ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ) МИНИСТЕРСТВА
ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»

На правах рукописи

Щипков Василий Александрович

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГЕНЕАЛОГИИ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ КОНТЕКСТЕ

Специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание учёной степени
доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук,
профессор Глаголев В. С.

Москва — 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ 2

ВВЕДЕНИЕ 6

ГЛАВА 1. ОФОРМЛЕНИЕ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА КАК НАУЧНОГО ПРЕДМЕТА В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЙ МЫСЛИ XX–XXI ВЕКОВ 38

1.1. Этимология понятия «секулярное» 38

1.2. Обоснование дискурс-подхода в философско-культурологическом исследовании секулярной проблематики 49

1.3. Веберовский диалектический рационализм как основание секулярного дискурса в общественных науках XX века 60

1.3.1. Основные черты секулярной эпистемологии М. Вебера 60

1.3.2. Диалектический рационализм в секулярной эпистемологии М. Вебера 72

1.3.3. Особенности веберовской эпистемологии и перспективы её развития 87

1.4. Актуальные модели понимания секулярного в философии и общественных науках 99

1.5. Трактовки секулярного в политической и постмодернистской теологиях 129

1.6. Критика секулярного дискурса как научная проблематика 146

ГЛАВА 2. АКТУАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ И ОБЩЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ МОДЕЛИ ГЕНЕАЛОГИИ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА 157

2.1. Обоснование необходимости генеалогии секулярного дискурса ... 157

2.2. Западные общественно-научные подходы к генеалогии секулярного дискурса 159

2.3. Западные теологические трактовки генеалогии секулярного дискурса 198

2.4. Генеалогия секулярного дискурса в русской религиозной философии XIX—XX веков 224

2.4.2. Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин) ... 224

2.4.1. Достоевский и границы дискуссий о религиозном и светском в русской мысли XIX—XX веков 257

2.4.3. В. С. Соловьёв и участники религиозно-философских собраний в поисках теологического синтеза религиозного и секулярного 266

2.4.4. Веховская традиция понимания секулярного 281

2.4.5. Осмысление секулярного в русской религиозной философии в период после Октябрьской революции (Булгаков, Флоренский, Флоровский, Лосский, Шмеман, Тростников, Мень, Сорокин) 290

ГЛАВА 3. ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА..... 358

3.1. Методология генеалогии секулярного дискурса 358

3.2. «Означающие» секулярного дискурса до схизмы (раннее христианство и Вселенские соборы)..... 372

3.2.1. Докеты и абстрагирование религиозной мистики 372

3.2.2. Гностики: ограничения в понимании истины 374

3.2.3. Объяснение природы ереси Тертуллианом 381

3.2.4. Ориген: аллегорическое богословие 389

3.2.5. Арианство и его оппоненты 397

3.2.6. Христологические споры в контексте секулярного дискурса 405

3.3. «Означающие» секулярного дискурса в западнохристианской мысли 424

3.3.1. «Означающие» секулярного дискурса в богословии Августина..... 428

3.3.2. «Означающие» секулярного дискурса в проблемах папства и Великой схизмы 444

3.3.3. «Означающие» секулярного дискурса в европейской философии: общий обзор от схоластики до постмодернизма..... 459

3.3.3.1. Filioque: предметы споров..... 464

3.3.3.2. Томизм: влияние на развитие западной секулярной мысли 468

3.3.3.3. Номинализм как предвестник секулярной современности 471

3.3.3.4. Представление о времени в новоевропейской философии: изобретение «современности»..... 492

3.3.3.5. Возрождение и гуманизм как этапы формирования секулярного сознания 501

3.3.3.6. Секулярный дискурс в ходе Реформации и протестантизации 513

3.3.3.7. Рационалистическое структурирование как предпосылка Просвещения 528

3.3.3.8. От идеализма к романтизму и консерватизму: новые форматы конвенциональной религиозности 539

3.3.3.9. От материалистической и позитивистской борьбы с мифом к ремифологизации и постмодернизму 546

3.3.3.10. Доказательства бытия Бога как элемент секулярного дискурса 554

3.4. Реакция на «означающие» секулярного дискурса в истории России и Русской православной церкви 563

3.4.1. «Слово о законе и благодати» святителя Илариона Киевского 566

3.4.2. Флорентийская уния 1439 года 571

3.4.3. Иван III и Собор 1503 года 579

3.4.4. Иван IV и Стоглавый собор 1551 года 592

3.4.5. Брестская уния 1596 года 601

3.4.6. Отношения Церкви и государства при Алексее Михайловиче 607

3.4.7. Характер секуляризации при Петре I 615

3.4.8. Секуляризация в синодальный период 622

3.4.9. Секуляризационные процессы накануне и после революции 1917 года 633

3.5. Системное соотношение «теологического» и «политического» в секулярном дискурсе (центр — периферия) 643

3.6. Категория «означаемое» в секулярном дискурсе 662

ГЛАВА 4. ТЕКУЩИЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ «ПОСТСЕКУЛЯРНОГО» 675

4.1. Определения «постсекулярных» понятий 675

4.2. Методология классификации существующих моделей трактовок постсекулярного 682

4.3. «Социологические» подходы к пониманию постсекулярного..... 688

4.3.1. Постсекулярная концепция Ю. Хабермаса..... 689

4.3.2. Развитие постсекулярной концепции Ю. Хабермаса 696

4.3.2.1. Воспроизведение постсекулярной концепции Хабермаса с незначительным развитием..... 696

4.3.2.2. Попытки ограничить постсекулярную концепцию Хабермаса его сторонниками 705

4.3.2.3. Ультрасоциологические интерпретации постсекулярной концепции Хабермаса 709

4.3.3. Постсекулярная риторика в cultural studies и в идеологии «новых левых»..... 714

4.3.4. Постсекулярно-постмодернистские концепции..... 719

4.3.5. Постсекулярные модели в теории международной политики..... 738

4.4. «Теологические» подходы к пониманию постсекулярного 749

4.4.1. Радикальная ортодоксия как интерпретация постсекулярной проблематики..... 752

4.4.2. Западнохристианская критика секулярного модерна..... 764

4.4.3. «Нью-эйдж» 765

4.5. Дискуссии о постсекулярном в российском интеллектуальном пространстве..... 768

4.6. Системный подход к пониманию постсекулярного..... 798

4.7. Перспективы решения проблемы постсекулярной эпистемологии 806

ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 817

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ..... 825

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Во второй половине XX века идеи модерна испытали кризис, вступили в «позднюю» стадию развития. В это время начался процесс постмодернистского переосмысления культурой модерна самой себя, сопровождавшийся её попытками выйти за свои границы, изжить свои родовые недостатки радикально нигилистическими методами и с опорой на философию языка. Борьба с традицией уступила место борьбе с иерархией, поскольку иерархия стала подозреваться в поддержке идей расизма, тоталитаризма, колониализма и прочих крайностей культуры модерна, ставших помехами для модернизации и глобализации. Стремительно меняя облик мира, этот поворот имел одинаково серьёзные последствия как для общественных процессов, так и для современного социально-гуманитарного знания в целом. С одной стороны, социально-гуманитарное знание, взяв на вооружение во второй половине XX века постмодернистские механизмы, стало более подвижным, расширило границы допустимых высказываний. С другой стороны, не мог произойти полный отказ от познавательных принципов и структур культуры модерна, так как других не было. Это означало, что, чем более смелой была попытка выйти за границы культуры модерна, тем сильнее падали объяснительные способности у высказываний, основанных на «современных» эпистемологиях. Это вело к одновременному росту интенсивности, неопределённости и конфликтной напряжённости в различных сферах высказывания, в различных дискурсах — о культуре, политике, социальных процессах, экономике, — нормализация которых становилась всё более сложной задачей с познавательной и методологической точек зрения. Турбулентное состояние достигло фундаментальных основ культуры модерна: они уже не могли претендовать на безоговорочную нормативную аксиологичность, но и не могли быть отброшены как отжившие свой век, поскольку даже незначительный их

пересмотр означал фундаментальные и порой непредсказуемые последствия для общественных процессов во многих регионах мирах.

Среди этих основ особое место занимает категория «секулярное», с которой исторически связан не только ряд общественных процессов, но и определённый характер мышления человека в Новое время. Саму историю после Возрождения принято связывать с появлением и развитием светской (секулярной) мысли: светской философии и науки, светской политики, светской культуры. Долгое время была популярна концепция линейной секуляризации, согласно которой модернизация неминуемо ведёт любое общество к состоянию, в котором религия становится несущественным фактором или вовсе исчезает. Однако модернизация и глобализация не сделали мир менее религиозным, наоборот, значение религиозного фактора в конце XX – начале XXI века только усилилось. Миграция, развитие средств массовой коммуникации, демографические изменения, исчезновение социалистического блока, активизация культурной и социальной роли традиционных религий в ряде стран, а также культурные причины привели к нарастанию этнорелигиозных противоречий, рождению исламизма как религиозно-политического феномена, развитию новых теологических интерпретаций социально-политических процессов («политической теологии»), усиливающемуся запросу на научную и публицистическую критику секуляристских подходов и влиятельной секулярной культуры в самих западных странах[1], в целом к усложнению форм участия религиозных институтов в жизни общества. Выраженным религиозным измерением по-прежнему обладают многие культурные, политические и даже военные конфликты. Ряд крупнейших западных держав стали разрабатывать особые

[1] Например: *Dreher R.* The Benedict option: a strategy for Christians in a post-Christian nation. New York : Sentinel, 2017. 272 p.; *Dreher R.* Live Not by Lies: A Manual for Christian Dissidents. New York : Sentinel, 2020. 256 p.

механизмы по более глубокому и системному использованию религиозного фактора в глобальной политике[2].

Невозможность ни полностью принять, ни полностью отвергнуть прежние представления о «секуляризации» породила в начале XXI века дискуссию о перспективах «постсекулярной» методологии и даже «постсекулярном» состоянии культуры. Само появление этой академической дискуссии, которая значительно ускорилась после терактов 11 сентября 2001 года и на сегодняшний день отражена уже в сотнях исследований, является выраженным подтверждением того, что категория «секулярное» является одной из ключевых для понимания текущего состояния культуры поздней современности. Даже незначительный пересмотр или уточнение этой базовой категории, выполняющей в том числе функцию легитимации, конвенционализации социально-гуманитарного научного знания, может вести к существенным культурным изменениям, влияет на все сферы мысли и, как следствие, на современные политические, социальные, экономические и культурные институты. Текущий уровень стоящих перед социально-гуманитарными науками проблем и задач нуждается в осмыслении происхождения и значения категории «секулярное», от которого зависит развитие и научной методологии в гуманитарном знании, и широкого спектра социальных процессов в XXI веке. Это определяет **актуальность исследования** философско-культурологических оснований генеалогии секулярного дискурса в постсекулярном контексте.

Объект и предмет исследования

Объект исследования — секулярный дискурс в его философско-культурологической временно́й и концептуальной динамике и многоаспектности.

---

[2] Щипков В.А. Политические и институциональные подходы к продвижению международной религиозной свободы в системе внешней политики США в 1998-2020 гг. / В.А. Щипков // Вестник МГИМО-Университета. — 2022. — Т. 15. — № 5. — С. 150–181.

Предмет исследования — философско-культурологические основания генеалогии секулярного дискурса в постсекулярном контексте.

Гипотеза исследования

Основной гипотезой исследования является тезис о том, что общественно-научные концепции, подходы и теории, возникшие вокруг понятий «секулярное», «секулярность», «секуляризм», «секуляризация», несмотря на все различия и противоречия друг с другом, с точки зрения философско-культурологической генеалогии являются частью одного дискурса, происхождение которого связано с особыми философско-культурологическими интерпретациями христианства. Секулярный дискурс внутренне диалектичен; сторонами этой диалектики выступают ортодоксия и гетеродоксия, в связи с чем историческое развитие различных секулярных культурных форм не выводит культуру полностью за рамки религиозного дискурса. Любые формы «постсекулярных» подходов, сохраняющих эксплицитно или имплицитно элементы этой диалектичности, воспроизводят секулярный дискурс, даже если выступают против базовых секулярных методологических принципов.

Цель исследования — выработать перспективный теоретико-методологический подход к генеалогии секулярного дискурса в рамках философии культуры.

Для достижения указанной цели исследования ставятся и решаются следующие **задачи исследования**.

1) Проанализировать этимологию «секулярных» понятий («секулярное», «секулярность», «секуляризм», «секуляризация») и сложившиеся способы их употребления, а также обосновать дискурс-подход в философско-культурологическом исследовании секулярной проблематики.

2) Выявить базовые признаки секулярного дискурса в общественных науках начала XX века (на примере подхода М. Вебера).

3) Рассмотреть актуальные модели объяснения понятия «секулярное» в философии, общественных науках, политической и постмодернистской теологии XX–XXI веков, включая направленные на критику секулярного дискурса; выявить их особенности и недостатки.

4) Исследовать актуальные общественно-научные и западные теологические подходы к генеалогии секулярного дискурса.

5) Реконструировать элементы генеалогии секулярного дискурса в русской религиозной философии (Ф. М. Достоевский, славянофилы, В. С. Соловьёв, участники Религиозно-философских собраний, философы веховской традиции, русские религиозные философы после Октябрьской революции).

6) Обосновать авторский метод философско-культурологической генеалогии секулярного дискурса, основанный на раздельном рассмотрении «означающих» и «означаемого» секулярного дискурса.

7) Представить анализ «означающих» секулярного дискурса в эпоху раннего христианства и Вселенских соборов.

8) Представить анализ «означающих» секулярного дискурса в западнохристианской философской мысли второго тысячелетия.

9) Продемонстрировать характер реакции на «означающие» секулярного дискурса в истории России и Русской православной церкви.

10) Обосновать системное соотношение «теологического» и «политического» («центра» и «периферии») в секулярном дискурсе, а также сформулировать признаки «означаемого» секулярного дискурса.

11) Показать способы употребления «постсекулярных» понятий и представить методологию классификации существующих моделей понимания постсекулярного.

12) Проанализировать существующие «социологические» модели объяснения постсекулярного.

13) Раскрыть особенности «теологических» моделей объяснения постсекулярного дискурса, включая дискуссии в российском интеллектуальном пространстве.

14) Продемонстрировать возможности системного подхода к пониманию постсекулярного и проблематизировать вопрос о перспективах постсекулярной эпистемологии.

Теоретико-методологические основания и подходы

Исследование философско-культурологических оснований генеалогии секулярного дискурса в постсекулярном контексте связано в том числе с продолжающимися дискуссиями о постнеклассической картине мира и конвенциональных основаниях современного общественно-научного, светского знания.

Подобное исследование происхождения «светского» типа мышления в рамках «светской» же науки изначально подразумевает постановку онтологическо-эпистемологических вопросов и методологических задач. Независимо от гипотезы и позиции исследователя, это вынуждает его рефреном задаваться вопросом (как явно, так и имплицитно) о нормативных границах и конвенциональности научного социально-гуманитарного знания, внутри которого он находится сам, а также соотносить используемые им научные методики и процедуры с «научными картинами мира», в том числе со светским научным мышлением как таковым.

Эти общие условия определяют следующие методологические основания исследования.

Во-первых, для осмысления элементов модерна в эпоху современности или поздней современности необходим критический инструментарий (включая самокритику), позволяющий хотя бы частично отделить субъект от объекта исследования, создав межу ними дистанцию (при этом свойства этой дистанции также нуждаются в осмыслении и не становятся единственным условием объективности). Для решения этой задачи в настоящем

исследовании используется комплекс существующих «генеалогических», постмодернистских подходов. Такой ракурс предлагает исследовать секулярную проблематику в категориях «дискурса»: будучи изначально критическими, постмодернистские подходы имеют опыт эксплицирования модерных дискурсов с демонстрацией их структуры и границ (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Лакани и оказавший на них частичное влияние «генеалогический» подход Ф. Ницше). Именно на фоне развития постмодернистских направлений мысли стало возможным рассматривать секулярный дискурс как частный предмет общественных наук. Кроме того, в непосредственной близи от постмодернистского (дискурсивного) подхода находятся критическая теория (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе), французский структурализм (Ф. де Соссюр, К. Леви-Стросс, Р. Барт) и постструктурализм и связанное с ними направление cultural studies (Э. Томпсон, Дж. Савилл, С. Холл, Р. Хоггарт).

