

Беляев В.А.

## Выучила ли религия урок модерна? К вопросу о позиции религиозного человека в постсекулярном мире

**Аннотация:** Размышления, приведенные в этой статье, инициированы дискуссиями о положении религии в современном мире как постсекулярном. Активизация религиозного сознания, связанная с этим и инициируемая этим, принимает разные формы и степени. Одной из позиций такого постсекулярного религиозного сознания является отрицание модерна как того, что имеет свой смысл, свою истину, связанную с религиозными истинами и религиозными способами организации жизни. Эту позицию можно назвать антимодерновой. Антимодерновое религиозное сознание видит в модерне и секуляризации, с ним связанной, желание поставить истину, заведомо малозначимую как истину предельной значимости. Построенный так модерн становится в глазах антимодернового сознания легкой мишенью для критики. Примером такой позиции является для меня статья А.И.Кырлежева «Постсекулярная концептуализация религии». В связи с этим я ставлю своей целью выяснить «минимальные» права модерна и его секуляризации, которые религиозное сознание не может у него отнять, выяснить «урок модерна», который современное религиозное сознание должно выучить, чтобы быть конструктивным. Вначале я проанализировал статью Кырлежева, оценил его притязания, затем показал два направления выяснения неотъемлемой «правды» секуляризации, сконструировал на основе этой правды «минимальный модерн» и подвел итоги, выразив их в виде «символа веры человека постсекулярной эпохи». Конструируя модерн, я опирался на свою концепцию модерна как «интеркультуры». В той части конструирования, которая связана с анализом современного конституционно-демократического государства как институционального итога модерна, я основывался на работах Ю.Хабермаса.

**Review:** Thoughts and reflections provided in this article were initiated by the discussions about the role of religion in the modern (post-secular) world. Activation of religious beliefs related thereto and initiated thereby takes different forms and degrees. One of the position of such post-secular religious approach is the denial of Modernity as it is which has its meaning and purpose related to the religious truth and religious methods of life arrangement. This position can be called 'anti-modernistic approach'. Anti-modernistic religious approach views modernity and secularization as the desire to interpret the truth of low significance as the truth of maximum significance. Therefore, modernity is viewed by the anti-modernistic philosophy as an easy target for criticizing. According to the author, this position can be illustrated by A. Kyrlezhev's article 'Post-Secular Conceptualization of Religion'. In this regard, the author sets a goal to define the 'minimal' rights of modernity and secularization that can't be denied by the religious approach. In other words, the author tries to understand the 'lesson' taught by modernity that today's religious community has to learn in order to maintain a more constructive approach. At first the author analyzed Kyrlezhev's article and appraised his aspirations. Then the author showed the two directions towards finding the essential 'truth' of secularization, build the model of the 'minimal modernity' based on that truth and summarized the results of his research by describing the 'symbol of faith' of a modern post-secular human. When building the model of the modernity, the author based himself on his own concept of modernity as the interculture. When the author analyzed creation of a modern constitutional democratic state as a result of modernity, he referred to Jurgen Habermas' works.

**Ключевые слова:** культура, интеркультура, секуляризация, постсекулярная эпоха, религия, идеология, модерн, постмодерн, минимальный модерн, символ веры.

**Keywords:** culture, interculture, secularization, post-secular epoch, religion, ideology, New Art (Modernity), Post-Modernity, minimal modernity, symbol of faith.

### 1. Краткое выражение критикуемой позиции

**В**ыражу позицию Кырлежева в краткой форме. Его задача – дать ответ секулярной эпохе, секуляризму и секулярному мировоззрению. Нужно разоблачить претензии секуляризма на

изначальность, естественность и универсальность. Для начала Кырлежев выделяет в процессе секуляризации две составляющие: идеологическую и прагматическую. Первая состоит в последовательном освобождении мира от религии как от «наваждения». Вторая состоит в том, что религии отводится свое «функциональное место»

в системе, так сказать, социокультурного разделения труда<sup>1</sup>.

Это понимание места религии в обществе и истории Кырлежев называет секулярным. Ему он противопоставляет «досекулярное» понимание места религии в обществе и истории, в соответствии с которым религия изначально пронизывает общество на всю его «ширину и глубину». Секуляризация в этом смысле является процессом, который противоречит изначальной религиозной сути общественного и исторического. Но Кырлежеву ставит перед собой задачу не просто восстановить досекулярное понимание религии, а опровергнуть секулярное понимание религии и через это опровержение восстановить досекулярное понимание религии. Кырлежев называет это постсекулярным пониманием религии<sup>2</sup>.

Секулярное и досекулярное понимание религии дают два противоположных понимания об изначальности, «естественности» религиозного и секулярного. Досекулярное понимание придает изначальный смысл религиозному, секулярное понимание – наоборот. Для решения поставленной перед собой задачи Кырлежев предлагает третье понимание естественного. На основе этого понимания должно стать возможным увидеть внутреннюю противоречивость секулярной идеологии. В третьем понимании естественного человеческая жизнь протекает между двумя полюсами. Первый полюс отдается светскому как прагматически посюстороннему, ответственному за биологический, докультурный слой человеческой природы. Второй полюс отдается религиозному как собственно культурному в человеке. В таком распорядке секуляризм будет стремлением абсолютизировать докультурную, биологическую сторону человеческой природы. Секуляризм как культурное будет «субститутом» религиозного. Кырлежев мог бы сказать, что секуляризм будет «ложной культурой»<sup>3</sup>.

