

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР

Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени¹

Оживление религий — одна из наиболее актуальных проблем современного мира. При этом речь идет не просто об увеличении числа верующих, но о том, что различные религии все чаще заявляют о себе как о реальной действующей силе, способной серьезным образом влиять на протекающие в сегодняшнем мире процессы. Самый банальный пример — это ислам, который уже давно превратился в важнейший факт не только общемировой, но и сугубо западной повестки дня. Не обошла эта тенденция и Россию, где помимо общей исламской проблематики есть еще и православие, набирающее все больший общественный вес и претендующее на самое активное участие в решении стоящих перед нашей страной проблем. Одним словом, религия, как все чаще подчеркивается, возвращается в общественное «светское» пространство², а значит и в политику, экономику, право, культуру, образование и т.д. Такого рода процессы заставляют многих аналитиков заново поднять проблему «светскости», которая, как отмечают обеспокоенные наблюдатели, ставится подобным ходом событий под сомнение. К сожалению, анализу происходящего часто не хватает глубины. Не в последнюю очередь это связано с тем, что изучение данной проблематики — почти монополярная прерогатива социологов (религии). Однако последним свойственна некая поверхностность: они лишь фиксируют определенные изменения в рамках устоявшихся

¹ За это название я благодарю А. И. Кырлежева.

² См. *Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago: Chicago university press, 1994.*

структур с использованием устоявшихся категорий. В реальности же проблема куда серьезней, речь идет о более фундаментальных преобразованиях, ускользающих от социологического анализа: *не некие «религии» вторгаются в некое «светское», но ломается сама структура, делающая эти категории возможными.*

Данная статья как раз и ставит своей целью высвечивание этой чаще всего игнорируемой глубинной подоплеки, затрагивающей сами понятия «религия/религиозное» и «светскость/светское».

Наступающий кризис религиоведения

Одно из главных заблуждений очень многих из тех, кто пытается осмыслить религиозную проблематику, — это принятие религии за нечто само собой разумеющееся. При этом никто толком не может объяснить, что такое религия: есть тысячи определений³. Достоверно известно лишь следующее: а) религия (хотя бы феноменально) есть, б) религия (хотя бы феноменально) это не «светское», не политика, не экономика, не нравственность, не культура, не наука и т.д. Благодаря этим двум устоявшимся позициям, распространенным не только в науке о религии, но и в повседневном сознании, религия при всей своей непонятности сохраняет прописку в современном либеральном обществе. В таком обществе для религий обязательно отводится определенное ограниченное пространство, в котором те получают полную свободу действия при условии, что они не выйдут за отведенные для них пределы, где уже начинается альтернативное религии пространство светского. Такая диспозиция, такое расчерчивание общественного пространства воспринимается не просто справедливым и правильным, но естественным. Поэтому, когда живые религиозные традиции пытаются выйти за отведенные им пределы, это вызывает вполне искреннее негодование по поводу религиозного фанатизма: якобы, религия пытается залезть на чужую территорию и диктовать там свои правила. Одновременно никто не спрашивает, как именно эта территория стала чужой для различных религиозных традиций и так ли это справедливо, правильно и, главное, естественно.

Не последнюю роль в сохранении иллюзии естественности такого положения дел сыграло (и играет) религиоведение⁴ (прежде всего, конечно, феноменология религии), в своих повседневных научных практиках воспроизводящее религию как обособленный естественный феномен. Тем самым религиоведение в определенном смысле оказывается идеологией сложившегося современного (modern) *status quo*.

³ Например, см. сто определений в работе *Аринин Е.* Религиоведение. М.: Академический проект, 2004. С. 288–310.

⁴ Впрочем, как и все остальные социальные науки. Но это тема отдельного исследования.

Несмотря на философские наработки таких авторов, как Д. Куайн⁵, Л. Витгенштейн⁶, М. Фуко⁷ и многих других, религиоведам вплоть до самого последнего времени была свойственна эссенциализация и онтологизация используемых ими понятий⁸: религия как обособленная сфера, в которой происходит связь человека с Богом, в которой он исповедует свои убеждения и участвует в религиозных обрядах, не возникла на волне определенных процессов по воле конкретных заинтересованных лиц, но существовала изначально (есть даже специальная дисциплина, занимающаяся поиском религии в древние времена — это история религии). Однако, к счастью, относительно недавно (90 — 2000-е гг.) религиоведы (или люди близкие к этой дисциплине) все таки обратили внимание не эту «наивность» науки о религии. Потихоньку начала развиваться так называемая идеологическая критика религиоведения.

Как пишет Иван Стренски в фундаментальной работе «Новые подходы к изучению религии»: «...среди новейших подходов к изучению как самой религии, так и методов ее изучения можно выделить тот, что может быть назван “идеологической критикой”»⁹. Суть этого подхода в попытке «осмыслить теории в свете более широкого контекста их существования: в свете биографий и интеллектуальных замыслов теоретиков, в свете определенных социальных и культурных обстоятельств и стратегий, наконец, в свете конкретной институциональной среды»¹⁰. Вместо незамысловатого аисторического восприятия собственных практик как объективного и бесстрастного поиска истинного знания о некоей вневременной сущности, называемой религией, религиоведы начинают уделять все большее внимание истокам своей деятельности и ее месту (а также роли) в историческом процессе.

На идеологическое измерение научного изучения религии одними из первых обратили внимание те, кто либо изначально не был религиоведом, но затем пришел в эту дисциплину (например, из филосо-

⁵ Куайн У. В. О. Онтологическая относительность // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада / под ред. А. А. Печенкина. М.: Издательская корпорация «Логос», 1996.

⁶ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.

⁷ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М., 1996.

⁸ Это не относится к редукционистскому религиоведению, сводящему религию к чему-то иному, например, к экономике. Но здесь возникает другая проблема: сама современная экономика — такое же спорное и отнюдь не естественное явление. В редукционистском религиоведении его (религиоведения) идеологическая функция попросту перекладывается на иную дисциплину, в данном случае на экономику.

