Александр Агаджанян

«Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и незыблемость секулярного Модерна

(теоретическое эссе)

Когда мы говорим о проблематике, которой посвящен данный выпуск, случай России уместен в двух отношениях. С одной стороны, Россия, расположенная на европейской периферии (и сейчас ее относят к «Евразии» в географическом и культурном смысле), представляет собой один из наиболее характерных примеров постоянного сочетания отсталости и отчаянных попыток ее преодоления. В частности, предпринятый в XX веке в России коммунистический эксперимент был совершенно новым, уникальным и глобально значимым модернизационным проектом. Поэтому, обсуждая вопрос о «множественных современностях», невозможно этот российский случай обойти.

В то же время, будучи страной, где, с одной стороны, исторически подавляющее большинство всегда составляли приверженцы православия, а с другой — сохранялась сложная конфессиональная мозаика, Россия дает богатейший материал о влиянии «религиозного фактора» в национальной истории (особенно при молчаливом или явном сравнении с «латинским Западом»); о разделении религиозного и секулярного, которое достигло кульминации в ходе безжалостной секуляризации советской эпохи; а также о религиозном оживлении после падения советского режима. В этом отношении российский случай также вполне уместен при обсуждении другой крупной темы, пересекающейся с темой «множественных современностей» — темой «постсекулярности».

Данная статья написана по итогам научного семинара «Множественные современности и глобальное постсекуляр-ное общество», который прошел 4 – 6 мая 2011 года в Университете Тор Вергата (Рим). Английская версия данной статьи появится в сборнике: Multiple Modernities and Postsecular Societies / Eds. Massimo Rosati and Kristina Stoeckl. Farnham: Ashgate, 2012 (Forthcoming). Права на публикацию статьи предоставлены издательством Ashgate.

«Проклятыми вопросами» русской истории, по крайней мере, начиная с XIX века, были вопросы о том, как «догнать Современность»[1], не утратив при этом православную христианскую «душу» или идентичность; вопросы о том, можно ли пожертвовать этой «душой» ради Современности и, в случае такой жертвы, какая новая «душа» придет ей на смену.

В этой статье я сначала дам краткий обзор того, как Россия сталкивалась с вызовами Современности, а затем попробую порассуждать о том,

[1] Здесь и в дальнейшем понятие «Современность» с заглавной буквы есть аналог английского Modernity. Иногда слово «Современность» в этом значении в русском академическом обиходе передается понятием «модерн» («Модерн»), который также употребляется в названии статье и иногда — в тексте.

насколько теоретические модели «множественных современностей» и «постсеку-лярного» применимы к российскому материалу. При этом я исхожу из предположения, что эти две модели не обязательно связывать друг с другом: каждая конкретная религиозная традиция не обязательно дает концепту-альный ключ для объяснения некоего иного, соответствующего ей типа Современности. Другими словами, современное «многообразие» нельзя объяснять только многообразием вер. Кроме того, по моему мнению, российский случай указывает на более сильную связь между Современностью и секулярностью, чем это обычно считается среди нынешних критиков классических теорий модернизации и секуляризации. И, наконец, мое понимание «постсекулярного», на котором я остановлюсь в конце статьи, несколько отличается от понимания, которое разделяют некоторые из составителей данного выпуска.

«Столкновения» России с Современностью

При самом беглом взгляде на российскую историю мы легко обнаружим целую череду попыток реформ, за которыми следуют контр- реформы — своеобразный исторический «тяни-толкай». Наиболее явными приме-рами такого рода (при известном упрощении) были следующие: реформы Петра Великого в начале XVIII века; частичные реформы при Екатерине Великой; частичные реформы в царствование Александра I – в начале XIX века; затем решительные реформы при Александре II в середине XIX века; революционные реформы начала XX века и, как следствие, большевистская модернизация; наконец, постсоветские реформы конца XX века. За каждым из этих реформационных периодов следовал откат назад, что можно рассматривать как проявление внутренней двойственности русской культуры, которая, возможно, по сути как раз и была запрограммирована двойственностью самих контактов с Западом, сочетанием притяжения и отталкивания[2].

Несомненно, что реформистские импульсы генерировались именно столкновением с западным опытом; импульсы эти были реакцией на осознание своей отсталости по сравнению с теми процессами, которые шли в Европе; все реформы задумывались не иначе как в рамках парадигмы западной Современности. Конечно, реформаторы всякий раз действовали выборочно, определяя путем селекции то, чему они хотели следовать, а что отвергнуть из формирующейся на Западе «культурной программы Современности» (cultural program of modernity, термин Ш. Эйзенштадта). При этом важно помнить, что сама эта селекция производилась не из некоей законченной, целостной программы, которой просто не существовало ни в

[2] *См. Лотман Ю.М., Успенский Б.А*. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по рус. и слав. филологии. Т. 28. Тарту, 1977; Ахиезер А. Россия. Критика исторического опыта (социокультурная динамика России). М.: Новый хронограф, 2008

одной стране Запада в XVIII или XIX столетии. Однако каждый элемент реформ был реакцией на определенный импульс, идущий с Запада, и общий реформаторский вектор указывал именно на Запад.

В силу упомянутой избирательности, каждая попытка серьезных реформ оказывалась двусмысленной по своему содержанию и последствиям, и отсюда проистекала неизбежность контрреформ[3]. Петр Великий продвигал и внедрял современные европейские технологии (начиная с военных), технологии управления, определенные формы государственной бюрократии, некоторые ценности трудовой этики для части общества, но в других общественных сферах его царствование было крайне консервативным. Он способствовал установлению религиозной терпимости в отношении к одним группам и беспрецедентной религиозной нетерпимости по отноше-нию к другим. О такой же двусмысленности можно говорить в случае «просвещенной монархии» Екатерины и «великих реформ» Александра II, а также применительно к большевистской модернизации и реформам постсоветс-кого периода[4].

Однако выбор приоритетов все же производился в рамках «культурной программы Современности», понятой как динамичный, изменчивый репертуар идей и практик. Именно европейская Современность, в конечном итоге, была маяком для государственной бюрократии и правящих элит романовской России, и именно под нее как под некую модель подверстывались реформы, и именно сторонники реформ опознавались не иначе как «западники». Идея подражания порождала доминирующий дискурс отсталости и вторичности. Эти западники-«вестернизаторы» были двух типов: те, кто придерживались более радикальных взглядов, составляли оппозицию правящему режиму, а более умеренные были инкорпорированы в этот режим.

«Проклятые вопросы» вызывали реакцию, порождали романтический традиционалистский ответ, как правило, опиравшийся на религиозные аргументы, а также дискурс альтернативного пути, нередко замешанный на мессианизме, суть которого была глубоко антисовременной. Наиболее яркий пример — славянофильское интеллектуальное движение середины XIX века, выражавшее позицию решительного романтического отвержения Современности, которая к тому времени отчасти была уже усвоена правящими элитами[5].

---

[3] См., например: Ильин В. В., Панарин А. С., Ахиезер А. С. Реформы и контрреформы в России: Циклы модернизации процесса. М.: Издательство Московского университета, 1996.

