектур.

4. Светский консенсус и посткультурно-интеркультурная архитектура модерна

Перейдем к рассмотрению четвертого параграфа — «Религия, разрывающая оковы „религии“». Вот его содержание в тезисной форме.

Искусственность категорий «религиозное» и «светское» ставит под сомнение привычные модели сосуществования разных мировоззрений. Если эти категории исторически сконструированы, то основанные на них либеральные концепции нельзя считать полностью нейтральными. Джон Ролз предлагает идею «перекрывающего консенсуса». Для устойчивого общества разнородные группы должны согласиться с общей политической концепцией справедливости, устройством основных институтов и пониманием граждан как свободных и равных личностей. По Ролзу, этот консенсус представляет лишь необходимый минимум. Он не должен заменять собой религиозные и философские учения: за его пределами граждане сохраняют свободу убеждений. Автор оспаривает нейтральность такого минимума. Предлагаемая Ролзом политическая структура, согласно позиции Автора, основана на особой «теологии светского», которая выдаёт себя за универсальную и нерелигиозную. Религиозным традициям фактически предлагается двойная уступка: принять светское устройство общества как обязательную основу и ограничить себя специально отведённой сферой «религии». Поэтому «перекрывающий консенсус» трактуется как неравноправный. Светский либерализм задаёт условия сосуществова-

ния, тогда как остальные традиции должны приспосабливаться к ним. Ослабление идейного авторитета модерна выявляет его скрытые мировоззренческие основания. Некоторые религиозные традиции всё активнее отказываются признавать светскую систему нейтральной и универсальной. Примером христианской реакции названа «радикальная ортодоксия» Джона Милбанка. Она призывает христианство перестать мыслить себя только как частную «религию», вернуться к собственным догматическим и патристическим основаниям и с их позиций переосмыслить современное знание и общество. «Радикальная ортодоксия» отвергает автономность светской сферы, но не предлагает простого возвращения к средневековью. Её цель — обновлённое понимание христианской традиции с учётом исторического опыта последних столетий. Современный религиозный подъём Автор понимает не просто как усиление фанатизма. Это попытка традиций освободиться от ограничивающей категории «религии» и вернуть себе право формировать целостное представление о человеке, обществе и мире. Автор различает идейный и институциональный модерн. Первый переживает кризис, тогда как второй сохраняет значительную силу в общественных институтах, нормах и повседневных представлениях.

Проанализируем сказанное.

С моей точки зрения, здесь можно увидеть как минимум проблематизацию двух аспектов современного мира. Первый аспект относится к пониманию того, чем является тот самый светский мир, который можно связывать с идеей «перекрывающего консенсуса» Ролза. Для Автора, поддерживающего идеи Милбанка, этот консенсус является выражением «теологии светского». В этой логике оспаривается нейтральный характер «перекрывающего консенсуса». Идеологи светского мира отделили этот мир от религиозного и поставили в качестве того, к чему религиозное должно приспосабливаться. Автор явно поддерживает идею Милбанка перестать христианству мыслить себя только как частную «религию» и вернуться к собственным догматическим и патристическим основаниям.

Для прояснения этой проблемы мне нужно перейти от идеи Ролза к моему пониманию социокультурной логики модерна. К тем трем переходам, которые я задал как современные, следует добавить еще один переход: от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной. «Культурную» социокультурную архитектуру можно представить как множество «культурных» (в кавычках) систем. Каждая такая система является идеологическим обществом и мыслит себя центром мироздания, окружённым варварством, язычеством или еретичеством. Каждая «культура» считает себя хранительницей подлинной истины. Это позитивное понимание «культуры». В негативном смысле можно говорить следующее. Во внутрисистемном смысле «культура» является идеологическим обществом, которое «сверху и для всех» задает систему предельных истин (мировоззрение) и устанавливает институциональный контроль над сознанием. В этом смысле средневековые продемонстрировало такие реальности, как борьбу с инакомыслием, борьбу с ересями, охоту на ведьм, инквизицию и индекс запрещенных книг. В межсистемном смысле «культуры» ведут борьбу всех против всех, доходящую до войн с оружием в руках. Средневековые продемонстрировало в этом смысле такие реальности, как крестовые походы и религиозные войны. В наиболее яростном виде это было продемонстрировано эпохой религиозных войн после Реформации.

Если все это принять как фундаментальный жизненный вызов, то каков должен быть ответ на него? Если ответ является структурным отрицанием вызывающей ситуации, то таким можно считать построение посткультурно-интеркультурной архитектуры. «Культуры» борются друг с другом в земном мире. Они уничтожают друг друга как материальных воплощений определенных принципов. Следовательно, целью новой архитектуры должно быть построение мирного, конструктивного сосуществования различных мировоззрений в рамках земной реальности. Эти мировоззрения выступают как организованности или отдельные личности. Следовательно, нужно создать тот слой социальной земной реальности, на который не будет распространяться их идеологическое противостояние. Это пространство общих для всех

«культур» и «культурностей», общечеловеческих ценностей. Это не могут быть ценности за пределами земного мира, так как идеологии «культур» изначально являются религиозными идеологиями и их различие проявляется как прежде всего различие в понимании сути сверхземного. Общечеловеческие ценности должны относиться именно к земному миру. Такое пространство общечеловечности можно назвать посткультурным. Оно будет входить в качестве центрального компонента в интеркультурную архитектуру. Сама эта архитектура будет иметь двухслойное строение. На одном уровне будут находиться посткультурно-общечеловеческие ценности и жизненные формы, а на другом — множество «культурных» организованностей. Последние должны существовать под условием ненарушения посткультурно-общечеловеческого уровня.

Если посмотреть на европейскую историю после эпохи религиозных войн, то можно увидеть процесс постепенного утверждения интеркультурной архитектуры с постоянным увеличением посткультурной составляющей. В той мере, в какой возникали рецидивы «культурных» противостояний, радикализировался пафос утверждения чистой посткультуры. Пример такого радикализма можно увидеть в марксизме. Его интернационалистический пафос можно считать максимальным выражением движения к посткультурному миру. Чем больше «культуры» (в их национальной форме) превращались во множество борющихся друг с другом систем, тем больше возникало желание создать чистую посткультуру, то есть исключительно общечеловеческий мир. Религия здесь играла такую же роль, как и в других современных переходах. Она выступала консервативной силой, которая охраняет логику «культурного» самосознания. Каждая из «национальных религий» стремилась утверждать свою социокультурную систему как хранилище подлинной истины. В этом смысле геополитическая борьба получала религиозное обоснование и превращалась в религиозную борьбу. Внутри «культур» утверждалось идеологическое общество с религиозной идеологией. Как в этой ситуации можно было сформировать интеркультуру? Только через разделение религиозной и светской сфер. Светская сфера становилась не абстрактным безрелигиозным миром, а пространством посткультурно-общечеловеческого. Христианские конфессии должны были в этой логике стать именно «религиями», тем, что является определенного рода мировоззрениями. Эти мировоззрения нужно было ввести в границы, необходимые для формирования интеркультуры. Еще раз можно подчеркнуть: это не абстрактное стремление ограничить религиозное, а способ построения интеркультуры как ответ на вызов негатива «культурной» архитектуры.

В свете сказанного можно более определенно ответить на возражение Автора. Он считает «перекрывающий консенсус» Ролза (посткультурный уровень интеркультуры в моей терминологии) как неравноправный. Светский либерализм задаёт условия сосуществования, тогда как религиозные традиции должны приспосабливаться к ним. Но надо четко понимать, ради чего существует этот светский уровень. Это выражение тех общечеловеческих ценностей и жизненных форм, которые создают условия для конструктивного сосуществования «культур» с различными мировоззренческими основаниями. В этой логике религиозные традиции обязаны стать «религиями», то есть должны ограничить себя, привести себя в ту форму, которая будет соответствовать принципу конструктивного сосуществования с другими религиями и безрелигиозными мировоззрениями в рамках единой земной реальности.

Автор поддерживает идею «радикальной ортодоксии» Джона Милбанка, обновлённое понимание христианской традиции с учётом исторического опыта последних столетий. Современный религиозный подъём должен стать не усилением фанатизма, а попыткой традиций освободиться от ограничивающей категории «религии» и вернуть себе право формировать целостное представление о человеке, обществе и мире. Но чем в этой идее является целостное представление о человеке, обществе и мире? То представление, которое забудет об интеркультурной логике. Если это предложение обобщить, то его можно представить как императив, обращенный ко всем существующим религиям: освободитесь от ограничивающей категории

«религии» и верните себе право формировать целостное представление о человеке, обществе и мире. Автор говорит, что это не возвращение к средневековью. Но по факту это таким возвращением и будет. Если разница между средневековым существованием религий и современным состоит в том, что религии становятся «религиями», то попытка двигаться в обратном направлении будет движением именно к средневековью. Это будет схлопыванием посткультурной составляющей современного мира, что неизбежно в том или ином виде воспроизведет логику «культурной» архитектуры с ее негативными аспектами.