⁹ Strenski I. Ideological Critique in the Study of Religion: Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility // New Approaches to the Study of Religion (ed. P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne) Vol. 1. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 2004. P. 271.

¹⁰ Strenski I. Ideological Critique in the Study of Religion ... P. 271.

фии¹¹), либо те, кто представлял конкурирующие (например, теологию¹²) или смежные (например, антропологию¹³) с религиоведением дисциплины. Мы рассмотрим идеологическую критику религиоведения на примере двух ее представителей: Т. Фитцджеральда и Р. Маккатчеона. Суть их претензий к религиоведению примерна одинакова, они различаются лишь в своих конечных выводах. Если Фитцджеральд призывает к устранению религиоведения как такового и к его замене, например, «теоретически подкрепленной этнографией»¹⁴, то Маккатчеон лишь противопоставляет феноменологическое религиоведение, склонное к онтологизации религии, религиоведению натуралистическому, понимающему условность используемых им понятий¹⁵. Так чем же именно их не устраивает научное изучение религии?

Эти авторы как раз и обращают внимание на уже подмеченные выше обстоятельства: а) религия — это отнюдь не самоочевидное понятие, она возникла на волне вполне конкретных процессов; б) религиоведение как наука, основанная на этом понятии, оказывается идеологией¹⁶ определенного сложившегося *status quo*. То есть идеологическое измерение науки о религии обуславливается вовсе не предубеждениями и ценностными пристрастиями конкретных исследователей, проблема гораздо более фундаментальна. Как пишет Фитцджеральд, «само понятие религии уже несет в себе идеологическую семантическую нагрузку, априорно искажающую саму сферу исследования как таковую»¹⁷. Действительно, любая попытка изучать религию уже изначально предполагает наличие этой самой религии как отдельного явления, отличимого от всех прочих явлений (например, политики, экономики, права и т.д.). Собственно, само постулирование наличия «религия» уже автоматически предполагает постулирование всего того, что ей не является¹⁸. Этот момент подметил Т. Фитцджеральд: «ре-

¹¹ Masuzawa T. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

¹² Среди таковых можно назвать, например, Дж. Милбанка, у которого на эту тему есть очень радикальное по своим выводам исследование. См. *Milbank J. Retraditionalizing the Study of Religion: the Conflict of the Faculties: Theology and the Economy of the Sciences // Future of the Study of Religion: Proceedings of Congress 2000* (ed. S. Jakelic). Leiden: Brill Academic Publishers, 2004.

¹³ Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.

¹⁴ Ibid... P. 50. 224–225.

¹⁵ McCutcheon R. T. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press, 1997. P. 210.

¹⁶ Под идеологией здесь понимается «процесс санкционирования определенного рода представлений, особенности, история или контекст возникновения которых скрывается (умышленно или нет)» (McCutcheon R. T. *Manufacturing Religion...* P. 29).

¹⁷ Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies...* P. 8.

¹⁸ Можно вспомнить слова Б. Спинозы: «определение есть отрицание».

лигия” — это лишь половинчатая категория, другая половинка — это “светское”. Производство “светского” становится возможным благодаря производству “религии” и наоборот»¹⁹. Затем уже происходит дальнейшее внутреннее членение «светского» на различные сферы. Такая конфигурация, предполагающая четкое деление культурного пространства на сугубо «светское» и сугубо «религиозное», прекрасно описывает нововременные (модерновые) реалии западного мира (а также тех стран, которые прошли через процесс модернизации). Сложности возникают в тот момент, когда эта конфигурация пытается быть наложенной на незападные культуры или даже на прошлые эпохи самого Запада (например, на эпоху Средневековья).

Собственно из опыта именно такого рода наложения представители идеологической критики религиоведения и черпают свой фактический материал. Т. Фитцджеральд, специалист по Индии и Японии, отмечает полную бесполезность категории «религия» (и всех прочих вытекающих отсюда категорий) при изучении Индии и Японии²⁰. Из целостности индийской культуры (до начавшихся там западных реформ) просто невозможно вычленивать такой обособленный феномен как религия: одни и те же принципы пронизывают все культурное пространство. Например, «каста» это настолько же религиозное, насколько и политическое (а также социальное, экономическое, правовое и т.д.) понятие. В японской культуре нет никакого способа отделить сугубо религиозное почитание (предков или богов) от светского (почитание старших по возрасту или званию). Короче говоря, в западных обществах нет того разграничения, которое возникло в Новое время на Западе как следствие целого ряда процессов. Применять эти категории в чуждом им контексте, не понимая их историю, игнорируя лежащие в их основе предпосылки, значит осуществлять насилие по отношению к иным культурам²¹. В результате такой процедуры ученые, искажая реальность, получают всего лишь еще одну вариацию на тему своей же собственной культуры. Тем самым они убеждают как

¹⁹ *Fitzgerald T. Playing language games and Performing rituals: Religious studies as ideological state Apparatus // Method & Theory in the Study of Religion. 2003. Vol. 15. P. 210.*

²⁰ См. части 2 и 3 в книге: *Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies...* P. 121–220.

²¹ Конечно, этот тезис далеко не нов. Можно, например, вспомнить уже классическую работу Э. Саида «Ориентализм» (1978) (рус. издание см.: *Саид Э. Ориентализм: западные концепции Востока. Спб.: Русский мир, 2006*). Однако, к сожалению, религиоведение лишь совсем недавно пришло к осознанию этого, казалось бы, очевидного тезиса. Например, первое издание фундаментальной «Энциклопедии религии» (1987), которую можно считать квинтэссенцией религиоведения того времени, сполна несет на себе отпечаток всех тех сомнительных положений, которые были выявлены в рамках идеологической критики религиоведения (см. *McMullin N. The Encyclopedia of Religion: A Critique from the Perspective of the History of the Japanese Religious Traditions // Method & Theory in the Study of Religion. Vol. 1. No. 1. 1989*).

себя, так и окружающих в универсальности и правильности той структуры, которая воцарилась в силу определенных причин в Европе в Новое время.