При этом следует особо отметить, что постмодернистские и связанные с ними инструменты имеют серьёзные ограничения: они с трудом объясняют происхождение, связь между собой и логику развития рассматриваемых оснований эпохи модерна вне критических сюжетов, так как подобные деконструирующие инструменты изначально не были предназначены для построения целостных эпистемологий (а развивались как инструменты внутренней, во многом изолированной самокритики позднего модерна). То есть подобная критика одной целостной теории не гарантирует автоматическое формирование другой целостной теории. В связи с этим в настоящем исследовании постмодернистские и связанные с ними инструменты (в том числе дискурс-анализ) используются как вспомогательные. Среди отечественных философов, придерживавшихся похожего подхода (учитывание постмодернистских схем в исследовании,

выходящем за рамки постмодернистской философии), можно назвать, например, А. С. Панарина (МГУ, 1940–2003)[3].

Понятие «генеалогия» в настоящем исследовании используется в значении историко-философской методики с элементами деконструкции и дискурс-анализа, изучающей происхождение, развитие и модуляции секулярных принципов в истории. При этом «генеалогия» здесь не включается полностью в контекст постмодернистских подходов и используется также в более широком значении: выявление происхождения и развития системы связей конкретных идей.

Во-вторых, использование критических подходов неизбежно влечёт усиление междисциплинарности, так как границы и рамки дисциплинарности также являются неотъемлемой частью научных картин и дискурсов и поэтому также могут становиться объектом критики. Поиск первоистока одного из эпистемологических оснований современного научного знания («светского» основания) методологически заставляет обращать внимание на «географию» внутренних (дисциплинарных) и внешних (конвенциональных) границ этого знания. В таком исследовании неизбежен междисциплинарный подход на пересечении философии, культурологии, истории, социологии, отчасти политологии, религиоведения и теологии.

В-третьих, главное и общее методологическое основание исследования составляет философско-культурологический подход в его преимущественно российском понимании (имеет отличия от cultural studies[4]), который стал

---

[3] См., например, эти и другие труды указанного автора: *Панарин А. С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М. : Эдиториал УРСС, 1999. 272 с.; *Панарин А. С.* Русская культура перед вызовом постмодернизма. М. : ИФ РАН, 2005. 188 с.; *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. М. : Эксмо, 2003. 416 с.; *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М. : Алгоритм, 2002. 496 с.

[4] Cultural studies более прочно связаны с социологическими методами исследования, а также, как правило, имеют более тесную связь с текущей политической повесткой. Эти исследования, стирая границы межу социальными и культурными явлениями, изначально более склонны рассматривать культурное как производное от социального, а не наоборот.

оформляться в позднесоветскую эпоху и продолжает развиваться в настоящее время. Для него в целом характерна склонность к синтезу, нежели чем к заужению предмета, склонность к индукции (тяга к обобщению), а не к дедукции, а также характерен культурспецифический ракурс, особое внимание к ценностному уровню проблем, погружённость в историческую динамику, стремление преодолевать дискретные разрывы на теле культуры как качественно едином пространстве для гуманитарных наук, религии, искусства. Культурологический подход в целом культурспецифичен (М. Дж. Херсковиц), то есть в целом более склонен рассматривать социальные явления как производные от культурных (именно на этих основаниях допуская ослабление границы между «социальным» и «культурным»). Прямо или косвенно этот подход находил отражение в работах таких отечественных философов, историков культуры, семиотиков, филологов, культурологов, как С. С. Аверинцев, П. П. Гайденко, А. Л. Доброхотов, М. Л. Гаспаров, В. С. Глаголев, А. Я. Гуревич, Вяч. В. Иванов, В. Н. Катасонов, Г. С. Кнабе, Ю. М. Лотман, М. А. Маслин, Е. М. Мелетинский, А. С. Панарин, М. В. Силантьева. Кроме того, в исследовании учитывается методология социально-гуманитарных наук академика В. С. Стёпина, согласно которой любое познание требует исходной точки, онтологии, или картины мира, на которую опирается исследователь для создания «схемы-образа изучаемой предметной области».

В-четвёртых, философско-культурологический подход изначально не является изолированным и пересекается с актуальными подходами, теориями и концепциями из философии, социально-гуманитарного знания и теологии. Среди них в настоящем исследовании учитываются следующие.

Для определения исходной точки исследования, связанной с «секулярным» характером социологического знания, утвердившегося в XX веке, используется эпистемологический подход М. Вебера, который охарактеризован в настоящем исследовании как «диалектический рационализм».

Анализ существующих моделей понимания «секулярного» проводится с опорой на классификационные модели Ю. Ю. Синелиной, Д. А. Узланера, И. Г. Каргиной, А. В. Белокобыльского и В. С. Левицкого, анализирующие основные актуальные общественно-научные (преимущественно социологические) теории и концепции секуляризации (у таких теоретиков секуляризации, как П. Бергер, Б. Уилсон, Т. Лукман, Н. Луман, Т. Парсонс, Р. Белла, Р. Фенн, Д. Мартин, Р. Старк, У. Бэйнбридж, Р. Финк, Л. Ианнаконе, П. Глазнер, Э. Грили, Дж. Хэдден и др.). Особое место отведено методологическим концепциям Г. Люббе, К. Доббеларе, Х. Казановы и Ч. Тейлора. Также учитывается концепция «множественных секулярностей» (М. Вольраб-Сар, М. Бурхардт), являющаяся наследницей концепции «множественных современностей» Ш. Эйзенштадта.

Важное значение для исследования имеют модели секуляризации, сформулированные политической и постмодернистской теологией в XX веке: концепции К. Шмитта, К. Барта, Д. Бонхёффера, а также концепции «деконструктивной теологии» (М. К. Тейлор, К. А. Рашке, К. Вест, Дж. Стаут, Ч. Винквист, Р. Шарлеманна, Г. Уорд, Т. Альтицер), «конструктивной теологии» (Д. Р. Гриффин, У. Бердсли, Дж. Холланд, Д. Трейси, Д. Кобб), «теологии освобождения» (Х. Кокс, Л. Бофф, К. Уэст), «реставрационистской / консервативной теологии» (Р. Дж. Нойхаус, Дж. У. Ратлер), постлиберальной теологии (Дж. Линдбек, Х. Фрей, С. Хауэрвас), «слабой теологии» (Дж. Ваттимо, Дж. Капуто), постметафизической теологии (Ж.-Л. Марион, И. П. Мануссакис). Среди всех теологических концепций особое место в методологии исследования занимает подход «Радикальной ортодоксии» (Дж. Милбанк, Г. Ворд, К. Пиксток, А. Пабст): это научное движение рассматривается в работе с прицельным вниманием, так как оно одним из первых на Западе призвало к принципиальному пересмотру секулярной историософии, чем породило многие актуальные дискуссии.

Исследование также опирается на ряд критических концепций, демонстрирующих ограниченность «классической» теории секуляризации. В

авторской классификации они разделены на «формальные» (П. Бергер, Д. Мартин, Р. Финке, Р. Старк, У. Бэйнбридж, Л. Ианнакконе), «постмодернистские» (Д. Мартин, Ф. Горски, Т. Лукман, П. ван дер Веер, Г. Боаз, Й. Ханс) и «политико-цивилизационные» (Т. Асад).

Авторский генеалогический метод частично опирается на общественно-научные подходы: философско-исторический метод Г. Люббе, историко-системный подход И. Валлерстайна, историко-социологический метод Ю. Ю. Синелиной, различные модели влияния секуляризации на структуру общества: компенсационный подход Р. Старка и У. Бэйнбриджа, рационализация, дифференциация социальных подсистем, приватизация религии, упадок общины, борьба за определение границ сакрального у Т. Лукмана, Н. Лумана, Б. Уилсона, Т. Парсонса, Р. Беллы, К. Доббеларе, Р. Фенна, Х. Казановы, С. Брюса, «упадок религиозного авторитета» М. Чавеса, мифологические трактовки секуляризации у Дж. Хаддена, П. Глазнера, Р. Старка, методологические предпосылки для генеалогических исследований у П. Бергера, Д. Мартина, Т. Асада, Х. Казановы, Д. А. Узланера, А. Белокобыльского и В. Левицкого. Также авторский подход частично учитывает теологические подходы К. Барта, Х. Кокса, Д. Ноче, Дж. Милбанка, Д. Эрвьё-Леже, М. Джиллеспи.

Кроме того, использованы реконструированные подходы по объяснению истоков «светского» и «мирского», предложенные русской религиозной философией (Ф. М. Достоевский и старшие славянофилы, В. С. Соловьёв и философско-религиозные собрания, авторы «Вех» и А. Ф. Лосев, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, о. Г. Флоровский, о. А. Шмеман, В. Н. Лосский, В. Н. Тростников, о. А. Мень).

Для анализа секулярного дискурса также использованы существующие постсекулярные концепции и теории как «социологической» (Ю. Хабермас, Дж. Ролз, А. Феррара и др.), так и «теологической» направленности (Дж. Милбанк, Дж. Ваттимо, Дж. Капуто, М. Анри, Ж.-Л. Марион, А. Мровжински-Ван Аллен и др.).

Таким образом, с учётом указанных общих условий исследования и более частных методологических оснований (подходов, теорий, концепций и конкретных методик) в исследовании обосновывается и используется авторская методология генеалогии секулярного дискурса, обладающая следующими характеристиками: а) критический и дискурсивный подход (рассматривающий «секулярное» как самостоятельный предмет и как составляющее секулярного дискурса), б) междисциплинарность и системность (секулярный дискурс рассматривается как системное явление, приобретающее разные функции в разных контекстах и обстоятельствах), в) культурологичность (секулярный дискурс рассматривается как элемент культуры в широком смысле, функционирующей в неразрывной связи с философией, наукой, религией и теологией).

В качестве объектов, с помощью которых осуществляется генеалогический анализ секулярного дискурса, выступают актуальные исследования секулярной проблематики (XX – XXI вв.), исторические тексты, исторические события, а также их современные интерпретации.

Использование указанных подходов осуществляется в исследовании с опорой на общенаучные методики и методы (этимологический, аналитический, исторический, сравнительный, системный, герменевтический, метод моделирования, библиографическое исследование), а также частные философские методы (дискурсивный, диалектический, дискурс-анализ, структуралистский, деконструктивистский, философско-исторический, философско-генеалогический).

Степень научной разработанности проблемы

Диссертационные исследования проблем секуляризации стали появляться в России всё чаще в течение последних двадцати лет, а до этого были более редки. Их можно разделить на два типа: одни посвящёны

попыткам осмыслить сам феномен секуляризации (В. А. Гура[5], О. А. Богданова[6], А. М. Токарев[7], Ю. Ю. Синелина[8], Д. А. Узланер[9], О. А. Балагуров[10], Т. Сунайт[11], Е. В. Щетинина[12], , В. А. Курилов[13]), другие — исследуют проблемы секуляризации в привязке к частным историческим процессам или трудам отдельных мыслителей (В. В. Керов[14], И. И. Иванова[15], И. В. Амосова[16], О. А. Агапов[17], А. В. Богданова[18], О. А. Радугина[19], Г. В.

---

[5] *Гура В. А*. Феномен секуляризации в европейской истории : дис. ... доктора философских наук. Санкт-Петербург, 2000. 304 с.

[6] *Богданова О. А.* Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX в. Ростов-на-Дону, 2001. 277 с.

[7] *Токарев А. М.* Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни: западноевропейский контекст. Нижний Новгород, 2008. 209 с.

[8] *Синелина Ю. Ю.* Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI века) : дис. ... доктора социологических наук. Москва, 2009. 325 с.

[9] *Узланер Д. А.* Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX – начала XXI вв. Москва, 2009. 209 с.

[10] *Балагуров О. А.* Преодоление вызовов секулярного глобализма с опорой на святоотеческое наследие в контексте конфликта цивилизаций : дис. ... кандидата культурологии. Шуя, 2013. 145 с.

[11] *Сунайт Т.* Секуляризация как проблема теории и истории культуры : дис. ... кандидата культурологии. Санкт-Петербург, 2016. 161 с.

[12] *Щетинина Е. В.* «Человек экономический» в постсекулярной культуре: трансформация религиозной жизни : дис. ... кандидата философских наук. Челябинск, 2017. 151 с.

[13] *Курилов В. А.* Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР, вторая половина XX века: религиоведческий анализ : дис. ... кандидата философских наук. Санкт-Петербург, 2018. 198 с.

[14] *Керов В. В.* Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII – XIX вв. : дис. ... доктора исторических наук. Москва, 2004. 715 с.

[15] *Иванова И. И.* Рационалистические ереси в истории христианства : дис. ... доктора философских наук. Москва, 2006. 351 с.

[16] *Амосова И. В.* Центральное государственное управление России во второй половине XVII – первой четверти XVIII века: Монастырский приказ : дис. ... кандидата исторических наук. Москва, 2008. 176 с.

[17] *Агапов О. А.* Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения : автореферат дис. … доктора богословия. Москва, 2013. 40 с.

[18] *Богданова А. В.* Секуляризация церковных имуществ 1764 г. и Соловецкий монастырь (последняя треть XVIII в.) : дис. ... кандидата исторических наук. Москва, 2015. 326 с.

[19] *Радугина О. А.* Дворянство как субъект секуляризации российского общества : дис. ... доктора философских наук. Воронеж, 2016. 389 с.

Демидов[20] и др.). При этом многие аспекты указанной проблематики всё ещё остаются неохваченными, что позволяет с уверенностью ожидать её дальнейшего развития и появления новых исследований в этой области.

Темы, связанные с «секуляризацией», «секулярным», «секулярностью» и «секуляризмом», стали полноценной частью международных научных дискуссий после Второй мировой войны. Именно с этого периода эти понятия стали концептуализироваться и разрабатываться в качестве особых научных предметов. С тех пор вышли без преувеличения тысячи работ, затрагивающих секулярную тематику. Исследований, предметно посвящённых этой проблематике, значительно меньше, но и их число также велико.

История научных исследований «секулярной» тематики показывает, что в социологическом и общественно-научном контексте такие исследования начались с 1960-х годов, в рамках развития (нео)классической теории секуляризации Т. Парсонса[21], Б. Уилсона[22], П. Бергера[23], Т. Лукмана[24]. Эту эпоху сопровождали такие знаковые процессы в западном мире, как Второй Ватиканский собор, пересмотр культурных норм.

Исследование актуальных значений понятий с корнем «secular» провел Э. ван дер Звеерде[25].

---

[20] *Демидов Г. В.* Религиозное образование в постсекулярном обществе : дис. ... кандидата философских наук. Москва, 2018. 155 с.

[21] *Parsons T.* Religion in a modern pluralistic society // Review of religious research. 1966. Vol. 7, No. 3. P. 125–146.

[22] *Wilson B.* Religion in secular society: a sociological comment. London : Watts, 1966. 252 p.

[23] *Berger P. L.* The social reality of religion. Harmondsworth : Penguin, 1969. 231 p.

[24] *Berger P. Luckmann T.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York : Doubleday, 1966. 249 p.; *Luckmann T.* Lebenswelt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1980. 206 S.

[25] *Звеерде Э., ван дер.* Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 87.

Влияние М. Вебера на развитие общественных наук и процессов рассматривали В. Шлухтер[26], В. Ойтинен[27], Н. Н. Зарубина[28], П. П. Гайденко[29] и др.

Исследование секуляризации как изменения роли и места религии в структуре общества проводили Н. Луман[30], М. Чавес[31].

Актуальные исследования различия европейского и американского типов секуляризации проводили Д. Мартин[32], Р. Финке, Р. Старк[33], У. Бэйнбридж[34], Л. Ианнакконе[35], Г. Т. Сардарян, Т. А. Алексеева[36].

Многогранность проблемы «секуляризации», попытка отказаться от какого-либо единого и целостного подхода к ней затрагивались в работах К.

---

[26] *Schluchter W.* Agency, Order and Culture: Main Features of Weberian Research Program // The Journal of Sociology and Social Anthropology. 2004. № 2. P. 22–50.