Центральным моментом для опровержения секулярного мировоззрения Кырлежев избирает «болеую точку» секуляризма – его мировоззренческую процедурность. Речь идет о том, что секулярное общество организуется как способ мирного сосуществования множества субъектов (индивидуальных и коллективных),

каждый из которых имеет свое мировоззрение. Задача секулярной идеологии в этом смысле имеет чисто процедурный смысл. Эта идеология позиционирует себя по ту сторону мировоззрений, сама себя мировоззрением не считает. Кырлежев стремится разоблачить «мнимость» этой процедурности, стремится показать скрытое здесь «секуляристское мировоззрение». Он находит здесь мировоззрение как «идеологическую доминанту секулярной культуры в целом». Содержание этой доминанты состоит в абсолютизации «наличного бытия-присутствия человека-индивида», и, как следствие, в абсолютизации «процедурности этого бытия-присутствия». Этот отказ «скрытого секуляристского мировоззрения» от метафизической составляющей Кырлежев определяет как наивность и основу для перехода к постсекулярному миру<sup>4</sup>.

## 2. Два направления поиска сути секуляризации

Меня не устраивает тот способ разбирательства с феноменом секуляризации, который демонстрирует Кырлежев. Передо мной стоит двойная задача. С одной стороны, надо показать, что Кырлежев упрощает ситуацию. Надо будет объяснить, зачем он это делает. С другой стороны, надо будет представить альтернативное понимание секуляризации.

Предлагаю два направления, по которым можно начать искать суть секуляризации. Первое направление идет от исходной задачи, которую решает исследователь. Содержание этой задачи определяет содержание смысла секулярности и секуляризации. Второе направление может идти от анализа той институциональности, которую создала секуляризация. Если предполагать, что базовые социокультурные институты отражают систему задач, которые решала определенная социокультурная стратегия, то анализируя институты можно увидеть суть стратегии.

Сначала пойдем по первому направлению. Какую бы задачу не решал исследователь (выяснения сути секуляризации или что-то другое), он является человеком, проводящим определенную работу с символами, строящим символические конструкции в соответствии с теми жизненными задачами, которые его в данный момент волнуют. Это тем более верно, чем более теоретическую задачу он решает, чем меньше эмпирического содержания в его

<sup>1</sup> Кырлежев А.И. Постсекулярная концептуализация религии // «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», 2012, № 2, С. 52-53.

<sup>2</sup> Там же. С. 53-54.

<sup>3</sup> Там же. С. 55-56.

<sup>4</sup> Там же. С. 57-58.

символических действиях. Кырлежев решает предельно освобожденную от эмпирического материала задачу. Поэтому его действия предельно выражают ту цель, которая его направляет. Эту цель можно определить так: вернуть религиозному права на социокультурное пространство во всю его «ширину и глубину». Для достижения этой цели Кырлежев отводит секулярному минимальные онтологические права. В общем смысле секуляризация оказывается онтологической наивностью и глупостью, неизвестно зачем пришедшим в действие процессом замены изначально и по сути религиозного содержания культуры натуралистическим, устанавливающим онтологическую автономность природного и человеческого как природного. Разговор об этом осуществляется у Кырлежева на уровне анализа того, что лежит в фундаменте культурного бытия – религиозное или секулярное? Установив для себя фундаментальность религиозного, Кырлежев оставляет секулярному только полюс материально-биологического существования человека. Претензия на превращение ценностей этого уровня в высшие культурные ценности распознается как наивность. Как отдельный трамплин для преодоления секулярного Кырлежев использует принципы построения современного секулярного общества, которое заявляет о своей мировоззренческой нейтральности в деле организации мирного сосуществования субъектов с различными мировоззрениями. Мировоззренческое содержание такого общества распознается Кырлежевым как вакуум, пространство которого принадлежит религиозному мировоззрению и неизбежно им заполнится.

Позиция Кырлежева, его цель вызывает с моей стороны вопросы. (Это вопросы не теоретического, а практического характера.) Главный вопрос: неужели в существовании современного человека нет проблем, соизмеримых по своему масштабу с вопросом о «восстановлении прав религиозного»? Проблем, которые имели бы огромную жизненную важность, и в то же время могли бы быть хоть в каком-то смысле противопоставлены проблеме «восстановления прав религиозного»?

Зачем я задаю такой вопрос? Затем, что вижу в позиции Кырлежева стремление упростить логику и историю секуляризации, а точнее логику и историю новоевропейского мира. Это все равно что, играя с самим собой в шахматы, выбрать «своими» белых и делать со стороны черных заведо-

мо проигрышные ходы. Если человек хочет предельно честного рассмотрения чужой позиции, то он должен придать ей максимум возможной «правды». Вот тут и возникает мой вопрос: неужели «восстановлении прав религиозного» – это единственно важная проблема в отношении религиозного в мировой истории, новоевропейской истории и современном мире? Неужели за спиной секулярного нет проблемы соизмеримой по значимости (или превышающего в свое значимости) проблему «восстановления прав религиозного», так чтобы первую можно было выставить на щит идеологии секулярного? На мой взгляд, она есть. Это проблема мирного сосуществования множества субъектов с разными мировоззрениями в границах общего жизненного пространства. В рассуждениях Кырлежева это не является тем, что надо серьезно принимать во внимание. Я отношу это только к его желанию упростить культурно-историческое содержание, которое с этим связано. Я со своей стороны именно эту проблему ставлю в качестве неоспоримой «правды» секулярного. Более того, я хочу показать, что именно проблему построения мирного сосуществования множества культурных миров можно задать в качестве системообразующей для понимания логики развития событий новоевропейского мира.