К сказанному о логике посткультурного уровня интеркультурной архитектуры можно добавить то, что относится к логике общего деятельностного развития. Говоря о «перекрывающем консенсусе» Ролза, я не акцентировал тип социального построения и развитость науки и техники. Посткультурный мир модерна можно считать реализующим логику общего деятельностного развития. В целом она соответствует современным переходам: 1) от «закрытого» общества-универсума к «открытому» и 2) от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Как я старался показать, общее деятельностное развитие является ответом на фундаментальные жизненные вызовы, связанные с земным человеческим существованием. Причем эти ответы противоположны по своему направлению тем ответам, которые дает на эти вызовы религиозное мировоззрение. Логика интеркультуры и здесь должна проявлять себя как постановка в кавычки чисто религиозного способа ответа. Если человечество хочет сохранить себя в контексте поглощающей человека природы, то оно должно следовать логике общего деятельностного развития. Это должно быть установлено как общечеловеческая ценность и жизненная форма.

5. К рефлексивному языку науки о религии: итоги полемики о модерне и секуляризации

Перейдем к рассмотрению пятого параграфа — «Социальные науки как идеология и новый *kulturkampf*». Вот его содержание в тезисной форме.

Современные социальные науки не являются полностью нейтральными. По мнению Автора, они опираются на сформированные модерном категории — прежде всего на противопоставление «религии» и «светского» — и тем самым оправдывают существующий порядок. Исследователь может невольно стать участником конфликта. Если обществовед не осознаёт исторические и мировоззренческие основания своих понятий, его описание начинает выражать позицию одной из сторон. Социология религии ограничивает общественную роль религии. Согласно критике Джона Милбанка, она признаёт религию ценной и возвышенной, но преимущественно частной сферой. Её заметное воздействие на общество обычно объясняется социальными причинами. Такой подход исключает возможность того, что религия лежит в основе общественного устройства. Между тем она может определять символический порядок и повседневную жизнь настолько глубоко, что отделить «общество» от «религии» становится невозможно. Научное описание воспроизводит устройство светского общества. Религию охраняют как частную ценность, но не допускают её влияния на основные общественные механизмы. Возникает новая культурная борьба между разными проектами устройства общества. Религиозные традиции оспаривают представление о модерне и светском порядке как о нейтральной и единственно естественной реальности. Привычный язык социальных наук непригоден для нейтрального анализа этого противостояния. Понятия «религия», «светское» и другие категории модерна уже содержат определённые предпосылки и потому поддерживают одну из сторон. Необходим новый язык описания. Возможная нейтральная позиция должна находиться не внутри светского дискурса, а между традиционными теологиями и скрытой «теологией светского». Автор признаёт, что описанный сценарий не неизбежен. Институциональ-

ный модерн может сохранить устойчивость и включить религиозный вызов в существующую систему.

Проанализируем сказанное.

Автор подводит итог своему рассмотрению. Мне осталось подвести свой итог. Я буду отвечать на тезисы Автора.

Основное его утверждение состоит в том, что современные социальные науки не являются полностью нейтральными. Сформированные модерном категории «религии» и «светского» являются продуктом определенной идеологии. Если обществовед не осознаёт исторические и мировоззренческие основания своих понятий, его описание начинает выражать позицию одной из сторон. Я со своей стороны могу только поддержать эти тезисы. Но одновременно я хочу продолжить эту логику и утвердить, что любые теоретические и практические изменения социокультурного масштаба происходят не просто так, а являются ответами на важные жизненные вызовы. Вполне возможен нерелексивный вариант модернового самосознания, который принимает выработанные модерном категории и жизненные формы как нечто, что уже совершилось и не нуждается в обосновании. Но это не означает, что не существует релексивного модернового самосознания, того, которое задает модерновые достижения как ответы на фундаментальные жизненные вызовы, решения важных проблем. С точки зрения Автора модерновое разделение «религии» и «светского» является не только нерелексивным, но и необоснованным ходом. Я со своей стороны предлагаю обоснование, которое задает модерн со всеми его фундаментальными трансформациями как ответ на исторически выраженные жизненные вызовы. Они должны быть поняты и приняты со стороны условного контр-модерна (к которому я отношу позицию Автора). Иначе контр-модерн сам становится нерелексивным. Модерн с его решениями не является той реальностью, которая не создает сама новые проблемы. Новые проблемы создаются. Но это не означает, что надо относиться к модерну нерелексивно и отказываться рассматривать важные для его генезиса проблемы и решения.

Далее Автор поддерживает позицию Джона Милбанка, который критикует позицию, признающую религию ценной и возвышенной, но частной сферой. Этот подход исключает возможность того, что религия лежит в основе общественного устройства. Между тем она может определять символический порядок и повседневную жизнь настолько глубоко, что отделить «общество» от «религии» становится невозможно. Мой ответ на этот тезис таков: конечно, религия может проникать в социальную и повседневную жизнь настолько глубоко, что отделить одно от другого становится невозможно. Европейское и мировое средневековье наглядно демонстрирует это. Но это, во-первых, показывает не только сам факт слияния, но и процесс этого слияния. Пусть для средневековой Европы религиозное было слито с социальным и повседневным. Но вполне четко можно выделить логику такого слияния. Формирование средневекового мира показывает нам этот процесс. А во-вторых, состояние слитности никак не отрицает того, что эта слитность имела не только позитивные, но и негативные стороны. Причем негативные стороны стали настолько выраженными, что стали фундаментальными жизненными вызовами. Модерн с его разделением религиозного и светского следует считать интегральным ответом на этот негатив. А если это так, то указанное разделение имеет под собой более чем серьезное обоснование. Контр-модернистским теоретикам следует иметь это обоснование в виду. Иначе модерн в их понимании превращается в историческое недоумение, в абстрактное стремление отделить светское от религиозного.

Автор акцентирует возникновение новой культурной борьбы между разными проектами устройства общества. Религиозные традиции оспаривают представление о модерне и светском порядке как о нейтральной и единственно естественной реальности. С моей точки зрения, в этом нет ничего нового. Борьба между про-модерновыми и контр-модерновыми тенденциями началась вместе с развертыванием модерна. Она проявляла себя в теории и практике. Модерн

можно представить как множество теоретических и практических реформ-революций, каждая из которых отвоевывала у средневекового мира те или иные плацдармы. Такая борьба велась и на уровне проблематики связи религии и реальности. В целом про-модерновые критики указывали на консервативную сторону религии и религиозной идеологии. Осуществление про-модерновых преобразований в этом смысле с неизбежностью вело к критике религиозного обоснования старого мира и критике самой религии. Со стороны контр-модерна на каждый шаг про-модерновых изменений следовал ответ, который отрицал этот шаг или ставил его в стратегический до-модерновый контекст. Так происходило трансформирование и социально-экзистенциальной реальности, и позиции религии в этой реальности. Чем больше человек формирующего модерна стремился к новому миру, тем более он вынужден был критиковать не только старый мир, но и религиозный способ его обоснования, то есть так или иначе отделять религию от общества. Исходная непосредственность их связи превращалась в «религию» и «общество». В предельном варианте это приводило к утверждению агностицизма и атеизма. Но в сбалансированном виде это приводило к утверждению той социокультурной архитектуры, которую я назвал посткультурно-интеркультурной. Революция модерна не только позволила отделить религию от социальности, но и выделить в самостоятельные мировоззренческие платформы агностицизм и атеизм. Модерновая интеркультура поставила их в один ряд с религиозным мировоззрением. Современный контр-модерн в свете этой ретроспективы не является чем-то новым. Новым является контекст модерна, который перешел от вариантов предельного отрицания религиозного к определенному возврату к нему. В терминологии контр-модерна это называется постсекулярной эпохой. При этом актуализируются все уже существующие варианты контр-модерна. В этом контексте важно, чтобы контр-модерн не приобретал нерелексивные формы, то есть не отказывался рассматривать социокультурную логику модерна как ту, которая решает фундаментальные проблемы социокультурной реальности, созданные «нераздельным» существованием религиозного и светского.

