Александр Кырлежев

Постсекулярная концептуализация религии

К постановке проблемы

Секуляризация имеет две главные составляющие — идеологическую и прагматическую.

Идеологическая составляющая секуляризации состоит в том, что в отличие от старого, досекулярного мира, который весь был пронизан религией, приходит новый мир, постепенно освобождающийся от религии как своего рода «наваждения» («расколдовывание» мира, по Веберу). Философским основанием секулярной идеологии (секуляризма) является представление о том, что мир по своему существу всецело посюсторонен, имманентен, то есть замкнут сам на себя. С этой точки зрения любое представление о трансцендентном есть нечто примысленное, добавленное и потому искусственное, тогда как реальность мира как такового — естественна, натуральна, и в этом смысле для человека она является просто данностью, с которой он и должен иметь дело (без всякого обращения к запредельному иному). Соответственно, если мир-космос не имеет никакого «второго этажа», каких-то иных, не данных в непосредственном опыте измерений (а именно на такие измерения обычно указывает религия), то и мир-социум должен быть по своей природе принципиально безрелигиозным, то есть его искусственность, «сделанность» не должна быть связана с религиозными смыслами. Главным идейным основанием секуляризации является представление о секулярном как таковом, то есть о таком смысловом пространстве, которое совершенно свободно от религиозного — как излишнего.

Как следствие, прагматическая составляющая секуляризации состоит в организации социальной жизни в соответствии с ее имманентными, автономными законами и правилами. Мир-социум понимается в данном случае как совокупность специализированных, «профессиональных» областей жизнедеятельности, взаимодействующих на одном общественном поле, но при этом сохра-

няющих свою внутреннюю законосообразность (что именуется функциональной дифференциацией). В этой картине внутренне дифференцированного социокультурного целого находится место и для религии, которой отведена особая область — наряду с другими областями (скажем, искусством или политикой). В принципе, религия не запрещена и даже не репрессирована. Религия локализована согласно общему закону социокультурной дифференциации, что не лишает ее возможности взаимодействовать с другими автономными секторами жизнедеятельности. В то же время, будучи лишь одним из секторов круга социальной жизни, она оказывается изолированной, то есть заключеной в рамки своей собственной специфики, а поэтому уже не может проникать в другие сектора с целью навязать им себя в качестве обязательного измерения соответствующей жизнедеятельности. Мир-социум в целом является секулярным, то есть принципиально безрелигиозным.

Совершенно очевидно, что в процессе секуляризации возникает определенная концепция, или модель, религии. Это принципиально новая концепция, которой не было и не могло быть в досекулярных обществах и культурах, где религия не изолирована, то есть не отделена от иных социокультурных феноменов, но диффузно с ними связана, так что эти иные феномены обязательно имеют некое религиозное измерение. Проникновение религии во все поры общественной и индивидуальной жизни в досекулярном контексте вряд ли нуждается в особом обосновании — это хорошо известно из истории[1]. Об этом, от противного, свидетельствует сама секуляризация как процесс постепенного освобождения различных, а затем и практически всех подсистем общества от религиозной опеки и одновременно выделения религии в строго определенную область «чисто религиозной» жизни и деятельности индивидов и их частных сообществ.

Поэтому можно говорить о двух «моделях» религии — досекулярной и секулярной, которые взаимно исключают друг друга. Исторически (в европейском культурном контексте) замена ста-

1. Все, что с новоевропейской секуляристской точки зрения рассматривается в досекулярных культурах как «нерелигиозное», «профанное» (скажем, какие-то хозяйственные, эстетические и даже политические тексты, якобы отражающие наличие особых сфер жизнедеятельности, в том числе интеллектуальной, «свободных от религии»), существовало в общих рамках религиозного универсума и потому так или иначе было включено в «религиозное».

рой модели на новую сопровождалась борьбой: секуляризм наступал, усиливая свой натиск, а религия отчаянно сопротивлялась — до тех пор, пока не была вынуждена смириться с новым положением дел. Это «смирение» было одновременно прагматическим и идеологическим, но было именно смирением, поскольку новая концепция религии, навязанная ей секуляризмом, то есть извне, никоим образом не могла быть согласована с долгими религиозными традициями, которые сформировались и достигли своего расцвета в досекулярную эпоху. Примеры такого «согласования» с религиозной точки зрения (скажем, в духе «безрелигиозного христианства» Бонхёффера или «теологии смерти Бога», если указать только на крайние примеры) сегодня следует признать лишь частными случаями самоопределения религии в секулярном контексте XX столетия, которые никоим образом не покрывают все религиозное поле.