[4] О советском периоде см.: Christian D. Imperial and Soviet Russia: Power, Privilege and the Challenge of Modernity. Basingstoke: Palgrave / Macmillan, 1997; Suny R. The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States. London and New York: Oxford University Press, 1998; Poe M. The Russian Moment in World History. Princeton: Princeton University Press, 2006.

[5] *Walitsky A.* The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought. Oxford: Clarendon Press, 1975.

В то же время поступательное движение Современности в Европе само по себе было сложным феноменом; современное европейское общество развивалось сложно, тоже с рывками и откатами, постепенно включая в «культурную программу» все новые элементы[6]. Романтическая реакция на Современность в России имела параллели на Западе; славянофилы, искавшие восточно-православную «душу» для русской цивилизации, находились под сильным влиянием немецкого романтизма и французской католической реакции в пост-наполеоновской Европе. Дискурс отсталости был распространен и среди интеллектуалов-националистов в Германии и Италии; антимодерные настроения имели место и в Европе. И в этом отношении Россия была частью европейского культурного и политического пространства.

Чем же отличается именно российский случай? По-видимому, его мета-европейским, «восточным» имперским бэкграундом, бывшим причиной того, что конфликты идентичности и соответствующие социальные конфликты здесь были острее и имели иную природу по сравнению с Европой; в этом смысле российское развитие ближе по своему содержанию к Турции, Мексике или Китаю[7]. (Имперский, колониальный опыт европейских держав также имел огромное значение, но его природа совершенно иная: этот опыт скорее усиливал именно «западную» идентичность колониальных держав). Славянофилы выдвигали в качестве альтернативы идею особой русской цивилизации — один из наиболее сильных и распространенных дискурсов русской культуры, который можно различить и на уровне интеллектуальной полемики, и на низовом уровне повседневных культурных практик. Интересно, что славянофильское видение, в конечном счете (у таких «поздних славянофилов», как Николай Данилевский и Константин Леонтьев), превратилось в то, что Эйзенштадт называет формой «современного тотализма» (modern totalism), основанной на онтологизации коллективности (нации или цивилизации)[8]. Поэтому, парадоксальным образом, славянофилы были одновременно антисовременны и имплицитно современны; они представляли собой некую фазу в диалектике Современности.

Коммунистическая революция стала новой альтернативой: ускоренная техноцентричная сверхра-циональная модернизация, соединенная с радикальным коммунитаристским, эгалитаристским и универса-листским этосом. Это была иная модель Современности. Согласно классификации Эйзенштадта, большевики представляли собой другую — якобинскую — форму «современного тотализма», выдвигая на первый план

---

[6] *Wagner P.* A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline. London and New York: Routledge, 1994.

[7] Можно обнаружить поразительное сходство национальных литератур, отражающих проблему вестернизации; герои Тургенева и Достоевского так же внутренне разрываются, как и герои, например, Октавио Паса или Орхана Памука, а также других авторов колониальной и постколониальной эпох.

[8] *Eisenstadt S. N.* Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129 (1). P. 9.

волюнтаристскую перестройку общества посредством его тотальной мобилизации[9]. Эта новая модель воспри-нималась как радикальный разрыв как с европейской Современностью, так и с идеей «русской цивилизации», хотя, по существу, она была ненамеренной (и неожиданной) комбинацией элементов того и другого. Есть несомненное и, на первый взгляд, парадоксальное созвучие между марксистским посткапитализмом (и пост-демократией) и традиционным не-капитализмом (и не-демократией). В советскую эпоху, особенно к ее концу, напряжение между этими культурными / политическими стратегиями — передовой рационалистической Современ-ностью и антизападным традиционным культурализмом — чувствовалось довольно отчетливо, хотя и под сенью официально господствовавшей «третьей» модели — коммунистической. В данном случае анализ Н. Бердяева[10] все еще сохраняет свое значение. Как пишет Дж. Арнасон, коммунизм, «со всеми его страшными пороками и иррациональностью, является, возможно, особой, пусть, в конечном счете, саморазрушительной версией Современности, но не устойчивым отклонением от основного модернизационного потока»[11].

В постсоветскую эпоху оба идейных направления — рационалистическое вестернизационное и «органическое» антизападническое — снова вышли на свет и оживились в публичной полемике и в общественных практиках. И оба эти направления приняли несколько устаревшую, «схоластическую», во многом умозрительную форму. С одной стороны, имело место стремление к классической Современности, которая, как многие полагали, была упущена (по причине «коммунистического безвременья»). С другой стороны, появилось стремление вернуться к особой национальной традиции, понятой в основном в цивилизационных и культуралистских категориях, в свою очередь, опиравшихся на эссенциалистские и религиозно ориентированные представления, — к той традиции, которая, как считали многие, была утрачена (по той же причине «коммунистического безвременья», некоего исторического «провала», т. е. своего рода несчастного случая). Имел место также и феномен «советской ностальгии» — ностальгии по странной смеси Современности и традиции, чем, собственно, Советский Союз и был.

Однако в XXI веке эти два исторических идейных направления (следовать за Западом или искать особую модель) выглядели все менее адекватно нынешним российским и глобальным обстоятельствам. И идея догнать Современность (классическая секулярная и либеральная программа), и идея возрождения особой культурной традиции, опирающейся на религиозные ценности (классический антипросвещенческий реляти-визм, восходящий к славянофильскому истории-цизму), представляются

[9] *Eisenstadt S. N.* Multiple Modernities.
[10] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

[11] *Arnason J.* Communism and Modernity // Daedalus. 2000. Vol. 129 (4). P. 61 – 90.

упрощениями в том мире, где сами метанарративы «Современности» и «традиции» оказываются под вопросом; в мире «глобального контекста», транснациональных сообществ, проницаемых границ и мультикультурализма.

Насколько множественны «множественные современности»? Опыт критики

Теперь на время оставим российский случай. Имея в виду то, что было сказано выше, я обращусь к теоретической оптике «множественных современностей». Я рассмотрю один из аспектов теории множественных современностей, а именно различие секулярное vs. религиозное. Затем я вернусь к России, чтобы остановиться именно на этом аспекте и на роли религии в российских попытках модернизации.

Мой главный тезис при оценке теоретической перспективы, заданной теорией «множественных современностей», состоит — в отличие от широко распространенных интерпретаций — в том, что Современность — это единый проект, это исторически и культурно особый феномен, связанный с определенной системой временных и пространственных координат. Двусмысленность термина «Современность» проистекает от темпорального значения слова «современный» (modern): это значение подразумевает, что речь идет обо всех пространствах, помещенных в некое определенное время; но это смещение смысла приводит к искажению. Современность, по своим истокам и реализации, относится не только к определенному времени, но и к определенному, ограниченному пространству — к Европе. Как показывает российская история, «культурная программа Современности» (не как что-то единообразное, но как динамический набор движений, порывов, реформ) была единственной известной формой Современности, а в других частях света мы видим некие комбинации элементов, некую «игру» с элементами именно этой «программы». На мой взгляд, Современность следует понимать как нечто единое, и изначально это был европейский продукт (даже если столкновения Европы с остальным миром и оказывали обратное влияние на эволюцию самой европейской Современности).