Автор говорит о необходимости нового языка описания, который приравнивает традиционные теологии и скрытую «теологию светского». Да, новый язык нужен. И нужен он прежде всего для релексивного описания социокультурной логики модерна. Нерелексивный модерн легко опровергнуть. Автор прекрасно продемонстрировал это. Но достоинство теоретика состоит не в том, чтобы отказываться от важных проблем ради утверждения безальтернативности своего дискурса. Релексивный контр-модернист должен принимать те проблематизации, которые несет в себе современный дискурс. Если этот дискурс нерелексивен, то контр-модернистский теоретик сам должен искать позитивное историческое содержание этого дискурса. Иначе это превращается в заведомо одностороннюю позицию. Пока что Автор продемонстрировал именно это.

II. Между секулярной современностью и множественностью модернов

В статье проводится критический анализ позиции Д. А. Узланера, представленной в работе «От секулярной современности к „множественным“: социальная теория о соотношении религии и современности», с точки зрения концептуальных положений В. А. Беляева, сформулированных в статье «О новом языке современной науки о религии». Узланер показывает историческую ограниченность классической теории секуляризации, исходившей из несовместимости религии и современности, и обращается к концепции множественных современностей Ш. Эйзенштадта. Достоинством этого подхода является преодоление европоцентризма и признание религии активным фактором формирования различных модернов. Вместе с тем с позиции Беляева концепция множественных современностей не вполне проясняет социально-историческое содержание секуляризации и не предлагает достаточных критериев различения модерна, контрмодерна и гибридных форм модернизации. Критическая генеалогия разграничения религиозного и светского должна быть дополнена исследованием исторически сложившейся нераздельности религии, культуры и социального порядка. Показывается, что историческая обусловленность секулярного различия сама по себе не доказывает его произвольности. Секуляризация может быть понята как ответ на противоречия «закрытого» и идеологически организованного общества, в котором одно мировоззрение претендует на определение социального целого. Обосновывается модель нового языка науки о религии, объединяющая историческую чувствительность концепции множественных современностей с беляевским анализом переходов от закрытого универсума к открытому, от идеологического общества к постидеологическому и от культурной замкнутости к посткультурной и интеркультурной архитектуре.

Введение

Проблема соотношения религии и современности занимает центральное место в социальной теории. На протяжении значительной части XX века модернизация описывалась как процесс, внутренне связанный с ослаблением религиозной веры, утратой общественного влияния религиозных институтов и освобождением различных сфер социальной жизни от религиозного контроля. Теория секуляризации выступала не только частной гипотезой социологии религии, но и частью общего самосознания модерна. Современное общество противопоставляло себя традиционному как рациональное — сакральному, дифференцированное — синкретическому, открытое — замкнутому, ориентированное на преобразование мира — ориентированное на воспроизведение однажды установленного порядка.

К концу XX века эта схема подверглась серьезному пересмотру. Сохранение религиозности в технологически и экономически развитых обществах, появление новых религиозных движений, публичная активность религиозных организаций и многообразие незападных путей модернизации сделали проблематичным тезис о необходимой связи между современностью и исчезновением религии. В статье «От секулярной современности к „множественным“» Д. А. Узланер реконструирует кризис классической теории секуляризации и показывает значение концепции множественных современностей Ш. Эйзенштадта для нового понимания отношений между религией и модерном. Как отмечается в аннотации работы, первоначальные теории секуляризации «постулировали несовместимость религии и современности», тогда как теория множественных современностей позволяет «смягчить и нюансировать выводы теоретиков секуляризации».

Однако отказ от линейной модели секуляризации ставит новые вопросы. Если современность способна соединяться с различными религиозными традициями и образовывать множество культурно специфических форм, то что позволяет называть все эти формы современностями? Существует ли содержательное ядро модерна или это понятие обозначает лишь хронологическую одновременность различных обществ? Следует ли из исторической обусловленности разграничения религиозного и светского, что такое разграничение не имеет универсального социального смысла? Наконец, каким образом можно признать активную роль религии в формировании современности, не легитимируя одновременно притязания религиозного мировоззрения на определение общественного целого?

Позиция В. А. Беляева, представленная в статье «О новом языке современной науки о религии», дает основания для постановки этих вопросов. Беляев поддерживает критику натурализованного языка модерна, но обращает внимание на необходимость анализировать не только историческое возникновение различия религиозного и светского, но и предшествовавшую ему нераздельность религии, культуры и социальности. В его перспективе модерн должен пониматься не просто как локальная западная форма, а как проект ответа на определенные социально-экзистенциальные вызовы. Речь идет о переходе от «закрытого» универсума к «открытому», от идеологической монополии к возможности мировоззренческого плюрализма, от преимущественно адаптивной позиции человека к активно-преобразовательной и от замкнутых культурных миров к посткультурной и интеркультурной архитектуре.

Цель настоящей статьи состоит в выявлении сильных сторон и теоретических ограничений позиции Узланера посредством ее критической реконструкции с точки зрения Беляева. Основной тезис заключается в том, что концепция множественных современностей справедливо преодолевает европоцентризм классической секуляризационной парадигмы, но остается недостаточной, если множественность не соотнесена с содержательными критериями современности. Историзация секулярного различия должна быть дополнена анализом его проблемного генезиса: необходимо спрашивать не только о том, кто, когда и посредством каких дискурсивных операций разделил религиозное и светское, но и о том, какие противоречия делали такое разделение социально необходимым.

1. Классическая теория секуляризации как самосознание модерна

Узланер начинает анализ с реконструкции классической теории секуляризации, сложившейся в западной социальной науке. В наиболее общей форме эта теория исходила из представления о закономерной связи между модернизацией и упадком религии. Индустриализация, урбанизация, рационализация, развитие науки, бюрократизация, социальная дифференциация и мировоззренческая плюрализация должны были приводить к сокращению общественного влияния религиозных институтов и снижению убедительности религиозных картин мира.

Религия в данной модели представала преимущественно зависимой переменной. Модернизация обладала собственной структурной логикой, тогда как религия могла либо приспособиться к новым условиям, либо постепенно утратить социальное значение. Функциональная дифференциация выводила право, образование, хозяйство, науку и другие области жизни из-под контроля религиозных институтов. Научная рациональность предлагала объяснения, не нуждающиеся в обращении к сверхъестественным причинам. Урбанизация разрушала устойчивые традиционные сообщества, а плюрализация помещала человека в ситуацию конкуренции различных мировоззрений.

Важная особенность классической секуляризационной парадигмы заключалась в соединении эмпирического описания и нормативной философии истории. Секуляризация одновременно представлялась наблюдаемой тенденцией и признаком общественного развития. Сни-

жение роли религии воспринималось не только как вероятный результат модернизации, но и как свидетельство освобождения человеческого разума. Традиционное общество связывалось с господством авторитета и сакральной легитимации, тогда как современное — с автономией личности, критической рефлексией и рациональным устройством общественных институтов.

Узланер справедливо обнаруживает в этой логике нерелексивный европоцентризм. Опыт отдельных западноевропейских обществ был превращен в универсальную модель, а расхождения с ней интерпретировались как отставание, неполная модернизация или историческое исключение. Тем самым определенный европейский путь становился нормативной шкалой, по которой оценивались другие общества. Эта шкала предполагала, что по мере развития они должны повторить западную последовательность: религиозная традиция — рационализация — дифференциация — приватизация религии — снижение веры.

Однако сам европейский опыт не был однородным. Различались национальные модели взаимодействия религиозных институтов и светского порядка, формы религиозной принадлежности и способы публичного присутствия религии. Еще более серьезной проблемой стал пример Соединенных Штатов: экономически и технологически развитое общество демонстрировало устойчивую религиозную активность. Американский случай показывал, что модернизация не обязательно ведет к снижению религиозности по европейскому сценарию.

Узланер обращает внимание на своеобразную симметрию европейской и американской теоретических моделей. Европейская теория секуляризации воспринимала США как исключение из общего правила, тогда как американская теория религиозного рынка могла трактовать Западную Европу как исключение из универсальной логики религиозной конкуренции. Если первая парадигма утверждала, что плюрализм ослабляет веру, поскольку релятивизирует каждую религиозную позицию, то вторая исходила из того, что конкуренция побуждает религиозные организации лучше отвечать на запросы верующих.

Обе парадигмы сохраняли, однако, одинаковую структуру рассуждения. Один исторический случай принимался за норму, другой — за отклонение. Концепция множественных современностей призвана преодолеть саму необходимость выбирать между единственной нормой и множеством исключений.