Есть, однако, подход, который, с одной стороны, затушевывает проблему несовместимости двух моделей религии, а с другой, может способствовать ее прояснению: это постановка общего вопроса о соотношении религиозного и светского.

Это коварный вопрос. Потому что если он ставится не в конкретно-историческом, а в общетеоретическом плане, то сама его постановка уже многое объясняет, поскольку априори предполагается, что светское как таковое всегда уже было, что светское обладает некоей вечной и универсальной «сущностью». Следствием этого является столь же априорное представление о том, что и второй термин — религиозное — тоже обозначает некую особую «сущность», отдельную от светской и ей внеположную или противоположную. В результате возникает фундаментальная и универсальная схема культуры («всех времен и народов»), в которой соприсутствуют два разноприродных элемента. Эти элементы могут каким-то образом соотноситься друг с другом и даже взаимодействовать, но при этом, как вода и масло, не смешиваются. Таким образом, в самой постановке абстрактно-теоретического вопроса о соотношении светского и религиозного уже заложено секулярное представление о религии, кратко описанное выше.

Второе коварство состоит в том, что истинность этой теоретической схемы обычно обосновывается конкретными историческими примерами из далекого досекулярного прошлого — примерами, призванными указать на то, что и «древний человек», помимо сакральной сферы, жил в пространстве профанной, «естественной»

жизни, которая в принципе ничем не отличалась от жизни современного человека секулярной эпохи. Здесь секуляристская логика такова: религия/религиозное всегда существует как нечто опознаваемое в своем качестве, как отличное от того, что религиозным в собственном смысле не является; даже в домодерных, досекулярных обществах и культурах можно, например, различить религиозный и нерелигиозный авторитет, но если порой они и соединяются в одном лице, это именно соединение разнородного[2].

Проблема, однако, в том, что при всей своей убедительности такого рода аргументы ничего не доказывают. Точнее, они могут доказывать прямо противоположное в зависимости от того, какая модель религии предполагается. Если это секулярная *сепарационная* модель, тогда целование древнерусским князем креста в двух разных ситуациях будет доказывать разноприродность религиозного и светского. Если же это досекулярная *диффузная* модель религии, тот же самый пример будет свидетельствовать об обратном: власть и политика были тогда неотделимы от религии. Иначе говоря, исторические примеры являются аргументами не сами по себе, а в силу интерпретации в рамках общего понимания религии.

В то же время указанная постановка вопроса (о теоретическом соотношении религиозного и светского), а также приведенные примеры, отражающие эту постановку вопроса, вполне уместны и полезны, поскольку иначе невозможно разобраться с несовместимостью двух моделей религии, о которых была речь. Но разобраться можно при одном условии: если иметь в виду, что́ понимается под «религиозным».

Согласно секулярному пониманию, религия есть одна из областей искусственного, специфический продукт культурного творчества, нечто измышленное, «чары», обволакивающие естественно-светскую по своей сущности жизнедеятельность человека и общества. И если эти чары «снять», останется «просто бытие-в-мире» (*In-der-Welt-sein*). Соответственно, можно ретроспективно снять религиозные чары, скажем, с древней политики — и тогда останется «просто политика» (применительно к вышеприведенному примеру — просто феодальная раздробленность

2. Примеры такой секуляристской логики: Папа Римский, халиф, черногорский Владыка. Или другой пример: одно и то же действие — целование креста древнерусским князем — якобы имело разные смыслы: собственно религиозный, когда князь целовал крест после литургии, и по существу своему светский, когда это было политическим жестом, знаком примирения между княжествами.

и княжеская междоусобица, которые следует отличать от дополнительного «религиозного» аспекта).

Однако можно посмотреть и с другой стороны. Скажем, с точки зрения того, что в секулярном контексте именуется *мировоззрением*, — применительно к древним акторам, как «светским», так и «религиозным». Мировоззрение у всех тогда было религиозным (другого не было или было скрываемым исключением), а это значит, что источником политической власти был трансцендентный миру Бог. Поэтому различение светской власти и власти собственно религиозной (церковной) было не существенным, а иерархически-функциональным — внутри религиозного понимания власти как таковой[3].