К счастью, такого рода практики все реже встречаются в современном религиоведении. Ученые с возрастающей серьезностью обращают внимание на используемые ими категории, которые, наконец-то, осознаются как плоды Модерна, а вовсе не как точные слепки с вневременной и аисторической действительности. На якобы нейтральных научных категориях лежит неизгладимый отпечаток породившей их эпохи. Что станет с религиоведением в результате его идеологической критики — покажет время, для нас же здесь главным является следующее: если нет больше никаких оснований считать, что сложившаяся на сегодняшний день конфигурация очевидна и естественна, то значит пришло самое время выяснить ответы на следующие два вопроса: как именно сложилась эта конфигурация на заре Нового времени? Если это не естественное отражение реальности, то что это?

Как католицизм стал религией?

Здесь нам необходимо обратиться к истории: вернуться в XV — XVI — XVII вв., когда собственно и зарождалось то, что сегодня известно как современность (*modernity*). Это время в каком-то смысле является рубежным не только для Запада, но и всего остального мира. Именно тогда были заложены основные понятия, сегодня определяющие наше понимание в том числе и того, что такое религия, чем она является, чем она не является, что она может делать и чего ей делать ни в коем случае нельзя.

Здесь может возникнуть некоторое непонимание: а разве в Средние века не было религии? Нет, религии в ее современном понимании (как «набора убеждений, являющихся личным делом человека и существующих отдельно от лояльности государству»²²), действительно, не существовало. Было понятие «*religio*», но оно встречалось крайне редко²³. Более того, значение этого понятия в то время сильно отличалось от нынешнего²⁴: в качестве прилагательного оно обозначало тех, кто принадлежал к монашескому ордену в противовес «светскому» духовенству. «Когда же понятие “религия” входит в английский язык, она сохраняет это значение и относится к жизни в монашеском ордене. Так примерно в 1400 г. выражение “религии Англии” значило раз-

²² *Cavanaugh W.T.* “A fire strong enough to consume the house”: the wars of religion and the rise of the state // *Modern theology*. 1995. Vol. II. No. 4. P. 403.

²³ *Ibid...* P. 403.

²⁴ Однако другой исследователь считает, что средневековое понятие «религия» в принципе совпадало по значению с современным. См. *Biller P.* Words and the Medieval Notion of ‘Religion’ // *Journal of Ecclesiastical History*. 1985. Vol. 36. P. 354.

личные английские ордена»²⁵. В «Сумме теологии» Фомы Аквинского понятие «религия» встречается лишь один раз, оно обозначает особую добродетель, связанную с отдаванием должного почтения Богу. Как заключает У.Кавано, «“religio”, согласно Фоме Аквинскому, — это одна из добродетелей, предполагающая всю совокупность как общинных, так и частных практик христианской церкви». Однако главное здесь даже не те конкретные смыслы, которые были у понятия «религия» в то время, но сам факт того, что «религия» была всего лишь небольшим элементом целостной средневековой католической традиции. Католицизм вмещал в себя «религию» (в вышеуказанном смысле) как свою важную, но не самую значимую часть.

Все то же самое может быть сказано и про «светское», значение которого также отличалось от современного. Достаточно сказать, что это светское никак не соотносилось с религией, это были понятия абсолютно из разных плоскостей. Вместо современного деления пространства на религиозное и нерелигиозное (светское) «существовало единое [общественное — Д.У.] пространство христианского мира с его двойным измерением *sacerdotium*²⁶ и *regnum*²⁷»²⁸. *Saeculum* же в Средние века было «не пространством и не сферой, но временем — интервалом между падением и эсхатоном²⁹»³⁰. То есть вместо известного нам разграниченного пространства существовал единый христианский универсум, в котором свое небольшое место занимали и «religio», и «saeculum», но которые при этом не существовали как самостоятельные полностью автономные сущности и не противопоставлялись друг другу.

Из вышесказанного уже однозначно следует, что никаким естественным путем из средневековой католической традиции не может быть выведен современный (*modern*) миф. Здесь требуется достаточно масштабная интеллектуальная работа по новому переосмыслению понятий и разграничению общественного пространства. Если мы берем термин «религия», то в его переформатировании огромную роль сыграли такие мыслители, как Н. Макиавелли, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Боден и многие другие. Важно, что никто из них не был теологом, их вообще мало интересовали вероучительные, содержательные аспекты различных религиозных традиций. Гораздо более важными им казались вопросы гражданского мира, порядка, политической власти и прочие, как бы мы сейчас сказали, мирские заботы. Эти миряне, перехватив у теологов (некогда обладатели монопольного права на такого рода де-

²⁵ *Cavanaugh W.T.* “A fire strong enough to consume the house”: the wars of religion and the rise of the state... P. 403.

²⁶ священство (*лат.*).

²⁷ царство (*лат.*).

²⁸ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason... P. 9.

²⁹ конец, предел (*др.-греч.*).

³⁰ *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason... P. 9.

тельность), инициативу в творении смысловых миров, по сути, создали собственный универсум. В этом новом универсуме они и синтезировали такой феномен, как религия. По сути, «понятие “религия” было создано в рамках мирской “политики” и политической теологии с позиций и интересов политики и политического общества»³¹. Естественно, немаловажную роль во всем этом процессе сыграла Реформация: она не только привнесла индивидуалистические мотивы в христианство, но и подтолкнула к началу межконфессиональных войн, сделавших крайне насущными вопросы веротерпимости и сосуществования в рамках одного общества групп с разным представлением о вере. Но все же именно философов Нового времени (и позднего Средневековья) по факту можно считать настоящими архитекторами Модерна. Когда мы читаем их работы о веротерпимости, перед нами не беспристрастный наблюдатель, преследующий одну цель — прекратить войну (это классический миф об истоках Модерна), но человек с очень четкими представлениями о мире, для которого религиозные войны — еще один повод как доказать всем превосходство своего видения мира, исключаяющего такого рода войны, так и осудить религиозное варварство.