2. Концепция множественных современностей в интерпретации Узланера

Обращение Узланера к Ш. Эйзенштадту обусловлено стремлением отказаться от отождествления модернизации с вестернизацией. Концепция множественных современностей предполагает, что первоначальная программа модерна, возникшая в определенном историческом контексте, распространяется за пределы места своего происхождения, но не воспроизводится в неизменном виде. Она преобразуется в ходе взаимодействия с различными религиозными традициями, коллективными идентичностями, культурными кодами и институциональными структурами.

Современность в таком понимании существует только во множественном числе. Европейская секулярность, американское сочетание религиозной активности с институциональным плюрализмом и иные варианты взаимодействия религии и модернизации должны рассматриваться как разные способы построения современного общества. Незападные общества не являются пассивными реципиентами готовой модели. Они избирательно воспринимают, переопределяют и включают элементы модерна в собственные символические системы.

Здесь происходит важный сдвиг в понимании религии. Если классическая теория секуляризации видела в ней преимущественно остаток традиционного порядка, то теория множественных современностей признает религиозные традиции активными участниками формирования модерна. Религия не просто сопротивляется изменениям и не только приспосабливается

к уже готовым институтам. Она влияет на то, какую форму приобретают идеи личности, свободы, общественной солидарности, образования, хозяйственной деятельности и отношения к рациональности.

Такой подход возвращает социальную теорию к одному из мотивов веберовской социологии религии. Вопрос заключается не только в том, что модернизация делает с религией, но и в том, каким образом религиозные идеи и практики участвуют в возникновении различных форм современности. Религиозная этика способна создавать особые типы социального действия; представления о спасении, труде, времени и человеческом предназначении могут воздействовать на хозяйственное поведение и институциональное устройство.

Преимущество позиции Узланера заключается в преодолении редукционизма. Она не сводит религию ни к пережитку прошлого, ни к функции экономической структуры, ни к психологической компенсации. Религиозная традиция получает статус самостоятельного исторического фактора. Одновременно преодолевается телеологическое представление о единственной конечной точке развития.

Но вместе с этим возникает теоретическая проблема. Чем шире становится множество допустимых современностей, тем менее определенным оказывается само понятие современности. Если любую институциональную и культурную конфигурацию, возникшую в условиях технологической модернизации, можно назвать особым модерном, возникает опасность отождествить современность с простой принадлежностью к настоящему времени. Для предотвращения этого концепция должна ответить на вопрос о минимальных условиях модерна.

У Эйзенштадта сохраняется представление о некоторой исходной программе современности: о росте рефлексивности, изменении отношения к авторитету, признании возможности преобразования общества и расширении автономии человеческой деятельности. Однако Узланер, акцентируя культурную множественность, не всегда достаточно отчетливо показывает, где заканчивается вариативность модерна и начинается воспроизводство контрмодерного порядка посредством современных технологий и институтов.

Именно здесь позиция Беляева приобретает критическое значение.

3. Новый язык науки о религии как проблема

Название статьи Беляева — «О новом языке современной науки о религии» — указывает, что предметом анализа является не только религия как социальный феномен, но и категориальный аппарат, посредством которого она описывается. Научный язык не нейтрален: он формируется внутри определенной культурно-исторической ситуации и способен воспроизводить предпосылки этой ситуации, представляя их естественными и универсальными.

Классическая наука о религии складывалась в пространстве модерна и во многом принимала современное разграничение религиозного и светского как самоочевидное. Религия определялась как особая сфера верований и практик, отделенная от науки, хозяйства, права и иных областей. Однако такое разделение исторически возникло не одновременно с самой религией. В традиционных обществах то, что современный наблюдатель распределяет между религиозным, социальным, культурным и правовым, могло образовывать единый порядок.

Критика современного языка справедливо указывает на историческую обусловленность категории религии. Она показывает, что понятие религии в его современном смысле сформировалось вместе с выделением светской сферы. «Религиозное» и «светское» в таком случае оказываются не двумя вечными субстанциями, а взаимосвязанными различиями, произведенными определенной социальной конфигурацией.

Однако Беляевская позиция позволяет сделать следующий шаг: если разделение религии и социальности исторически сконструировано, то и их нераздельность должна быть понята как историческая конструкция. Недопустимо критически исследовать только современное разли-

чение, не задавая аналогичных вопросов средневековому или традиционному единству. Иначе критика модерна превращается в скрытую натурализацию домодерного состояния.

Новый язык науки о религии должен поэтому быть симметричным. Он не может принимать ни автономность религии, ни ее социальную всеохватность как естественную. Исследованию подлежат оба процесса: формирование религии в качестве основания общественного целого и последующее ограничение ее общественных функций.

Такой подход отличается от простого конструируемого релятивизма. Признание исторической произведенности категории не означает, что категория лишена связи с объективными социальными проблемами. Институт может иметь конкретное происхождение и одновременно отвечать на противоречия, не ограниченные местом его возникновения. Исторический генезис нормы не тождествен ее опровержению.

Следовательно, необходимо различать по меньшей мере три уровня анализа. Первый — генеалогический: когда и при каких обстоятельствах возникло различие религиозного и светского? Второй — функциональный: какие социальные задачи это различие выполняет? Третий — нормативный: какие формы свободы, ограничения и неравенства оно создает? Узланер преимущественно развивает первый уровень и отчасти второй. Беляев требует включить третий и соотнести его с общей логикой модерна.

4. Средневековый универсум и проблема исходной нераздельности

Для Беляева логика секуляризации становится понятной только в отношении к тому типу общественного устройства, ответом на который выступил модерн. Средневековый порядок в его идеально-типическом изображении представляет собой «закрытый универсум». Закрытость означает не отсутствие изменений, конфликтов или интеллектуального многообразия, а особый способ обоснования целого. Устройство мира и общества понимается как имеющее высший источник и предустановленный смысл. Общественная иерархия, моральные нормы и предназначение человека получают санкцию внутри единой сакральной картины.

Религия здесь не является одной из областей жизни. Она задает предельный горизонт, в котором общество понимает само себя. Различные институты могут обладать относительной самостоятельностью, но их конечная легитимность включена в религиозно организованный универсум. Поэтому современное противопоставление религиозного и светского не может быть непосредственно перенесено в этот контекст.

Вместе с тем отсутствие такого противопоставления не означает социальной гармонии. Нераздельность религиозного мировоззрения и коллективного порядка ограничивает возможность дистанцирования личности от господствующей картины мира. Если общественная норма одновременно обладает трансцендентной санкцией, критика конкретных институтов рискует восприниматься как выступление против устройства бытия. Альтернативное мировоззрение оказывается не просто частным несогласием, а угрозой единству социального целого.

Именно эта проблема недостаточно учитывается при односторонней генеалогической критике секулярного. Показывая, что модерн произвел различие религиозного и светского, легко представить предшествующую целостность как более органическую и менее репрессивную. Но домодерное единство также имело цену: оно ограничивало институциональные возможности мировоззренческого несогласия и затрудняло существование множества несовместимых представлений о должном порядке.

Беляев рассматривает модерн как ответ на противоречия закрытого универсума. Этот ответ состоит не в простом отрицании религии, а в изменении архитектуры социального целого. Общество перестает обосновываться через единственную обязательную картину мира и начинает пониматься как открытое человеческой деятельности. Порядок больше не счита-

ется окончательно установленным. Он может становиться предметом рационального проектирования, критики и преобразования.

Из этого следует принципиальное возражение против возможной релятивистской интерпретации множественных современностей. Не всякое сохранение традиционного единства религии и общественного порядка является культурно равноценной версией модерна. Если данное единство исключает свободное мировоззренческое самоопределение и придает одной традиции монополию на устройство целого, перед нами сохраняются элементы закрытого универсума, даже если он использует современные технологии и бюрократические институты.

5. Секуляризация как переход от закрытого универсума к открытому

В беляевской перспективе секуляризация должна рассматриваться как компонент более широкой трансформации. Ее содержание не исчерпывается снижением числа верующих или ослаблением религиозных организаций. Секуляризация связана с переходом от закрытого к открытому универсуму.

Открытый универсум не обладает окончательно заданной социальной формой. Его устройство понимается как результат деятельности людей, а не как непосредственное выражение трансцендентного порядка. Это не означает отрицания религиозной веры. Верующий может считать мир сотворенным и нравственно осмысленным, но конкретные общественные институты уже не получают автоматической неприкосновенности из данного убеждения.

Отделение религиозного от светского выполняет здесь функцию разграничения уровней. Мировоззренческие ответы на предельные вопросы не исчезают, но ни один из них не должен непосредственно совпадать с общеобязательным порядком. Различие создает дистанцию между личной или коллективной верой и правилами взаимодействия людей с иными убеждениями.