Итак, если речь идет о более или менее единственной «программе», то что же тогда мы имеем в виду, когда говорим о «множественности»? По существу это есть не что иное, как — подобно российскому случаю — избирательность реакций, адаптация к национальному контексту, попытки традиционалистской легитиРелигия и множественные современности 90 © Государство · Религия · Церковь

мации западной Современности: различные формы — но формы единого, доминирующего содержания.

Следует отметить, что сам Эйзенштадт не отрицает существования единого содержательного ядра во всех «множественных современностях»; скорее, он подчеркивает множественность реакций на схожие вызовы Современности. В данном случае я выступаю не против самой рамочной

идеи «множественных современностей», но против некоторых весьма распространенных ее упрощений, ложных интерпретаций. Во-первых, Эйзенштадт постоянно говорит о множественности идеологических и институциональных паттернов, но в то же время указывает на ясные, основополагающие и доминирующие черты и характеристики «культурной программы Современности» как именно единой и определенно европейской / западной. Эти основополагающие принципы или сдвиги (в сравнении с осевыми цивилизациями) следующие: «новое представление о человеческом действии — автономное Я»; «интенсивная рефлексивность»[12]; множественность ролей за пределами узких, устойчивых, сплоченных общин (транслокальные общины); стертость различий между центром и периферией; включение в культурное ядро тем и символов протеста, «равенства и свободы, справедливости и автономии, солидарности и идентичности»; идея прогресса и понимание истории как «проекта» (господства над природой)[13]. К этому можно добавить характеристики, присутствующие в более простом перечне Арнасона: капиталистическая экономика; национальное государство (nation-state); демократия; научная рациональность[14]. Все эти черты, взятые вместе, образуют «культурную программу Современности» как идеальный тип. Множество реакций, множество адаптаций Современности, «проигрывание» этой программы дают нам Современность как «интерпретативное пространство», как это называет П. Вагнер[15]; однако нет никакого множества «особых» современностей как различных культурных программ.

Во-вторых, Эйзенштадт ссылается на Маркса, Дюркгейма и Вебера как на сторонников классического представления о линейной, гомогенизирующей, необрати-мой и глобальной модернизации; и он много раз повторяет, что послевоенная история это классическое представление не подтвердила. Я же, наоборот, утверждаю, что глобализирующийся мир и продолжающееся распространение основных элементов / ценностей Современности через плотные коммуникационные сети и миграционные потоки подтверждают факт расширения сферы западной Современности и ее более глубокого проникновения. Тенденции к тому, что называется «юридификация» жизни (т. е. всеохватное влияние юридических процедур), а также тенденция к господству «культуры потребления» стали повсеместными. Что действительно не подтвердилось, так это полная гомогенизация мира, ожидаемый триумф однородности — в силу растущего многообразия постколониальных реакций, значительной неоднородности самого «Запада» и других причин. Однако, несмотря ни на что, западная

[12] Об этом лучше всего писал Энтони Гидденс: Giddens A. Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press, 1991.
[13] *Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129 (1). P. 3.
[14] *Arnason J.* Communism and Modernity // Daedalus. 2000. Vol. 129 (4). P. 63.
[15] *Wagner P.* Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity. Oxford: Polity Press, 2008.

Современность продолжает господствовать, хотя способы этого господства в постколониальную эпоху изменились.

В-третьих, Эйзенштадт указывает на многие анти-современные темы и движения, которые отвергают гегемонистские паттерны западной Современности, как на доказательство того, что современностей — много. Эта мысль вызывает серьезные возражения или требует уточнения. Сам Эйзенштадт много говорит о внутренних конфликтах, свойственных западной Современности как таковой. Этим конфликтам соответствуют следующие оппозиции: плюрализм versus тотализм, креативность versus бюрократизация, свобода versus контроль[16]. Арнасон со ссылкой на Касториадиса добавляет «проблематичные отношения между капитализмом и демократией» и конфликт «между двумя равно важными культурными предпосылками — представлением о бесконечно растущем господстве рациональности, с одной стороны, и индивидуальным и коллективным стремлением к автономии и творчеству, — с другой»[17]. Действительно, западная Современность представляет собой клубок внутренних противоречий и напряжений. Эти напряжения даже более сильны, чем те противоречия, на которые справедливо указывает Эйзенштадт. Если мы возьмем оппозиции плюрализм — тотализм, свобода — контроль, то эти пары противоположностей касаются не только разделений между конкретными группами людей, социальными силами и / или дискурсами;
эти противоположности запутываются, переплетаются и вторгаются друг в друга, как инь и ян. Например, само понятие множественности может стать, как это ни парадоксально, тоталистской догмой; ценность свободы может навязываться в качестве дисциплинарного правила и т. п. В этом смысле, скажем, крайняя, но явная рационализация, которая имела место в ходе советского (и нацистского) эксперимента, не должна скрывать от нас пугающего «мистического» рационализма, присутствую-щего также и в европейских демократиях. Это направление мысли, критическое по отношению к либеральной демократии, идет от Ницше и Маркса к Фуко и Агамбену[18]. Очевидная идеологическая дисциплина тоталитарных систем не должна заслонять менее очевидное «структурное насилие», кроющееся за строгими требова-ниями либеральных режимов (Эйзенштадт указывает на «политкорректность» как на пример подобного «структурного насилия»). Вместе с тем, такое выявление рационалистического отчуждения и репрессивного контроля в либеральных демократиях не следует понимать как релятивизацию различий между ними и крайне тоталитарными вариантами современного рационализма.

Так или иначе, сложность «культурной программы Современности» дала возможность активным группам в других обществах использовать ее

[16] *Eisenstadt S. N.* Multiple Modernities. P. 7 – 8.
[17] *Arnason J.* Communism and Modernity. P. 65.
[18] См. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999; Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011

внутренние напряжения для того, чтобы обосновывать выбор и заимствовать те элементы, такие варианты этой программы, которые представлялись им уместными и привлекательными. Реакции незападных обществ представляют собой череду попыток принять Современность до определенной степени и в различных комбинациях с некоторыми местными элементами (случаи полного отказа от Современности и самоизоляции крайне редки). То, что в незападных обществах представляется анти- модерными движениями, это, в действительности, по большей части, разные способы, осознанные или неосознанные, реагировать на достижения западной Современности с использованием (чаще не осознаваемым) ее внутренних противоречий. Поэтому множественность следует понимать не как появление различных современностей, а скорее как многообразие путей приспособления к западной Современности, а также к культурной гегемонии Запада в глобальном масштабе.