Теперь пойдем по второму направлению поиска сути секуляризации. Это направление будет отталкиваться от системы фундаментальных институтов современного западного мира – системы институтов конституционно-демократического государства. Почему я беру это государство за точку отсчета? Потому что считаю его институциональным итогом специфически новоевропейских интенций западного мира, интенций модерна. Анализируя институциональный итог модерна как объективированное решение, как точку схождения перспективных линий развития можно выйти к фундаментальным тенденциям модерна, можно говорить о том, «к чему все шло». В итоге получается: «все шло» к конституционно-демократическому государству. Причем это государство надо брать в универсалистском залоге – как модель человечества в целом, как модель социокультурного универсума. Итак, конституционно-демократическое государство как модель социокультурного универсума является главным итогом модерна. Какое место в нем занимает «секуляризация»

и «секулярное общество»? Для начала можно взять тот смысл, на который указывал Кырлежев: обеспечение мирного сосуществования множества субъектов с различными мировоззрениями в пределах общего жизненного пространства. В этой перспективе секуляризацию надо будет определить: (1) как осознание принципиальной конфликтности присутствия субъектов с разными мировоззрениями в одном жизненном пространстве; (2) как принятие этого в качестве жизненного вызова; (3) как организацию мирного сосуществования субъектов с разными мировоззрениями в одном жизненном пространстве в качестве ответа на вызов. В этом смысле секуляризация не будет стихийным процессом. Она будет иметь четкую и постоянно воспроизводящую свою значимость цель. И, что самое важное, она будет иметь жизненный вызов, связанный с «досекулярным» религиозным порядком жизни и «досекулярным» религиозным мировоззрением. Этот будет жизненный вызов изначально («досекулярно») неконструктивного сосуществования религиозно организованных жизненных миров. Как ответ на этот вызов, процесс секуляризации будет выполнять специфическую функцию воспитания религиозно организованных субъектов в направлении построения мирной совместной жизни и функции организации этой жизни. У идеологов и инженеров секуляризации в этом смысле будет специфическая, исторически им данная и неотъемлемая функция: воспитания религиозно организованного и религиозно разделенного человеческого рода. А в более общем смысле, как производная от институционального итога модерна, это задача воспитания человеческого рода культурно организованного и культурно разделенного.

Итак, оба направления выяснения сути секуляризации указали на одну и ту же фундаментальную задачу как на предполагаемую суть секуляризации и, одновременно, суть модерна. Самым первым возражением к моим тезисам должно быть указание на то, что я сильно сужаю смысл модерна. Я сознательно делаю это, для того чтобы придать ему как можно больше положительного содержания.

Следующим шагом должна стать демонстрация эвристических возможностей предложенной схемы. Какие фундаментальные черты модерна можно будет вывести на основе этой схемы? Для того чтобы узнать это, нужно будет на основе представленной схемы сконструировать модерн.

### **3. Конструируем минимальный модерн как неизбежность решения задачи мирного сосуществования культур в плюралистическом мире**

Первым пунктом конструирования модерна надо будет соотнести задачу секуляризации с плюрализацией социокультурного пространства как общего жизненного мира.

Как можно рассматривать процесс плюрализации социокультурного пространства? В общем смысле это должно выглядеть как увеличение субъектности, можно сказать, субъектной плотности. Что это значит? Легче всего это видно на примере увеличения субъектной плотности самого новоевропейского пространства. Реформация разорвала до этого единое католическое пространство Западной Европы на множество конфессиональных зон. Результатом этого стала эпоха религиозных войн. Можно рассматривать это как результат скачкообразной плюрализации католического культурного пространства. Произошло увеличение количества субъектов на один и тот же объем жизненного пространства. Способ взаимодействия субъектов был задан их внутренней организацией, которую можно назвать изначальной («досекулярной», «домодерновой», «доноевропейской»), в которую входило то, что можно назвать изначальной стратегией взаимодействия культурных субъектов. Эту изначальную стратегию можно определить как стратегию нетерпимости,ходящей в своем крайнем выражении до войн с оружием в руках. Этот пример плюрализации можно взять как парадигмальный и проанализировать его предельные исходы. Первый предельный исход – конфликтующие миры расходятся по отдельным, достаточно изолированным друг от друга жизненным полям. Второй предельный исход – полная победа одного из миров. Третий предельный исход – взаимное уничтожение культурных миров в междоусобных войнах. Четвертый предел – осознание губительности такой стратегии взаимодействия для общего жизненного мира или для жизни как таковой – и переход к выработке стратегии мирного сосуществования культур. Надо обратить внимание: четвертый предел является не чем иным, как способом созданию новой, до этого не существовавшей социокультурной стратегии для разрешения принципиально новой социокультурной ситуации. Эта новая ситуация может быть названа ситуацией неустрашимого культурного плю-

рализма. Неустрашимого – потому что первые три предельных варианта являются способами устранения плюрализма.

Итак, есть ситуация неустрашимого плюрализма культурных миров и есть взаимная нетерпимость как изначальная стратегия их взаимодействия. Секуляризация по моему плану конструирования модерна должна стать способом разрешения этой ситуации. Причем разрешения не ситуативного, а фундаментального. Такого разрешения, которое сделало бы возврат к нетерпимости невозможным. В общем смысле решение должно создать общее жизненное пространство для мирного сосуществования культур. Это общее пространство должно быть выделенным (или отделенным) от целостного пространства культур. Если культура в изначальном смысле является тем, что структурирует все жизненное пространство человека, не оставляя ничего для «докультурного» или «внекультурного», то организация общего жизненного пространства с неизбежностью должна рассеять эту изначальную целостность. В изначальном целостных, гомогенных мирах культур должно быть создано разделение на общую («общечеловеческую») и специфическую части. В общем смысле, содержание общей части должно определяться тем, что должно быть с необходимостью вынесено за пределы культурных противостояний. Если культурные противостояния доходят до войн с оружием в руках (до физического уничтожения друг друга), то содержание, которое подлежит сделать «общечеловеческим» в первую очередь, окажется физическим слоем человеческого существования. В число «общечеловеческих» ценностей войдет ценность физического существования. А в систему общих для всех культур «прав человека» войдет «право на жизнь» как неприкосновенность физического существования. Та область человеческого существования, которая задается в качестве «общечеловеческой», уходит из-под власти специфического культурного структурирования. Если изначальное структурирование культурной жизни религиозное, то «общечеловеческая» область, попадая в пространство «по ту сторону культурного», попадает в пространство «по ту сторону религиозного». Это и есть тот смысл и содержание секуляризации, которое идет от стратегии на мирное сосуществование изначальное религиозных культур в неустрашимом плюралистическом мире. В итоге совокупное жизненное пространство должно