[27] *Ойттинен В.* Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера / В. Ойтинен // Vox. Философский журнал. 2017. № 23. С. 198–211.

[28] *Зарубина Н. Н.* О теоретических подходах к исследованиям модернизации России в условиях сложного социума / Н. Н. Зарубина // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 1. С. 185–189; *Зарубина Н. Н.* Актуализация методологического наследия М. Вебера в поисках ответов на вызовы современной социологии // Социологические исследования. 2021. № 4. С. 3–14; *Зарубина Н. Н.* Теория рационализации Макса Вебера как методология понимания современных социокультурных процессов / Н. Н. Зарубина // Социологические исследования. 2020. № 6. С. 3–15 и др.

[29] *Гайденко П. П.* Социология Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 5–43.

[30] *Luhmann N.* Funktion der Religion. Frankfurt : Suhrkamp, 1977. 323 S.

[31] *Chaves M.* Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. 1994. Vol. 72 (3). P. 749–774.

[32] *Martin D.* A General Theory of Secularization. Oxford : Blackwell, 1978. 353 p.; *Martin D.* The Secularization Issue: Prospect and Retrospect // British Journal of Sociology. 1991. Vol. 42 (3). P. 465–474; *Martin D.* Comparative Secularisation North and South // Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie / ed. by M. Franzmann, Ch. Gärtner, N. Köck. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. P. 105–122.

[33] *Stark R. Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, CA : University of California Press, 2000. 350 p.

[34] *Stark R., Bainbridge W.* A theory of religion. New York : Peter Lang, 1987. 386 p.

[35] *Stark R., Iannaccone L.* A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33 (3). P. 230–252.

[36] *Сардарян Г. Т., Алексеева Т. А.* Секуляризация и религиозность в оптике конструктивизма // Полис. Политические исследования. 2020. № 4. С. 124–138.

Доббеларе[37], Х. Казановы[38] и Ч. Тейлора[39], позднего П. Бергера[40]. Определённого предела в этом направлении мысли достигли авторы исследовательской программы Лейпцигского университета «Множественные секулярности» (Х. Кляйне, М. Вольраб-Сар, М. Бурхардт)[41].

Попытка отделить «религиозное» от «священного» с целью объяснить, почему «классическая» секуляризация не лишает общество сакральности, была предпринята исследователем Х. Йоасу[42].

Критика секуляризации с выходом на критику модерных оснований отражена в трудах следующих авторов: Ф. Горски[43], Я. Хантер[44], П. ван дер Веер[45], Х. Боаз[46].

Критика теории секуляризации с учётом антиколониалистских позиций представлена в трудах Т. Асада[47], А. Нанди[48].

---

[37] *Dobellaere K.* Secularization: An Analisys at Three Levels. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2002. 214 p.

[38] *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1994. 301 p.; *Casanova J.* Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // Hedgehog Review. 2006. Spring/Summer. P. 101–141.

[39] *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, MA : Harvard Belknap Press, 2007. 874 p.

[40] *Berger P.* The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, DC : Ethics and Public Policy Center, 1999. 143 p.

[41] *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M.* Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities». Leipzig : Leipzig University, 2016. 43 p.; *Wohlrab-Sahr M., Burchardt M.* Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen // Denkströme. 2011. Heft 7. S. 53–71; *Wohlrab-Sahr M., Burchardt M.* Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities // Comparative Sociology. 2012. Vol. 11 (6). P. 875–909.

[42] *Hans J.* Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin : Suhrkamp, 2017. 450 S.

[43] *Gorski Ph. S.* Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300–1700 // American Sociological Review. 2000. Vol. 65 (1). P. 138–167.

[44] *Hunter Ia.* Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept // Modern Intellectual History. 2015. Vol. 12 (1). P. 1–32.

[45] *Veer P., van der.* The Secular Production of Religion // Etnofoor. 1995. Vol. 8 (2). P. 5–14.

[46] *Huss B.* The Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion: The Decline of the Religion/Secular Divide and the Emergence of the Critical Discourse on Religion // Method & Theory in the Study of Religion. 2014. Vol. 27 (2). P. 91–103.

[47] *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford : Stanford University Press, 2003. 285 p.

Попытки сохранить функциональность классической теории секуляризации, несмотря на её усиливающуюся критику, предприняли С. Брюс[49], А. В. Апполонов[50], Вяч. Карпов[51], О. Мюллер[52], Д. Поллак[53].

Отдельно следует выделить актуальные исследования, анализировавшие секулярную тематику в философско-теологическом контексте. Классификацию направлений постмодернистской теологии предпринял Д. Гриффин[54]. Анализ истоков и значения постметафизической теологии провёл А. М. Гагинский[55]. Значительный вклад в философско-теологическую интерпретацию секулярных идей внёс Дж. Милбанк[56] и другие сторонники направления «Радикальная ортодоксия»[57] (в том числе К.

---

[48] *Nandy A.* An Anti-secularist Manifesto // India International Centre Quarterly. 1995. Vol. 22 (1). P. 35–64*; Nandy A.* The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance // Alternatives: Global, Local, Political. 1988. Vol. 13 (2). P. 177–194; *Nandy A.* The Return of the Sacred: The Language of Religion and the Fear of Democracy in a Post-secular World. Lalitpur : Himal Books, 2007. 15 p.

[49] *Bruce S.* Religion in Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford : Oxford University Press. 1996. 272 p.

[50] *Апполонов А. В.* Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном // Религиоведческий альманах. № 1. 2016. С. 4–36.

[51] *Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 114–164.

[52] *Müller O.* Zwischen Sakularisierung und Revitalisierung: Kirchlichkeit und Religiositat in Ostmittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung seit 1989/90 // Zwischen Sakularisierung und religioser Vitalisierung. Religiositat in Deutschland und Polen im Vergleich / Pickel, Gert u.a. (Hgg.).Wiesbaden : Springer, 2014. 327 S.

[53] *Pollack D.* Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen : Mohr Siebrek, 2003. 333 S.

[54] *Griffin D. R.* Varieties of Postmodern Theology. Albany, New York : State University of New York Press, 1989. 180 p.

[55] *Гагинский А. М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22, № 1. С. 53–67.

[56] *Milbank J.* Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford, UK : Blackwell Publishing Ltd, 2006. 484 p.; *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. 288 p.

[57] *Milbank J.* Radical Orthodoxy: A New Theology / ed. by J. Milbank, G. Ward. London : Routledge, 1999. 300 p.

Пикстоком[58], А. Пабст[59]). В похожем ключе исследовал природу секуляризма французский социолог религии Д. Эрвьё-Леже[60].

Философско-теологические основания секулярной идеи через проблему «нового гнозиса» исследовал Д. Ноче[61]. О влиянии секулярной культуры на жизнь современного христианства в XX веке писали о. А. Шмеман[62], о. Г. Флоровский[63], о. А. Мень[64].

Классификации различных интерпретаций подходов к «секулярному» / «секуляризации» изложили Ю. Ю. Синелина[65], Д. А. Узланер[66], И. Г. Каргина[67].

Одну из первых попыток исследовать идейно-политическую и философско-культурологическую историю понятия «секуляризация» предпринял ещё в 1960-е годы немецкий философ и социолог Г. Люббе, чья работа до сих пор не теряет актуальности[68]. Происхождение секулярных

---

[58] *Pickstock C.* Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance // Modern Theology. 2005. Vol. 21 (4). P. 543–574.

[59] *Milbank J., Pabst A.* The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future. London, New York : Rowman&Littlefield, 2016. 385 p.

[60] *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. Paris : Les Éditions du Cerf, 1993. 273 p.; *Hervieu-Léger D.* Le pélerin et le converti: la religion en mouvement. Paris : Flammarion, 1999. 289 p.

[61] *Del Noce A.* The Age of Secularization. Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2017. 301 p.; *Del Noce A.* The Crisis of Modernity. Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2015. 336 p.; *Del Noce A.* The Problem of Atheism. Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2021. 536 p.

[62] *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век / пер. с англ. Елизаветы Гиппиус // Собрание статей. 1947–1983. Москва : Русский путь, 2009. С. 72–84.

[63] *Florovsky G.* Faith and Culture // Collected Works / G. Florovsky. Belmont, 1974. Vol. 2. P. 9–30.

[64] *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 томах. Москва : Слово/Slovo, 1991.

[65] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. Москва : ИСПИ РАН, 2014. 587 с.

[66] *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 240 с.

[67] *Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. Москва : МГИМО-Университет, 2014. 278 с.

[68] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg, München : Verlag Karl Alber, 1965. 136 S.

концепций исследовали Ю. Ю. Синелина (в истории России)[69], Д. А. Узланер[70], А. В. Белокобыльский и В. С. Левицкий[71].

Анализом того, как религиозное и светское сознание отражено в истории русской философской, религиозной и общественной мысли, занимались представители русских академических школ[72]. О секуляризации как одновременно духовно-религиозном и политико-идеологическом процессе писали А. С. Панарин[73], В. Н. Расторгуев[74], А. В. Щипков[75].

Дискуссия о «секулярном» активно продолжается в контексте обсуждения «постсекулярных» концепций.

Значительный вклад в формулирование и исследование постсекулярной проблематики внёс Ю. Хабермас[76], а также авторы, развивавшие его концепцию «постсекулярного общества», добавляя к ней

---

[69] *Там же*.

[70] *Там же*.

[71] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под редакцией А. Белокобыльского и В. Левицкого. Москва : Академический проект, 2018. 215 с.

[72] См. например, авторов регулярно переиздающейся энциклопедии «Русская философия» под ред. М. А. Маслина: Русская философия. Энциклопедия / под ред. М. А. Маслина. М. : Алгоритм, 2022. 984 с.; *Маслин М. А.* Энциклопедия русской философии как научный проект // Вопросы философии. 2021. № 3. С. 208–215.

[73] *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М. : Алгоритм, 2002. 496 с.

[74] *Расторгуев В. Н.* Цивилизационный подход в политической прогностике и границы секулярного мира // Тетради по консерватизму. № 3. 2019. С. 111-116.

[75] *Щипков А. В.* Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного русского православия. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021. 464 с.

[76] *Habermas J.* Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly. 2008. Vol. 25 (4). P. 17–29; *Habermas J.* «The Political»: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology // The Power of Religion in the Public Sphere / eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen. New York : Columbia University Press, 2011. P. 15–34; *Habermas J.* Transcendence from Within, Transcendence in this World // Religion Rationality: Essays on Reasons, God and Modernity / ed. E. Mendieta. Cambridge : Polity Press, 1992. P. 67–94; *Habermas J.* Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Cambridge : Polity Press, 2008. 361 p.

новые ракурсы (Х. Казанова[77], Дастин Бёрд[78], Элейн Грэхем[79], М. Диллон[80], Б. Трейнор[81], П. Схаафсма[82], Т. Стейси[83], Н. Адамс[84] и др.[85]).

Критические оценки в отношении постсекулярной концепции Хабермаса сформулированы в исследованиях таких авторов, как В. Бадер[86], Дж. Бекфорд[87], Ф. Даллмайр[88], Х. Фурани[89], А. Агаджанян[90].

Следует назвать также труды исследователей, которые сделали попытку более прочно, чем Хабермас, связать постсекулярную концепцию с

---

[77] *Казанова Х.* Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 143–174.

[78] *Byrd D. J.* Islam in a Post-Secular Society: Religion, Secularity, and the Antagonism of Recalcitrant Faith. Boston : Brill, 2016. 336 p.

[79] *Graham E.* Reflexivity and Rapprochement: Explorations of a «Postsecular» Public Theology // International Journal of Public Theology. 2017. Vol. 11 (3). P. 277–289; *Graham E.* Interrogating the postsecular // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York : Routledge, 2019. P. 222–232.

[80] *Dillon M.* Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal. New York : Oxford University Press, 2018. 214 p.

[81] *Trainor B. T.* Theorising Post-Secular Society // Philosophy & Theology. 2007. Vol. 19 (1/2). P. 95–124.

[82] *Schaafsma P.* Making Sense of the Postsecular: Theological Explorations of a Critical Concept // International Journal of Philosophy and Theology. 2015. Vol. 76 (2). P. 91–99.

[83] *Stacey T.* Imagining Solidarity in the Twenty-First Century: Towards a Performative Postsecularism // Religion, State and Society. 2017. Vol. 45 (2). P. 141–158.

[84] *Adams N.* Habermas and Theology. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. 278 p.

[85] Geographies of Postsecularity: Re-Envisioning Politics, Subjectivity and Ethics / P. Cloke, C. Baker, C. Sutherland, A. Williams. London and New York : Routledge, 2020. P. 1–25.

[86] *Bader V.* Post-secularism or Liberal-democratic Constitutionalism? // Erasmus Law Review. 2012. Vol. 5 (1). P. 5–26.

[87] *Beckford J.* SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51 (1). P. 1–19.

[88] *Dallmayr F.* Post-secularity and (global) politics: a need for radical redefinition // Review of International Studies. 2012. Vol. 38 (5). P. 963–973.

[89] *Furani K.* Is There a Postsecular? // Journal of the American Academy of Religion. 2015. Vol. 83 (1). P. 1–26.

[90] *Agadjanian A.* Russia's «Cursed Issues», Post-Soviet Religion, and the Endurance of Secular Modernity // Multiple Modernities and Postsecular Societies / ed. M. Rosati, K. Stoeckl. London, New York : Routledge, 2016. P. 79–96; *Agadjanian A.* Neue Formen der östlichen Orthodoxie // Transit. Europäische Revue. 2015. Vol. 47 (Herbst). P. 90–107.

принципами социологического знания (Б. Тёрнер[91], И. Далферт[92], В. Кинан[93], Г. Макленан[94] и др.).

Отдельно следует указать на исследования, применяющие «постсекулярные» подходы в исследовательском направлении cultural studies: труды С. Брэк [95], Н. Део[96], Н. Ваханян[97], М. Ратти[98], Д. Левин[99], Д. Агар[100].

Исследование постсекулярной проблематики в постмодернистском ракурсе предприняли А. Поссамаи[101], К. Штёкль и М. Розати[102], Б. Латур[103], А. Абейсекара[104], Д. Барбер[105], Ф. Горски[106].

---

[91] *Turner B.* Religion and the Modern Society: Citizenship, Secularization and the State. Cambridge Univerity Press, 2011. 374 p.; *Тернер Б.* Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 21–51; *Turner B.* Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. New York : NYU Press, 2012. P. 135–158; *Turner B.* The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion. Cambridge : Cambridge University Press, 2013. 290 p.

[92] *Dalferth U.* Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular // Journal of the American Academy of Religion. 2010. Vol. 78 (2). P. 317–345.

[93] *Keenan W.* Post-Secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings // European Journal of Social Theory. 2002. Vol. 5 (2). P. 279–290.

[94] *McLennan G.* The Postsecular Turn // Theory, Culture & Society. 2010. Vol. 27 (4). P. 3–20; *McLennan G.* Towards Postsecular Sociology? // Sociology. 2007. Vol. 41 (5). P. 857–870.

[95] *Bracke S.* Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture // Theory, Culture & Society. 2008. Vol. 25 (6). P. 51–67.

[96] *Deo N.* Introduction / Postsecular Feminism: Religion and Gender in Transnational Context / ed. N. Deo. Bloomsbury Acarowic, 2018. P. 1–14.

[97] *Vahanian N.* Look, a Human Being! Anthropomorphic Solipsism in Postsecular Thought // Palgrave Commun. 2018. Vol. 4 (1). P. 1–8.

[98] *Ratti M.* Theoretical framings of the postsecular // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York : Routledge, 2019. P. 110–122; *Ratti M.* The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature. New York : Routledge, 2013. 270 p.

[99] *Lewin D.* Formations of the postsecular in education // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York : Routledge, 2019. P. 123–134; *Lewin D.* Educational Philosophy for a Post-secular Age. London, New York : Routledge, 2016. 184 p.; *Lewin D.* The Hermeneutics of Religious Understanding in a Postsecular Age // Ethics and Education. 2017. Vol. 12 (1). P. 73–83.

[100] *Agar J.* Post-secularism, Realism and Utopia: Transcendence and Immanence from Hegel to Bloch. London : Routledge, 2014. 243 p.