Таким образом, в досекулярную эпоху отделить религиозное от светского (в данном случае в сфере власти и политики) согласно секулярной сепарационной модели просто невозможно: религия там принципиально диффузна — *несмотря на* то, что существует область, так сказать, чисто религиозного (например, богослужение).

Но здесь возникает законный вопрос: если все-таки тогда было это «чисто религиозное», то как его выделить, а выделить — значит соотнести с другим, не чисто религиозным? Ведь иначе в досекулярной культуре мы вообще не сможем различить «религию», а потому не сможем и говорить о том, что же было выделено в особую область в процессе секуляризации.

Так мы оказываемся в весьма специфической ситуации. Чтобы ответить на современный вопрос о соотношении религиозного и светского, мы не можем игнорировать современную, то есть секулярную, постановку этого вопроса; и в то же время мы не можем игнорировать и тот факт, что секулярная постановка, определяемая секулярной концепцией религии, нерелевантна досекулярной реальности религии, а значит искажает саму религию с ее многовековой историей. Иначе говоря, мы должны ответить на другой вопрос: что же такое религия на самом деле; дать ей адекватное определение.

Проблема, однако, заключается в том, что в досекулярной истории религии (в данном случае мы говорим о христианстве, поскольку именно в европейско-христианском контексте происхо-

3. Что и позволяло строить разные по конфигурации, но единые по существу схемы соотношения властей: с одной стороны, власть папы над императором, с другой, например, континуум власти у Иосифа Волоцкого: Бог — царь — епископы.

дит процесс «классической» секуляризации) мы не найдем такого определения религии, которое соответствовало бы современным, научным, требованиям, предъявляемым определению. Ведь о-пределить какое-то явление — значит обо-собить его, сделать объектом познания, отделив от других явлений, и через сопоставление с другими явлениями выявить его специфику или особую «сущность», отличную от «сущностей» других явлений. Скажем, чтобы определить собственно религию, нужно отделить ее от других секторов дифференцированного социального целого — в частности, от политики. Но как мы может отделить досекулярную религию от политики? Например, ранние христиане были принципиально законопослушны и в то же время отказывались выполнять некоторые законом определенные, государственные церемонии — вплоть до мученичества: здесь явное смешение религиозного и политического. Или другой пример: позднее религиозными были обе «заповеди»: «Почитай Бога как Царя небесного» и «почитай царя как слугу Божьего на земле». И в целом христианизация античного языческого мира относится одновременно к истории религиозной и политической, к истории идей и истории повседневности.

В качестве собственно религиозного, или «чисто религиозного», можно, конечно, указать на вероучительные догматы, церковную иерархию, акты богопоклонения, практику молитвы и соответствующие психологические переживания (что будет воспроизводить традиционный секулярно-религиоведческий подход к религии). Но поскольку в досекулярную эпоху все эти религиозные элементы были частью совокупной жизнедеятельности индивида и общества, такое выделение отдельных элементов будет не определением того объекта или явления, которое требуется определить, но — искажением действительной роли религии в жизни и в культуре. Искажением, которое как раз и имеет место, когда современную секулярную модель религии применяют в качестве оптики при изучении и описании религии в досекулярную эпоху.

Выход из этой ситуации только один: создание новой концепции, или модели, религии, которая, исходя из вышесказанного, будет *пост-секулярной*. Эта концепция должна учитывать реальную досекулярную историю религии и при этом контрастировать с той моделью религии, которая была сконструирована в процессе секуляризации, в соответствии с ее идеологическим и прагматическим аспектами. Иначе говоря, новая постсекулярная модель

религии предполагает концептуализацию досекулярной религии/религиозного на фоне полемики с концепцией секулярной.