слагаться из единого для всех «общечеловеческого», «общекультурного» пространства и множества «частнокультурных» пространств. «Общекультурное» и «частнокультурные» пространства не должны быть рядоположными. Они должны образовывать иерархию. На первом уровне должно располагаться «общекультурное» пространство. На втором – «частнокультурные» пространства. Реализуя логику мирного сосуществования первый уровень должен иметь высший реализационный приоритет. Сначала реализуется он, а потом – то, что находится на втором уровне. Институционализируя описанную логику мы получаем светское, секулярное общество модерна в самом общем виде. А имея в виду, что это общество является тем, что находится в перспективе институционального итога модерна и будет эволюционировать в конституционно-демократическое государство, можно сказать, что в полученной модели секулярного общества мы имеем социокультурную модель модерна в целом. Модерн в этом смысле должен представлять собой экзистенциально-антропологическую революцию. Что очень важно, эта революция имеет под собой контекстуальную основу. Оно является неизбежным ответом на необратимое изменение плотности и топологии жизненного пространства человечества. То, что изначальное это «человечество» имело размеры «европейского человечества», ничего не меняет при универсализации схемы модерна. Логично считать, что рано или поздно, под действием европейского модерна или без него, «культурная плотность» человечества должна была бы достигнуть того критического значения, при котором вступила бы в действия логика секуляризации как логика построения мирного сосуществования культур в неустрашимом плюралистическом мире. (Хотя всегда можно мыслить и другие названные мной исходы плюрализации, секуляризация остается единственным реально-конструктивным исходом.) Таким образом, в глобальном смысле можно говорить о неизбежности всемирного модерна, а европейский модерн при этом будет выглядеть пионером модернизации, заданным в этом качестве особой культурной плотностью европейского мира. Модернизация при этом выглядит как глобальная культурно-антропологическая революция, превращающая в своей перспективе множество культур человечества в глобальное секулярное общество. Хочу акцентировать социокультурную геометрию так понимаемого

модерна. Секулярная основа модерна должна пониматься как единая и единственная, независимо от числа культур, которые входят в современное общество. В этом смысле современное общество тяготеет к универсализации, а значит к глобализации. Хочу еще раз акцентировать: в описанной логике нет множества современных обществ, есть одно современное общество, которое потенциально должно иметь глобальный характер. В этом смысле европейский модерн совершенно логично, можно сказать, законно претендует на то, чтобы быть мировым модерном. Историческая разделенность современного общества на «национальные государства» должна восприниматься как не доведенность логики модерна до своего конца. В этом смысле можно солидаризироваться с Ю.Хабермасом: модерн – все еще незавершенный проект.

Теперь можно поговорить о фундаментальной логике развития модерна, имея в виду европейский модерн. В основном эта логика должна протягиваться от точки возникновения модерна как ответа на жизненный вызов, как идеи до институциональной победы модерна. Институциональной победой модерна можно считать начало XX века, когда по всей Европе прошла волна буржуазных революций, сформировавшая европейское пространство как множество конституционно-демократических государств с отделением церкви от государства. Что неизбежно должно было произойти между этими двумя крайними точками? Логично расположить в этом промежутке институционально-идеологическую борьбу между принципом религиозной культурности и принципом секулярности. Должны создаваться идеи институтов секулярного общества, должна проектироваться его архитектура. Фактором, который должен был «продвигать модерн в умах и практических действиях», следует назвать нарастающую плюрализацию новоевропейского социокультурного пространства, то, что выражается словосочетанием «либерально-эгалитарный процесс». Можно считать, что, с одной стороны, этот процесс был независимым от идеологии секулярности, а с другой стороны, что он стимулировался ею. По мере развития идеологии секулярности, при нарастании ее сопротивления идеологии и институциональности религиозной культурности, должен возникнуть эффект доведения революционной идеологии до логического предела и перехода за этот предел. Это должно означать переход идеологии

секулярности от умеренного варианта, архитектуру которого я подробно описал, к предельным вариантам, в которых религиозное должно было быть изжито как таковое. Эти радикально-секулярные идеологии надо считать неизбежным следствием идеологической борьбы модерна за свои права. Так я задаю смысл радикально-секулярным идеологиям. Опять я обращаю внимание на их реактивную конструкцию. Они не имеют смысла вне сопротивления «домодерновой» идеологии и институциональности. Это, конечно, очень сильный посыл. Но в данной точке я хочу его оставить, чтобы продемонстрировать все возможности реактивного смысла радикально-секулярного. Создавая, так сказать, реактивную суть и модерна в целом и его радикальной составляющей я демонстрирую его минимальный вариант, тот минимум прав, который у модерна отнять никак нельзя.