[101] *Possamai A.* Post-secularism in Multiple Modernities // Journal of Sociology. 2017. Vol. 53 (4). P. 822–835.

«Постсекулярность» как умеренный постмодернистский конструкт, который потенциально может использоваться для организации общественных отношений, рассматривают В. Хадсон (ввёл концепции «постсекулярное Просвещение» и «постсекулярное гражданское общество»)[107], С. Бревитт-Тейлор[108], Д. Бёрн[109] и др.

Отдельную подборку составляют исследования, использующие «постсекулярные» подходы для анализа актуальных международно-политических процессов[110], которые также учитываются в настоящем

---

[102] *Rosati M., Stoeckl K. (eds.).* Multiple Modernities and Postsecular Societies. Farnham : Ashgate, 2012. 188 p.

[103] *Latour B.* Beyond belief. Religion as the «dynamite of the people» // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York : Routledge, 2019. P. 27–37.

[104] *Abeysekara A.* The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Features. New York : Columbia University Press, 2008. 324 p.

[105] *Barber D.* Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015. 232 p.

[106] *Gorski P., Kim D., Torpey J., van Antwerpen J.* The Post-Secular in Question // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. New York : NYU Press, 2012. P. 1–22.

[107] *Hudson W.* Postsecular Civil Society // Civil Society, Religion and Global Governance: Paradigms of Power and Persuasion / ed. Helen James. Abingdon : Routledge, 2007. P. 149–157; *Hudson W.* Religious Citizenship // Australian Journal of Politics and History. 2003. Vol. 49 (3). P. 425–429; *Hudson W.* Towards Post-Secular Enlightenment // Secularisations and their Debates: Perspectives on the Return of Religion in the Contemporary West / eds. M. Sharpe and D. Nickelson. Dordrecht : Springer, 2014. P. 217–232; *Хадсон У.* Альтернативный постсекуляризм // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 35–48.

[108] *Brewitt-Taylor S.* The postsecular turn in contemporary British historiography // Sam Brewitt-Taylor. Historian of Britail afer 1945 [personal site]. 12.09.2018. URL: https://sambrewitt-taylor.com/the-postsecular-turn-in-modern-british-historiography-what-is-it-and-why-is-it-important/ (дата обращения: 01.09.2022).

[109] *Byrne D.* Divinely significant: towards a postsecular approach to the materiality of popular religion in Asia // International Journal of Heritage Studies. 2020. Vol. 26 (9). P. 857–873; *Byrne D.* Prospects for a Postsecular Heritage Practice: Convergences between Posthumanism and Popular Religious Practice in Asia // Religions. 2019. Vol. 10 (7). P. [1–13].

[110] *Requejo F.* Religions and Liberal Democracies. Final Remarks // Democracy Law and Religious Pluralism in Europe: Secularism and Post-Secularism. London-New York : Routledge, 2014. P. 200–213; Religion in the Era of Postsecularism / ed. by Okeja U. New York : Routledge, 2020. 299 p.; Postsecular Conflicts. Debating Tradition in Russia and the United States / K. Stoeckl, D. Uzlaner (eds.). Innsbruck : Innsbruck University Press, 2020. 152 p.; *Ferrara A.* The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society // Philosophy & Social Criticism. 2009. Vol. 35 (1–2). P. 77–91; *Fordahl C.* The Post-secular: Paradigm Shift or

исследовании. К ним косвенно примыкает и исследование правовых основ светского государства в России И. В. Понкина[111].

Постсекулярная проблематика в российском и православном контексте рассматривалась К. Штёкль[112], Д. Узланером[113], А. Кырлежевым[114].

Анализ существующих исследований «секулярной» и «постсекулярной» проблематики показывает, что на сегодняшний день она хорошо разработана на общественно-научном уровне и продолжает активно развиваться. При этом наблюдаются пробелы в её философском осмыслении. В частности, редки фундаментальные работы, предлагающие полноценные философско-культурологические и генеалогические исследования секулярного дискурса, связывающие текущие дискуссии о «секулярном» и «постсекулярном» с предшествовавшей историей развития философских и теологических идей. Настоящее исследование призвано внести свой частный вклад в восполнение этого пробела.

Provocation // European Journal of Social Theory. 2016. Vol. 20 (4). P. 550–568; *Fox J., Sandler S.* Bringing Religion into International Relations. New York : Palgrave Macmillan, 2004. 219 p.; *May S., Wilson Erin K., Baumgart-Ochse C., Sheikh F.* The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred // Politics, Religion & Ideology. 2014. Vol. 15 (3). P. 331–346; *Hurd E. S.* The Politics of Secularism in International Relations. Princeton : Princeton University Press, 2008. 264 p.; *Vallier K.* Liberal Politics and Public Faith. Beyond Separation. New York : Routledge. 2014. 286 p.; *Mavelli L., Petito F.* The postsecular in International Relations: an overview // Review of International Studies. 2012. Vol. 38 (5). P. 931–942; Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power / ed. L. Mavelli and F. Petito. New York : Palgrave Macmillan, 2014. 276 p.; *Bettiza G.* Finding Faith in Foreign Policy: Religion and American Diplomacy in a Postsecular World. New York : Oxford University Press, 2019. 336 p. и др.

[111] *Понкин И. В.* Правовые основы светскости государства и образования. М. : Про-Пресс, 2003. 416 с.

[112] *Штёкль К.* К определению «постсекулярного» // Человек.ru. 2012. № 8. С. 51–67; *Stoeckl K., Uzlaner D.* Four Genealogies of Postsecularity // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. J. Beaumont. London/New York : Routledge, 2019. P. 268–278.

[113] *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3. С. 3–32; *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. Москва : Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара, 2020. 187 с.

[114] *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 52–68; *Кырлежев А. И.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3. С. 101–106.

Научная новизна исследования

1) Впервые обосновывается и вводится в научный оборот умеренно расширительное понятие «секулярный дискурс», позволяющее объединить проблематику «секулярного», «секуляризации», «секулярности», «секуляризма» в единый до определённой степени предмет, охватывающий соответствующую тематику из разных областей знания (общественно-научной, философской, теологической) под эгидой философии культуры.

2) Предпринята новая комплексная классификация моделей объяснения «секулярного» (в XX–XXI веках) в философии, общественных науках, политической теологии, в том числе объясняющих происхождение секулярного дискурса.

3) Впервые предпринята реконструкция определений истоков секулярного дискурса, предлагаемых в трудах значимых представителей русской религиозной философии с середины XIX до конца XX века.

4) Сформулирован новый метод генеалогии секулярного дискурса через философско-культурологический анализ его исторических «означающих» и «означаемого».

5) Впервые осуществлена реконструкция «означающих» элементов секулярного дискурса, относящихся к эпохе раннего христианства, Вселенских соборов, к истории европейской философии во втором тысячелетии н. э., а также к истории России и Русской православной церкви.

6) Впервые секулярный дискурс обосновывается как особая воспроизводящаяся диалектическая «ортодоксально-гетеродоксальная» система, порождающая различные формы секулярной культуры в качестве компенсационного механизма своих внутренних процессов, а также имеющая «центр» и «периферию».

7) Впервые проанализированы сходства и различия актуальных «постсекулярных» моделей, разрабатываемые в рамках и за рамками общественных наук («социологические» и «теологические»).

8) Впервые предложен подход к пониманию «постсекулярного» одновременно как исторической части секулярного дискурса и как запроса на преодоление секулярного дискурса: оба этих понимания пересекаются и сосуществуют друг с другом, являясь следствием внутренней диалектики самого секулярного дискурса; это позволяет проблематизировать вопрос о возможности постсекулярной эпистемологии.

Теоретическая значимость исследования

Разработан авторский метод генеалогии секулярного дискурса, включающий философско-культурологические подходы и дискурс-подход.

Теоретически дополнены существующие концепции «секуляризации», «секулярного», «секуляризма», «постсекулярного», используемые в философских и социально-гуманитарных исследованиях.

Предложено актуальное философско-культурологическое понимание и определение «секулярного», являющегося одним из базовых понятий современного философского и социально-гуманитарного знания.

Секулярный дискурс проблематизирован в качестве исследовательской оптики, демонстрирующей особенности философско-культурологических, историко-культурных и религиозно-теологических путей развития России и стран латинской культуры.

Расширено философско-культурологическое понимание характера «светской современности» как культурного явления, её идейного происхождения и перспектив развития.

Внесён вклад в развитие и организацию актуальных междисциплинарных связей между философией культуры, социологией религии, теологией, историей.

Намечена перспективная программа постсекулярных исследований, основанных на проекте постсекулярной эпистемологии.

Практическая значимость

Результаты исследования могут найти применение в научно-образовательном процессе. Также могут быть использованы при разработке рабочих программ дисциплин и учебных пособий, затрагивающих темы истории, философии и культурологии, философии религии и религиоведения, а также истории зарубежной и отечественной общественной мысли (в том числе истории журналистики). Также выводы исследования могут быть использованы при планировании и проведении перспективных научных исследований в МГИМО МИД России, затрагивающих культурные и религиозные факторы современных международных отношений.

Полученные в ходе исследования выводы могут быть учтены в разработке и осуществлении направлений государственной политики, законотворческого процесса и правового регулирования социальных отношений в сферах государственной культурной политики, государственно-религиозных (в том числе государственно-церковных) отношений. Также исследование делает более объёмным категорию «светского» («секулярного»), что может использоваться в развитии трактовок конституционного принципа «светского государства». Кроме того, результаты исследования могут учитываться во внешней политике государства, затрагивающей международные отношения в области межкультурных и межрелигиозных связей.

Соответствие паспорту научной специальности

Область исследования соответствует паспорту специальности 5.7.8. «Философская антропология, философия культуры» по следующим направлениям исследований:

37. Философия культуры в системе знания. Философия культуры и культурология. Методы философии культуры и культурологии. Соотношение и формы взаимодействия философии культуры и культурологии с другими научными дисциплинами.

38. Проблемы культуры в различных философских направлениях.

39. Категориальный аппарат культурологии.

46. Тенденции динамики культуры.

48. Общие закономерности культуры.

49. Этапы развития культуры.

50. Философия культуры и история культуры.

52. Сходство и различие западных и незападных цивилизационных моделей. Проблемы культурной компаративистики.

54. Теоретические модели культуры христианства. Способы представления человека в христианской культуре.

70. Семиотика культуры.

71. Аксиология культуры.

При этом важно подчеркнуть, что исследование затрагивает более широкий круг проблем, носит междисциплинарный характер и частично выходит в область истории философии и религиоведения.

Положения, выносимые на защиту

1) Этимология латинского «saeculum» / «saecularis» не является ключом к объяснению понятий, обозначаемых с помощью слов «секуляризация», «секуляризм», «секулярность» (и однокоренных слов), которые используются в современных исследованиях только в рамках конкретных философских и общественно-научных концепций. Связь этих научных понятий с историческими этимологиями обозначающих их слов лишь косвенная. В свою очередь понятие «секулярный дискурс» включает как предметные дискуссии о секулярном, так и надъязыковое поле, транслирующее через механизмы языка и культуры смыслы и правила коммуникации, познавательные и логические подходы, воспроизводящие секулярные элементы мышления в культуре.

2) Секулярная проблематика становится полноценным научным предметом после появления социологической эпистемологии М. Вебера, во

многом ставшей конвенциональной для социологического знания в XX веке. Она имела тягу к синтезу и стремилась к созданию единых правил для социально-гуманитарного познания («науки о культуре»), утверждению единого секулярного подхода в социально-гуманитарной науке (с отказом от скрытой метафизики позитивизма и естественных наук). Основанием этой эпистемологии стал диалектически понимаемый рационализм. При этом подход Вебера не был лишён имплицитных метафизических оснований и подразумевал усиление внимания к теологической проблематике.

3) Общественно-научные подходы к «секуляризации» в XX веке развивались в рамках возможностей и сценариев веберовского диалектического рационализма. «Теория» секуляризации прошла несколько этапов, а под влиянием постмодернизма постепенно утратила линейный характер и внешнюю целостность, при этом приходившие ей на смену новые, подчас критические концепции по-прежнему сохраняли с ней внутреннее единство, оставались её вариантами, защищали её ядро. Значительный вклад в критику «теории» секуляризации» внесла политическая и постмодернистская теология в XX веке.

4) Многие актуальные общественно-научные подходы игнорируют задачу по определению момента происхождения секулярного дискурса либо решают её частично. Среди источников секулярного дискурса чаще называются различные стечения социальных обстоятельств. При этом в общественных науках чаще детализируется, а не обобщается проблема «секулярного», вводятся многие новые «типы» секуляризации, но не предпринимается экспликация основ секулярного дискурса. Ряд актуальных теологических подходов ставит задачу преодолеть такую раздробленность предмета секулярного дискурса в общественных науках, предлагает более развёрнутые варианты его генеалогии, при этом чаще ограничивает себя проблемными рамками позднего Нового Времени или Средневековья.

5) Ключевые представители русской религиозной философии XIX–XX веков (Ф. М. Достоевский, славянофилы, В. С. Соловьёв, участники

религиозно-философских собраний, веховская традиция, русская религиозная философия в период после Октябрьской революции) преимущественно понимали «секулярное» (как и «светское», и «мирское») не как нечто безрелигиозное, но как то, что находится либо внутри христианской теологии, либо в теологическом дискурсе, пересекающемся с христианством.

6) Перспективным методом объяснения секулярной проблематики является построение философско-культурологической генеалогии секулярного дискурса. В качестве точки отсчёта «секулярного» в культуре может быть обоснованно взят христианский дискурс, рассматриваемый ретроспективно. Генеалогия секулярного дискурса в этом случае может быть осуществлена как исследование *означающих* секулярного дискурса в эпоху раннего христианства и Вселенских соборов (I тыс.), в западной культуре после схизмы (II тыс.), во влиянии секулярного дискурса в форме западнохристианских означающих на незападнохристианские культурно-религиозные традиции (на примере общественно-религиозной истории России).

7) Теологические споры в эпоху раннего христианства и Вселенских соборов (докетизм, гностицизм, оригенизм, монофизитство, монофелитство и др.) содержат признаки будущих форм (*означающих*) секулярного дискурса (абстрактный симолизм в восприятии религиозных явлений, дуализм мышления, пренебрежение материей, дискретность восприятия мира, абстрагирование мыслящего субъекта и Бога и др.).

8) Формы *(означающие)* секулярного дискурса в истории западной теологической и философской мысли содержат диалектический принцип и проявляются во многих сюжетах высокого и позднего Средневековья, Нового времени. Внешний исторический пульс этой диалектики проявлялся в двух фазах: идеализации и систематизации, которые сменяли и дополняли друг друга в европейской истории, увеличивая «амплитуду раскачивания» диалектики, что становилось причиной культурных кризисов и разрывов традиции и обнаруживало пределы возможностей секулярного дискурса.

9) В политической и религиозной истории России не возникло самобытного культурного движения к формированию секулярного дискурса, где он действовал как внешний: секулярные идеи оказывали сильное и широкое воздействие на социокультрные процессы в стране, но не на вероучительное ядро православия.

10) Секулярный дискурс, с точки зрения системного подхода, имеет «центр» и «периферию», оставаясь при этом единым процессом: в «центре» секулярный дискурс рождается в теологической области и является частью теологической сферы, лишь затем его действие распространяется на социоокультурный и политический уровни; в «периферии» секулярный дискурс действует в первую очередь на социокультурном и политическом уровне, и только во вторую — на теологическом.

11) Разные формы (*означающие*) и модальности (в «центре» и «периферии») секулярного дикурса не изменяют его содержательное единство (его *означаемое*), которое обладает следующими чертами: не мыслится вне христианства, является теологичным дискурсом, основывается на диалектике ортодоксии и гетеродоксии, имеет внутренний конфликт и стремится к состоянию имитационного баланса, что порождает конфликты в культуре и умножение означающих секулярного дискурса в истории. История развития секулярных принципов и явлений в жизни западного и глобального мира является продуктами «компенсации» конфликтности ортодоксально-гетеродоксальной диалектики секулярного дискурса.