Именно поэтому историческая обусловленность секуляризации не делает ее простой особенностью западной культуры. Да, конкретные модели разграничения возникли в европейской истории и несут отпечаток соответствующих конфликтов. Но проблема, на которую они отвечают, может возникать в любом обществе, где сосуществуют различные мировоззрения. Как организовать общее пространство, если участники не разделяют единой картины мира? Каким образом сохранить религиозную свободу, не предоставляя одной традиции права определять положение остальных? Эти вопросы не сводятся к европейской культурной специфике.

Узланер справедливо выступает против превращения одной европейской модели в универсальную. Однако из этого не следует, что всякое требование мировоззренческой открытости является формой европоцентризма. Следует различать универсализацию конкретных институтов и универсальность проблемы. Французская, американская и другие модели светскости могут существенно различаться. Но все они в той или иной форме решают вопрос о границе между содержательным мировоззрением и общим порядком.

С позиции Беляева концепция множественных современностей становится продуктивной, если она описывает множественность ответов на общую проблему открытости. Она становится проблематичной, если множественность освобождается от каких-либо содержательных критериев и тем самым позволяет называть современностью общество, в котором модернизированы средства, но не преобразована архитектура социального целого.

6. От идеологического общества к постидеологическому

Другой важный аспект беляевского анализа — переход от идеологического общества к постидеологическому. Термин «идеологическое» в данном случае обозначает не просто нали-

чие идей, ценностей или коллективных убеждений. Полностью свободного от них общества не существует. Речь идет о порядке, в котором одно мировоззрение приобретает статус обязательного основания социального целого.

В средневековой модели эту роль выполняла религиозная картина мира. Модерн подверг ее критике, но не всегда преодолел саму идеологическую структуру. На место религиозной ортодоксии могли встать абсолютизированные представления о научном разуме, прогрессе или неизбежной секуляризации. В таком случае содержание господствующего мировоззрения менялось, а логика монополии сохранялась.

Это наблюдение имеет непосредственное отношение к критике классической теории секуляризации. Когда религия заранее определяется как исторически преодоленная форма сознания, наука о религии перестает быть нейтральным исследованием и становится частью самоподтверждения секулярного модерна. Религиозность оценивается не в ее собственном содержании, а как остаток недостаточно завершенной модернизации.

Узланер убедительно разоблачает эту идеологическую функцию секуляризационной парадигмы. Его переход к множественным современностям освобождает исследование от предпосылки, будто всякая религиозность свидетельствует об общественном отставании. Тем самым позиция Узланера соответствует беляевскому требованию критики современного универсализма.

Но постидеологическое общество нельзя понимать как пространство, в котором любые мировоззрения получают возможность без ограничений формировать общий порядок. Его смысл состоит не в отмене различий между частной доктриной и общеобязательной нормой, а в предотвращении монополии. Постидеологический порядок сам имеет нормативное основание: он признает право на существование разных мировоззренческих позиций.

Здесь проявляется парадокс светскости. Она не является нейтральной в смысле полного отсутствия ценностей. Светская рамка опирается на признание свободы совести, взаимного ограничения и недопустимости мировоззренческой монополии. Но ее нормативная нагруженность не превращает ее в религию или «скрытую теологию». Существует различие между доктриной, предлагающей содержательную картину мира, и рамкой, регулирующей сосуществование разных доктрин.

Поэтому критика секуляризма должна различать два явления. Первое — секулярная идеология, объявляющая религию ложной и требующая ее вытеснения. Второе — светский порядок как условие равноправного сосуществования религиозных и нерелигиозных убеждений. Узланер обоснованно критикует первое, но концепция множественных современностей нуждается в более ясной защите второго.

7. «Человек пассивный» и «человек активный»

Беляев связывает логику модерна с изменением типа человеческой активности. В качестве идеальных типов можно противопоставить «человека пассивного» и «человека активного». Первый ориентирован преимущественно на принятие заданного порядка и исполнение предписанной роли; второй рассматривает общество и собственную жизнь как пространство проектирования и преобразования.

Эта схема не должна пониматься как буквальное утверждение, будто средневековый человек был бездеятелен, а религия всегда препятствует практической активности. Религиозные традиции создавали сложные формы интеллектуальной, хозяйственной и нравственной деятельности. Более того, веберовский анализ показывает, что религиозные идеи могли становиться источником активного преобразования повседневной жизни.

Смысл беляевского различия находится на другом уровне. «Пассивность» обозначает отношение к предельному порядку как к заранее установленному, а «активность» — признание

принципиальной изменяемости социального мира. Современный субъект получает право не только действовать внутри существующих институтов, но и ставить под вопрос их основания.

Секуляризация способствует этому переходу, поскольку лишает конкретный общественный порядок безусловной сакральной санкции. Институт, созданный людьми, может быть изменен людьми. Такая десакрализация социального не обязательно требует отрицания трансцендентного. Она требует различать религиозную веру и историческую форму общественных отношений.

Узланеровская концепция множественных современностей хорошо описывает культурную вариативность активного субъекта, но недостаточно четко проводит границу между переинтерпретацией модерна и отказом от субъектной автономии. Если культурная традиция допускает современные технологии, но сохраняет понимание человека исключительно как носителя предписанной коллективной роли, возникает вопрос, является ли это самостоятельной современностью или модернизированным контрмодерном.

Признание религии активным фактором должно сопровождаться анализом того, какой тип активности она производит. Религия может мотивировать личную ответственность, образование, труд и социальную солидарность. Но она может также легитимировать отказ от рефлексии над существующим порядком. Поэтому сам факт религиозного участия в модернизации еще не определяет характер получившейся формы.

8. Американский пример и необходимость различения уровней секуляризации

Одним из центральных эмпирических оснований критики классической теории секуляризации является различие между Европой и США. Однако интерпретация этого различия требует более точного определения самой секуляризации.

Под одним термином нередко объединяются несколько относительно самостоятельных процессов. Во-первых, секуляризация может означать снижение индивидуальной веры и религиозного участия. Во-вторых, она обозначает уменьшение общественного авторитета религиозных организаций. В-третьих, речь может идти о функциональной дифференциации, при которой право, образование, наука и другие сферы получают собственные правила. В-четвертых, секуляризация может пониматься как мировоззренческая плюрализация, лишаящая одну традицию монополии. В-пятых, существует секуляризм как программа ограничения или вытеснения религии.

Эти процессы не обязаны совпадать. Общество может сохранять высокий уровень религиозного участия и одновременно обладать глубоко дифференцированной институциональной структурой. Религия может активно присутствовать в общественной коммуникации, не контролируя при этом право или науку. Напротив, формально светский порядок может сохранять идеологическую монополию и нетерпимость к мировоззренческому многообразию.

Поэтому американская религиозность опровергает сильную версию секуляризационного тезиса — предсказание неизбежного исчезновения веры. Но она не обязательно опровергает дифференциацию и утрату религиозной монополии. Более того, религиозный рынок предполагает институциональную ситуацию, в которой ни одна организация не обладает безусловным правом определять коллективный порядок. Конкуренция религий возможна благодаря наличию общей рамки, отделяющей принадлежность к конкретной традиции от полноценного общественного статуса.

С позиции Беляева американский пример может быть истолкован не как отсутствие секуляризации, а как особое соединение религиозной активности с постидеологической архитектурой. Религия не исчезает; исчезает или ограничивается ее монополия. Вера сохраняет

общественную значимость, но вынуждена существовать в условиях встречи с другими мировоззрениями.

Таким образом, противопоставление «секулярной Европы» и «религиозной Америки» не должно заслонять различия между уровнями анализа. Иначе отказ от упрощенной теории секуляризации приводит к столь же упрощенной идее десекуляризации. Возвращение религии в публичную сферу не означает восстановления домодерного единства религии и общества.

9. Историческая обусловленность и нормативное значение секулярного различия

Одна из наиболее важных проблем в споре о секуляризации связана с соотношением генезиса и значимости. Современные категории религии и светскости возникли в конкретной истории. Но что следует из этого факта?

Слабый вывод заключается в том, что категории не следует некритически переносить на все общества. С этим трудно спорить. Если исследователь описывает традиционное общество посредством современного разграничения, он может искусственно разделить то, что для участников образовывало единый порядок.