В начале XX века, после Первой мировой войны и волны буржуазных революций, модерн одержал общеевропейскую институциональную победу. С одной стороны, это можно считать точкой окончательной победы модерна. С другой стороны, исходя из предлагаемой логики конструирования модерна, следует предполагать возможность последующей борьбы модерна с обществами, восстанавливающими «домодерновую» архитектуру. Что это за общества? И что за борьбу я имею в виду? Я имею в виду общества, которые возникли на основе идеологии коммунизма, фашизма и национал-социализма. Возникновение обществ такого типа после вроде бы институциональной победы модерна должны задавать отдельную задачу для конструирования логики развития модерна. Для начала я назвал бы появление таких обществ ремиссиями «домодерна». Почему ремиссиями? И почему «домодерна»? Ремиссиями – потому что эти общества возникли как реакции на состояние модерна, как реакции на победивший модерн, как реакции на распознавание «антропологически-деструктивной» природы модерна. Победивший модерн должен был стать вызовом, порождавшим в качестве ответа восстановление «домодерновой» социокультурной архитектуры. Те части победившего современного мира, которые демонстрировали его незрелые, деструктивные варианты, должны были становиться добычей идеологических ремиссий «домодерна». Акцентирую: говоря об идеологических ремиссиях, я имею в виду «домодерновую» идеологическую архитектуру, а не

содержания идеологии. Содержание идеологии в отношении религии могло доходить до крайнего модернизма (атеизма).

Итак, конструируя логику модерна после его институциональной победы надо предполагать возникновение идеологических ремиссий «домодерна», частичную победу этих ремиссий и дальнейшую борьбу. Каким надо предполагать характер этой борьбы? С одной стороны, это должно быть борьбой между фронтом обществ с восстановленной «домодерновой» архитектурой и фронтом модерна. С другой стороны, это должно быть борьбой между самими новыми «домодерновой» обществами. В глазах модерна войны между «домодерновыми» ремиссиями должны восприниматься как ремиссии религиозных войн. Так это и должно быть, если считать такие общества и их идеологии квазирелигиозными. Имея в виду все сказанное, окончательной, мировой победой модерна можно считать распад СССР и мирового социалистического лагеря. Холодную войну можно считать мировой войной между модерном и гигантской ремиссией «домодерна».

Здесь возникает законный вопрос: а где же надо поставить границу между модерном и постмодерном? Здесь надо говорить об идеологических границах модерна. О тех границах, которые заданы тем, что можно назвать верой в модерн. У любого социокультурного проекта можно выделить ту его фазу, которая наполнена ожиданием нового мира и является концентратором проекций «светлого будущего». В целом, можно сказать, что верой наполнена та часть социокультурного проекта, которая расположена до реализации проекта. Реализация любого проекта обнаруживает его практические, реализационные границы. В этом смысле после определенной меры реализованности проекта его постигает разочарование. Опираясь на эти положения, нужно сказать: постмодерн должен появиться спустя некоторое время после того, как модерну удастся реализоваться без внешних ограничений. В этом смысле постмодерн должен был появиться уже после институциональной победы модерна после Первой мировой войны. Но постмодерн задержали ремиссии «домодерновых» обществ. Их борьба друг с другом, их борьба с модерном придали модерну дополнительную силу. Здесь нужно ввести еще одно положение: всякий социокультурный проект, созданный как ответ на жизненный вызов, питается энергией этого вызова. Когда

исчезает вызывающая реальность, проект начинает терять свою внутреннюю энергетику. Он может возродиться и всегда возрождается, когда возрождается жизненный вызов, ответом на который он является. Поэтому нужно сказать: ремиссии «домодерновых» обществ после общеевропейской институциональной победы модерна продлили жизнь модерна, придали ему дополнительную энергию, и как таковой, в полном масштабе, постмодерн начался только в конце XX века. Эта уже действительно мировая победа модерна должна была сконцентрировать внимание на его реализационных ограничениях. Должно было стать очевидным: модерн может гораздо меньше, чем он него ожидали и ожидают. Кризис ожиданий, кризис веры в модерн – это и есть собственно суть постмодерна. В проекции на проблему соотношения религиозного и секулярного постмодерн можно назвать постсекулярной эпохой.

В логике постмодерна можно предположить две линии: (1) постмодерн как доведение до предела логики самого модерна (это можно назвать гипермодерном); и (2) постмодерн как сумма потенциальных и актуальных ремиссий «домодерна».

В первом случае мы должны иметь дело с доведением критической интенции модерна до абсолютного предела. Модерн можно считать начавшимся с «критики религиозного разума». Для обеспечения мирного сосуществования культур, имевших изначально религиозно-идеологическую организацию, надо было создать общее жизненное пространство как выведенное из-под юрисдикции религиозных идеологий, как деидеологизированное пространство. Последовательная плюрализация культурного универсума европейского человека превратила этот процесс в перманентный, превративший «критику религиозного разума» в «критику культурного разума», где культура воспринимается как та или иная сумма идеологий. Идя в этом направлении, человек постмодерна осознает свою субъективность и как перекрестие идеологических линий, и как точку, желающую выбраться из окружающей и пронизывающей ее всемирной идеологической паутины. Постмодерн в таком понимании является именно гипермодерном, доведением модернистской тенденции до своего предела, а в определенном смысле – до абсурда. Объектом критики гипермодерна становится и сам модерн как определенная сумма идеологий. Но, конструируя постмо-

дерн, логично предположить, что такого рода критика не сможет преодолеть позитива модерна – его институционального итога. Ведь проблема сосуществования множества субъектов с разными культурами в рамках общего жизненного пространства – это неизбежная задача прагматики победившего модерна. Интересно заметить, что постмодерну как гипермодерну логично формироваться под действием двух факторов. Одним фактором должно быть реализационное «акме» самого модерна. Другим фактором должно быть параллельное существование мощных ремиссий «домодерна». Второй фактор должен не давать постмодерну сильно отклоняться в сторону ремиссий. Он должен стимулировать его воспроизводить модернистскую критику и вести ее к своему пределу. Постмодерн в этой фокусировке должен идти по пути наращивания критики идеологии. Примерно таким его и можно представлять от 60-х до 90-х.