Кажется, Эйзенштадт не вполне осознавал степень и последствия этой культурной гегемонии: создается впечатление, что главной целью его теоретизирования было освобождение от постулирования этой гегемонии как от иллюзии. Он указывает на тенденции к чрезмерной рационализации и тотальному контролю, присущие западной Современности, но при этом верит, что эти тенденции будут уравновешены принципами плюрализма и автономии, которые также являются неотъемлемой частью «культурной программы Современности». Он говорит о внутренней оппозиции, в силу которой происходит, так сказать, плюрализация самой Современности, которая проявляется во множестве форм. У Эйзенштадта гегемонистский универсализм уравновешен «подлинным традиционным локализмом», который Современность сама же допускает и поощряет. И все же, по моему мнению, современный универсализм лишь «претендует» на инклюзивность, на всеохватность и на способность вмещать различия, а на самом деле он является эксклюзивным в том смысле, что в долгосрочной перспективе он исключает все «не- современное», «не-динамичное», «не-рыночное». Местные традиции, какими бы антиглобальными они ни казались, на самом деле стремятся к тому, чтобы быть включенными в глобальный режим и тем самым принять его основные правила. Эйзенштадт пишет об этих локальных реакциях как проявлениях откровенной конфронтации с Западом, о том, что они выражают желание «использовать новую международную глобальную сцену и Современность в своих интересах, акцентируя свои традиции и „цивилизации“»[19]. Однако глобальная сцена по умолчанию кодирована в современных западных терминах, и эти антисовременные силы, стараясь использовать Современность в своих целях, не могут избежать современной западной семантики и, в действительности, ее принимают, играя в ту же игру и тем самым становясь имплицитно современными. Эти силы принимают сам

[19] *Eisenstadt S. N.* Multiple Modernities. P. 22.

язык Современности, а мы знаем, что, согласно Бурдье, те, кто контролируют язык, контролируют и говорящих на нем[20].

Идея множественности у Эйзенштадта, скорее всего, отражает, как пишет Арнасон, «сдвиг эпистемы» в течение последних десятилетий, а именно: «Изменение взгляда на соотношение единства и разнообразия в современном мире открыло новые перспективы на более принципиальном аналитическом уровне; лучшее понимание многообразных конфигураций (различные национальные, региональные и потенциально глобальные паттерны Современности) отражает более ясное осознание множества уровней и компонентов, участвовавших в формировании современных обществ…»[21].

Я могу согласиться с идеей множественности в рамках этого теоретического открытия и как следствие отказа от упрощенных схем. Эта идея, действительно, может служить противоядием против вульгарных западноцентристских моделей, и в этом — ее плодотворный результат. Однако та же самая идея множественности в ее радикальной интерпретации может привести к ошибке другого рода: к иллюзорному представлению о том, что разные культурные программы Современности совершенно оригинальны. Эта иллюзия оригинальности (либо сознательно поддерживаемая, либо являющаяся самообманом) игнорирует гегемонистскую структуру глобального мира, в котором определенная культурная программа — культурная программа западной секулярной Современности — является господствующей и поддерживается посредством «легитимного насилия» со стороны ведущих национальных государств и наднациональных структур. Верно, что эта культурная программа Современности — феномен сложный и развивающийся и что он существенно разнится по своим формам и степени воплощения внутри самого Запада; но в целом Современность все-таки представляет собой единый идеальный тип с несколькими определяющими характеристиками.

Поэтому меня не убеждают радикальные последователи Эйзенштадта, когда они пытаются отрицать, что западная Современность есть феномен (1) исторически sui generis и что (2) он доминирует в глобальном масштабе — начиная приблизительно с XVIII века и поныне. То, что это именно так, мы видели на российском примере в первой части данной статьи.

Религия и секулярное

Теперь попытаемся связать обсуждение теории «множественных современностей» с вопросом о соотношении религии и секулярности. О религиозных традициях «осевых» цивилизаций говорилось как о важнейших факторах, определявших множественность. Сохраняющееся влияние

[20] *Bourdieu P.* Language and Symbolic Power. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.Религия и множественные современности 94

[21] *Arnason J.* Communism and Modernity. P. 64.

религиозных смыслов часто представляется как главный водораздел, отделяющий незападные версии Современности от западной. И, конечно, все признают, что секулярность является одной из главных характеристик западной Современности. Большинство исследователей Современности указывают на эту тесную связь между Современностью и секулярностью или прямо, или посредством анализа достижений рационализма, разума, основанного на имманентной, антропоцентрической эпистемологии — в противовес системам, отсылающим к трансцендентному, религиозному (в европейском случае — христианскому) мировоззрению.

Эта связь между секулярностью и западной Современностью порой ставится под сомнение. Соответствующее направление мысли особенно явственно в научных работах последнего времени, отчасти появляющихся в рамках подходов постмодерна и в связи с понятием «постсекулярного»[22]. Каковы основания подобных сомнений? Утверждается, что религия (прежде всего, имеется в виду опять же христианство), религиозное мировоззрение всегда было неотъемлемой частью Современности, а совсем не отверженным ею балластом; что религия продолжала эволюционировать вместе с Современностью — либо приспосабливаясь к ней, либо даже активно участвуя в ней. Это утверждение иллюстрируется многими примерами. Тезис Макса Вебера о протестантской этике остается, конечно, locus classicus подобных размышлений. Другой сильный аргумент — активная роль религии в американской истории XVII – XX веков[23]. Существуют исследования, указывающие на важную роль, которую играли евангелические возрождения и евангелические сети в английской и американской модернизации XVIII и XIX веков; здесь можно также вспомнить и роль немецкого пиетизма. Еще один пример — феномен «религиозного Просвещения», не совпадающего с обычным взглядом на Просвещение как на чисто секулярный феномен[24].

Кроме того, есть работы, авторы которых стараются обнаружить корни современного секулярного рациона-лизма в теологических течениях позднесредневекового христианства[25], т. е. показать, что, в сущности, становле-ние Современности было определенной мутацией религиозных смыслов.

В социологии теория секуляризации недавно подверглась лобовой атаке: считается, что эта теория зашла в тупик, и неоспоримая ранее связь между Современностью и секулярностью выглядит все более проблематично.

---

[22] *Connolly W.* Why I Am Not a Secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

[23] См. обсуждение: *Warner S.* Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1993. Vol. 98 (5). P. 1044 – 1093; Calhoun G. Afterword: Religion's Many Powers // The Power of Religion in the Public Sphere (Eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen). N. Y: Columbia University Press, 2011. P. 118 – 134.

[24] *Sorkin D.* The Religious Enlightenment. Princeton: Princeton University Press, 2008.

[25] *Gillespie G.* The Theological Origins of Modernity. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Основной причиной такого пересмотра стало, конечно, повышение роли религий в публичной сфере по всему миру и особенно в постколониальных незападных обществах, чему есть множество свидете-льств[26]. На мой взгляд, религиозный подъем в этих обществах подвигает и историков к тому, чтобы по-иному посмотреть на роль христианства в процессе западной модернизации, тем самым проецируя (возможно, бессознательно) происходящие на наших глазах процессы на интерпретацию исторического прошлого.