12) Появление «постсекулярной» проблематики в общественных науках в XX–XXI веках является этапом развития секулярной проблематики и свидетельствует о росте интереса к последней, а также о снижении её объяснительных способностей. Постсекулярные подходы могут быть представлены в виде двух базовых направлений: условно «социологического» (нацелено на сохранение просвещенческой границы между теологией и социально-гуманитарным знанием) и условно

«теологического» (выступает за разные варианты корректировки дискурсивной границы между секулярным и религиозным).

13) «Социологические» подходы к понимаю постсекулярного отражены в концепции постсекулярного общества Ю. Хабермаса и его последователей, постсекулярных концепциях в cultural studies, постсекулярно-постмодернистских подходах, постсекулярных подходах в области теории международных отношений.

14) Актуальные условно «теологические» постсекулярные подходы делятся на те, которые допускают разговор о проблеме границ секулярной эпистемы, и те, которые выносят эту проблему за границы дискуссий. Подходы российских учёных к исследованию постсекулярной проблематики чаще тяготеют к условно «теологическим», а не «социологическим» подходам.

15) Постсекулярный дискурс является поздним этапом секулярного дискурса, который обнаруживает себя в качестве объекта и предмета, а также эксплицирует собственные теологические элементы для восстановления своих объяснительных и прогностических способностей и для защиты своего конвенционального статуса. Возникновение и развитие постсекулярного дискурса позволяет поставить вопрос о перспективах постсекулярной эпистемологии как в области социально-гуманитарного знания, так и в области общественных процессов.

Апробация результатов исследования

Основные результаты исследования прошли апробацию на российских и международных научных конференциях, семинарах, круглых столах: Конвенты РАМИ в МГИМО МИД России (Москва, 2016, 2017, 2019, 2021); конференция «After the End of Revolution: Constitutional Order Amid the Crisis of Democracy» (Москва, ВШЭ, 2017); круглый стол Русской экспертной школы и Центра Симоны Вейль (Москва, 2017); круглые столы «Консервативный клуб» (Москва, ИСЭПИ, 2017–2019); Международные

Рождественские образовательные чтения (Москва, 2018; Калуга, 2017; Рязань, 2019; Калуга, 2020; Калуга, 2021; Воронеж, 2021); круглый стол «Постсекулярная речь» (Москва, МГИМО, 2019); Скворцовские чтения (Суздаль, 2019, 2021); конференция «Конец либеральной идеи?» (Москва, Финансовый университет, 2019); «Международный научный гуманитарный форум: от знания к действию» (Москва, ИВИ РАН, 2019); Словесно-исторические научные чтения «Гуманитарные науки и отечественное образование. История, преемственность и ценности» (Смоленск, СмолГУ, 2020); конференция «Theo-Politics, Tragedy and Memory» (Вашингтон-Москва, 2020); всероссийская научно-практическая конференция «Сбережение народа как ключевой стратегический государственный приоритет и фактор обеспечения национальной безопасности России» (ИДИ ФНИЦ РАН, 2021); научные семинары Русской экспертной школы (Москва, 2016–2021); Чтения памяти митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) (Минск, 2021); Международный научный круглый стол «Церковь и историческая память» (Минск, 2022).

Основные результаты исследования опубликованы в 31 научной работе общим объёмом 50,5 п. л.: 3 авторских монографии по теме диссертации (в том числе в соавторстве), 6 глав в коллективных монографиях, 3 публикации в изданиях, входящих в международные базы данных и системы цитирования (WOS / Scopus), 16 публикаций в рецензируемых изданиях из списка ВАК (в том числе по шифру специальности — 15), 3 публикации в прочих изданиях.

Структура диссертационного исследования

Работа состоит из введения, четырёх глав (которые разделены на параграфы и подпараграфы), заключения, списка литературы. Каждый раздел завершается промежуточными выводами. Объём диссертации составляет 867 страниц.

ГЛАВА 1. ОФОРМЛЕНИЕ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА КАК НАУЧНОГО ПРЕДМЕТА В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЙ МЫСЛИ XX–XXI ВЕКОВ

1.1. Этимология понятия «секулярное»

Исследования, посвящённые проблеме «секулярного», традиционно предваряются этимологией этого слова: латинское «saeculum» может в разных ситуациях переводиться как «век», «мир сей», «время», «поколение», что-то неугодное Богу, а образованное от этого слова прилагательное «секулярный» стало применяться для обозначения разнообразных исторических явлений и процессов в католической церкви и западном христианстве (например, для определения переданной церковной собственности государству, для обозначения духовенства, служащего не в монастырях), а также в названии ряда поздних социологических концепций. Само это слово попало в латынь из этрусского языка, где оно означало период в истории общества, в течение которого полностью сменяется одно поколение людей (никого не остаётся в живых от этого поколения). Значительное влияние на коннотацию этого понятия оказал приход христианства. Слово «saeculum» в латинских версиях Библии (Вульгаты) чаще всего использовалось для перевода греческого слова «αἰῶνος» — «век» — в двух значениях[115]. Первое значение передавало смыл фразы «во веки веков» на латыни — «in saecula saeculorum»[116], что было переводом древнегреческого «εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων», которая в свою очередь была переводом древнееврейских и арамейских выражений из Танаха, означавших «навечно», «в вечности и навсегда», «в вечности и за её пределами». Близкое к этому значение имеют также библейские фразы «во век» и «во веки» —

[115] Всего в книгах Библии эти выражения, взятые вместе, встречаются около двухсот раз.
[116] Гал. 1:5.

«τοῦ αἰῶνος» и «τὸν αἰῶνα», которые на латинский переводились как «in saeculum» и «in saecula»[117]. Оба этих выражения — «in saeculum» / «in saecula» и «in saecula saeculorum» — имеют схожий смысл, они означают полноту времён, включающую как земные времена, так и те времена, которые наступят после истории, то есть вечность, божественную вневременность.

Второе значение, в котором слова с этим корнем употребляются в Вульгате, — «мир сей», земной мир, история мира, конечное время, после или выше которого существует надысторическая и вневременная вечность мира горнего. Например, в цитате из Евангелия по Матфею «Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных» (Мф. 13:49) под «веком» понимается конечная земная история и земной мир. В Вульгате это переведено как «Sic erit in consummatione saeculi…». В цитате из Послания к евреям «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр. 1:1–1:2), согласно основным толкованиям, указывается на предвечность Сына (второго лица Троицы), то есть на его существование до времени, то есть время здесь — преходящая и несовершенная категории. В Вульгате это переводится как «…per quem fecit et saecula». В Третьей книге Ездры, в дошедшем латинском переводе с древнегреческого (тот в свою очередь был сделан с древнееврейского), излагаются пророчества о конце исторических времён и многократно употребляются слова с корнем «saecul» — «saeculum» («век сей»)[118], «finis enim huius saeculi…» («конец сего века»)[119] — в значении временного земного мира, который противопоставляется миру

[117] Исх. 21:6, Дан. 3:65. Так же в латинском языке для перевода этой греческой фразы использовались «in aeternum» (Быт. 3:22), «in sempiternum» (Втор. 28:46), «in perpetuum» (Исх. 19:9) и другие выражения.
[118] 3 Ездр. 5:44, 3 Ездр. 5:49. 3 Ездр. 6:55, 3 Ездр. 6:59 и в др.
[119] 3 Ездр 6:9.

горнему, «приносящему плод бессмертия»[120]. В этом значении — как имеющая конец мирская история — «saeculum» употребляется в Вульгате близко по значению к слову «мир» (лат. «mundus», др.-греч. «κόσμος»): если в первом случае акцент делается на временно́й ограниченности мира, то во втором — на пространственной.

В римском праве в эпоху Юстиниана использовалось понятие saecularis/ κοσμικός в значении «подданный», «мирянин», не принадлежащий к церкви как к корпорации, то есть не занимающий никаких церковных должностей или духовных статусов (но не подразумевавшее никакого особого «светского» / «секулярного» социального статуса, не делившее социум на «светскую» и «религиозную» сферы). Также иногда в близком к этому значению в Новеллах Юстиниана использовались понятия λαϊκός, ἰδιώτης.

Подобное обращение к этимологии и демонстрация многозначности слова «секулярный» исполняет роль поэтического введения, которое не может быть непосредственно использовано в научном аппарате настоящего исследования. Ни одно из значений латинского «saeculum» не используется в общественных науках непосредственно, но только в рамках конкретных философских и теологических концепциях, в которых оно приобретает новые многослойные коннотации и существует чаще всего в отрыве от своих первоначальных словарных значений. Поэтому этимология «секулярного» не может служить полноценной отправной точкой для первого этапа исследования существующих секулярных концепций. Таким отправным пунктом может служить актуальный для нас дискурс о секулярном XX и XXI веков, в котором используется несколько понятий с «секулярным» корнем.

Социологи пользуются понятием «секуляризация», под которым понимают разного рода процессы изменения положения религии в обществе.

---

[120] 3 Ездр 7:13.

Эти изменения трактуются в зависимости от конкретного социологического подхода: например, как дифференциация религиозной сферы в обществе, институционализация отличий религии от других областей жизни, уменьшение её влияния на другие сферы, приватизация религии (уход религии в частную сферу), уменьшение активности участия людей в религиозных действиях, угасание религиозной веры или вовсе полная элиминация религии из общества. Как мы увидим далее, спор социологов о секулярном разворачивается главным образом вокруг трактовок понятия «секуляризация», разные определения которого могут сочетаться друг с другом или, наоборот, разделяться, критиковаться или полностью отрицаться в зависимости от сформулированного подхода к секуляризации.

Также используется понятие «секуляризм» — реже в социологии, чаще в политологии и в публицистике: зачастую в значении политически мотивированного учения (идеологии), которое продвигает секуляризацию в одной из её трактовок. Понятие «секуляризм» объединяет социальные практики и намерения, связанные с секуляризацией, и обладает более выраженным политическим звучанием. По этой причине его чаще применяют именно критики теорий секуляризации, чтобы подчеркнуть программный и политический характер секуляризации и показать, что теории секуляризации одновременно являются и доктринами. Хотя так происходит не всегда: во многих англоязычных исследованиях понятие secularism обладает нейтральной социологической коннотацией, близкой к понятию «секуляризация» (особенно для тех англоязычных авторов, которые подразумевают, что светские принципы общества являются безусловным историческим достижением)[121].

[121] По одной из версий, автором первоначального термина «секуляризм» как обозначения формы организации общественно-политического порядка без опоры на религиозные институты был лидер рабочего движения в Англии в 1851 году Джордж Якоб Холиок (*Hurd E. S.* The Politics of Secularism in International Relations).

Ещё одно понятие — «секулярность». Оно звучит нейтрально, связано с меньшим количеством устоявшихся теорий, отсылает одновременно к культурологическому и социологическому взгляду, может трактоваться как некое состояние культуры и общества, как форма, институционально или символически разделяющая религиозные и нерелигиозные области и практики в обществе, а также как абстрактная секулярная идея. «Секулярность» может как противопоставляться «религии», так и не противопоставляться. С одной стороны, это позволяет использовать это слово в разнообразных ситуациях и конструкциях и в том значении, которое требуется в данный момент исследователю. С другой стороны, эта нейтральность и открытость понятия ведут к размытию исследовательского поля, усложняют определение объекта и предмета исследования.

Часто используется и прилагательное «секулярный», с помощью которого могут быть охарактеризованы общество и сообщества, отношения, институты, исторические периоды. Оно может образовываться от любого существительного с этим корнем — «секуляризации», «секуляризма», «секулярности» — и будет носить его родовое значение. В отдельных случаях используется прилагательное «секуляристский» для демонстрации связи с идеологией «секуляризма».

Кроме этого, в русскоязычной научной (в том числе юридической) литературе часто используется понятие «светское», которое в большинстве случаев тождественно по значению понятию «секулярное», является его эквивалентом. Для объяснения некоторых аспектов секуляризации также используются понятия из церковно-богословского языка, которые употреблялись ещё отцами церкви в раннем христианстве: «мирской» (от рус. «міръ» — связанный с земным миром, конечной жизнью, в отличие от жизни духовной и вечной, это понятие в свою очередь использовалось для

перевода др.-греч. «κόσμος»[122]), «профанный» (этимологически происходит от латинского «profanus» и означает «лишённый святости», «мирской», находящийся «вне храма»).

В дискуссиях также распространено французское понятие «laïque»[123], которое означает «не принадлежащий к священству, мирской, мирянский». Антиклерикальные, политические коннотации этого понятия исследователи находят ещё в XVII–XVIII веках, основой же для доктрины и юридического понятия — «лаицизма» — оно становится в конце XIX века. В актуальных исследованиях «лаицизм» означает европейско-католическую модель секуляризации, при которой церковь помещается в частичную изоляцию от общества, отделяется от государства и системы образования; при этом религиозная символика убирается из публичного пространства. От этого понятия произошёл турецкий термин *laiklik* (принципы секуляризации в Турции), и такие неологизмы, как *catholaïcité* (светскость по-католически), *muslaïcité* (светскость по-мусульмански) и аналогичные[124].

Э. ван дер Звеерде (Университет Неймегена им. Радбода, Нидерланды) провёл исследование научного употребления однокоренных понятий со словом «секулярный» и предложил следующую схему: исходное нейтральное понятие — «секулярный», прибавление к его корню аффиксов или частей корня меняют его смысл: «-ность» (-ity) означает качество (секулярность, secularity), «-изация» (-ization) означает процесс (секуляризация, secularization), «-изм» (-ism) означает «осмысление» явления (секуляризм, secularism). При этом ван дер Звеерде предлагает разделить каждое понятие дополнительно на два — нейтральное и оценочное. В итоге он предлагает понимать отдельно «секулярность» как *качество* чего-либо (безоценочно,

---

[122] Употребляется, например, в Мф. 16:26, 1 Ин. 2:15.
[123] От лат. *laicus* — не принадлежащий к священству, в свою очередь от греч. *λαός* — народный.
[124] *Звеерде Э., ван дер.* Указ. соч. С. 81.

например, культуры) и как определённый *принцип* (целенаправленное продвижение в обществе определённых секулярных идей). «Секуляризация» предстаёт у него и как нейтральный *процесс* (происходящий сам собой), и как направленная *политика* (по продвижению секулярных идей в обществе). «Секуляризм» он предлагает понимать как *осмысление,* позитивную оценку (секуляризм как нейтральная констатация принадлежности к секулярной культуре, секулярному обществу), и как *идеологию*, пропагандистскую программу (секуляризм как политическая идеология). В связи с этим такие понятия, как «несекулярный», «десекуляризация», «антисекуляризм», он также предлагает понимать в двух аналогичных значениях. Этот подход он использует как базовый и классифицирует с его помощью способы употребления терминов, однокоренных «секулярному» у известных авторов (Г. Люббе, Х. Казанова, Ч. Тейлор, Б. Тёрнер, Д. Эрвьё-Леже и др.). При этом ван дер Звеерде указывает, что на практике эти понятия либо не разграничиваются, либо употребляются в иных значениях[125].

При этом, несмотря на существенные различия понятий «секуляризм», «секуляризация», «секулярность» и «секулярное», полностью разделить их невозможно. Прямо или косвенно это признают даже те авторы, кто старается придерживаться строгой социологической методологии и не смешивать социологические концепции с идеологическими, политическими или богословскими[126]. Все понятия с этим корнем имеют точки семантического и дискурсивного пересечения между собой.

Кроме того, сохраняется косвенная связь этих понятий с их историческими, этимологическими значениями, с упоминания которых начался настоящий раздел. Поэтому указанные научные понятия в семантическом поле языка (как русского, так и европейских) до сих пор

---

[125] *Там же*.

[126] См., например, *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M.* Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities».

имеют антонимическую парность (в том числе имплицитную) с такими понятиями, как «религиозный», «священный», «церковный», «духовный». Эта связь имеет культурно-историческое объяснение и сохраняется, даже если исследователь формально её отрицает, утверждая, например, что секуляризация в его модели не противопоставляется религиозному и священному. Это противопоставление имплицитно сохраняется даже у американских протестантских авторов, для которых секуляризация исторически несёт положительную коннотацию (растворение церковной жизни в светском мире вместо европейского антиклерикализма[127]), по крайней мере именно знание об этой связи побуждает их снова и снова её отрицать. Так происходит по причине того, что сам язык неотделим от традиции и культурной памяти. Это важно учитывать, так как каждая новая трактовка секулярного (секуляризации, секуляризма, секулярности) будет прямо или косвенно, но обязательно влиять на понимание «религии», «церкви», «священного» и др.