Постмодерн во втором смысле – это новое дыхание идеологий, в том числе и религиозных идеологий. Жизненным вызовом для него должен быть как сам модерн, так и постмодерн как гипермодерн. Возникновение сильно идеологизированных обществ на основе идеологий коммунизма, фашизма и национал-социализма после институциональной победы модерна можно считать первой волной постмодерна в указанном смысле. Это прямая, предельно сильная и предельно непосредственная реакция на модерн. Непосредственность этой реакции придала ей особой силы наивность и деструктивность. Это постмодерн «великих ремиссий 'домодерна'». Метафорой этого типа ремиссий может служить «Легенда о Великом инквизиторе» Достоевского. По этой легенде Великий инквизитор выступает в роли того, кто восстанавливает идеологическую структуру культуры. Перед этим человечество, сделав радикальный отказ от религии (идеологии), переживает глобальную духовную катастрофу. Эта катастрофа становится наиважнейшим жизненным вызовом, ответом на который становится «новая религия» Великого инквизитора. Новизна этой религии в ее новой модальности. Это уже не натуральное, «домодерновое» присутствие религии в религиозном обществе. Это присутствие религии как идеологии, как способ спасения общества от «деидеологического распада». Эпоха ремиссий «домодерна» описанного типа – это постмодерн «великих инквизиторов». В религиозно-идеологическом смысле такой постмодерн следует назвать

первой фазой «постсекулярной эпохи». Это звучит парадоксально, если иметь в виду, что в числе прочих сюда войдут общества, созданные на основе коммунистической идеологии, соединенной с атеизмом. Но никакого парадокса не будет, если, как я уже говорил, отделять содержание идеологии от ее архитектуры. По содержанию идеологии коммунистические общества принадлежат гипермодерну, а по идеологической архитектуре они «домодерновые». Первую фазу «постсекулярной эпохи» в этом смысле можно назвать «домодерновым постмодерном».

Осталось сконструировать вторую фазу «постсекулярной эпохи». В оценке позиции, возможной в эту эпоху, можно акцентировать ту тематизацию понятия «массы», которую сделал и «домодерновый» и «гипермодерновый» постмодерн. И тот и другой постмодерн сходятся в одном – в указании на идеологическую косность «широких масс». Они оба находятся в положении критикующих антропологический оптимизм модерна. Если считать, что либерально-эгалитарный процесс заряжался оптимистическим представлением о человеке, о его способности самоустанавливаться и самовоспитываться, то постмодерн с двух сторон наносит удар по этому оптимизму. Гипермодерновый постмодерн указывает на массовую размерность общества как на провальное место, как на неподъемную тяжесть модерна. Гипермодерн не знает, что с этим делать. «Домодерновый» постмодерн говорит, что он знает, что с этим надо делать: надо вернуть массам идеологию. Без идеологии, с его точки зрения, невозможно продолжить воспитание человечества. «Модерн захотел заменить воспитание человеческого рода самовоспитанием, результаты оказались неудовлетворительными» – таков интегральный диагноз, который модерну ставит постмодерн.

#### **4. Символ веры человека постсекулярной эпохи**

Теперь можно подвести итог моему конструированию модерна и постмодерна. Я задавался целью показать неустранимую «правду» модерна и секуляризации, с ним связанной. Эту правду я задал как неизбежную задачу поиска мирного сосуществования культур в неустранимо плюрализирующемся мире. В этом смысле я конструировал минимальный вариант модерна, меньше которого уже не построить, если исходить из плюрализации как

фундаментального процесса. Минимальный модерн – это максимально реактивный модерн, который является только системой ответов на жизненные вызовы и не содержит в себе процессов, которые можно было бы описать в безличном залоге. Исключением является сам процесс плюрализации. (Реактивный модерн, например, можно описать как «расколдовывание» мира ради какой-то цели, но нельзя описать как «расколдовывание» мира как таковое.)

Как я старался показать, плюрализацию надо рассматривать как неизбежный процесс уплотнения мирового культурного пространства при нетерпимости как изначальном отношении культур друг к другу. Новая Европа стала пионером такого уплотнения и, следовательно, пионером осуществления задачи построения толерантного мира. Институциональный итог модерна (конституционно-демократическое государство) можно поставить как точку схождения его перспективных линий. Создание общего жизненного пространства в контексте множества религиозно организованных культур неизбежно должно было оказаться отделением этого пространства от религиозной организованности. Этот процесс и можно назвать изначальным смыслом секуляризации. Так понимаемый процесс секуляризации является созданием того, что можно назвать современной социокультурной архитектурой. Эта архитектура имеет двухуровневую структуру. На первом уровне располагается единый для всех общекультурный мир. На втором – множество специфически культурных миров, которые в частном случае могут иметь религиозное содержание.