Сильный вывод утверждает, что само различие религиозного и светского является лишь локальной конструкцией, не обладающей более общим значением. Именно этот переход требует обоснования. Историческое происхождение категории показывает ее неестественность, но не доказывает произвольность. Многие институты и нормы возникли в конкретных обстоятельствах, однако впоследствии получили более широкое применение благодаря тому, что отвечали на повторяющиеся проблемы.

Беляевская критика позволяет выявить социальную проблему, стоящую за секулярным различием. Если разные группы придерживаются несовместимых представлений о мире, ни одна из этих картин не может стать общей без принуждения остальных. Возникает потребность в особом уровне норм, который не требует согласия относительно предельной истины.

Светская сфера в таком понимании является не отсутствием мировоззрения, а результатом самоограничения мировоззрений. Она не отвечает на вопрос о конечном смысле жизни, но создает условия, при которых люди могут давать разные ответы. Ее назначение состоит не в производстве секулярного человека, а в предотвращении монополизации общего пространства.

Концепция множественных современностей должна учитывать это функциональное содержание. Иначе критика западоцентризма может непреднамеренно уравнивать культурное разнообразие с правом каждой традиции определять социальное целое. Но уважение к различиям не требует признания мировоззренческой монополии культурно аутентичной и потому неприкосновенной.

10. Асимметрия контрмодернистской критики

С точки зрения Беляева существенным ограничением позиции Узланера является возможная асимметрия критики. Модерновое разграничение подвергается тщательной историзации: исследуются условия, в которых возникли категории религиозного и светского, их связь с определенными институтами и их нормативные предпосылки. Однако предшествующая нераздельность религии и социальности нередко остается недостаточно проблематизированной.

Такая асимметрия характерна для ряда контрмодернистских подходов. Они показывают, что светский порядок не нейтрален, а современное понятие религии является продуктом исторической классификации. Но из справедливой критики делают сомнительный вывод, будто

отказ от современного разграничения возвращает исследователя к более исходной и аутентичной целостности.

В действительности домодерная целостность также формировалась исторически. Превращение определенной религиозной традиции в основание общественного порядка является сложным процессом институционализации, отбора доктрин, установления авторитета и вытеснения альтернатив. Религия не просто «присутствует» в обществе; она приобретает конкретные полномочия и закрепляется в конкретных структурах.

Симметричный анализ должен задавать одинаковые вопросы обоим порядкам. Кто и каким образом провел границу между религиозным и светским? Но также: кто и каким образом установил их единство? Какие формы власти поддерживали это единство? Как определялась допустимая вера? Какое положение занимали несогласные? Какие возможности существовали для изменения общественного порядка?

Без этих вопросов критика секулярности рискует романтизировать нераздельность. Беляевская позиция противостоит такому романтизму, не отрицая при этом исторических проблем самого модерна.

11. Модерн, контрмодерн и постмодерн

Для более точного анализа множественных современностей необходимо различать модерн, контрмодерн и постмодерн. Эти категории обозначают не просто последовательные эпохи, а конкурирующие логики организации социального и культурного пространства.

Модерн утверждает открытость мира человеческому действию, автономию субъекта, дифференциацию общественных сфер и возможность критики унаследованного порядка. Его секуляризационная составляющая направлена против монополии одного религиозного мировоззрения. Однако модерн склонен абсолютизировать собственные основания. Разум, наука и прогресс могут превращаться в новую закрытую систему, а секулярность — в идеологию вытеснения религии.

Контрмодерн стремится восстановить элементы закрытого универсума. Он может пользоваться современными технологиями, административными механизмами и средствами коммуникации, но подчиняет их задаче возвращения к мировоззренческой целостности. Контрмодерн не тождествен религиозности. Религиозная вера может быть вполне совместима с модерном, если признает автономию личности и множественность убеждений. Контрмодерным является не содержание веры как таковое, а притязание на восстановление недифференцированного целого.

Постмодерн подвергает критике универсалистские притязания модерна. Он показывает историческую обусловленность категорий, зависимость знания от языка и невозможность абсолютно нейтральной позиции. В этом отношении постмодернистская критика близка аргументации Узланера: она разрушает уверенность в единственном маршруте развития.

Но постмодерн создает опасность релятивизма. Если все различия являются лишь дискурсивными конструкциями, становится трудно обосновать преимущество открытого общества перед закрытым или мировоззренческого плюрализма перед монополией. Постмодернистская критика может разоблачить идеологию модерна, не предлагая основания для защиты его достижений.

Беляевский проект нового языка стремится удержать двойную критическую дистанцию. С одной стороны, он отвергает самодовольный универсализм модерна. С другой — не принимает контрмодернистскую реставрацию и постмодернистское растворение нормативных различий. Результатом должна стать посткультурная и интеркультурная архитектура.

12. Посткультурная и интеркультурная архитектура

Понятие интеркультуры у Беляева позволяет переосмыслить отношения между религией и светскостью. Интеркультурное пространство не уничтожает культурные и религиозные различия, но и не представляет их как замкнутые миры, полностью определяющие своих участников.

Традиционная культура стремится образовать целостный универсум: она предлагает язык, нормы, образ человека и картину мира. В условиях встречи культур такая замкнутость становится проблемой. Если каждая культура претендует на полноту, взаимодействие превращается либо в взаимную изоляцию, либо в борьбу за доминирование.

Посткультурная позиция не означает отказа от культуры. Она предполагает способность человека занимать рефлексивную дистанцию по отношению к собственной традиции. Личность остается включенной в определенный культурный мир, но не исчерпывается этой включенностью. Она способна вступать в коммуникацию, переводить собственные основания на язык общих аргументов и признавать субъектность носителей других взглядов.

Интеркультура возникает как пространство такого взаимодействия. Она не является новой всеохватывающей культурой, которая должна заменить прежние. Ее задача — обеспечить встречу различий без их насильственного снятия. В отношении религии это означает возможность ее полноценного общественного присутствия при отказе от монополии.

С данной точки зрения светское и религиозное не обязательно должны пониматься как враждебные сферы. Светская рамка обеспечивает общий уровень взаимодействия, а религиозные традиции наполняют общественную коммуникацию содержательными представлениями о достоинстве, ответственности и смысле. Конфликт возникает тогда, когда одна сторона отказывается от самоограничения: секуляризм пытается объявить религию недопустимой, а религиозная доктрина — подчинить общий порядок собственной картине мира.

Концепция множественных современностей описывает разнообразие культурных форм, но сама по себе не гарантирует интеркультурности. Множество современностей может оставаться множеством замкнутых универсумов. Поэтому к множественности необходимо добавить принцип открытости: каждая современность должна быть способна к внутренней рефлексии и внешней коммуникации.

13. Проблема критериев: что делает современность современной?

Главный теоретический вопрос к позиции Узланера можно сформулировать следующим образом: каковы критерии принадлежности к современности? Если отождествление модерна с европейской секулярностью ошибочно, это еще не означает, что понятие может быть расширено без ограничений.

Технологическое развитие не является достаточным критерием. Общество может использовать сложные технологии, сохраняя закрытую мировоззренческую структуру. Экономическая модернизация также не гарантирует автономии субъекта или плюрализма. Наконец, наличие современных административных институтов совместимо с традиционным способом легитимации социального целого.

Беляевская концепция позволяет предложить несколько пороговых признаков современности. Во-первых, общественный порядок должен признаваться историческим и изменяемым, а не непосредственным выражением вечной структуры мира. Во-вторых, человек должен обладать возможностью критической дистанции по отношению к предписанной роли. В-третьих, ни одно содержательное мировоззрение не должно автоматически отождествляться с общим

порядком. В-четвертых, институциональная архитектура должна допускать сосуществование религиозных, нерелигиозных и неопределившихся позиций. В-пятых, различия должны быть включены в пространство коммуникации, а не только терпеться как взаимно изолированные сообщества.

Эти признаки не задают единственной институциональной модели. Они совместимы с множеством способов организации отношений между религией и обществом. Следовательно, беляевская критика не возвращает нас к тезису о единственной современности. Она предлагает различать множественность форм и общность проблемно-нормативного ядра.

Современности могут быть множественными по символическому содержанию, способам легитимации и формам религиозного присутствия. Но их множественность имеет границу: закрытый порядок, не допускающий рефлексивного самоопределения, нельзя без дополнительных аргументов называть модерном только потому, что он существует в современную эпоху.

14. Религия как активный фактор: достижение и предел позиции Узланера

Наиболее сильной стороной Узланера является возвращение религии исторической субъектности. Религиозные традиции не являются пассивным материалом, над которым работает модернизация. Они способны формировать мотивации, образы личности, типы солидарности и модели отношения к общественному порядку.