Главный учредительный акт нового видения мира — это создание «светского» как особого пространства, выведенного из-под власти Бога (о «светском» будет идти речь в следующем разделе). При этом «выделяя некую “новую субстанцию” абсолютно светского, то есть такого светского которое является светским вне и помимо отношения с религиозным (вещь, ранее немислимая), теоретики и практики ... в то же время и тем самым получали и новую “субстанцию” религии. Появилась, так сказать, *чисто религиозная религия*, не имеющая обязательного отношения к тому, что не является собственно религиозным»³². То есть эти мирские теологи, руководствуясь своими представлениями об устройстве мира, установили произвольные границы, по одну сторону которых действуют известные им законы (природы, политики, человеческой природы), а с другой — божественные, духовные и, главное, церковные законы. Эта последняя искусственно отграниченная сфера и была названа «религией». Короче говоря, как отмечает А. Молнар: «Понятие “религии” отобрало вопросы божественного у клерикалов и передало их в компетенцию мирян»³³. *Мирские теологи сами решили, где кончаются границы непосредственного божественного вмешательства в мир, и обозвали получившееся гетто «религий».*

У. Кавано выделяет два основных изменения, которые претерпело понятие «религия» по сравнению со Средневековьем. Во-первых, ре-

³¹ Molnar A. The construction of the notion religion in early modern Europe // Method & Theory in the Study of Religion. 2002. Vol. 14. P. 48.

³² Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120.

³³ Molnar A. The construction of the notion religion in early modern Europe... P. 59.

лигия становится универсальным общечеловеческим импульсом, «разнообразные формы набожности и всевозможные ритуалы ... это более или менее истинные (или ложные) отражения одной истинной *religio*, укорененной в человеческом сердце»³⁴. Во-вторых, «религия из добродетели превращается в набор суждений»³⁵, в мировоззрение. Такая религия оказывается очень удобной для нарождающегося современного государства как абсолютного суверена, по сути, подменившего собой средневековую Церковь. В таком государстве «религия» «рассматривалась как полезный с точки зрения мирного политического общества элемент»³⁶. В чем утилитарная полезность религии? Если религия — это некое абстрактное общечеловеческое чувство или же некое мировоззрение, сводящееся к набору вероучительных догм, то можно, провозгласив католицизм религией (одной из многих), лишить своего главного политического конкурента — католическую Церковь — права притязать на контроль за чем-либо кроме этой смутной, но строго огороженной сферы. Кроме того, помимо устранения конкурентов государства «религия» еще и выполняла полезную общественную функцию: она являлась аналогом *conscientia*, то есть совести или «разделяемого всеми интересубъективного знания, касающегося благого поведения в повседневной жизни»³⁷. Религия могла способствовать смягчению нравов и послушанию людей, от природы склонных к конфликтам, эгоизму и «войне всех против всех». Короче говоря, если государство контролировали своих подданных снаружи, то «религия» — изнутри³⁸. Наконец, «религия», как это ни парадоксально, помогла решить проблему религиозных войн: если религия — это исключительно дело личной набожности и личных убеждений человека, если она не касается никаких общественно важных вопросов, то здесь и нет повода для конфликта: каждый может верить в то, что хочет, при условии, что его вера не будет мешать государству реализовывать всю полноту своей власти.

Однако помимо функционально полезного вместилища для мистических чувств и иррациональных догматов «религия» одновременно стала еще и гетто для всех религиозных традиций и, прежде всего, для католицизма. Если раньше «*religio*» было составной частью католической традиции, то отныне уже, наоборот, католицизм оказался втиснутым в по-новому понимаемую «религию». В условиях Модерна католицизм (впрочем, как и любая другая традиция) мог претендовать на какую-то к себе лояльность лишь в том случае, если он соглашался на то, чтобы быть

³⁴ *Cavanaugh W.T.* "A fire strong enough to consume the house": The wars of religion and the rise of the state... P. 404.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*... P. 54.

³⁷ *Molnar A.* The construction of the notion religion in early modern Europe... P. 54.

³⁸ *Ibid.*... P. 54.

«религией» и не претендовать ни на что большее³⁹. Победив католицизм, вернее силой превратив его в «религию» (всюду кроме, наверное, Ватикана), Модерн настолько укрепился в ощущении своей естественности, что изобретенные его архитекторами понятия (в нашем случае это «религия» и «светское») отсоединились от исторического контекста своего создания и превратились в универсальные категории «научного» и «беспристрастного» анализа. *Расчертив в соответствии со своими понятиями все вокруг себя, Модерн начал искать (и находить) религии как по географической горизонтали, так и по исторической вертикали, не задумываясь, что тем самым он лишь вечно воспроизводит самого себя.* Так ислам, индуизм, буддизм и прочие живые (и мертвые) традиции превратились в религии.

Созданная *равнодушными* к духовным вопросам людьми категория («религия») вошла в повседневное употребление и до сих пор определяет обыденное (и не только) понимание происходящих с конкретными религиями процессов.

От «расколдованного» мира к «заколдованному» Западу

До сих пор речь шла, в основном, о возникновении «религии» и о том, как различные религиозные традиции были втиснуты в это понятие. Но не менее (или даже более) важным для функционирования мира Модерна является категория «светское», о которой пока было упомянуто лишь мимоходом. Но что такое это «светское», так ли оно очевидно и естественно, и почему различные религии испытывают такие трудности с его признанием?

Проблематика «светского» самым тесным образом связана с секуляризацией, как процессом возникновения и упрочения этого самого «светского». Долгое время эти явления (секуляризация и «светское») раскрывались через тезис о «расколдовывании» мира. Данное понятие было введено в социологию Максом Вебером⁴⁰, однако свою максимальную разработку оно получило в теориях секуляризации второй половины XX в.⁴¹ Наиболее показательной и представительной в этом отношении является трактовка секуляризации П. Бергера. Секуляризацию Бергер определяет как «процесс, в ходе которого сектора общества и культуры выводятся из-под контроля религиозных институтов

³⁹ Католицизм до последнего сопротивлялся этому процессу, отчасти признав свое поражение лишь на Втором Ватиканском соборе в середине XX в.

⁴⁰ У М. Вебера достаточно замысловатая модель: его категории — это не точное отображение действительности, но скорее некоторые конструкты («идеальные типы»), с помощью которых ученый пытается построить модель окружающего мира.