Далее должен следовать вопрос: как соотносить так заданный «умеренный» модерн с «радикальным», в котором освобождение жизненного мира от религиозной организованности и идеологии является самоцелью? Очевидным фактором, который должен был радикализировать модерн, является противостояние ему институционализированной «домодерновой» архитектуры и идеологии. В общем случае, чем сильнее и дольше институционализированный «старый мир» сопротивляется революционной идеологии, тем радикальней становится эта идеология. Радикализацию идеологии модерна можно рассматривать как результат такого эффекта. И здесь уже появляется «расколдовывание» мира как таковое. Плюрализация мира из фундаментального факта легко превращается

в фундаментальную цель. Как факт и как цель она служит наращиванию общеевропейского либерально-эгалитарного процесса. Общее нарастание плюрализации должно было превратить секуляризацию в радикальную деидеологизацию. «Критика религиозного разума» должна была превратиться в «критику культурного разума».

Теперь можно вернуться к началу и соотносить результаты конструирования модерна с тем, что хочет сделать Кырлежев. Его намерением я оцениваю как желание восстановить религию в функции идеологии. Именно в этом смысле следует понимать его желание восстановить права религиозного как собственно культурного. Именно поэтому он стремится увидеть скрытую идеологию в мировоззренческой «процедурности» плюралистического общества.

Расставить все на свои места должен разговор об идеологии. Назову идеологией «домодерновую» социокультурную архитектуру общества. В этом случае «домодерновое» общество надо будет назвать идеологическим, а современное – постидеологическим. «Домодерновая» архитектура будет подразумевать, что существует система ответов на «конечные вопросы» относительно мира и человека, установленная в качестве обязательной для общества в целом и пронизывающей всего человека. Подчеркну, что идеологией будет не сама система ответов на «конечные вопросы» – ее надо назвать просто метафизикой – а ее положение в качестве обязательной для всех и пронизывающей все. Так поставленной метафизике логично модулировать все формы общественной жизни общества и всю глубину человека. Именно такое модулирование надо подразумевать, когда религиозный идеолог, говоря о «постсекулярной эпохе», акцентирует «изначальную» неразделенность культурного и религиозного. В этот момент он говорит о религии (конкретной религиозной метафизике) как об идеологии. Когда этот идеолог говорит о необходимости или неизбежности восстановления «изначального» положения религии в качестве того, что пронизывает все формы общественной и личной жизни человека, то он говорит о религии как идеологии, он проектирует восстановление религии в качестве идеологии. Одновременно, говоря о системе ответов на «конечные вопросы» как об идеологии, надо иметь в виду и тоталитарные общества XX века. Они являются классическим вариантом восста-

новления «домодерновой» социокультурной архитектуры – ремиссиями идеологических обществ. Подчеркну, что имеет значение не содержание метафизики, а только ее позиция «установленного для всех и пронизывающего все». Так общество с «установленной для всех и пронизывающей все» метафизикой атеистического коммунизма будет идеологическим обществом, а либерально-демократическое общество, где на равных правах сосуществуют множество религиозных метафизик в качестве «частных идеологий», но нет обязательной для всех метафизики – будет постидеологическим обществом. Первое общество по его социокультурной архитектуре надо будет идентифицировать как «домодерновое», а второе – как модерновое. Первое общество надо назвать «досекулярным», второе – секулярным, светским. Правда, здесь слово «светское» надо понимать расширительно – как «постидеологическое». Логично возникает вопрос: как относиться к «процедурному» слою постидеологического общества, тому слою, который располагается «по ту сторону» метафизик и является способом построения их мирного сосуществования в качестве «частных идеологий» на основе «общечеловеческих» ценностей? Надо ли считать этот «процедурно-общечеловеческий» уровень отдельной идеологией? С точки зрения предлагаемой мной логики конструирования модерна этот уровень не является идеологией, так как он не является метафизикой, системой ответов на «конечные вопросы». Он является тем, что можно назвать институтом мирного сосуществования множества материализованных ответов на «конечные вопросы». В общем случае, среди этого множества окажутся ответы агностицизма и атеизма.

Еще раз очень кратко о светском обществе, модерне, постмодерне, религии и идеологии. Начавшись с решения проблемы мирного сосуществования религиозных культур, модерн вышел на идею светского общества как общества с «процедурно-общечеловеческой» основой как тем, что располагается по ту сторону религиозных ответов на «конечные вопросы». Это было преимущественно теоретическое решение, проект. Сопротивление, которое институционализированный «домодерн» оказывал проекту модерна и попыткам его реализации, вызвали радикализацию теории модерна, создав теорию, а затем и практику атеистических идеологий. Институциональная победа модерна создала вызов, ответом

на который стали ремиссии домодерновых, идеологических обществ. Это создало возможность и неизбежность превращения критики религиозной идеологии в критику идеологии вообще. Так появился постмодерн как завершение модерна, как доведение критики идеологии до ее логического предела. Человек, желающий восстановления религии в ее «домодерновых» правах, – религиозный идеолог – легко принимает критику постмодерном ремиссии «домодерна» (в виде обществ с атеистической идеологией) за критику самого модерна, за преодоление модерна, за возврат к «домодерну». Здесь нужно сказать со всей определенностью: критика постмодерном идеологий и идеологических обществ XX века – это процесс самого модерна, его завершающая фаза. Это выход к предельному варианту теории и практики постидеологического общества. Это предельный вариант «критики идеологического разума», которая началась с «критики религиозного разума». Институциональный итог «критики идеологического разума» – «процедурно-общечеловеческая» основа плюралистического общества – может быть воспринят религиозным идеологом как «скрытая идеология». И здесь нужно подчеркнуть определенность: эта основа не является идеологией, так как не является системой ответов на «конечные вопросы». Можно сказать, что в этом и состоит внутренний драматизм постидеологического общества: отсутствие в нем обязательной для всех системы ответов на конечные вопросы (метафизики) должно порождать и порождает фундаментальный «дефицит метафизического», который рассматривается идеологами разного рода как фундаментальный дефицит человеческой природы, как источник потенциальной и актуальной внутренней катастрофы, на которую модерн обрек самого себя. Человек, выступающий за восстановление идеологии (религиозной или нет), всегда выступает в роли «великого инквизитора», принимает на себя функцию спасения человечества от массового метафизического голода. Причем, как «великий инквизитор», восстановитель идеологии выступает от имени масс, того слоя человеческого рода, который не может «воспитываться» сам, который требует «воспитателя». «Великий инквизитор» должен обвинять модерн в том, что тот отказался от идеи воспитания человеческого рода, заменив его идеей самовоспитания. Но, опять-таки, именно этой идеей замены «ложного самовоспитания» чело-