Секулярный подход (религиоведческий и социологический) к описанию и определению современной религии базируется на представлении об особой «религиозной области», которая в свою очередь также дифференцируется. В социальном пространстве к этой области относится добровольная религиозная ассоциация граждан; в индивидуальном пространстве — религиозная психология; в перформативном — религиозный культ; в идеологическом — религиозное мировоззрение. То есть религиозное маркируется как специфическая жизнедеятельность, как подкласс в классе, соответственно, добровольных ассоциаций, психологий, перформансов и мировоззрений *вообще*. Религиозное везде добавлено, поскольку понимается как избыточное по отношению к естественно-секулярному. А в совокупности религия представлена как комплекс этих религиоморфных проявлений индивидуальной и социальной активности с соответствующей инфраструктурой — комплекс, который образует одну из общественных подсистем, или секторов социокультурного целого. Далее этот подход распространяется на досекулярную (или несекулярную) культуру, в которой религиозное интерпретируется как специфическое «облачение» естественно-секулярного, пока еще не освободившегося от религиозной опеки.

В досекулярной культуре, наоборот, естественно-секулярному соответствует то, что можно назвать естественно-религиозным. Там религиозность есть само собой разумеющееся, «естественное» состояние индивида и общества, и речь, как правило, идет только об истинности или ложности религии, о ее универсальном (христианство, ислам) или локальном характере, о религии своей или чужой («язычество» — это религии «языков», то есть отдельных племен и народов). Поэтому в досекулярной культуре — в отличие от современного секулярного религиоведения — нет представления о «религии вообще», а есть истинное богопоклонение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочитание или исполнение чужих ритуалов — это вообще не «религия», а отказ от религии, религиозное предательство.

Таким образом, применительно к религии мы имеем дело с двумя разными до противоположности представлениями о «естественном» и о том, что может быть добавлено к естественному как само собой разумеющемуся.

Если учитывать как досекулярное, так и секулярное представления о религиозном, можно предложить такой взгляд на соотношение религиозного и нерелигиозного (светского): они представляют собой *два полюса* индивидуального и социального существования. И тогда «естественной» будет совокупная жизнедеятельность «человека и людей», которая протекает в идеологическом и прагматическом поле напряжения между этими двумя полюсами культуры — религиозным и светским.

Религиозный полюс образует то собственно религиозное («чисто религиозное»), которое без труда опознается практически во всех культурах. А противоположный светский полюс — это прагматически посюстороннее, то, что связано с самим процессом жизни и выживания; другими словами, это *conatus*, или «биологическое» как докультурное *в логическом смысле*. Соответственно, если речь идет о *культуре* (в самом общем смысле), то ее определяют, с одной стороны, религиозный полюс (или же квазирелигиозный, о чем ниже), а с другой стороны — противоположный «биологический» полюс.

И здесь нужно сказать о той интуитивной правде, которая присутствует в секулярной модели религии и культуры. Определив для религии особый сектор в круге индивидуальной и социальной жизнедеятельности, сторонники этой модели тем самым отказались от абсолютизации секулярного (светского) как такового. Даже если это произошло по причинам конкретно-исторического и прагматического характера, результат оказался именно таким. Современная (модерная) *философия* секулярного не была продумана последовательно и до конца. *Специфика* религиозного была не отвергнута, но, наоборот, признана и утверждена — именно в рамках секулярной концепции религии как того, что обладает своей, отдельной, собственной «сущностью», которую ничто не может заместить. И эта правда имеет не только прагматическое, но и идеологическое измерение, поскольку связана с либеральной идеей свободы выбора, в том числе мировоззренческого, как неотъемлемого права личности.

В то же время эта, так сказать, побочная правда, в известном смысле случайная. Секуляризм как идеология (и «философия»), безусловно, предполагает полное исчезновение религии, совершенное «расколдовывание» мира, освобождение человека и человечества от всяческих чар и прежде всего религиозных. И принцип свободы религии в данном случае связан не с содержанием религиозного выбора, а с пафосом ненасилия, поскольку,

согласно идеологии модерна, познать и понять мир так, как его познает и понимает секуляризм, то есть в его естественно-секулярном качестве, можно, лишь «свободно» опознавая естественное как естественное, принимая самодостаточность естественного как правду-истину самого мира. Насилие здесь просто неуместно, ибо эта правда-истина открывается как очевидность, является своего рода «откровением», впоследствии подтвержденным опытом. А откровение может быть насилием только в смысле насилия факта, истинного положения вещей.