⁴¹ Подробнее о теориях секуляризации второй половины XX в. см.: *Узланер Д.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // *Религиоведение.* 2008. № 2. С. 135–148.

и символов»⁴². Религия же, согласно Бергеру, это «священная завеса», наброшенная на мир и придающая этому миру теплоту и осмысленность. В таком понимании секуляризация — это всего лишь стягивание завесы с существующего изначально мира (или его «расколдовывание»): некий изначальный самотождественный мир на протяжении тысячелетий дремал под покровом (пеленой, дурманом) религиозных представлений, пока однажды, наконец, этот покров не был сорван и человек не увидел мир (и себя в этом мире) *таким, какой он есть на самом деле*. Он увидел экономику, политику, культуру, религию и т.д. в их неприкрытой наготе. Короче говоря, в такой трактовке секуляризация оказывается сугубо негативным процессом, лишь устраняющим нечто (религию) из неизменного мира и тем самым «расколдовывающим» его.

Описанное выше видение — это не просто какая-то еще одна научная трактовка секуляризации, но квинтэссенция стандартного *обыденного* понимания. Действительно, разве не очевидно, что в процессе секуляризации религия просто уходит из некогда занимаемых ею сфер (политика, экономика, образование, право и т.д.), оставляя их на самостоятельное усмотрение человека? Разве она не ослабляет банально свою хватку (возвращается к своим сугубо религиозным заботам), предоставляя миру возможность жить своей жизнью и быть самим собой? И разве «светское» это не просто то пространство, которое остается после такого ухода религии и затем обустраивается опирающимся на свой разум, а не на религиозные догматы, человеком? Действительно, что может быть проще и очевидней такого видения секуляризации и «светского»?

На первый взгляд бесспорный тезис о «расколдовывании» мира вплоть до самого недавнего времени господствовал в социальных науках, определяя основную направленность и методологию исследований. Точкой отсчета была Европа как то уникальное пространство, где процессы «расколдовывания» мира впервые заявили о себе. Случившееся в Европе приобретало теоретическую значимость, то есть сложившиеся там понятия и институты вырывались из конкретного контекста своего возникновения и превращались в универсальные теоретические понятия, с помощью которых предполагалось познавать и все остальные культуры, которым еще только предстоит пережить процесс «расколдовывания». Господствовал один и тот же тезис: «сначала в Европе, а затем в остальных местах». Соответственно, при осмыслении незападных обществ необходимо было, как пишет Д. Чакрабарти, лишь вычленить тот «теоретический скелет, который мог бы быть назван “Европой”»⁴³. После того как такой «скелет» был по-

⁴² Berger P. L. The social reality of religion. Harmondsworth: Penguin, 1969. P. 113.

⁴³ Chakrabarty D. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 29.

лучен, можно было уже строить гипотезы и варианты развития событий, опираясь на ту универсальную модель, которую представляла собой история Европы.

Такая исследовательская процедура (до сих пор распространенная в социальных науках) приводит к парадоксальному итогу: с одной стороны, ученые мастерски разоблачают иллюзии и заблуждения незападных культур, способствуя тем самым их «расколдовыванию», но с другой — им свойственна потрясающая наивность в анализе той культуры, которую они считают парадигмальной (т.е. Европы). Здесь они остаются в плену самых наивных мифов и заблуждений, даже не пытаясь использовать те аналитические навыки, которые выработались у них в процесс изучения незападных культур⁴⁴. «Расколдовывание» мира оборачивается «заколдовыванием» Европы: история последней приобретает сакральный статус, она выводится из под научного анализа, превращаясь в освященный идеал, к которому можно лишь стремиться, но который ни в коем случае нельзя ставить под сомнение.

К счастью, тезис о «расколдовывании» мира последнее время вызывает все больше критики. Простота и очевидность этого явления — видимость, мифология, маскирующая гораздо более сложные и неоднозначные процессы. Нет и не может быть ни «расколдованного» мира, ни «светского» пространства, остающегося после ухода религии, так как нет никакой сугубо религиозной религии (это мы выяснили еще в предыдущем разделе). Немаловажную роль в разоблачении всей этой мифологии сыграла работа Дж. Милбанка «Теология и социальная теория»⁴⁵. Пусть не первым (до него были М. Хайдеггер, Х. Блюменберг и многие другие), но именно Милбанк с новой силой в 1990 г. актуализировал своей работой проблематику «светского». Он показал, что оно не так очевидно, просто и уж точно не так естественно и прозрачно, как то утверждают адепты мифологии «расколдовывания» мира.

Действительно, как пишет Милбанк, «Было время, когда никакого «светского» (секулярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром «чисто человеческого»». «Светское как отдельная сфера должно было

⁴⁴ Однако эта ситуация постепенно выправляется. Можно вспомнить Б. Латура с его симметричной антропологией (см. *Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии*. СПб.: Европейский университет в СПб., 2006) или, например, Л. Дюмон с его антропологией современности (см. *Dumont L. Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983) и т.д.

⁴⁵ *Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason* (1990). Blackwell Pub., 2006. В скором времени (2009 г.) должно выйти русское издание этой книги, в данном номере журнала «Логос» опубликован ее фрагмент (первая глава).

быть учреждено или *вообразено* как в теории, так и на практике»⁴⁶. Подобного рода учреждение (и это главный тезис Милбанка) могло быть осуществлено лишь на основе определенного рода теологии, которую Милбанк в одной из работ называет «извращенной»⁴⁷ (по отношению к христианским догматам). Что это за теология? Ее основополагающее допущение — представление о самостоятельности мира, о том, что последний существует *etsi Deus non daretur*⁴⁸. При этом существование Бога признается (хотя одновременно он все больше сближается с Природой), но лишь в качестве некоей движущей первопричины, создавшей этот мир, сообщившей ему законы развития, а затем отошедшей на покой и больше никак не вмешивающейся в его функционирование. В отсутствии Бога главным действующим лицом провозглашается человек, носитель всей полноты власти: именно ему отошедший от дел Творец передал мир как *dominium*⁴⁹. Человек, полноправный обладатель суверенной власти, следуя своей естественной природе и познавая установленные Богом законы, обустроивается в этом мире как его полноправный хозяин. И это вне всяких сомнений теология, так как «только теология определенного рода могла сказать “как если бы Бога не было”»⁵⁰. Такого рода теология по ходу интеллектуальной истории Запада принимала различные формы: Милбанк, например, выделяет «еретическую» и «неоязыческую» разновидность этой теологии.