Этот тезис должен быть сохранен в новом языке науки о религии. Но активность религии требует дифференцированной оценки. Не всякое религиозное влияние одинаково по своей социальной логике. Одна и та же традиция может поддерживать как открытые, так и закрытые интерпретации. Внутри религии существуют споры о роли авторитета, свободе личности, отношении к науке и допустимости мировоззренческого многообразия.

Поэтому единицей анализа должна становиться не религия как монолитное целое, а конкретные способы ее самопонимания и институционального присутствия. Вопрос следует формулировать не так: совместима ли религия с современностью? Необходимо спрашивать: какие интерпретации религиозной традиции поддерживают открытость, а какие воспроизводят контрмодерную логику?

Это уточнение позволяет преодолеть бинарность классической секуляризационной теории. Религия не обязана исчезнуть, чтобы общество стало современным. Но она должна трансформировать способ отношения к социальному целому. Современная религия отличается от домодерной не отсутствием веры в трансцендентное, а признанием того, что ее содержательная истина не может автоматически становиться обязательным общественным порядком.

Одновременно секулярная позиция должна пройти аналогичную трансформацию. Она не может считать себя единственной рациональной формой сознания и объявлять религию интеллектуально неполноценной. Иначе секулярность превращается в новый идеологический универсум.

Таким образом, религиозное и светское должны быть подвергнуты взаимной рефлексии. Религия отказывается от монополии на целое, а светскость — от монополии на рациональность. Именно здесь беляевская интеркультурная перспектива дополняет множественные современности Узланера.

15. Ограничения позиции Беляева

Критическое использование Беляева не означает, что его концепция свободна от трудностей. Некоторые ее положения также нуждаются в уточнении.

Прежде всего, противопоставление закрытого и открытого универсумов может стать чрезмерно жестким. Исторические общества редко соответствуют чистым типам. Средневековые порядки содержали формы дискуссии, правовой дифференциации и институциональной автономии. Современные общества, напротив, способны создавать новые догматические системы. Поэтому «закрытое» и «открытое» следует понимать как аналитические полюса, а не как исчерпывающие описания эпох.

То же относится к различию «человека пассивного» и «человека активного». Религиозно ориентированный человек не обязательно пассивен, а активное преобразование мира не всегда ведет к свободе. Оно может порождать инструментальное отношение к природе и обществу. Следовательно, активность нуждается в этических ограничениях и не должна автоматически считаться положительной.

Понятие постидеологического общества также вызывает вопросы. Любой общий порядок опирается на ценностные предпосылки. Признание свободы убеждений само представляет собой нормативный выбор. Поэтому точнее говорить не об отсутствии идеологии, а об отказе от монополии одной содержательной доктрины и об открытости общих норм для публичного обоснования.

Наконец, беляевская реконструкция модерна может воспроизводить универсализм, если описываемые им переходы объявляются обязательными стадиями всемирной истории. Здесь концепция множественных современностей выполняет необходимую корректирующую функцию. Она напоминает, что общие проблемы получают разные исторические ответы, а европейская форма открытости не является единственно возможной.

Таким образом, Беляев и Узланер продуктивно ограничивают друг друга. Беляев возвращает множественным современностям нормативное и проблемно-историческое содержание. Узланер не позволяет беляевской логике превратиться в новую линейную философию истории.

16. К синтезу: множественные траектории открытого модерна

Возможный синтез двух подходов можно выразить формулой «множественные траектории открытого модерна». Эта модель сохраняет культурно-историческую чувствительность Узланера и содержательные критерии Беляева.

Во-первых, необходимо признать, что модернизация не имеет единственного культурного сценария. Религиозные традиции не просто исчезают, а участвуют в формировании различных вариантов современности. Их участие не является отклонением от нормы.

Во-вторых, следует отказаться от отождествления секуляризации с исчезновением религии. Более точным является различие индивидуальной нерелигиозности, институциональной дифференциации, утраты религиозной монополии, мировоззренческой плюрализации и секуляризма.

В-третьих, историзация категорий должна быть симметричной. Необходимо исследовать как возникновение светской сферы, так и формирование религиозно организованного социального целого. Ни разделение, ни единство не являются естественными.

В-четвертых, множественность современностей должна быть соотнесена с принципом открытости. Культурные различия значимы, но они не устраняют потребность в свободном самоопределении и общем пространстве взаимодействия.

В-пятых, следует различать религиозное содержание и контрмодерную форму. Религия способна быть элементом открытого модерна, если признает субъектность носителей других убеждений. Нерелигиозное мировоззрение, напротив, может воспроизводить закрытую логику, если претендует на исключительный статус.

В-шестых, общий светский порядок необходимо понимать не как пространство, из которого религия удалена, а как метауровень взаимодействия. Он не заменяет мировоззрения, а устанавливает условия их сосуществования.

Такой синтез избегает двух крайностей. Первая — секуляризационный универсализм, в котором религия считается остатком прошлого. Вторая — цивилизационный релятивизм, в котором любая институциональная конфигурация объявляется равноценной современностью. Между ними располагается модель множественных культурных форм, оцениваемых по способности поддерживать открытость и интеркультурную коммуникацию.

17. Принципы нового языка науки о религии

Проведенный анализ позволяет сформулировать основные требования к новому языку науки о религии.

Первый принцип — рефлексивность. Исследователь должен анализировать исторические предпосылки собственных категорий. Понятия религии, светскости и современности нельзя воспринимать как непосредственные отражения социальной реальности.

Второй принцип — симметрия. Исторически обусловленными должны признаваться не только секулярное разделение, но и религиозно-социальное единство. Критика модерна не может превращаться в натурализацию традиции.

Третий принцип — многомерность. Секуляризацию следует разлагать на несколько процессов: изменение индивидуальной веры, трансформацию религиозных институтов, функциональную дифференциацию, плюрализацию и формирование секулярной идеологии.

Четвертый принцип — субъектность религии. Религиозные традиции необходимо рассматривать как активные силы, способные не только сопротивляться модернизации, но и создавать ее формы.

Пятый принцип — внутренняя дифференциация религии. Нельзя говорить о религии как о едином социальном субъекте. Следует анализировать конкурирующие интерпретации и разные способы институционального действия.

Шестой принцип — различие генезиса и значимости. Историческая обусловленность нормы не является достаточным аргументом против нее. Необходимо исследовать, на какие проблемы она отвечает и какие последствия производит.

Седьмой принцип — нормативная экспликация. Социальная теория не должна выдавать собственные ценности за нейтральные факты, но и не обязана отказываться от оценки. Ее нормативные основания должны быть открыто сформулированы и доступны для критического обсуждения. Исследователь должен различать эмпирическое описание религиозных процессов и собственные представления о свободе, рациональности, справедливости и желательном устройстве общества. Такая экспликация не устраняет ценностную обусловленность научного знания, но делает ее предметом рефлексии.

Восьмой принцип — интеркультурность. Исследование должно учитывать не только существование культурных и религиозных различий, но и возможность их взаимодействия. Простое сосуществование изолированных традиций еще не образует открытого общества. Новый язык науки о религии должен описывать способы взаимного перевода, коммуникации и преобразования мировоззрений при их встрече. Интеркультурность предполагает, что ни одна традиция не рассматривается как полностью замкнутая и самодостаточная система, недоступная внешнему пониманию и внутренней критике.

Данный принцип позволяет избежать двух противоположных крайностей. Первая состоит в универсалистском подчинении всех культур единой модели современности. Вторая — в релятивистском представлении о культурах как о несоизмеримых мирах, между которыми невозможен содержательный диалог. Интеркультурная перспектива признает различия, но не

превращает их в непреодолимые границы. Религиозная традиция в этой перспективе сохраняет собственную идентичность и одновременно вступает во взаимодействие с иными способами понимания человека и общества.

Девятый принцип — различие современности и модернизации. Технологическое, экономическое и административное развитие само по себе не свидетельствует о формировании современного общества в содержательном смысле. Современные средства могут использоваться для воспроизводства закрытых мировоззренческих систем, укрепления традиционных иерархий и ограничения автономии личности. Поэтому необходимо различать модернизацию как совокупность инструментальных преобразований и модерн как изменение отношений между человеком, культурой и социальным порядком.

Такое различие позволяет точнее оценивать религиозные формы современности. Использование религиозными организациями цифровых технологий, массовых коммуникаций и современных управленческих методов еще не делает их носителями открытого модерна. Решающее значение имеет то, какую модель человека и общества они утверждают: допускают ли свободу мировоззренческого самоопределения, признают ли равноправие иных убеждений и рассматривают ли общественный порядок как предмет критики и преобразования.