Все эти соображения, ставящие под вопрос связь секулярности с западной Современностью, следует принять со всей серьезностью. Однако я уверен, что в целом секулярность была и остается важной частью «культурной программы Современности». Эта связь — и историческая, и в то же время — логическая. Ее также легко проиллюстрировать многими примерами, отражаю-щими западный опыт. Даже если мы примем во внимание все те феномены, о которых было сказано выше, и учтем все реверсивные движения, все равно можно утверждать, что секулярность явля-ется магистральным вектором в ходе западной модернизации. Протестантская этика и евангелические возрождения, возможно, были «сакраль-ными посредниками» и даже работали на утверждение новых современных ценностей и поведенческих моделей, но затем эти ценности и модели были глубоко секуляризованы. Религиозное Просвещение, возможно, было важным феноменом религиозного «посредничества» для современных форм мысли, но магистральным направлением было именно секулярное Просвещение. Принципы рационализма, возможно, и восходят к хри-стианским теологическим аргументам периода номина-листской революции, предшествовавшей Реформации, но, в конечном счете, главной тенденцией стала секуляри-зация разума. Возможно, между представлениями о разделении религиозного и секулярного в латино-католическом и англо-протестантском культурных пространствах были серьезные различия (Хосе Казанова[27] называет первое collision, коллизией, а второе — collusion, «сговором» между религиозными и секулярными силами). Но в обоих случа-ях религия была вытеснена и, так сказать, «локализована» в ходе современной социальной дифференциации.

Очень важным является и тот факт, что с продвижением Сов-ременности изменилось само понятие «религии» как таковой: она стала восприниматься по-другому, или, можно сказать, она была «изобретена» как

---

[26] См.: *Casanova J.* Public Religion in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994; Casanova J. Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective // Hedgehog Review. 2006. Vol. 8 (1–2). P. 7 – 22; Berger P. (ed.) The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. NY: Wm. B. Erdmans Publishing Company, 1999; Martin D. On Secularization: Toward a Revised General Theory. London: Ashgate, 2005.

[27] *Casanova J.* Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective // Hedgehog Review. 2006. Vol. 8 (1–2). P. 7 – 22.

новый феномен в отчетливо современном духе[28]. Казанова соглашается с Асадом и развивает его мысль о том, что секулярное как таковое возникло в рамках иудео-христианской традиции[29] — мысль, которую высказывали некоторые теологи, от Иоганна Меца до Джона Милбанка[30]. Этот подход, собственно, не противоречит тому, о чем говорилось выше — теологических корнях Современности или религиозном Просвещении: выходит, что и то, и другое было частью магистрального движения, а не неким параллельным развитием. В конечном счете, это означает, что секулярное как вновь возникшая эпистема существовало наряду и в связке с другими европейскими процессами, чтобы, в конце концов, сформировать «культурную программу Современности». Религия была рационализирована и расколдована; религия была объективирована (став объектом, который можно принять или отвергнуть, использовать, сделать предметом манипуляции и т. д.). Например, Р. Хефнер, говоря об исламе и затем переходя к другим религиям, использует выражение Бурдье «объективация религиозного знания», чтобы описать, как мусульмане «стали мыслить свою религию как нечто завершенное, самодостаточное и объективное — как некую систему (minhaj), которую можно четко отличить от других идеологий и систем верований»[31].

Это магистральное направление секуляризации блестяще описал Ч. Тейлор в своей книге «Секулярный век». Указывая на все явные и скрытые, сложные и запутанные связи между процессами современного развития и христианскими смыслами в ходе западной истории начиная с 1500 года, он в то же время делает акцент на том, что доминантой была именно эмансипация от «заколдованного космоса» (эмансипация, начавшаяся, впрочем, еще в «осевую» эпоху) и выход на первые роли «эксклюзивного гуманизма» — такого миросозерцания, которое полностью опирается на возможности и деятельность человека, исключает любые трансцендент-ные аргументы, которые бы ставили в качестве цели нечто большее, чем «человеческое процветание» здесь и сейчас (human flourishing here and now)[32].

Итак, как я старался показать, секулярность является несомненным существенным условием западной Совре-менности. Вернемся теперь к теме «множественных современностей». Я говорил в предыдущем разделе, что,

---

[28] *Asad T.* Genealogies of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity in Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

[29] *Casanova J.* Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective. P. 10.

[30] *Metz J.* Christliche Anthropozentrik: über die Denkform des Thomas von Aquin. Munich: Közel Verlag, 1962; Levingston J., Fiorenza F. Modern Christian Thought. Vol. II, Twentieth Century. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000; Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33 – 54.

[31] . *Hefner R.* Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age // Annual Review of Anthropology. 1998. Vol. 27. P. 84 – 104.

[32] . *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

несмотря на множество локальных форм и комбинаций, Современность есть единая идеальная модель развития. Поэтому и секулярность (как магистральная тенденция) определенно есть неотъемлемая составляющая всех модерных проектов как на Западе, так и за его пределами. Секулярность пришла в Японию, Китай, Индию, Турцию, Россию и Мексику в одном «пакете» с современными технологиями, современной трудовой этикой, современ-ным искусством, современной бюрократией, современной демократической политикой, современной дисциплиной, современным стилем одежды, современными стандартами гигиены и методами медицины и так далее. В каждом конкретном случае набор этих элементов может разниться, и не все они приходят одновременно, но он представляет собой именно идеальный, цельный «пакет». Реакции на эти элементы тоже могут отличаться в разных незападных обществах, а их комбинации с местными культурными элементами были и остаются сложными и специфическими, и вот именно в этом проявляется множественность форм, их «сплетенность»[33]. Однако основной набор элементов Современности по большей части остается одним и тем же, и в него всегда входит секулярность. В течение последних трех веков мировой истории — период, когда набор элементов западной Современности экспортировался за пределы Запада — секулярность, однако, не стала мейнстримом в незападных обществах: и это обстоятельство должно быть признано и осмыслено. Тем не менее, несомненно то, что во всех незападных обществах секулярность была самым серьезным интеллектуальным вызовом, инициировала структурные изменения и способствовала возникновению особых социальных агентов / групп, которые были восприимчивы к секулярным идеям, стали их носителями. Эти группы, особенно секулярные элиты, играли ведущую роль в истории этих обществ. Чтобы это проиллюстрировать, вернемся к российскому случаю.

Религия и модернизация в России: достижения и парадоксы секуляризма

В восточном христианстве (православии) редко находили элементы, которые могли бы служить символической или институциональной легитимации Современности. Скорее — наоборот: в этой религиозной традиции часто обнаруживали препятствия для модернизации. Или же религия рассматривалась как нечто нейтральное по отношению к современным процессам, как отдельная, полу-обособленная, параллельная культура,

[33] О «сплетенных современностях» см.: Therborn G. Entangled Modernities // European Journal of Social Theory. 2003. Vol. 6 (3). P. 293 – 305; Stoeckl K. Europe's Entangled Modernities // Borders Constructed and Deconstructed — Orthodox Christianity in Europe (Ed. Alfons Brüning). Leuven: Peeters, 2011 (Forthcoming).

далекая от социальных сил, которые стояли за модернизацией. Однако реальная картина более сложная.