Одно из объяснений возникновению этой антонимической парности (секулярное — религиозное) дал немецкий философ и социолог Г. Люббе. Это понятие уже в начале европейского XIX века имело две коннотации: каноническую, нейтральную (*Codex iuris canonici*) — переход католических церковных служащих из монастырей и орденов на службу в «светские» приходы, которые находились в миру (отсюда католическое понятие «секулярное духовенство»); историко-политическую — насильственная экспроприация земель, имущества, полномочий у Церкви без одобрения самой Церкви, «освобождение» (эмансипация) от религии (чему способствовала вестфальская политическая система). По мысли Люббе, это понятие стали активно использовать именно последние — сторонники максимального ослабления (католической) церкви, которые мыслили

[127] Так как у протестантов нет церкви и клира в дореформаторском смысле.

секулярное как антоним религии, христианства, церкви. Только позже это понятие восприняли философы, которые стали проблематизировать эту тему и усложнять это понятие (секулярное не как антоним религии).

Люббе подчёркивал, что «секуляризация» как философско-культурологическая (и, как следствие, социологическая) проблема возникла в европейской науке и общественно-политическом дискурсе в XIX веке как побочный продукт осмысления различий между христианской и новой, современной (секулярной) западноевропейской культурой, но сама эта проблема долгое время не становилась самостоятельным предметом[128]. То есть философская проблематика секулярного / секуляризации появилась раньше, чем она была сформулирована в качестве самостоятельного научного предмета с использованием рассматриваемых понятий. Именно поэтому понятие «секулярное» / «секуляризация» в XIX веке не использовалось философами (только редкими авторами и общественными деятелями). Это говорит о том, что современный предмет секулярной проблематики далеко не полностью связан с историей понятия «секулярное».

Для формулирования методологии современного исследования, затрагивающего проблематику секулярных явлений и процессов, необходимо держать в поле зрения как подходы, заужающие эти «секулярные» понятия до конкретных, узкоспециальных терминов, так и подходы, расширяющие их до масштаба общекультурных, мировоззренческих понятий, имплицитно входящих в основание современного научного и общественного дискурсов.

С одной стороны, существующее разнообразие «секулярных» понятий и терминов и их многозначность побуждает авторов заужать предмет исследования до частной концепции (нередко называемой «теорией»), объясняющей отдельные социальные закономерности, связанные с религиозной жизнью людей в конкретном обществе, либо до концепции

---

[128] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 34.

глобальной, которая говорит о секуляризации или секуляризме в масштабах всей человеческой истории или всего мира как универсальной закономерности или идеологического учения об этой закономерности. Такое формальное заужение вынуждает сортировать множество концепций и теорий «секулярного» / «секуляризации» / «секуляризма» на те, которые могут быть использованы в исследовании, и те, которые не могут использоваться, потому что относятся к другому классу. Это формализует подход, но сковывает свободу исследователя, делает его подход более строгим, но не делает его более устойчивым к критике. Чрезмерная «математическая» строгость подхода нередко сокращает его жизненный цикл, что демонстрирует в XX веке судьба позитивизма, уступившего более гибкому и широкому веберианству.

С другой стороны, как в общественных науках, так и в культуре в целом до сих пор сохраняется общее семантическое и контекстуальное поле, которое объединяет эти многозначные и разрозненные «секулярные» понятия. Мы его называем дискурсом. Взгляд на секулярную проблематику через дискурс о секулярном позволяет рассматривать узкие секулярные концепции как части единого смыслового пространства. Это позволяет придерживаться умеренно расширительного подхода, опираться на общие основания, знаменатели, с помощью которых можно анализировать, сопоставлять, обобщать существующие частные концепции, теории и дискурсы о секулярном и постсекулярном. Артикуляция этих общих оснований, их философско-культурологический анализ и генеалогия являются задачами настоящего исследования.

Поэтому предмет настоящего исследования рассматривает появление и перспективы постсекулярного дискурса в современных философско-культурологических, общественно-научных и теологических исследованиях, приступить к изучению которого возможно только через рассмотрение секулярного дискурса, его истории и значения. Для решения задач исследования мы используем все приведённые выше понятия, но при этом в

качестве базового используем понятие «секулярный дискурс» («постсекулярный дискурс») в значении как дискуссии, речи о секулярном в разные периоды истории и в разных областях культуры и знания, так и определённой надъязыковой структуры, порождающей определённую семантику и ценности в речи и в культуре (дискурс-практики). Также используется понятие «секулярное» («постсекулярное») (сущ.) в качестве дискурсивного, общего (насколько это возможно) семантического основания всех соответствующих однокоренных понятий, используемых в философии и общественных науках.

Таким образом, слово «секулярное» происходит от латинского слова «saeculum», которое стало особенно распространено после перевода книг Ветхого и Нового Завета на латынь, где оно использовалось в двух значениях. Во-первых, для передачи смысла фразы «во веки веков» («in saecula saeculorum»), которая означает вечность, выходящую за границы всех времён, а во-вторых, для перевода выражения «мир сей», «век сей», которое означает конечную, земную историю человечества, выше которой есть небесная, вечная реальность. Также это понятие использовалось в римском праве в эпоху Юстиниана для обозначения человека, «не имеющего церковных должностей и статусов». Позже оно попало в католическое каноническое право, где «секулярным» называлось духовенство, перешедшее из монастырей и орденов на службу в приходы, находящиеся в миру. При этом ни одно из значений латинского «saeculum» / «saecularis» не используется в общественных науках непосредственно, но только в рамках конкретных философских и теологических теорий, поэтому этимология этого понятия не является ключом к пониманию «секуляризации», «секуляризма», «секулярности» и других современных научных понятий. Все указанные понятия являются многозначными и используются во множестве контекстов, что делает невозможным их приведение к общей трактовке. Несмотря на это, окончательно разделить понятия с «секулярным» корнем («секулярное», «секуляризация», «секуляризм» и др.) невозможно, так как они имеют точки

семантического и дискурсивного пересечения между собой. Связь этих научных понятий с этимологическими значениями обозначающих их слов лишь косвенная, но не прямая: «секулярная» проблематика возникла в истории философии раньше, чем это понятие вошло в научный оборот (вторая половина XIX века). В настоящее время для исследования секулярной проблематики допустимо как заужать предмет «секулярных» исследований с целью придать им большую научную формальность (что не обязательно положительно сказывается на их результатах), так и расширять его, обращаясь к сохраняющемуся общему семантическому полю, дискурсу, объединяющему эти понятия. В настоящем исследовании в качестве базовых используются понятия «секулярный дискурс» («постсекулярный дискурс») и «секулярное» («постсекулярное») (сущ.), с помощью которых предлагается рассмотреть дискурс о секулярном и постсекулярном, а также секулярные и постсекулярные культурные дискурс-практики.

1.2. Обоснование дискурс-подхода в философско-культурологическом исследовании секулярной проблематики

Появление проблемы «дискурса» и разговоры о различных «дискурсивных» методах («дискурс»-методах) в XX веке были связаны с общим вектором развития в этот период научного знания. Пользуясь терминологией В. С. Стёпина, можно сказать, что проблема «дискурса» активизировалась именно в тот момент, когда «классическая» научная рациональность, основанная на механистической картине мира (а в социологии — на позитивизме), сменилась в начале XX века на «неклассическую», а после Второй мировой войны — на «постнеклассическую»[129]. Этот переход характеризовался усложнением

[129] «Классическая» наука: мир — механическая система, универсальность и единство объективности, истинности, научной методологии, научная методологическая сетка;

картины мира для исследователей, развитием представлений о наблюдаемых социальных и природных процессах как о саморегулируемых и саморазвивающихся, важности для понимания этих систем не только характеристик субъекта, но и надсубъектных факторов, которые субъектом подчас не осознаются, но которые влияют не только на результаты исследований, но и на сами исследуемые объекты. В связи с этим Стёпин пришёл к выводу о том, что одним из ключевых характеристик «постнеклассического» этапа научного знания является аксиологическая, философско-мировоззренческая нагруженность научного факта, невозможность из познания убрать ценностную проблематику (как для социально-гуманитарного знания, так и для естественных и математических наук). В связи с этим постнеклассическая наука даже находит переклички с ценностями традиционалистских культур, что было невозможным для классического и неклассического подхода, которые рождались и действовали в рамках техногенной культуры европейского модерна. В «традиционалистских культурах» природа — организм, но не механизм, а нравственность определяет истину, но не наоборот[130].

пространство и время — универсальны. «Неклассическая» наука: мир — сложная саморегулирующаяся система, «автомат»; стирается разница между вещью и процессом; существование разных научных «языков», онтологий, методологий; разные системы отсчёта координат; время и пространство для разных систем отличаются, растёт важность роли субъекта познания, отмечается социокультурная детерминированность сознания познающего субъекта, влияющая на результаты исследования. Постнеклассическая наука: мир — сложная саморазвивающаяся система, которая способна к усложнению, изменению правил и типов саморегуляции через фазовые переходы; целесообразность развития; наука становится «человекоразмерной»; действия человека меняют характер мира, характер законов; пропадает разделение на искусственное и естественное, меняются идеалы и нормы; обязательное включение в познание аксиологии; стираются границы «автономии» научного знания.

[130] *Стёпин В. С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–18; *Стёпин В. С.* Теоретическое знание. Москва : Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.; *Степин В. С.* Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 37–43; *Степин В. С.* Цивилизация и культура. Санкт-Петербург : СПбГУП, 2011. 408 с.; Беседа В.

Социальные науки первыми, по мысли Стёпина, столкнулись с «постнеклассическим» вызовом, поскольку социальные системы изначально плохо описывались категориями механистической картины мира. На наш взгляд, именно стремление вырваться из языка механистической «классики» и «автономии» языка «научного» знания предопределило развитие в том числе социально-лингвистических подходов в этот период, которые перестали следовать за академической философией, а сами стали локомотивом философского знания.

Вопросы, не решаемые в рамках классических и неклассических подходов, вызвали к жизни проблемы надсубъектных, надъязыковых и надречевых структур, регламентирующих правила или направления, по которым взаимодействуют субъекты и объекты, но которые сами не являются ни субъектами, ни объектами. Это оказало значительное влияние на весь облик философии и научных поисков в XX веке. Одним из следствий этого стал поиск новых категорий и понятий, способных описать эту новую сложность. Одним из них стало понятие «дискурс», которое сначала использовалось преимущественно в лингвистике и социолингвистике, а затем, после французского постмодернизма (который придал огромный импульс использованию этого понятия, но не являлся его первоисточником), приобрело междисциплинарный характер, сохранив многозначность (как и положено постнеклассическому явлению), и широко распространилось во всех сферах актуального философского и социально-гуманитарного знания.

Анализ истории понятия «дискурс» является особой и масштабной научной задачей, которая выходит за рамки настоящего исследования. Здесь же следует отметить некоторые черты этого процесса. Во-первых, возникшая проблема «дискурса» в XX веке не имеет прямой связи с

Г. Буданова с В. С. Стёпиным об идеалах научного познания и постнеклассической науке. URL: https://www.youtube.com/watch?v=6zDRfu12hH4 (дата обращения: 01.09.2022).

рационалистическим «дискурсивным мышлением» Нового времени (которое было антонимом мышления интуитивного, не вербализованного логически) (Н. Н. Мурзин)[131]. Во-вторых, понятие «дискурс» становится особенно востребованным в момент постановки перед наукой постнеклассических проблем. В-третьих, понятие «дискурс» и генетически, и исторически неотделимо от языкознания, в своём развитии никогда от него не отрывалось. Подчёркнутая междисциплинарность «дискурса» лишь демонстрирует возросшую роль лингвистики в философии и общественных науках в XX веке. Наконец, несмотря на поистине широчайшую распространённость этого понятия в современных исследованиях, до сих пор отсутствует общая теория дискурса (и, как следствие, общая история дискурса): фактически, на сегодняшний день «дискурс» является гибким инструментом (конструируемым преимущественно из языковедческих средств), позволяющим проводить междисциплинарные исследования, не имея какого-то единого надмеждисциплинарного подхода.

Учитывая существование многих (нескольких десятков) определений «дискурса», разумным представляется подход, согласно которому нет «правильного» и «неправильного» определения «дискурса» (Г. Б. Гутнер). Все способы употребления этого понятия (или понятий) представляют единую родственную сеть[132], каждый элемент которой используется для объяснения разных механизмов из разных областей человеческой жизни (языковых, социальных, культурных, мыслительных и т. п.).

---

[131] «Дискурсивный» подход — это, согласно Н. Н. Мурзину, обозначение рационалистического подхода в новоевропейской философии, который строился на последовательной логике и противопоставлялся интуиции (*Неретина С. С.* Апории дискурса / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; С. С. Неретина, А. П. Огурцов, Н. Н. Мурзин, К. А. Павлов-Пинус. Москва : ИФ РАН, 2017. С. 72, 119).

[132] *Блюхер Ф. Н.* Дискурс-анализ и дискурсивные практики / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф. Н. Блюхер, С. Л. Гурко, А. А. Гусева, Г. Б. Гутнер. Москва : ИФ РАН, 2016. С. 35.

Понятие «дискурс» развивалось в XX веке по двум путям. Первый путь — литературоведческий, в его рамках понятие «дискурс», перенимая подходы структурной лингвистики (З. Харрис, Ц. Тодоров), часто отождествлялось с «текстом» (его структурой и поэтикой). В этом случае «дискурсы» (то есть тексты) изучались чаще литературоведчески[133].

Второй путь — более масштабный; он начинался с работ Ф. де Соссюра, который отделял langue («язык») как неактуализированную, невыраженную систему (чистый синтаксис, номинальная семантика) от discours («речь») как актуального и уникального «высказывания». Приверженцы этого пути понимали «дискурс» содержательно, как особую область и систему смыслов, возникающую в процессе коммуникации (речи) в том числе на вне-, над-, экстралингвистическом уровне, то есть выходящем за границы формальных синтаксиса и семантики. Этот путь сделал понятие «дискурс» междисциплинарным и широко востребованным: это слово стало использоваться в аналитической и других направлениях философии, новых направлениях лингвистики (социальной, антропологической, культурной и проч.), филологии, постструктуралистских исследованиях, семиотике, cultural studies и в других направлениях социально-гуманитарной мысли[134].

На становление этого второго пути влияли «неклассические» направления мысли: например, неогумбольдтианство, которое изучало влияние языка на формирование мышления, на конструирование образа мира. Влияние также оказало развитие неклассических логик. Например, паранепротиворечивая логика (противоречие внутри теории не разрушает её) предложила дискурсивную логику (один из первых — С. Яськовский), согласно которой разговор двух субъектов подразумевает третий уровень, не

---

[133] Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. А. П. Огурцов. Москва : ИФ РАН, 2014. С. 14.

[134] Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ (Серия «Дискурсология»). Екатеринбург : Издательский Дом «Дискурс-Пи», 2006. 177 с.

осознаваемый каждой из сторон (одни и те же понятия могут по-разному пониматься говорящими, создают противоречия, но не являются противоречиями сами по себе)[135].

Позже этот путь прочно переплёлся с путями постмодернистской философии (первоначально французской[136]), которая опиралась на инструменты философии языка для достижения своих научных и социально-политических целей. Например, постмодернистская философия объединяла языковое пространство с социальным для продвижения антииерархической и антиколониальной повестки (борьба с насилием, расизмом, властными структурами и т. п.). Одним из известных популяризаторов такого подхода к «дискурсу» является М. Фуко. Фуко использовал дискурс-подход для критического анализа исторических процессов, характерных для эпохи модерна. Во многих случаях «дискурс» у Фуко напоминал понятие «идеология». Фуко изучал дискурсы «археологически» (выявление дискурсов) и «генеалогически» (воссоздание путей развития, выстраивание взаимосвязей дискурсов)[137]. Школа М. Пешё (испытала влияние Л. Альтюссера, М. Фуко) определила дискурс как условия, в которых воспроизводится идеология, формируется определённый идеологический смысл. В этом подходе дискурс-анализ — не лингвистическая дисциплина, а интерпретирующая, которая выявляет самостоятельно действующие механизмы, порождающие идеологию, действующую через субъекты, но не осознаваемую ими[138]. В схожем направлении двигался Р. Барт, который понимал дискурс как вторичную по отношению к естественному языку,

---

[135] Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. Москва : ИФ РАН, 2014. С. 9.