В логическом (смысловом) отношении религия занимается предельными бытийными основаниями мира и человека. Но и секуляризм как идеология, вытесняющая религию из социокультурного универсума, занимается не только снятием с культуры религиозных чар, но и, как следствие, созданием ситуации, в которой вопросом о предельных бытийных основаниях мира и человека призваны и даже должны заниматься какие-то иные, нерелигиозные, то есть светские, культурные инстанции. Это посттеологические сферы познания и мышления: светская философия и светская наука (а косвенно — «светские» литература и искусство в их логическом измерении). Иными словами, вытесняя религию в отведенную ей область, секуляризм отдает религиозные по своему существу вопросы на откуп внерелигиозным (по определению) областям социокультурного универсума.

В данном случае секуляризм выступает как субститут религии — и тем самым обнаруживает свое квазирелигиозное измерение. В новой секулярной реальности секуляризм оказывается полюсом, противоположным полюсу «биологическому», то есть логически докультурному полюсу жизни, и в этом своем качестве он оказывается столь же диффузным, что и религия в досекулярной ситуации: он пронизывает собой всё, то есть все сектора функционально дифференцированного социокультурного целого. Короче говоря, берет на себя старые функции религии в новой пострелигиозной культуре.

Во избежание недоразумений, следует повторить: секуляристское светское не уничтожает религию, не изгоняет ее абсолютно и не замещает (исключением, подтверждающим правило, являются жесткие секуляристские режимы атеистического типа). Более того, секуляризм как идеология и практика (секуляризации) не просто допускает, но и логически предполагает контакт и взаимообмен между секторами секулярной культуры; скажем, между

литературой/искусством и религией или философией и религией — не только ретроспективно, но и актуально. Религиозное может проникать в иные культурные области, но — не диффузно, то есть не проникая в них таким образом, чтобы их логически определять. Эти иные сферы остаются автономными и принципиально светскими. Религия в данном случае выступает лишь как «совопросник» и как «старый культурный материал», а не как социокультурный полюс.

Отсюда — важное следствие. Религия есть полюс культуры. Но когда наряду с собственно религиозной инстанцией возникает другая — квазирелигиозная секуляристская инстанция, «религиозный полюс» раздваивается. В секулярной культуре религиозную функцию (в смысле одного из ее полюсов) выполняют одновременно и религия как таковая (которая в своем «чистом» качестве как раз в этой культуре и возникает), и светские идеологии/практики (в качестве субститутов религии в тотально секулярном мире).

Здесь мы подошли к важному пункту, который нужно подчеркнуть: как бы это ни казалось парадоксальным, но именно «теория и практика» секуляризма проливает свет — в пока еще инерционно секулярную эпоху — на досекулярную религию.

В отличие от того «светского», которое распознается в досекулярной культуре и которое следует отождествить с полюсом «биологического»/«прагматического» *conatus'a*, нововременное секулярное функционально замещает старую религию, то есть типологически является «религиозным» полюсом культуры, тем тотально-диффузным началом, которое, даже имея «материальное» выражение (мировоззрение и ценности), выступает в культуре как всепроникающая логическая сила, воздействующая на все поле напряжения между полюсами, на весь социокультурный универсум. Это начало — универсально, но «бестелесно», ибо является лишь *качеством*, концептуально приписанным и предписанным всем культурным феноменам, за исключением «собственно религии».

Повторим главный тезис: религия/религиозное есть обязательный полюс культуры как сферы искусственного, «сделанного» (если смотреть с социологической точки зрения). Это полюс — в смысле «источника» представлений о предельных бытийных основаниях мира и человека, которые порождают соответствующие практики, индивидуальные и социальные. В качестве такого полюса могут выступать не только собственно религии, но и, например, античные философии, которые также выполняли ре-

лигиозную функцию (и представляли собой своего рода протосекуляристские феномены — если смотреть с точки зрения средневекового европейского христианства). Но в любом случае как социокультурный полюс «религиозное место» — неуничтожимо.

Секуляризм удваивает этот топос религиозного, но удваивает, так сказать, асимметрично, поскольку собственно религии (с присущей ей тотальностью и диффузностью) оставляет ограниченную область социальной подсистемы (в лучшем случае), а себе присваивает универсальное, всеопределяющее квазирелигиозное значение[4].