Верно, что аристократическая и бюрократическая элиты, интеллигенция и предпринимательская элита, ориентированные на современные европейские формы культуры и социального поведения, были по большей части оторваны от традиционных форм православия. Однако этот разрыв был не столь простым, как может показаться. Русская религиозная традиция — это не неизменная, закрытая субкультура, не гетто и не традиционный анклав в рамках остального общества, совершающего импульсивный, но неизбежный переход к Современности. Русская религиозная традиция пережила несколько этапов перемен, которые можно рассматривать как процесс, параллельный модернизации, как движение в ногу с обществом в целом. Имели место сильные влияния со стороны западных церквей, католической и протестантских, влияния, которые заметны уже в середине XVII века. Раскол XVII столетия был, в конечном счете, результатом травматического опыта модернизации. Хорошо известно, что — парадоксальным образом — именно «реакционные» староверы, которые в период раскола противились модернизации, позднее разработали трудовую этику, которая, без сомнения, стала одним из факторов их успешной экономической деятельности[34].

Процесс религиозной модернизации продолжился в начале XVIII века, когда была введена новая система церковно-государственных отношений по образу европейской конфессиональной модели[35]35. «Религия» постепенно все более понималась в соответствии с современной парадигмой — как «конфессия» (вероисповедание), как особая культурная подсистема (например, те же староверы-раскольники были одной из таких подсистем, отличной от главенствующей Церкви, пусть даже упорно не признаваемой официально в качестве полноценной «конфессии»). В XIX веке православие славянофилов было именно заново сконструированной современной «религией» в смысле некоей системы, ядра особой цивилизации. То же справедливо и относительно русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков: это было, по сути, новое, заново созданное интеллектуальное движение, содержавшее ответ на вызов Современности. В начале XX века общество стремительно менялось в сторону все большей секулярности, хотя конфессиональный принцип оставался базовым для управления имперским многообразием и скрепляющая роль религии вообще не ставилась под сомнение правящими элитами[36].

---

[34] *Zhuk S.* Russia's Lost Reformation. Peasants, Millenialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830 – 1917. Washington, D. C.: Woodrow Wilson Center Press, 2004; Robson R. Old Believers in Modern Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2007.

[35] *Лавров А.* Колдовство и религия в России (1700–1740). М.: Древнехранилище, 2000. С. 60 – 74.

[36] *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 124 – 27, 138 – 39.

Модернизационные импульсы в господствующей Церкви следовали за переменами в обществе. Всероссийский церковный Собор 1917 – 1918 годов был, по большому счету, компромиссным: он стремился и покончить с подчинением Церкви государству (через обретение Церковью автономии), и противостоять чисто секулярной модели полной религиозной нейтральности государства.

Несмотря на некоторые модернизационные импульсы внутри русского православия, и отчасти вследствие их невысокой результативности, заново созданный образ «православия» в глазах модерных социальных сил был в целом окрашен в негативные тона; такое православие мыслилось как оппозиционная Современности сила. В подавляющем большинстве случаев нарративы внутри самого русского православия были откровенно антисовременны и тем самым совпадали с публичным образом религии: в течение XIX столетия православие (как и другие укорененные в Империи религии) со всей определенностью ассоциировалось с нтисовременными принципами общественного и поли-тического устройства. Этот конфликт резко ощущался с самого начала петровских реформ, затем его острота нарастала, и он достиг апогея в условиях радикализации общественных настроений, в пятнадцатилетний революционный период (1905–1920).

В свою очередь, советская форсированная секуляризация была логическим следствием этого старого конфликта. Если считать советский «проект» версией Современности, то это была крайне секулярная версия; но мы помним, что секулярность является неотъемлемым элементом любой модернизационной программы. В этом отношении советский случай остается в рамках основного направления глобального современного развития: секуляризация в Советском Союзе совпадает со схожими, хотя и не столь радикальными, процессами во многих обществах — от европейских до колониальных, где правящая и интеллектуальная элиты, «носители» Современности, были вполне секулярными. В этом отношении советский опыт оказался весьма необычным в том смысле, что он породил, в силу своих тоталитарных притязаний, альтернативную систему сакрализованных идеалов и практик, своего рода «атеистическую религию» с соответствующими догматами, мифологией, агиогра-фией и практиками — «религию», отчасти основанную на наследии религий традиционных[37].

Постсекулярное в России и за ее пределами

Теперь кратко остановимся на новейших российских процессах, чтобы затем вернуться к более общим, теоретическим соображениям, касающимся

---

[37] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990; Lane C. The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society — The Soviet Case. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Besançon A. Les Origines intellectuelles du léninisme. Paris: Gallimard, 1977.

сравнительно новой теоретической парадигмы, быстро развивающейся в течение последних полутора десятилетий — парадигмы «постсекулярного».

С 1989 – 1991 годов, времени распада Советского Союза, в российском обществе одновременно, парадоксальным образом, происходили два процесса: дальнейшая секуляризация и религиозное возрождение (десекуляризация). Оба процесса имели конкретные причины.

Идея построения гражданского общества и европейской демократии, весьма популярная в первое постсоветское десятилетие как на уровне элит, так и в более широких слоях, подразумевала религиозную нейтральность, новый мультикультурный подход и своего рода технократическую наивность, то есть представление о том, что можно и нужно вообще воздержаться от любой идеологии (после той «идеологической усталости», которая накопилась в советское время). По существу, постсоветский режим пытался реализовать на практике новый, европейский тип умеренного секуляризма; в российской истории это был первый реальный опыт laïcité. Кроме того, поскольку российское общество было ориентировано на движение в сторону модернизации, предполагалось, что секулярность будет ее естественным следствием. (Это нашло отражение в первом законе о религиозной свободе, принятом в 1990 году, и в конституции 1993 года).

В то же самое время шли и совершенно противоположные процессы. Культурный статус религии повысился, по «закону маятника»: восхваление того, что раньше было репрессировано или запрещено. Для многих людей религия была определенной духовной и эмоциональной компенсацией, смягчающей травмы резкого распада старой социальной системы. Наконец, религию воспринимали как хранилище культурных аргументов, коллективной памяти и символической энергии, необходимой для построения новых идентичностей — национальной, групповой и индивидуальной. Религиозные соображения, помимо прочих, использовались для создания нового русского национализма. В итоге, религия была объективирована либо как (1) «genre of identity» — способ идентификации[38], один среди многих других, будучи частью подвижного комплекса идентичностей (то, что называется bricolage); либо как (2) идеология (система представлений и поведенческих моделей), которая может быть, так или иначе, инструментализирована в публичной сфере[39].

Как я уже сказал, главный парадокс этой ситуации состоит в одновременности двух противоположных процессов: первого реального опыта секуляризма и роста публичного значения религии. Что можно сказать об этой комбинации? Этот парадокс нужно каким-то образом объяснить, и

---

[38] *Robertson R.* Globalization, Modernization, and Postmodernization. The Ambiguous Position of Religion // Religion and Global Order. (Eds. R. Robertson and W. Garrett). N. Y.: Paragon House Publishers, 1991. P. 282.