[136] Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. Москва : ОАО ИГ «Прогресс», 1999. 416 с.

[137] *Арутюнова Н. Д.* Дискурс // Большая российская энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/sociology/text/1958366 (дата обращения: 01.09.2022).

[138] Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. Москва : ИФ РАН, 2014. С. 27–31.

выходящую за его границы семиотическую систему («транслингвистика»: дискурс состоит из знаков, предложений, текстов и высказываний, но не сводится к ним, превышает их), а позже систему аффективных переживаний, которые возникают у реципиента во время знакомства с различными «означающими». По Р. Барту, дискурс — это язык в его расширительном, социально-политическом понимании, где естественный язык (высказываний, текстов) совмещён с языком второго уровня (идеологией, мифами, иерархическими структурами, любыми имплицитными установками, но также аффектами реципиента), которые выполняют социополитические функции, регламентируют социальные процессы и управляют ими.

Одна из наиболее популярных методологий использования «дискурса» в актуальных социально-гуманитарных исследованиях принадлежит нидерландскому учёному Т. Ван Дейку. У него прагматический подход: многообразие элементов дискурса он объединяет в зависимости от того, какой доминирующей идеологии они служат (Дейк начинал свои исследования с обнаружения и разоблачения «дискурса расизма» в западной прессе)[139]. Этот подход во многом напоминает деконструкцию Ж. Деррида (борьбу с иерархией, доминированием, «логоцентризмом»), а также борьбу с иерархиями М. Фуко.

Параллельно с философией и социальными науками интерес к такому пониманию «дискурса» проявляла и сама лингвистика (подарившая это слово философии), в которой во второй половине XX века развивались как лингвосоциополитические, так и лингвосоциокультурные инструменты, с помощью которых анализировались современные процессы и любые исторические эпохи на предмет выявления имплицитных структур «речи» (текстов, высказываний, фактов как коммуникативных событий), имеющих

[139] *Dijk van T.* Ideology: A Multidisciplinary Approach. London : Sage, 1998. 365 p.; *Dijk van T.* Discourse and Power. New York : Palgrave Macmillan, 320 p.

определённое идеологическое, мировоззренческое или ценностное значение, определяющее процесс коммуникации как составляющую часть социальных и культурных процессов.

Среди недавних исследований актуального научного состояния и использования категории «дискурс» следует отметить школу А. П. Огурцова, который руководил изучением и развитием «дискурс-анализа» в Институте философии РАН. Им, его учениками и единомышленниками в 2014–2017 годах были изданы три исследования под эгидой ИФ РАН: «Методология науки и дискурс-анализ»[140], «Дискурс-анализ и дискурсивные практики»[141], «Апории дискурса»[142] (авторами сборников стали А. П. Огурцов, С. С. Неретина, Ф. Н. Блюхер, С. Л. Гурко, А. А. Гусева, Г. Б. Гутнер, С. С. Хоружий, О. А. Донских, В. М. Розин, Т. А. Шиян, К. А. Павлов-Пинус, Н. Н. Мурзин). В эти исследования вошёл как исторический анализ развития «дискурса» и «дискурс-анализа», так и обзор актуального состояния исследований «дискурса» и «дискурс-анализа», а также новые подходы к его интерпретациям и использованию. Кроме того, в этих исследованиях показана динамика «разбегания» и сближения разных подходов к «дискурсу».

Разные определения «дискурса» у названных авторов позволяют обнаружить нечто общее — стремление схватить надфразовый, надъязыковой уровень речи. По наблюдению Ф. Н. Блюхера, дискурс — «слово для обозначения не поддающейся последовательному теоретизированию части рассуждения»[143]. Оно определяется исследователем в зависимости от решаемых задач, от того, решает ли исследователь воспринимать этот дискурсивный уровень как скрытую эпистемологию,

---

[140] Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. Москва : ИФ РАН, 2014. 285 с.
[141] *Блюхер Ф. Н.* Указ. соч.
[142] *Неретина С. С.* Апории дискурса.
[143] *Блюхер Ф. Н.* Указ. соч. С. 5.

некую программу развития мысли и рассуждений, идеологию или мировоззрение, логику, механизм понимания, специфический социальный (например, «партийный») механизм и т. д. Поскольку «дискурс» не просто стремится выйти за границы речи и языка, но выявить некое «надфразовое целое», то «дискурс-анализ» – это исследование выражения мысли в языке и в речевых практиках, исследование, которое ориентировано на постижение целостной структуры тех или иных речевых высказываний или текста» (А. П. Огурцов)[144].

Таким образом, «дискурс» затрагивает уровень надъязыкового уровня языка — как естественного, так и, например, «языка» философии. То есть можно говорить о дискурсе как о «несводимом остатке» по отношению к языку[145], как о том, что находится между мыслью и речью[146]. Дискурс включает устную и письменную речь (включая письменные источники), коммуникацию между говорящим и слушающим, процесс коммуникации и результат коммуникации и демонстрирует неотделимость языка от всех прочих сфер культуры.

«Дискурс» отвечает на вопрос «как?» (как функционирует надфразовый уровень, который невидимо присутствует в тексте, социокультурном, информационном, политическом пространствах и проч., как дискурс может существовать и быть описан с помощью механизмов, например метафоры, мифа, идеологии[147]) и на вопрос «что?» (что именно находится на этом уровне: ментальность, мировоззрения, идеологии, мифы, смыслы, концепты, которые проявляются в актах коммуникации, а не в понятиях).

---

[144] Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. Москва : ИФ РАН, 2014. С. 3.
[145] *Блюхер Ф. Н.* Указ. соч. С. 7.
[146] *Там же.* С. 75
[147] *Там же.* С. 9.

Применение дискурс-подходов в философско-культурологическом исследовании подразумевает, что дискурс одновременно несёт в себе процессуальность (воспроизводимый процесс, способность к развитию) и структурность (выражает структуру мысли), надфразовый (внелингвистический, экстралингвистический) уровень единства текста и любого процесса коммуникации, сочетание привязки и ко времени, и к содержанию, то есть исторического (диахронического) и аисторического (не зависящего от конкретной эпохи) подхода, а также имеет дискурсивные границы, включает одновременно и объект / предмет речи (о чём говорится) и субъекта высказывания (кто говорит).

В связи с этим «секулярный дискурс» означает не только дискурс о секулярном, но и определённое надъязыковое поле, транслирующее определённые правила и смыслы коммуникации в языке и культуре, определённые познавательные и логические подходы, в конечном счёте воспроизводящие секулярный тип культуры.

Дискурс представляет собой определённое «скрытое» высказывание, которое, следуя фукианству, можно заподозрить в идеологичности или в скрытой форме власти, имплицитно навязывающей определённое представление о норме. Однако настоящее исследование преследует не критическую, а объяснительную цель. Наша цель — рассмотреть секулярный дискурс как порождающий специфические принципы «означивания», как способ производства дискурсивных правил, от которых зависят «объяснение» и «понимание».

«Дискурс» как сущность, находящаяся на пересечении языка и неязыка (языка надъязыкового уровня), ускользает от фиксации в речи и тексте, но сам порождает и речь, и текст, поэтому любое исследование дискурса — это незаканчивающийся процесс его преследования, и само это преследование порождает или отражает какой-либо дискурс. Тем не менее создание несовершенных статичных картин, фиксаций дискурса в виде текстов необходимо для развития научного знания.

«Генеалогия» дискурса как анализ взаимосвязей дискурсивных элементов формулирует связанность пространства дискурса, выделяет его особенности, а также объясняет культурные, социальные и познавательные практики сегодняшнего дня, которые исторически были связаны с этим дискурсом.

Научная генеалогия дискурса является не «объективным» исследованием (так как дискурсивный «объект» исследования ускользает, зависит от субъекта исследования), а означает столкновение определённого «научного» дискурса (который не является априорно нормативным и требует определения) с дискурсом изучаемым, секулярным. В качестве «научного» дискурса в настоящем исследовании понимается социологический дискурс XX столетия, берущий своё начало с работ М. Вебера. Именно этим объясняется и полуретроспективная структура настоящего исследования: сначала изучается история секулярного дискурса на протяжении XX века и только затем элементы этого дискурса генеалогически ищутся в истории западной и российской культур I и II тысячелетия н. э.

Таким образом, понятие «секулярный дискурс» в рамках актуальных постнеклассических подходов может быть интерпретировано и использовано для обозначения присутствия секулярной проблематики в речи и культуре в тех исторических и культурных контекстах, где эта проблематика ещё / уже не является научным предметом, не артикулирована в качестве научной проблемы. Дискурс-подход позволяет говорить о «секулярном» (наряду с любым другим предметом философско-культурологического исследования) как о том, что находится на надъязыковом, дискурсивном уровне языка (в состоянии «языка второго уровня», «мифа», «метафоры», «идеологии», «скрытого высказывания», в доречевом состоянии мысли), затрагивающем как письменную, так и устную речь, а также сам процесс коммуникации. Понятие «секулярный дискурс» отражает как вопросы функционирования («как?»), так и вопросы содержания («что?»). «Секулярный дискурс» включает как предметные дискуссии о секулярном, так и определённое

надъязыковое поле, транслирующее через механизмы языка и культуры определённые смыслы, и правила коммуникации, познавательные и логические подходы, воспроизводящие «секулярное» в культуре, в том числе секулярный тип культуры и тип мышления. Фиксация этого дискурса в философско-культурологическом исследовании возможна только в уже артикулированном виде на объектах культуры (тексты, события); для этого применяется метод генеалогии дискурса, позволяющий анализировать взаимосвязи элементов, формирующих связанность пространства дискурса.

1.3. Веберовский диалектический рационализм как основание секулярного дискурса в общественных науках XX века[148]

1.3.1. Основные черты секулярной эпистемологии М. Вебера

На каких бы ценностных и методологических позициях ни стоял исследователь в наши дни, его анализ исторического происхождения секулярного дискурса не может начаться с отдалённого от XX и XXI веков времени. Анализ происхождения и истории секулярного дискурса без первоначального учёта его актуального состояния создаст ситуацию, когда исследователь будет заниматься конструктивистской практикой, но не будет говорить об истоках секулярного дискурса в действительности, не будет иметь предмета изучения. Конкретная секулярная проблематика существует в конкретном дискурсе (науки, экспертизы, политики), но не существует в неконкретной абстракции. Конкретные же дискурсивные формы секулярной проблематики существуют в нашем языке и самой культуре, поэтому они могут фиксироваться и служить отправным пунктом. Без признания этого

[148] Апробация основных тезисов раздела представлена в публикации: *Щипков В. А.* Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук // Полис. Политические исследования. 2021. № 1. С. 142–156.

исследователь будет приписывать секулярной проблематике несуществующие черты или будет вынужден говорить о самом слове «секулярный» и множестве однокоренных производных, не имея исходных оснований для их сопоставления, для формулирования их общих дискурсивных оснований. Некоторые попытки создать общие теории секуляризации этим и отличались, что делало их уязвимыми для критики и недолговечными. По этой причине генеалогию секулярного не следует начинать с её древнего истока, так как у исследователя ещё нет оптики для того, чтобы этот исток обнаружить и найти исток именно секулярного дискурса, а не другого культурного явления. В рамках научно формализованного познания этот инструмент создаётся последовательно — от известного к неизвестному, от существующего и артикулированного дискурса к предшествовавшим и не артикулированным дискурсам. Исходным пунктом и данностью является не сама секулярность, но дискурс о ней и тот язык, на котором мы о ней говорим.

Отправной точкой изучения секулярного дискурса мы предлагаем назначить момент институционализации и появления языка современной социологической науки — труды М. Вебера. Мы начинаем с Вебера не только потому, что он один из наиболее влиятельных европейских философов[149], но по той причине, что современная социальная наука во многом продолжает говорить и мыслить на языке, который был им предложен, а научным сообществом признан конвенциональным. Как говорил один из исследователей Вебера, веберовскую теорию критикуют, но «вся полемика о роли религии в процессе модернизации по-прежнему

[149] См. комментарии о современном значении М. Вебера у одного из его основных переводчиков и издателей в России Л. Г. Ионина: «Это абсолютная классика». URL: https://iq.hse.ru/news/401674782.html?fbclid=IwAR2fGKCAdZrLIWty80mYlrIqeaETUAdsIZFdKzZOGYH8-MRVdTs8rLQzusI (дата обращения: 01.09.2022).

определяется его новаторскими исследованиями»[150]. Поэтому философско-культурологическое исследование значения категории «секулярного» не может обойти веберовский подход, который построил на секулярном дискурсе определённый эпистемологический механизм, прочно закрепивший секулярный дискурс в культуре всего XX века. Вебер основывался на трудах предшественников и был далеко не первым, кто поднимал проблему «секулярного»[151], однако именно он стал автором той готовой научной оптики (пусть не полностью оригинальной и новой), через которую современный исследователь смотрит на культурные процессы непосредственно.

Веберовский подход до сих пор определяет допустимые границы научного исследования культуры. Основной интерес в рамках настоящего исследования представляет не сама теория секуляризации Вебера, элементы и проявления которой уже состоялись в европейской культуре до него, но сформулированная им секулярная эпистемология гуманитарных наук — наук о культуре, общественных наук, — которая стала конвенциональной. В рамки этой эпистемологии попал секулярный дискурс и находится там вплоть до сегодняшнего дня, формируя мышление о религии и культуре. Это объясняет, почему Вебер — один из авторов, чьи труды не устаревают, несмотря на их разнообразную критику.

Генеральная линия веберовского подхода заключалась в том, чтобы сформулировать общую эпистемологию в масштабах всего социально-гуманитарного знания, включающего вопросы общества, человека, религии, политики, истории, то есть создать науку о культуре — именно так Вебер определял «социологию». Вероятно, тактика Вебера была в том, чтобы эту целостную эпистемологию на начальном этапе не оформлять в единую

---

[150] *Лав Дж.* Восток Макса Вебера // Неприкосновенный запас. № 5. 2011.

[151] Предшествовавшие авторы, пытавшиеся осмыслить секулярный дискурс и повлиявшие на М. Вебера, в том числе К. Маркс, будут рассмотрены в Главе 3.

систему[152]. Оформление замкнутой и жёсткой схемы, регламентированного свода правил мешало бы социологии развиваться на начальном этапе. Это был бы путь заужения социологии до отдельной академической дисциплины (к чему приближались, например, Конт и Дюркгейм). Вебер же понимал социологию шире — как общественные науки в целом, как область всего гуманитарного знания, всех сфер культуры. Поэтому Вебер больше занимался теоретизированием конкретных историко-культурных и общественно-политических проблем и уделял меньше внимания изложению своей теоретико-философской базы, разработке абстрактных, универсальных принципов научного познания и совсем не занимался искусственной институционализацией свода правил общественных наук[153].

Вместо этого Вебер создавал эпистемологию гуманитарных наук как практику. Поэтому исследователи методологии Вебера вынуждены реконструировать её из его конкретных исследований культуры, религии, экономики и политики. Этим Вебер (осознанно или нет) обезопасил предложенную эпистемологию от лёгкой критики и заложил в неё более длительный жизненный цикл, чем у позитивистов. Сложно последовательно критиковать то, что не изложено в форме последовательной теории. Подавляющее большинство его работ посвящено исследованию конкретных, субъективных черт культурных процессов, которые создавали не абстрактную схему, а живой дискурс и стиль. Копирование этого стиля последователями быстро привело к утверждению многих черт его метода в качестве нормативных в современных общественных науках.

---

[152] Ясперс: «[У Вебера] социология ещё не стала специальной наукой» (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. : Пер. с нем. Москва : Юрист, 1994. С. 556).