Десятый принцип — двойная критика. Новый язык науки о религии должен быть направлен одновременно против секуляристского вытеснения религии и против религиозного притязания на общественную монополию. В первом случае религия заранее объявляется несовместимой с рациональностью и современностью. Во втором одна религиозная традиция стремится представить собственную картину мира как обязательное основание всего общества. Обе позиции воспроизводят структуру закрытого универсума, поскольку исключают равноправное существование альтернативных мировоззрений.

Двойная критика означает, что религиозное и светское должны рассматриваться по единым аналитическим критериям. Религиозность не может автоматически отождествляться с традиционализмом, а светскость — с прогрессом и свободой. Религиозные идеи способны поддерживать личную ответственность, социальную солидарность и критическое отношение к несправедливости. В то же время светские идеологии могут становиться догматическими и претендовать на исключительное право определять рациональный общественный порядок. Предметом оценки должно быть не формальное происхождение мировоззрения, а способ его отношения к человеку, социальному целому и иным системам убеждений.

Одиннадцатый принцип — различие религии и религиозной монополии. Общественное присутствие религии само по себе не является признаком контрмодерна или десекуляризации. Религиозные сообщества могут участвовать в публичных дискуссиях, формулировать нравственные позиции и создавать институты солидарности. Проблема возникает тогда, когда такое участие превращается в притязание на исключительное право устанавливать нормы для всего общества. Следовательно, необходимо различать публичность религии и ее институциональное господство.

Это различие позволяет отказаться от представления, согласно которому секулярное общество обязательно должно вытеснять религию в сферу частной жизни. Публичность религиозной позиции совместима с открытой современностью при условии, что она признает равное право на публичное выражение других убеждений и допускает перевод собственных требований на язык общезначимых аргументов. Религия в таком обществе выступает не суверенным основанием социального целого, а одним из участников общей коммуникации.

Двенадцатый принцип — открытость общественного универсума. Общественный порядок должен рассматриваться как исторический, изменяемый и доступный для критического пересмотра. Ни религиозная традиция, ни секулярная идеология не могут окончательно определить его устройство. Открытость означает признание того, что существующие институты

созданы людьми и потому могут преобразовываться в соответствии с новыми обстоятельствами, потребностями и представлениями о справедливости.

Данный принцип не предполагает отрицания устойчивых норм или коллективной идентичности. Он указывает на невозможность придать какой-либо конкретной социальной форме статус абсолютной и неизменной. Религия может предлагать трансцендентное обоснование нравственных ценностей, но это не делает исторически сложившиеся институты священными и недоступными критике. Тем самым открытость отделяет веру в высший смысл от сакрализации конкретного общественного порядка.

Тринадцатый принцип — приоритет личности перед замкнутой культурной системой. Новый язык науки о религии должен учитывать включенность человека в традицию, не сводя его к роли пассивного носителя коллективных норм. Личность способна интерпретировать наследуемую религию, выбирать формы принадлежности, переходить от одной позиции к другой и занимать критическую дистанцию по отношению к собственной культуре.

Признание такой способности не означает утверждения абстрактного и полностью независимого индивида. Человек формируется внутри языка, истории и сообщества. Однако культурная обусловленность не уничтожает возможность самоопределения. Поэтому религиозная идентичность должна исследоваться не как раз и навсегда заданное свойство, а как динамический результат взаимодействия личного выбора, коллективной памяти, институционального воздействия и социального контекста.

Четырнадцатый принцип — контекстуальное сравнение. Сопоставление различных обществ не должно строиться на превращении одного из них в универсальную норму. Европейская секуляризация, американский религиозный плюрализм и иные варианты отношений религии и современности необходимо рассматривать как исторически специфические ответы на сходные проблемы. Сравнение должно выявлять не степень приближения к единственному образцу, а способы решения вопросов мировоззренческого многообразия, институциональной дифференциации и свободы совести.

При этом контекстуальность не должна означать отказ от общих критериев. Иначе сравнительное исследование превращается в простое описание несоизмеримых случаев. Общим основанием сравнения может стать способность общественного порядка обеспечивать открытость, автономию личности и ненасильственное взаимодействие различных мировоззрений. Конкретные формы реализации этих принципов могут различаться, но сами проблемы имеют значение за пределами одной культурной традиции.

Таким образом, новый язык науки о религии должен объединять историческую чувствительность с возможностью нормативного различения. Он не может возвращаться к классической секуляризационной схеме, в которой религия трактуется как пережиток прошлого, а западный путь модернизации — как универсальная норма. Но он также не должен растворять понятие современности в неограниченном культурном многообразии.

Его задача состоит в описании множественных способов присутствия религии в современном обществе с учетом того, поддерживают ли они открытость социального универсума или стремятся восстановить его мировоззренческую замкнутость. Такой язык позволяет рассматривать секуляризацию не как неизбежное исчезновение веры, а как изменение отношений между религией, личностью и общественным порядком.

В результате противопоставление религиозного и светского перестает пониматься как борьба взаимоисключающих сущностей. Оно предстает исторически изменчивым способом разграничения содержательных мировоззрений и общего пространства их взаимодействия. Религия сохраняет право на публичность, но отказывается от монополии; светскость обеспечивает общую рамку, но не претендует на статус единственно рационального мировоззрения. Именно такая взаимная открытость образует основу постидеологической и интеркультурной архитектуры современной науки о религии.

18. Основные критические замечания к позиции Узланера

С точки зрения Беляева, ограниченность подхода Узланера проявляется прежде всего в асимметричности применяемой им денатурализации. Узланер убедительно показывает, что современное разделение религиозного и светского возникло в конкретных исторических условиях и не может рассматриваться как универсальная и естественная структура любого общества. Однако последовательное применение той же методологии требует историзировать и противоположное состояние — нераздельность религии, культуры и социального порядка.

До формирования модерна религия действительно не существовала как одна из автономных общественных сфер. Но это не означает, что ее связь с социальностью была первоначальной, нейтральной или свободной от отношений власти. Превращение религиозной традиции в основу общественного порядка также представляло собой исторический процесс. Оно предполагало институционализацию вероучения, установление границ допустимой веры, формирование механизмов религиозного авторитета и придание социальным нормам сакральной легитимности.

Следовательно, критическому анализу должно подвергаться не только модерновое разделение, но и домодерное соединение религии и общества. Необходимо исследовать, какие возможности это соединение создавало, какие социальные ограничения воспроизводило и какое положение занимали люди, не разделявшие господствующее мировоззрение. В противном случае денатурализация модерна может привести к неявной натурализации традиционного порядка.

Второе слабое место концепции множественных современностей связано с недостаточной определенностью самого понятия современности. Если модерн способен принимать неограниченное число культурных форм, становится трудно установить, какие признаки объединяют эти формы. Современность начинает обозначать любое общество, существующее в настоящем и использующее современные экономические, технологические или административные средства.

Беляевская концепция позволяет провести границу между модернизацией как техническим и институциональным преобразованием и модерном как изменением социокультурной архитектуры. Общество может заимствовать технологии, бюрократические институты и рыночные механизмы, не отказываясь от мировоззренческой закрытости. В таком случае речь идет не обязательно об особой современности, а о соединении технической модернизации с контрмодерной формой организации общества.

Третья проблема состоит в неоднозначности понятия секуляризации. Узланер справедливо критикует тезис о неизбежном исчезновении религии, однако опровержение этого тезиса не означает опровержения всех форм секуляризации. Снижение индивидуальной религиозности, ослабление религиозных институтов, функциональная дифференциация общественных сфер, мировоззренческая плюрализация и вытеснение религии из публичного пространства являются различными процессами. Они могут протекать независимо друг от друга и приводить к разным результатам.

Американский пример демонстрирует возможность сочетания высокой религиозности с развитой функциональной дифференциацией и отсутствием монополии одной религиозной организации. Он опровергает представление о том, что современность неизбежно уничтожает веру, но не опровергает тезис о преобразовании общественного положения религии. Религия продолжает оказывать влияние на общественную жизнь, однако делает это в условиях конкуренции с другими религиозными и нерелигиозными позициями.

Четвертое критическое замечание относится к нормативному измерению концепции множественных современностей. Узланер преимущественно описывает разнообразие путей

модернизации, но недостаточно отчетливо формулирует критерии их оценки. Между тем признание исторического многообразия само по себе не отвечает на вопрос о том, обеспечивают ли конкретные формы современности свободу мировоззренческого самоопределения и равноправное участие различных групп в общественной жизни.

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.