Квазирелигиозная (в смысле второго функционально религиозного полюса) «сущность» секуляризма с особой наглядностью проявляется в секулярном понимании общественного и частного, или публичного и приватного. Говоря кратко, можно сказать, что в данном случае секуляризм приводит к парадоксальной универсализации приватного. В досекулярном контексте приватное связано с публичным, как одна сторона монеты с другой. В секулярном контексте единицей приватного является индивид как «физическое лицо», которое хотя и обращено по необходимости в сторону публичного, но сохраняет при этом принципиальную автономию[5].

Здесь мы опять сталкиваемся с той уступкой религии, которую делает секуляризм. Если фундаментальной ценностью и социальным первоэлементом является индивид как автономный субъект жизнедеятельности, тогда собственно религиозный топос/полюс никоим образом не репрессирован: в пространстве «жизненного мира» индивида воздействию религиозного оставлена полная свобода. Но она оставлена только «на одной стороне монеты». Другая, «публичная», сторона монеты — целиком и полностью в сфере секулярной квазирелигии, поскольку общественное «зачищено» от религиозного (об этом говорит термин «светское общество»), а потому «общественное» как общее представляет собой кумулятивный эффект взаимодействия индивидуально-приватных единиц, взятых в их «внешней» проекции в принципиально секулярное пространство.

4. А, скажем, теоретически и практически доведенный до предела албанский секуляризм коммунистической эпохи добился лишь вытеснения религии в «социальное подсознательное».

5. Возможно, это и есть тот «человек», который, согласно Фуко, был изобретен сравнительно недавно, но теперь умер или умирает...

Таким образом, универсализация приватного как индивидуального является способом разведения двух функционально религиозных полюсов: индивид, обращенный в сторону *от* публичного, может свободно задействовать собственно религиозный полюс своей жизнедеятельности, однако когда он же обращается *в сторону* публичного, он оказывается в ином поле напряжения между двумя полюсами — «религиозным» и «светским», и здесь в качестве религиозного полюса выступает именно секуляризм.

Инструментом такого разведения являются «права человека», включающие — и исторически, и в смысле «номенклатуры» — основоположное право на свободу религиозного вероисповедания как свободу индивидуальной совести (право «приватного» индивида принимать и разделять с другими любые ответы на вопрос о предельных бытийных основаниях мира и человека). Иными словами, универсализация приватного означает отказ содержательным (над-индивидуальным) ценностям в универсальности и перенесение универсальности на ценности инструментальные (или процессуальные), которые являются одновременно и индивидуальными, и всеобщими.

Это очень важный момент. Он напрямую связан с квалификацией секуляризма как квазирелигии — уже не только в функциональном, но и в содержательном смысле.

Приватизация — в смысле передачи в компетенцию индивида и групп/сообществ индивидов сферы поиска и нахождения ответов на типологически религиозные (или религиозно-философские) вопросы о предельных бытийных основаниях мира и человека (ответов, порождающих определенные практики) — означает принципиальный отказ секуляризма от каких-либо содержательных ответов на подобные вопросы. Именно этот отказ и должен свидетельствовать (на первый взгляд) о *светскости* секуляризма как содержательной *нейтральности* (так сказать, *эпохэ*), то есть о том, что он не навязывает никакого общего *мировоззрения*, а, наоборот, создает условия для существования разных и многих мировоззрений — в рамках легитимной индивидуально-частной и индивидуально-частно-групповой креативности/приверженности. То есть секуляризм выступает как принципиально инструментальная идеология, как универсальная процедура, цель которой — прежде всего снятие и предотвращение конфликта конкретных мировоззрений. И это должно означать, что сам секуляризм не имеет никакого отношения к *мировоззрению* как тако-

вому, что секуляризм, так сказать, всецело процедурен, а потому его универсализм — это не содержательный, а именно инструментальный универсализм.

Однако это не так. Потому что процедура по определению предполагает работу с каким-то содержанием, «материалом» — собственно, для этого она и нужна. Процедура — это формализм, и она универсальна именно в «формалистическом» смысле. Содержательный универсализм находится совсем в иной плоскости по сравнению с универсализмом процедурным. Однако если процедура как таковая оказывается единственным проявлением универсализма, как в случае с современным секуляризмом, тогда это означает репрессию универсальных содержаний как таковых. Настаивая на своей мировоззренческой нейтральности, секуляризм выступает как принципиально бес-содержательная идеология, просто как «ящик с инструментами». Но это само по себе уже нечто сообщает о секуляризме, который, как мы видели, фактически выступает как функциональный субститут религии — в качестве генератора имплицитных ответов на вопрошания о бытийных основаниях мира и человека.