Из этих *теологических* допущений вытекают современные (modern) концепции общества, справедливости, закона⁵¹. Человек как полноправный властелин «светского» является источником любых законов, любых установлений, определяющих правила совместного существования людей. Даже абсолютистская власть вынуждена искать оправдание своей власти именно в воле отдельных индивидов: некогда они передали часть своих прав суверену, чтобы закончить войну «всех против всех» (миф об общественном договоре).

Признание вполне обоснованного тезиса Милбанка о том, что «светское» — это плод определенной теологии, а вовсе не некое естественное пространство, остающееся после отступления религии в процессе секуляризации, заставляет дополнить обрисованную в разделе о «религии» картину. Мирские теологи не просто создали «религию», руководствуясь какими-то своими соображениями, но параллельно сконструировали и «светское», которое лучше всего отвечало их *теологическим* представлениям о мире. Отсюда следует, что *те религиозные традиции, которые столкнулись с новым проектом Модерн, оказались не про-*

⁴⁶ Milbank J. *Theology and social theory...* P. 9.

⁴⁷ *Radical Orthodoxy: A New Theology* (ed. J. Milbank). L., UK: Routledge, 1998.

⁴⁸ как если бы Бога не было (*лат.*).

⁴⁹ владение (*лат.*).

⁵⁰ Milbank J. *Theology and social theory...* P. 13.

⁵¹ Подробнее об этом см. *Taylor Ch. Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, 2004.

сто вытесненными в некую искусственно синтезированную область, называемую «религия», но еще и встали перед необходимостью принять новую теологию «светского», навязываемую им под угрозой уничтожения. Здесь важно подчеркнуть, что теология «светского» вполне может быть не только не хуже, но даже в чем-то и лучше, например, католической теологии, но при этом она все равно остается теологией, включающей вполне конкретные представления о Боге (даже если тот и отождествляется с Природой), мире и человеку и т.д. Ее, наверное, главное отличие — в отрицании самого факта своей принадлежности к теологии: долгие столетия она противопоставляла себя всем остальным теологиям как естественное и истинное противоположенному и ложному.

Таким образом, миф о «расколдовывании» мира как причине возникновения Модерна с его «естественным» делением на «религиозное» и «светское» полностью разваливается. Вместо этого есть все основания говорить, наоборот, о «заколдовывании» истории Европы (как колыбели современности) и о необходимости эту историю «расколдовать». Оказывается Модерн — это плод вполне определенного теологического видения мира, всеми силами скрывающего собственное теологическое измерение. Таким образом, «расколдовывание» мира на поверку оказывается всего лишь «заколдовыванием» Европы.

Религия, разрывающая оковы «религии»

Сказанное выше о рукотворности таких, казалось бы, очевидных категорий, как «религия» и «светское», по принципу домино разрушает и все остальные концепции, с помощью которых в современном обществе принято осмыслять и регулировать различные связанные с религией вопросы. В частности, возникают проблемы с осмыслением возможности долговременного мирного сосуществования различных религий в рамках единого общества. По крайней мере, стандартные теории, обосновывающие такого рода возможность, начинают разваливаться. В качестве примера можно рассмотреть достаточно известную концепцию «перекрывающего консенсуса» Дж. Ролза⁵².

Как справедливо замечает Ролз, никакое общество, состоящее из разнородных групп, не может гарантировать себе спокойного существования до тех пор, пока ему не удастся нащупать некий общий консенсус, который бы объединял всех его членов. В противном случае это будет простой *modus vivendi*⁵³, едва ли способный пережить какие-либо серьезные потрясения. В качестве такового искомого консенсуса Ролз предлагает идею «перекрывающего консенсуса», под которым он понимает согласие по поводу «политической концепции справедли-

⁵² Rawls J. The idea of an overlapping consensus // Oxford Journal of Legal Studies. 1987. Vol. 7. No. 1. P. 1–25.

⁵³ образ жизни (лат.).

ности». Если еще более точно, то это согласие относительно «структуры базовых институтов, тех принципов, стандартов и чувств, которые с ними связываются, а также относительно артикуляции этих норм в характере и установках членов общества, реализующих подобные идеалы»⁵⁴. Ролз настойчиво подчеркивает, что эта политическая концепция никоим образом не является всеобъемлющей (в отличие от таких всеобъемлющих доктрин, как марксизм или идеализм): она касается лишь того минимума, который необходим для мирного сосуществования различных мировоззрений в рамках единого общества⁵⁵. Во всем остальном гражданам предоставляется полная свобода для реализации своих различных убеждений и представлений о жизни, добре и зле и т.д. Короче говоря, как указывает Ролз, «никакая общая и всеобъемлющая доктрина не может выступать в качестве общепринятого базиса политической справедливости»⁵⁶.

Но что это за структура, по поводу которой у различных религиозных (и иных) групп должен сформироваться «перекрывающий консенсус»? В основе этой структуры лежит «фундаментальная интуитивная идея политического общества как справедливой системы социального взаимодействия граждан, понимаемых как свободные и равные личности, рожденные в обществе, ожидающем от них, что они будут жить полной жизнью. Также подразумевается, что эти граждане обладают определенными нравственными способностями, позволяющими им участвовать в социальном взаимодействии». Отсюда следует, что «проблема справедливости связана с уточнением наилучших (*fair*) условий социальной кооперации между таким образом понимаемыми гражданами»⁵⁷. Получается, что «перекрывающий консенсус» оказывается возможным лишь в случае принятия различными группами этого необходимого минимума, который, как подчеркивает Ролз, является именно политической, но никак не религиозной или метафизической концепцией.