века принудительным воспитанием были заряжены тоталитарные общества XX века. Они все были обществами «великих инквизиторов». В этом качестве они были разоблачены как ремиссии «домодерновой» архитектуры и генераторы «домодерновой» конфликтности.

Конструируя минимальный модерн, я не хочу скрывать внутренние противоречия модерн в целом. Я лишь хочу указать на минимальные права модерна. У того, кто хочет спасти человечество от глобального метафизического голода, есть свои права. Но это не значит, что он может отказаться от модерна. Нет. Чтобы быть постмодерновым он должен выучить урок модерна – принять «минимальный модерн».

Это принятие можно выразить в символе веры постсекулярного человека: «признавая

*неустрашимый культурный плюрализм и особую культурную плотность современного мира, я признаю и светское общество как способ организации мирного сосуществования множества культур в рамках общего жизненного пространства (современное конституционно-демократическое государство я признаю как наилучшее на данный момент воплощение светского общества); критикуя светское общество как отделенное от религии, я, тем не менее, не хочу роли еще одного «великого инквизитора», то есть не хочу восстановления религии в роли идеологии, так как история показала мне, что этот путь ведет к специфическому типу конфликтности, доходящему до холодных и горячих войн, ответом на который и является модерн».*

### Список литературы:

1. Смотрите, например, дискуссию о “постсекулярности”, развернувшуюся на страницах журнала «Континент»: Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // “Континент”, № 120 (2004 г.); Морозов А. Наступила ли постсекулярная эпоха? // “Континент”, № 131 (2007 г.); Узланер Д. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным // “Континент”, № 136 (2008 г.).
2. Кырлежев А.И. «Постсекулярная концептуализация религии» // «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», 2012, № 2.
3. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью. М., 2003; Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М., 2011.
4. Беляев В.А. Критика интеркультурного разума: анализ ценностной структуры новоевропейского мира. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012;
5. Беляев В.А. К реконструкции новоевропейской рациональности: проекты покорения человека против проекта покорения природы. М.: КРАСАНД, 2011;
6. Беляев В.А. Интеркультура и философия. М.: ЛЕНАНД, 2014;
7. Беляев В.А. К идее интеркультуры // NB: Философские исследования. — 2013. — № 5. — С. 309-346. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.5.443. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_443.html](http://e-notabene.ru/fr/article_443.html);
8. Беляев В.А. Кризис интеркультуры и культурные ремиссии // NB: Философские исследования. — 2013. — № 7. — С.580-617. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.7.557. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_557.html](http://e-notabene.ru/fr/article_557.html)
9. Беляев В.А. Критика религиозного разума Ю.Хабермаса как часть критики культурного разума // NB: Философские исследования. — 2014. — № 1. — С.20-64. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1.10709. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_10709.html](http://e-notabene.ru/fr/article_10709.html).
10. Беляев В.А. Конструируем критическую философию И.Канта как «философскую реформу» и «критику культурного разума» // NB: Философские исследования. — 2014. — № 3. — С.60-99. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.3.11222. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_11222.html](http://e-notabene.ru/fr/article_11222.html)

### References (transliteration):

1. Kyrlezhev A.I. «Postsekulyarnaya kontseptualizatsiya religii» // «Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom», 2012, № 2.
2. Khabermas Yu. Demokratiya. Razum. Nравstvennost': Lektsii i interv'y'u. M., 2003; Khabermas Yu. Mezhdud naturalizmom i religiei. M., 2011.

3. Belyaev V.A. Kritika interkul'turnogo razuma: analiz tsennostnoi struktury novoevropeiskogo mira. M.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2012;
4. Belyaev V.A. K rekonstruktsii novoevropeiskoi ratsional'nosti: proekty pokoreniya cheloveka protiv proekta pokoreniya prirody. M.: KRASAND, 2011;
5. Belyaev V.A. Interkul'tura i filosofiya. M.: LENAND, 2014;
6. Belyaev V.A. K idee interkul'tury // NB: Filosofskie issledovaniya. — 2013. — № 5. — S.309-346. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.5.443. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_443.html](http://e-notabene.ru/fr/article_443.html);
7. Belyaev V.A. Krizis interkul'tury i kul'turnye remissii // NB: Filosofskie issledovaniya. — 2013. — № 7. — S.580-617. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.7.557. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_557.html](http://e-notabene.ru/fr/article_557.html)
8. Belyaev V.A. Kritika religioznogo razuma Yu.Khabermasa kak chast' kritiki kul'turnogo razuma // NB: Filosofskie issledovaniya. — 2014. — № 1. — S.20-64. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1.10709. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_10709.html](http://e-notabene.ru/fr/article_10709.html).
9. Belyaev V.A. Konstruiruem kriticheskuyu filosofiyyu I.Kanta kak «filosofskuyu reformatsiyu» i «kritiku kul'turnogo razuma» // NB: Filosofskie issledovaniya. — 2014. — № 3. — S. 60-99. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.3.11222. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_11222.html](http://e-notabene.ru/fr/article_11222.html)