Предполагаемая и /или провозглашаемая инструментальность секуляризма является мнимой именно в силу того, что он акцентирует свою процедурность в ситуации, когда никакого общего *содержания* уже нет и быть не может: все мировоззрения, в том числе и религиозные, равно как и философские, являются по определению частными, приватными, не имеющими никакой общекультурной значимости. Но если инструментальность не имеет содержательно-«материального» референта, сама инструментальность перестает быть таковой. И это означает, что такая «одинокая», или самодостаточная, инструментальность должна иметь скрытого, имплицитного содержательного референта. Ибо идея инструмента без материала — это идея абсурдная.

«Материалом» секуляристского инструментализма, выступающего под маской нейтральности, является конкретное *мировоззрение*, предполагающее определенные ответы на вопросы о предельных бытийных основаниях мира и человека. И тот факт, что секуляризм уклоняется от артикулирования своего мировоззрения, вынуждает это мировоззрение реконструировать.

Конкретные секуляристы могут обозначать свое мировоззрение как «гуманизм» (в разных его вариантах). Но секуляризм как квазирелигиозная идеология, аккумулирующая «взгляды» разных конкретных секуляристов, а также многообразные эффекты

уже долгого процесса секуляризации, не тождествен конкретным новоевропейским «гуманистическим мировоззрениям» (некоторые из которых не были вне-, анти-, или вместорелигиозными).

Говоря о «секуляристском мировоззрении», мы имеем в виду именно некое кумулятивное имплицитное мировоззрение как идеологическую доминанту секулярной культуры в целом — то есть той культуры, полюсами которой являются квазирелигиозный секуляризм и вечный *светский* прагматический *conatus*. Такое кумулятивное и при этом социально доминирующее мировоззрение находится в прямом противоречии с секуляристским же пониманием легитимных приватных мировоззрений. Здесь мы сталкиваемся с очень важной «болевой точкой» секуляризма, которая одновременно обнаруживает его квазирелигиозность. В секуляристской перспективе, «легитимные» мировоззрения — всегда частные, то есть принципиально ограниченные в том, что касается их общей/общественной значимости. Но то мировоззрение, которое можно различить как фон, как содержательно-идеологическую основу самого секуляризма, — это мировоззрение типологически религиозное, так сказать, «соборное», обладающее авторитетом не в силу «чистой логики» или соблюдения каких-то формальных властно-идеологических процедур, но именно в силу реального *доминирования* в общем социокультурном пространстве (что в функциональном отношении практически идентично доминированию собственно религии в условиях «старого культурного режима»).

В чем суть этого сокрытого секуляристского мировоззрения, этого *Deus absconditus* секуляризма? Его суть — в возведении самодостаточности, или имманентности, мира и человека в ранг типологически религиозной истины. Именно с этим связаны: и (1) абсолютизация наличного бытия-присутствия человека-индивида, и, как логическое следствие, (2) абсолютизация процедурности этого бытия-присутствия.

Секуляризм есть «религия» постольку, поскольку он, выступая в общем/общественном пространстве как заместитель собственно религии (которая уже заключена в отдельную и автономную область), отвечает — прямо или косвенно, посредством разных инстанций, представляющих разные сектора секулярного социокультурного целого — на вопросы о предельных бытийных основаниях мира и человека и, как следствие, формирует и насаждает (будучи гегемоном) соответствующие этим ответам индивидуальные и социальные практики — от бытовых до поли-

тических. Его ответ: нет «Бога», кроме наличного существования, данного нам в ощущениях, в непосредственном, спонтанном опыте. Соответственно, пророчествами об этом «секулярном Боге» могут быть только рекомендации, касающиеся эффективной прагматики существования в одномерном мире — с привлечением подходящих инструментов.

«Религиозность» секуляризма — то есть религиозная функция, которую он «сознательно» (можно даже сказать — честно и ответственно) воспринял после геттоизации религии как таковой — состоит в придании наличному бытию мира и человека, включая человеческое сообщество, предельного, можно сказать, квазитрансцендентного, то есть метафизического, логически запредельного, смысла.