Однако, если верен тот анализ, который был проведен нами в предыдущих разделах, то вопреки описаниям Ролза, все отнюдь не так гладко. Та структура, по поводу которой и необходим «перекрывающий консенсус» является не «необходимым минимумом», но альтернативной теологией, некогда насильственно вытеснившей своего христианского конкурента, заключив его в гетто «религии». После такой успешно проведенной операции эта новая теология «светского» устами Ролза предлагает мирное сосуществование на выгодных для себя условиях, подразумевающих сохранение сложившегося положения дел. Безусловно, либерализм Ролза гораздо «либеральнее» марксизма,

⁵⁴ Rawls J. The idea of an overlapping consensus... P. 3.

⁵⁵ Ibid... P. 3–4, 14.

⁵⁶ Ibid... P. 6.

⁵⁷ Ibid... P. 7.

так как в первом случае хотя бы остается какое-то пространство свободы, но тем не менее это именно навязывание одной пусть и самой прогрессивной теологии в ущерб всем остальным. Концепция Ролза не работает именно потому, что требует от религиозных традиций двойной уступки: принятие альтернативной, чуждой теологии и добровольное самоизолирование в понятии «религия».

Пока проект Модерн был в силе и вдохновлял своими энергиями массы людей по всему миру, истинные механизмы его утверждения были скрыты под маской идеологии «расколдовывания» мира и толерантного сосуществования различных сугубо религиозных «религий». Однако сегодня мы присутствуем при «расколдовывании» Модерна и выявлении его теологических основ. Те религиозные традиции, которые еще не успели превратиться в религии или же превратились в них лишь отчасти, обретают в себе силы противостоять диктату современности (modernity). Наиболее остро эта проблема стоит в связи с исламом, который сегодня достаточно активно сопротивляется давлению уже ослабевающего Модерна. Собственно, европейцы уже отчасти поняли наивность своих представлений о либерализме как некоей нейтральной платформе, на основе которой возможно мирное сосуществование различных религиозных традиций. Об этом, например, свидетельствует та критика, которой в недавнее время подверглась на Западе концепция Ролза⁵⁸. Одним из стимулов к такого рода пониманию стала проблема европейского ислама, который до сих пор отказывается совершать двойную уступку, необходимую для образования «перекрывающего консенсуса»⁵⁹. Удастся ли эксперимент по превращению ислама в «религию» покажет время, сейчас же, по словам П. Бергера, идет борьба за «душу европейского ислама»⁶⁰.

Однако в виду того, что исламская альтернатива уже достаточно хорошо известна и активно обсуждается, мы решили сказать несколько слов об одном из направлений внутри европейского христианства, которое также пытается вырваться из оков «религии», чтобы вернуть себе утраченную самостоятельность и независимость. Речь идет о «радикальной ортодоксии», основателем и лидером которой является уже упоминавшийся Джон Милбанк. Суть этого проекта в отказе христианства и дальше оставаться «религией» в рамках чуждой ему теологии светского. Вместо этого Милбанк и его единомышленники призывают христиан брать за точку отсчета не чуждые им философии,

⁵⁸ См. *Taylor Ch. Modes of secularism // Secularism and its Critics* (ed. R. Bhargava). New Delhi: Oxford University press, 1998; *Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 1–25.

⁵⁹ См. например: *Asad T. Muslims as a “Religious Minority” in Europe // Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, CA, USA: Stanford University Press, 2003.

⁶⁰ *Berger P. Interview // The Hedgehog Review*. 2006. Vol. 8. No. 1, 2. P. 157.

но свои же собственные вероучительные догматы, а также патристику как мыслительную традицию, основанную на этих догматах (поэтому проект Милбанка и называется ортодоксией). Тем самым появляется возможность «вновь утвердить более богатое и последовательное христианство, которое было постепенно утрачено со времен позднего Средневековья»⁶¹. В рамках такого проекта предлагается радикальная реформа не только мышления (возврат к августинианскому видению всякого знания как божественного откровения), но и общества (это знание предлагается «с беспрецедентной дерзостью» использовать для систематической критики современного общества, культуры, политики, искусства, науки и философии)⁶². «Радикальная ортодоксия» бросает вызов самой идее «светского» пространства, которое она считает не иначе как «извращенной теологией». При этом, естественно, речь не идет о банальном возврате к Средневековью. Милбанк призывает переосмыслить христианскую традицию в свете трагических для этой религии событий последних столетий. «Радикальная ортодоксия» «отвергает “светское” как таковое, но одновременно ... предлагает “новое видение” и самого христианства, которое никогда в достаточной степени не ценило посредническую сферу, единственно способную привести нас к Богу»⁶³.

Если проведенный нами анализ Модерна верен, то исламский подъем, а также такие явления, как «радикальная ортодоксия», — это признаки окончательного разоблачения мифологии Модерна и перехода различных религиозных традиций в контрнаступление. Таким образом, наблюдаемый сегодня религиозный подъем оказывается не просто каким-то непонятным ростом фанатизма, но гораздо более фундаментальным процессом. Как это ни парадоксально звучит, но *религии сегодня пытаются вырваться из оков «религии»*. Модерн явно ослабел и обнажил свою теологическую суть, он уже более не способен очаровывать и подавлять мощью своих амбиций и обещаний. Однако при этом наивно было бы полагать, что дни Модерна сочтены. В какой-то момент Модерну удалось разделить внутри себя на Модерн идейный и Модерн институциональный. Если первый Модерн, действительно, сегодня оказался под большим вопросом (об этом, в частности, свидетельствует понятие «постмодерн»), то институционально Модерн, наоборот, обрел необыкновенную мощь. В своем объективированном воплощении он уже, похоже, превратился в неконтролируемую (и, возможно, нерепформируемую) силу, существующую во многом по инерции и привычке. Именно тот факт, что институциональная реальность и реальность обыденных представлений в современном мире сформированы и определены сходящей на нет теологией, рождает

⁶¹ Radical Orthodoxy: A New Theology... P. 2.

⁶² Ibid... P. 2.

⁶³ Ibid... P. 3.