[39] См. *Agadjanian A., Rousselet K.* Globalization and Identity Discourse in Russian Orthodoxy // Eastern Orthodoxy in a Global Age (Eds. V. Roudometof, A. Agadjanian and J. Pankhurst). Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2005. P. 29 – 57.

именно здесь мы можем ввести новую теоретическую рамку — «постсекулярное». В каком смысле можно эту рамку использовать?

С чисто исторической точки зрения этот новый период российской истории является в буквальном смысле пост-секулярным, то есть наставшим после секулярности (понимая под секулярностью, в данном случае, семидесятилетний советский атеистический проект, но и отчасти более ранние процессы). В этом прямом смысле Россия оказалась в тех же условиях постсекуляризма, что и другие постсоветские государства, а также, в некотором смысле, mutatis mutandis, такие страны как Турция, Индия, Индонезия, Израиль и некоторые другие. На более глубоком уровне мы можем говорить о постсекулярном (а не только пост-секулярном через дефис) — уже в структурном, а не в чисто временно́м смысле: изменилась сама конфигурация религиозного и секулярного в обществе. С одной стороны, мы видим, как общественные силы, хотя и подтверждают свою приверженность секулярности, становятся гораздо более терпимыми к религии и порой склонны инкорпорировать религию в свои общественные проекты. С другой стороны, когда мы наблюдаем частичное «возвращение религии», то это — возвращение к иному типу религии, которая тематизирована по-новому. Например, мы обнаруживаем новые религиозные формы, которые можем назвать «религиоз-ным модернизмом»; мы обнаруживаем, с другой стороны, что «религиозный фундаментализм», несмотря на свою анти-современную риторику, по самой своей структуре является современным феноменом; и мы обнаруживаем имлицитную Современность (несмотря на эксплицитный консерватизм) в дискурсе церковных интеллектуалов, которые проявляют активность в публичной сфере.

Позвольте мне оставить в стороне примеры «религиозного модернизма» и «религиозного фундаментализма» и сосредоточиться на последнем примере — на «имплицитной религиозной Современности», так как я считаю, что это явление самое значимое. Примеры такой имплицитной Современности в российском православном контексте можно найти в официальных церковных документах, таких как «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»[40] (2000) и «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»[41] (2008). В них предпринята попытка вступить в диалог с секулярной Современностью, принимая так называемое «условие перевода», или translation proviso, предложенное Джоном Ролзом[42] и развитое Юргеном Хабермасом[43].

---

[40] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (http://www.mospat. ru / en / documents / social-concepts / , доступ 10.11. 2011).

[41] Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека (http://www.mospat.ru / index. php? page=41 597, доступ 10.11.2011).

[42] *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus // Oxford Journal of Legal Studies. 1987. Vol. 7 (1). P. 1 – 25.

[43] *Хабермас Ю.* Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002; Хабермас Ю. Религия и публичность. «Когнитивные предпосылки для

Как мы знаем, эти два автора признают право любой «всеобъемлющей доктрины» (comprehensive doctrine), или любого «мировоззрения» (Weltanschauung) (включая религиозную доктрину или мировоззрение), быть частью публичной сферы, иметь свой голос в ней; однако условием (proviso) такого присутствия должен быть перевод этой «всеобъемлющей доктрины» с особого, специального, во многом эзотерического языка на общий, нейтральный, секулярный язык, внятный для всех граждан. Церковные документы, о которых я упомянул, демонстрируют пример как раз такого перевода[44]44. И здесь мы сталкиваемся с парадоксом принятия-через-отвержение, о котором я говорил выше: если дискурс и позиция Церкви по отношению к Современности могут быть критическими и «реакционными», сам процесс перевода с религиозного языка на общий (секулярный) означает принятие этого последнего именно как универсального языка. Даже если программа Современности (например, идея индивидуальных прав человека — тема второго церковного документа) совершенно явно отвергается, тем не менее, правила современного семантического универсума, имплицитно, принимаются. Повторю мысль Бурдье, на которую я уже ссылался выше: в конечном счете, язык есть орудие доминирования.

Именно эта сложная, противоречивая ситуация и может быть названа постсекулярной: нет ни полной, публичной секулярности, ни массового возвращения старых форм религиозности. Чтобы распутать этот клубок, я предлагаю обратить внимание на один интересный факт. Некоторые российские православные интеллектуалы находят полезной и справедливой постмодерную критику секулярности. Они считают, что секулярность должна быть отвергнута как один из гегемонических метанарративов Современности[45]45. «Секулярная монокультура», именно как пример культурной гегемонии, подвергалась систематической критике со стороны нынешнего патриарха и его главных сотрудников. Однако те же церковные элиты могут выдвигать идею верховенства православной традиции в культурной жизни России. Они отвергают секулярный метанарратив, но поддерживают метанарратив «традиционной религии». Эта амбивалентность очень показательна: русское православие, если и может притязать на гегемонию, то только на локальную, на преобладание на определенной территории, но отнюдь не на универсальную — потому что именно западная секулярная

«публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011.

[44] *Agadjanian A.* Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: the Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective // Religion, State and Society. 2003. Vol. 31 (4). P. 327 – 46; Agadjanian A. Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective // Religion, State and Society. 2010. Vol. 38 (2). P. 97 – 113.Александр Агаджанян №1(30) · 2012 105

[45] *Kyrlezhev A.* The Postsecular Age: Religion and Culture Today // Religion, State, and Society. 2008. Vol. 36 (1). P. 21 – 31.

Современность признается как претендующая на универсальность, и именно эта универсальность «секулярного» отвергается, ибо тот же самый дискурс постмодерна приветствует релятивистский плюрализм и одинаковую ценность любого выбора, любого локального партикулярного явления. Любая ссылка на гегемонию конкретной религиозной традиции в рамках «локального и партикулярного» есть и утверждение, и отвержение такого плюрализма, и это противоречие также является частью парадоксальной и динамической постсекулярной ситуации.

Заключительные соображения

Каким же образом мы можем применить постсекулярный подход к российскому случаю? Все основные устремления к Современности в российской истории инициировались и осуществлялись секулярными силами. Более того, как мы видели, православие дало несколько примеров реактивной имплицитной модернизации, даже если ее результаты были не столь значительны, как в западном христианстве. Движущей силой модернизации в постсоветский период также, без сомнения, является сила секулярная. Секулярность предполагается по умолчанию, и в этом отношении Россия не отличается от большинства европейских обществ. «Имманентная рамка» (immanent frame) — термин, предложенный Ч. Тэйлором[46] — бесспорно, доминирует. В то же время, как и в Европе, религия возвращается в публичную сферу; но, как и в Европе, речь идет о признании меньшинства, а не о появлении равного конкурента. Можно сказать так: секулярность, утвердившая свое господство, меняется в сторону большей гибкости в отношении к религиозному меньшинству. В этом смысле я бы предпочел говорить об определенной фазе эволюции секулярной Современности, а не о совершенно новой эпохе. Претерпевший трансформации, модернизированный феномен религии скорее стремится быть инкорпорированным в режим секулярности периода позднего модерна, перестав мыслиться как главная противостоящая ему сила (как это было в коммунистической России, а также ранее в Европе, по крайней мере, в период континентальных «культурных войн»).