Здесь мы сталкиваемся с тем, что можно назвать философской *наивностью* секуляризма как ответа на предельные религиозно-философские вопросы. Эта наивность связана с проблемой любого имманентизма и в том числе атеизма как антирелигиозной идеологии: мир как наличная сфера бытия имеет логические границы; границы мира существуют потому, что безграничность (бесконечность) отсутствует в нашем наличном опыте; соответственно, границы предполагают за-граничье; поэтому отказ от трансцендентного является псевдорешением вопроса о трансцендентном и имманентном. Идея имманентности возможна только в связке с идеей трансцендентности, и акцентирование абсолютной имманентности также есть метафизическая позиция, которой соответствует определенное мировоззрение.

Позитивная секулярно-сциентистская «картина мира» не снимает проблемы имманентного и трансцендентного, потому что сама эта проблема «трансцендентна» современной науке, постгеологической и в каком-то смысле постфилософской. Ибо философия не может не работать с проблемой трансцендентного, иначе она превращается в «современную науку». А конкретная психология «человека и людей», в свою очередь, не может не замечать смертного предела, который, вопреки любым «теоремам разума», указывает на проблему бытийной границы.

Секуляризм, в отличие от собственно религии, принципиально дистанцируется от философии и предельных вопросов. Здесь важное отличие секуляризма как квазирелигии от религии как таковой. Функционируя в современном, им же созданном, контексте как «религия», секуляризм, в силу принципиального отказа от содержательности («нейтральность») в пользу инструментализ-

ма («прагматическая полезность»), одновременно отказывается от весомой философской составляющей. Точнее, в качестве философского компонента он берет только социальную и политическую философию. И это очень показательно: секуляризм работает только с социальной прагматикой, то есть только с теми сегментами философской мысли, которые занимаются имманентным, посюсторонним, никак не тематизируя и не проблематизируя, по существу, запретные «религиозно-философские» вопросы.

Напрашивается вывод: секуляризм как квазирелигия попался в «религиозную» ловушку. Взяв на себя в современном «секулярном мире» функцию, которую раньше выполняла старая религия, но при этом логически честно оставив религии как религии ее особое место, он сам создал условия для будущего перехода к «постсекулярному миру» — миру, в котором религия будет идеологически и прагматически восстановлена в своих правах (выведена из гетто), а сам секуляризм окажется объектом критического анализа в аспекте своей функциональной и логической псевдо-религиозности. В том числе — мировоззренческой ангажированности, если не разоблачающей, то, по крайней мере, ставящей под вопрос заявленную нейтральность.

Именно эта логическая ошибка секуляризма как идеологии и практики, секуляризма, который удвоил религиозный полюс, когда предложил себя в качестве религиозного заместителя в проекте создания безрелигиозного будущего человечества, вынуждает нас сегодня, после осознания этой логической ошибки секуляризма, искать новую концепцию религии, адекватную современным религиозно-общественным процессам в различных контекстах — как локальных, так и глобальном.

Основой такой концепции, на наш взгляд, может быть предложенная здесь идея о полюсности религии. Эту идею можно суммировать следующим образом.

Социологически религию следует понимать прежде всего как социокультурный полюс; соответственно, другой полюс представляет собой некое противо-религиозное или не-религиозное «начало», которое можно назвать светским. Полюс как одно из «начал», создающих вместе с другим полюсом поле напряжения и, как следствие, некоей динамики, не есть «область», «пространство» или «домен». Поэтому тотальность и диффузность религии следует понимать как следствие ее полюсности: один из полюсов поля напряжения воздействует на поле «тотально» именно

как полюс, сталкиваясь и энергетически взаимодействуя с силой-воздействием другого полюса. Другими словами, все поле напряжения «проникнуто» (вполне тотально и диффузно) с одной стороны «религиозным», а с другой стороны «светским» как противоположным. Важно то, что при таком теоретическом подходе «светское» (не в секуляристском смысле) никоим образом не репрессируется и не возникает асимметрии. Наоборот, оно оказывается «вечным светским», поскольку является необходимым конститутивным элементом динамичной структуры культурного целого. Но равным образом не репрессируется и «религиозное», ибо *полюс* невозможно заключить в гетто. Эта схема подходит ко всем культурным ситуациям — как до- и несекулярным, так и секулярной, а также постсекулярной.

Развитие и спецификация предложенного концептуального подхода требуют дальнейших усилий и соответствующей артикуляции.