распространенное ныне негодование по поводу религиозного фанатизма, якобы нарушающего какие-то естественные границы⁶⁴.

Чем закончится эпоха Модерна и к чему приведет наблюдаемый сегодня религиозный подъем, покажет время. Для нас же главным было поставить диагноз, а также показать глубинную подоплеку происходящего.

Социальные науки как идеология и новый *kulturkampf*⁶⁵

Проведенный выше анализ заставляет нас пойти несколько дальше простой постановки диагноза. Мы установили, что современность — это плод вполне конкретной теологии и что науки, основанные на понятиях Модерна («религия» и «светское»), не столько помогают понять происходящее, сколько служат идеологическим оправданием сложившегося *status quo*. Кроме того, мы выяснили, что религиозные традиции сегодня пытаются вырваться из оков Модерна и вернуть себе свой суверенный статус. Отсюда следует, что современные (*modern*) социальные науки уже не подходят для нейтрального описания и анализа происходящих на наших глазах процессов. Из объективных наблюдателей обществоведы, не понимающие истоков используемых ими категорий, невольно превращаются в одну из сторон конфликта.

Это обстоятельство достаточно подробно на примере современной социологии религии иллюстрируется Дж. Милбанком в главе «Надзор за возвышенным: критика социологии религии» из его книги «Теология и социальная теория»⁶⁶. Разбирая теории таких влиятельных социологов, как Т. Парсонс, Н. Луман, П. Бергер, Р. Белла, Милбанк показывает идеологическую функцию этих теорий. Суть «надзора за возвышенным» в том, что религия объявляется чем-то возвышенным, тем, что нужно охранять и ценить, но что одновременно «не может оказывать никакого явно прослеживаемого влияния на реальный объектный мир», а в тех случаях, когда это влияние *кажется* очевидным, — оно тут же сводится к социальному⁶⁷. При таком подходе отрицается сама возможность того, что «религия может быть вплетена в самый базис символической организации общества и обуславливать саму суть повседневного функционирования общества до та-

⁶⁴ Одним из примеров такого негодования, на мой взгляд, игнорирующего глубинную подоплеку происходящего, является одна из последних работ замечательного отечественного ученого Ж. Т. Тощенко (*Тощенко Ж. Т.* Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007). Книга заканчивается крайне показательной фразой: «Религиям и ее институтам в виде церкви следует помнить один исторический урок: у них есть дела, которые выше политики» (С. 642).

⁶⁵ культурная война (*нем.*).

⁶⁶ *Milbank J.* Theology and social theory... P. 101–144.

⁶⁷ *Ibid...* p. 104–105.

кой степени, что “общество” оказывается просто невозможно абстрагировать от “религии”»⁶⁸. И как подмечает Милбанк, такой надзор «в точности совпадает с реальным функционированием [либерального — прим. Д.У.] светского общества, которое исключает религию из режимов дисциплины и контроля, защищая ее при этом как “частную” ценность, а также иногда задействуя ее на публичном уровне для преодоления антиномии сугубо инструментальной и бесцельной рациональности, которая при этом продолжает оставаться основной политической целью»⁶⁹.

Выявление идеологического измерения некогда казавшихся нейтральными социальных наук и вызов, брошенный им со стороны религиозных традиций (например, христианства в лице «радикальной ортодоксии»), заставляют говорить о начале новой *kulturkampf* между различными проектами. Это понятие изначально получило распространение в Германии второй половины XIX в., когда О. фон Бисмарк начал кампанию по нейтрализации католического влияния на подконтрольной ему территории⁷⁰. С тех пор данный термин стал применяться для обозначения всех похожих конфликтов между сторонниками различных проектов. Одним из первых, кто обратил внимание на актуальность этого понятия для описания происходящих ныне культурных процессов был американский мыслитель Ф. Рифф⁷¹. Рифф прекрасно осознавал роль, в частности, социологии в окончательном разрушении католического социального порядка и идеологической поддержке современности. И, как правильно указывал этот мыслитель, в условиях новой «культурной войны» якобы нейтральный язык сложившейся социальной науки оказывается неприемлемым, так как это язык одной из сторон. А, по словам того же Риффа, озвучивать тот или иной проект — значит уже неизбежно участвовать в сражении⁷².

Соответственно, если проведенный выше анализ верен, то мы сегодня стоим перед необходимостью выработки нового по-настоящему нейтрального языка, который бы точно фиксировал события сегодняшних «культурных войн» и не подыгрывал бы невольно одной из сторон. В таком нейтральном языке анализа уже точно более невозможно «наивное» использование таких понятий, как «религия», «светское» и всех прочих творений Модерна. Точка нейтрального наблюдения (если таковая вообще возможна) неизбежно перемещается из

⁶⁸ Ibid... P. 110.

⁶⁹ Ibid... P. 106.

⁷⁰ Borutta M. Enemies at the gate: The Moabit *Klostersturm* and the *Kulturkampf*: Germany // Culture Wars: Secular—Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe (ed. Ch. Clark, W. Kaiser). Cambridge University press, 2003. P. 227–254.

⁷¹ См. Узланер Д. От Фрейда к «сакральной социологии»: учение Филиппа Риффа // Логос. 2007. № 5 (62). С. 236–255.

⁷² Rieff Ph. Sacred Order/Social Order: My Life Among the Deathworks. University of Virginia Press, 2006. P. 78.

светского дискурса, который сам является одной из сторон в конфликте, в некое промежуточное пространство между обычными теологиями и теологией «светского».

Сделанные в статье выводы могут показаться слишком радикальными. Действительно, здесь была описана лишь некая тенденция, некий возможный сценарий развития событий. Никакой полноценной *kulturkampf* может не получиться: институциональный Модерн, замешанный на серьезных экономических и политических интересах, вполне способен незаметно переварить и этот вызов. Однако если бегство из гетто «религии», которое пытается совершить, в частности, «радикальная ортодоксия», и не удастся, оно все равно заслуживает внимание, так как обнажает теологический характер Модерна, тем самым лишая его главного козыря: умения прикинуться *всего лишь* самой реальностью как таковой.