Есть, однако, значительная разница между российским случаем и западной ситуацией. Недавно Хабермас и Тейлор обсуждали новое место религии и мутации секулярности[47]. Они разошлись по нескольким пунктам, но были единодушны в восприятии либерально-демократической Современности как скорее естественной и нейтральной жизненной среды, чем «программы». Такое восприятие представляется логичным на Западе, где

[46] *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
[47] The Power of Religion in the Public Sphere / Eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen. N. Y.: Columbia University Press, 2011.

Современность стала мейнстримом, и потому кажется просто средой, «воздухом», которым все дышат. В России же, как и во многих других

незападных обществах, «Современность» до сих пор воспринимается как «программа», которую нужно реализовать. В России, или в Индии, или в Китае «плюралистическая демократия» или «рыночная экономика» никоим образом не являются еще естественной жизненной средой; за этими терминами стоит нечто большее, а именно — конкретное содержание, выраженный набор идей, ценностей и т. п. Эти идеи и ценности можно принимать или отвергать, но их нельзя рассматривать как «естественные или нейтральные», они нуждаются в интерпретации и оценке. Конечно, фактом остается то, что Современность — это доминирующая глобальная программа, которая продолжает определять в качестве главной системы координат локальные дискурсы, практики, социальную дифференциацию и общественные движения. Множественность реакций на Современность не должна отвлекать нас от признания этого господствующего идеального типа — принимаемого, отвергаемого или, как я пытался показать, принимаемого-через-отвержение. Современность трансформируется, но пока остается незыблемой.

Сущностная секулярность остается, на мой взгляд, частью этой программы. Фиксируя изменения, мы снова обнаруживаем, что секулярность как таковая не исчезает; она может отказаться от своих идеологических гегемонистских притязаний, но не перестает быть «молчаливым условием» западного типа Современности (или даже поздней Современности — late modernity). По крайней мере в российской ситуации религия в любой новой форме, которую она бы ни приняла, не может выступать как обоснование какого-то специфически российского типа Современности. Действительно, религию больше не отвергают, как это было в классический период модерна, и ее больше не относят исключительно к приватной сфере. Но это не значит, что имеет место отказ от проекта Современности как принципиально секулярного феномена, потому что модернизационные импульсы исходят от секулярных классов и сил; они вдохновляются секулярными целями; в качестве их аранжировки выступают секулярные правовые и этические нормы. Религиозные смыслы могут допускаться и даже инкорпорироваться в публичную сферу, но структурно они не включены в ядро поныне господствующей программы Современности. В этом смысле термин «постсекулярное» открывает новую перспективу для дискуссии и задает новую исследовательскую повестку, но совсем не указывает на новую эру неких новых, несекулярных современностей.

Библиография

Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

Ахиезер А. Россия. Критика исторического опыта (социокультурная динамика России). М.: Новый хронограф, 2008.

Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Ильин В. В., Панарин А. С., Ахиезер А. С. Реформы и контрреформы в России: Циклы модернизации процесса. М.: Издательство Московского университета, 1996.

Лавров А. Колдовство и религия в России (1700–1740). М.: Древнехранилище, 2000.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по рус. и слав. филологии. Т. 28. Тарту, 1977.

Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (http://www.mospat. ru / en / documents / social-concepts / , доступ 10.11. 2011).

Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека (http://www.mospat.ru / index. php? page=41 597, доступ 10.11.2011).

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002.

Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011.

Agadjanian A. Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: the Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective // Religion, State and Society. 2003. Vol. 31. No. 4.

Agadjanian A. Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective // Religion, State and Society. 2010. Vol. 38. No. 2.

Agadjanian A., Rousselet K. Globalization and Identity Discourse in Russian Orthodoxy // Eastern Orthodoxy in a Global Age / Eds. V. Roudometof, A. Agadjanian and J. Pankhurst. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2005.

Arnason J. Communism and Modernity // Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 4.

Asad T. Genealogies of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity in Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

Berger P. (ed.) The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. NY: Wm. B. Erdmans Publishing Company, 1999.

Besançon A. Les Origines intellectuelles du léninisme. Paris: Gallimard, 1977.

Bourdieu P. Language and Symbolic Power. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

Calhoun G. Afterword: Religion's Many Powers // The Power of Religion in the Public Sphere (Eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen). N. Y: Columbia University Press, 2011.

Casanova J. Public Religion in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Casanova J. Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective // Hedgehog Review. 2006. Vol. 8. No. 1 – 2.

Christian D. Imperial and Soviet Russia: Power, Privilege and the Challenge of Modernity. Basingstoke: Palgrave / Macmillan, 1997.

Connolly W. Why I Am Not a Secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Eisenstadt S. N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 1.

Giddens A. Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Gillespie G. The Theological Origins of Modernity. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Hefner R. Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age // Annual Review of Anthropology. 1998. Vol. 27.

Kyrlezhev A. The Postsecular Age: Religion and Culture Today // Religion, State, and Society. 2008. Vol. 36. No. 1.

Lane C. The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society — The Soviet Case. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Levingston J., Fiorenza F. Modern Christian Thought, Vol. II, Twentieth Century. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000.

Martin D. On Secularization: Toward a Revised General Theory. London: Ashgate, 2005.

The Power of Religion in the Public Sphere / Eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen. N. Y.: Columbia University Press, 2011.

Metz J. Christliche Anthropozentrik: über die Denkform des Thomas von Aquin. Munich: Közel Verlag, 1962.

Poe M. The Russian Moment in World History. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Rawls J. The Idea of an Overlapping Consensus // Oxford Journal of Legal Studies. 1987. Vol. 7. No. 1.

Robertson R. Globalization, Modernization, and Postmodernization. The Ambiguous Position of Religion // Religion and Global Order. / Eds. R. Robertson and W. Garrett. N. Y.: Paragon House Publishers, 1991.

Robson R. Old Believers in Modern Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2007.

Sorkin D. The Religious Enlightenment. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Stoeckl K. Europe's Entangled Modernities // Borders Constructed and Deconstructed — Orthodox Christianity in Europe / Ed. Alfons Brüning. Leuven: Peeters, Forthcoming.

Suny R. The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States. London and New York: Oxford University Press, 1998.

Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Therborn G. Entangled Modernities // European Journal of Social Theory. 2003. Vol. 6. No. 3.

Wagner P. A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline. London and New York: Routledge, 1994.

Wagner P. Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity. Oxford: Polity Press, 2008.

Walitsky A. The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought. Oxford: Clarendon Press, 1975.Религия и множественные современности 110 © Государство · Религия · Церковь

Warner S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States // American Journal of Sociology. 1993. Vol. 98. No. 5.

Zhuk S. Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830 – 1917. Washington, D. C.: Woodrow Wilson Center Press, 2004.