[153] Существует мнение, что Вебер просто не успел этого сделать в связи с преждевременной кончиной от пандемии «испанки». Однако сам стиль его научной работы — обобщающий, стремящийся охватить необъятное — даёт нам повод предположить, что сведение принципов социологии в конкретный формальный вид (неизбежно зауженный и примитивизированный) могло никогда не произойти в его творчестве.

Отсутствие жёсткой внешней формы позволяло сделать веберовский подход максимально открытым для любой сферы гуманитарного знания. Он создал способ придавать высказываниям о любых проявлениях культуры научный статус, избегать необходимости переписывать понятия и явления многообразных культурных сфер на естественнонаучный язык (под воздействием которого нередко теряется первоначальный смысл этих понятий и явлений). Эта открытость «науки о культуре» Вебера (как бы мы сказали сегодня, — её платформенный и сетевой характер) позволила совершить масштабную экспансию новоевропейской науки во все области культуры.

По этой причине подход Вебера фрагментарен и плохо систематизирован по внешней форме, но при этом обладает сильнейшей тягой к синтезу. Именно такой подход позволил Веберу изложить целостную гуманитарную эпистемологию, создать «синтез» знания о культуре, который оказался востребованным в наступавший век развития социальных и политических технологий.

Эти особенности Веберовского подхода как примечали его современники (наример, К. Ясперс[154]), так и выделяют сегодняшние

[154] Об этом метафорически говорил Ясперс: «Макс Вебер – сторонник фрагментарности, но в ней он исходит из сознания тотальности и из абсолютного, которое не может быть выражено иным способом». (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 559). «[Труды Вебера] не случайное нагромождение различных исследований, все они группируются вокруг одного центра социологии, которая должна была получить систематическое изложение в его последнем труде» (*Там же.* С. 554). «В своём демоническом, беспокойном движении этот человек не искал системы или дела в завершённости, которая ввела бы его в тесные рамки, обманула бы, ослепила бы его. Но все единичное, за что он брался, так пламенело, что могло показаться прямым излучением скрытого за ним абсолютного». (*Там же.* С. 560). «Но этот синтез — нечто невероятное, преисполненное противоречий: казалось, нигде содержание его работы не составляло абсолютного, и, тем не менее, он брался за каждый предмет, если вообще за него брался, с таким пафосом, будто это – абсолютное. Он мог показаться законченным релятивистом — и всё-таки был человеком, обладавшим в наше время самой глубокой верой. Ибо эта вера выдерживала релятивизацию всего, что становилось для нас предметом и, тем самым, есть только единичное» (*Там же.* С. 560).

исследователи (например, Н. Н. Зарубина[155]). При этом фрагментарность веберовской философской и эпистемологической системы никогда не удерживала исследователей от занятий её реконструкцией[156]. Востребованным это остаётся и в текущей исторической ситуации, когда вновь поднимаются вопросы о принципах научности общественных наук.

Секулярная эпистемология Вебера создавалась в два этапа: сначала через субъективистский разрыв с метафизикой и естествознанием, затем — через утверждение диалектического рационализма.

Базовый принцип веберовского подхода — не затрагивать метафизику. Философию с её неизбежными намёками на метафизику Вебер заменяет на светскую «социологию» (понимаемую как знание о культуре). Из философских областей знания он признавал лишь логику[157], то есть фактически отрицал философию как поиск априорных истин и смысла бытия[158]. «Социология» становится новыми рамками для изучения

---

[155] «Трудов, специально посвященных теоретическим проблемам рационализации, у М. Вебера нет, поэтому концепцию в целом приходится реконструировать по разрозненному, хотя и весьма обширному, вторичному материалу» (*Зарубина Н. Н.* Теория рационализации Макса Вебера как методология понимания современных социокультурных процессов // Социологические исследования. 2020. № 6. С. 5).

[156] Отсутствие жёстко согласованной схемы, смешение теоретического и практического материала в сочинениях Вебера привело к тому, что исследователи Вебера делятся на два условных лагеря. Первый критикует Вебера за противоречия, слишком многозначное использование понятия «рациональность» (например, исследователь Р. Брубейкер (R. Brubaker). Второй лагерь, наоборот, видит у Вебера целостную и непротиворечивую эпистемологию, например, В. Шлюхтер, издатель полного собрания сочинений Вебера (*Шлюхтер В.* Действие, порядок и культура: основные черты веберианской исследовательской программы // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 2. С. 22–50).

[157] По воспоминаниям К. Ясперса, Вебер считал, что «логическое в философии… должно быть единственной задачей философии» (*Вебер М.* Избранное.Образ общества. С. 558–559).

[158] Ясперс: «Для него [Вебера] философия исчерпывалась логикой, в качестве же системы она была ему чужда. С сократической иронией он обычно говорил: «В этом я ничего не понимаю». Или совершенно спокойно заявлял, что это — совершенно «другие» проблемы, которыми он не занимается, что он пользуется логическими понятиями только в данном, совершенно определённом значении для анализа данной конкретной реальности. Последний смысл бытия ему, как он обычно утверждал, неизвестен» (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 558–559).

предметов, которые до этого были характерны только для философии, — происхождение экономических и социально-политических процессов, человеческое сознание, смысл истории и культуры. Вебер даже не доказывал необходимость выделения общественных наук в отдельную область. Он строил свои рассуждения так, как будто это уже свершившийся, подразумевающийся факт.

Отделение социологии от метафизики требовало нового механизма определения «объективности» знания. Развивая кантианский подход[159], Вебер вводит субъективное в область научного и объявляет его источником объективного. Этот субъективизм Вебер обосновывал принципом историзма[160], теорией социального действия[161] и концепцией понимающей социологии[162]. Он подчёркивал, что не существует чисто «объективного» научного познания культуры: законы ценны в точных естественных науках[163], а погоня за открытием «законов» общества только уводит исследователя от понимания реально происходящих процессов.

---

[159] По Канту, объект познаётся по законам субъекта, а законы познания находятся в рассудке, а не в природе; любые естественные законы являются продуктом сознания познающего.

[160] В известном споре о методологии социальных наук (Methodenstreit, 1880–1890 гг.) Вебер был на стороне немецкой школы историзма (выступая против австрийской школы индивидуализма), согласно которой социальные действия и модель общества определяются особенностями историко-культурных процессов, субъективными и психологическими факторами, присущими конкретной культуре и эпохе.

[161] Теория социального действия (предшественница современной теории коммуникативного действия Хабермаса) устанавливала, что все социальные институты (государство, церковь, предприятия и проч.) — продукты действия индивидов и групп в конкретных культурных обстоятельствах. Для понимания устройства общества важно изучать эти процессы коммуникации с учётом субъективных смыслов и целей, которые участники придают своим действиям. Classical sociological theory / ed. by Craig J. Calhoun and others. Malden, Massachusetts : Blackwell, 2002. 440 p.

[162] Поскольку у Вебера первичны субъективная мотивация социальных процессов, важной становится интерпретация, без которой невозможно понять логику социального действия людей и развития общества. Отсюда концепция «понимающей социологии», которая призвана выявить смысл социального действия, который вкладывает в него сам субъект.

[163] Вебер не переносил принцип субъективизма на естественные и точные науки, ограничиваясь лишь областью гуманитарного знания. Естествознание в те годы достигало очевидных успехов, и борьба с ним не входила в задачи Вебера.

По Веберу, все социальные «законы» — это лишь некоторые причинно-следственные связи, которые для исследователя выглядят в данный момент наиболее правдоподобными и учитывают большое количество конкретных исторических событий. Соответственно, все прочие события, не подпадающие под действие «закона», раньше рассматривались учёными как «случайные», «не важные», как объекты простого, ненаучного любопытства[164]. То же самое происходит и в случае перенесения в гуманитарную сферу законов из точных наук[165]. В результате этого постоянная погоня за новыми «законами» мешает выстраивать картину конкретной реальности, понимать происходящие политические, экономические и прочие культурные процессы, их взаимосвязь, причины и воздействие на ход истории. Поэтому приведение социальной реальности к «законам» не имеет смысла: даже в случае «экономических законов» речь должна идти не о законах в естественнонаучном смысле, а о причинно-следственных связях, «объективной возможности» и конкретной культурной ситуации (сегодня бы сказали, — дискурсе), в рамках которой происходит наблюдаемый процесс.

У Вебера формулирование «законов» в общественных науках может быть полезно исследователю, но их знание будет означать не знание социальной реальности, а лишь один из способов её интерпретации, «понимания»[166].

---

[164] *Weber M.* Definition of Sociology : [сайт]. 1897. URL: https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/weber.htm (дата обращения: 01.09.2022).

[165] «Потому что даже познание точных положений нашего теоретического знания (например, точных наук или математики)… является лишь продуктом культуры». *Weber M.* Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1904. 19 (1). S. 22–87.

[166] *Weber M.* Definition of Sociology [Source: Max Weber, Sociological Writings. Edited by Wolf Heydebrand, published in 1994 by Continuum]. URL: https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/weber.htm (дата обращения: 01.09.2022).

Именно этот субъективизм объясняет, почему Вебер концентрировался не на абстрактно общем, «обществе» (как Дюркгейм), а на его составляющих, структурных субъективных частях, стремясь при этом создать единую методологию для всей гуманитарной науки. Для Вебера онтология — придаток этики, понимаемой в прикладном, неметафизическом смысле, — как действия и поведение людей, которые можно описать с помощью «идеальных типов»[167]; абстрактное знание объективных принципов и законов в области гуманитарных наук — не состоятельно; объективно — только знание субъективной действительности. По этой причине для Вебера «социология» (общественные науки) «есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие…, объяснить его процесс и воздействие»[168], то есть искать реальные этические и поведенческие механизмы, не пытаясь найти общие и универсальные законы абстрактного «общества». Этим объясняется и стиль научной работы Вебера, который пытался синтезировать гуманитарные науки, но концентрировался на деталях, избегал формальной законченности, внешней целостности своей эпистемологии.

Именно признание первичности субъективной этики и моделей поведения («идеальных типов») над онтологией открывало общественным наукам возможность развиваться быстро и экспансивно: бесконечно расширять предмет исследования, включать в него любые субъективные мировоззрения и сферы культуры (историю, общество, религию,

---

[167] «Идеальными типами» (нем. Idealtypus) Вебер заменяет «законы» в общественных науках. Это условные мыслительные конструкции, которые помогают упростить и понять конкретные культурные процессы, но которые не являются онтологическими: «идеальный» не имеет отношения к платоновскому идеализму, означает лишь «мыслительный», «условный». Например, Вебер выделяет несколько идеальных типов социального действия: традиционное, аффективное, ценностно рациональное, целерациональное.

[168] *Вебер М.* Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX — начала XX веков. Москва, 1996. С. 455.

психологию, политику), искать и изучать их общие закономерности, но при этом не двигаться в сторону философской метафизики. Субъективные причины становятся единственно важными для объективного объяснения и предсказания общественных процессов, а вся культурная реальность становится имманентной. Это станет одной из основ современных общественных наук.

Установление субъективного выше объективного ставит познание в прямую зависимость от культурных предпосылок самого исследователя и его объекта изучения. Соответственно, все культурные и религиозные особенности общества (которые до этого новоевропейской наукой выносились за рамки своей сферы и объявлялись мешающими рациональному и объективному познанию универсальных законов общества) были возвращены Вебером в науку — стали «объектом» изучения, то есть «объективными». Это делает веберовский подход культурспецифичным, исходящим из того, что для обществ разных типов действуют разные способы объяснения реальности — несходные социальные «законы», многообразные «идеальные типы». После Вебера это открыло двери в науку колоссальному объёму исторического и культурологического материала из этнографии, религиоведения, культурной психологии, теологии и прочих областей, которые стали востребованными для понимания и прогнозирования конкретных социальных, экономических и политических процессов. На эти культурологические данные стали смотреть серьёзно, их заново стали собирать и интерпретировать (веберовская «понимающая социология»). Не случайно в это же время в науке происходила и реабилитация «мифа», когда исследователи стали рассматривать «миф» как объективную феноменологическую или семиотическую единицу, а не как «вымысел».

Здесь возникает один из важных моментов веберовской эпистемологии, который поможет понять его внутреннюю логику и основу. Субъективистский и культурспецифический взгляд Вебера на общественные

науки частично действует против внешней формы просвещенческой догматичности, но укрепляет её смысл. Вебер ломает её фундаментальный принцип — перенос естественнонаучных методов на область гуманитарного знания. Вебер заходит дальше натуралистских подходов, которые отрицали сверхопытную реальность, но проповедовали абсолютную универсальность законов природы, которые они распространяли и на сферу культуры. Признание априорности общественных законов и материи означало бы для Вебера необходимость ставить онтологические и метафизические вопросы. Вебер оставлял за естественными науками право только на философию приоритета материи над духом, эмпирического над метафизическим, тогда как в общественно-гуманитарных науках он предлагал исходить из того, что идеи и их проявления в культуре первичны по отношению к любым природным явлениям и законам.

Однако сами идеи он понимает как субъективные аффективные или целенаправленные интенции, феномены, условные мыслительные единицы, которые принципиально возможны потому, что человек является рациональным существом, а не из-за существования и действия метафизики.

Более того, он фактически отрицал противоречие между трансцендентным и имманентным, ноуменальным и феноменальным, не только отрицая платоновский идеализм, но отчасти пытаясь преодолеть и кантовский трансцендентальный идеализм: вся антиномическая проблематика была для Вебера лишь ещё одним субъективным состоянием культуры, которое можно «объективно» изучать с позиций общественных наук, изучать не как реальность и процесс поиска предельной истины, а как простой исторический факт, который необходим для понимания конкретных социальных процессов. По Веберу, степень «истинности» любых изучаемых материальных и духовных фактов здесь не только не важна, но не имеет никакого значения: все явления истории и культуры одинаково субъективны и номинальны, говорить про их истинность не имеет никакого смысла, поскольку они становятся объектами науки, получают своё существование

только в структуре «понимания» конкретных социальных процессов и исторических связей[169].

В результате подход Вебера выступает одновременно против любых крайних форм натурализма, позитивизма и материализма и методологически отрывает общественные науки от естественных[170], сделав при этом общественные науки вдвойне антиметафизическими.

Веберовский подход был одним из тех, что впоследствии будет способствовать появлению структурализма и конструктивизма. Структурализма — потому что Вебер отрицал онтологию, лишал идеи онтологического статуса и строил объяснение социальных процессов на субъективной мотивации, процессе целеполагания и коммуникации, то есть отдавал приоритет причинам и их взаимодействию, «каузальным» структурам. Конструктивизма — потому что Вебер фактически исходил из того, что нормативность происходит из субъективности, следовательно, субъективное является исходной, самой важной точкой в познании: если продолжить эту логику, то познающий субъект — единственный источник «объективного» мира, что является основным принципом философии конструктивизма. Однако и структурализм, и тем более конструктивизм, несмотря на свою прикладную пользу, имеют выраженные познавательные пределы. Если важны только связи, а не их источники, если познание — это всегда конструирование нового, а не открытие чего-то заложенного в бытии (онтологического), то однажды окажется, что у науки нет опоры, нет способов легитимировать статус некоего знания как «научного», в результате чего наука перестанет существовать как самостоятельный институт.

---

[169] Поэтому существующее наследие истории и культуры для Вебера — это конечный сегмент бессмысленного и «бесконечного потока», «несущегося в вечность», сегмент, который существует, потому что люди придают ему значение (*Вебер М.* Избранные произведения. Москва: Прогресс, 1990. С. 379, 383, 314).

[170] Современная западная философия : словарь. Москва : ТОН — Остожье, 1998. С. 67.

Вебер, учитывая это, не уходил в радикальный субъективизм и положил в основу своего метода одно априорно объективное, онтологическое основание, которое поэтому стало одновременно и краеугольным камнем его подхода, и его наиболее противоречивой частью: рациональность[171].

1.3.2. Диалектический рационализм в секулярной эпистемологии М. Вебера

Категория рационального – ключевая и наиболее часто используемая в работах М. Вебера (см. например, работы Н. Н. Зарубиной[172]), при этом он нигде не даёт ей однозначного определения и не указывает на точный момент и источник её возникновения в истории, более того, даже настаивает на его сложности и «многосторонности»[173]. Рациональность у Вебера чаще всего означает практику постановки целей (телеологичность), форму практического поведения, под воздействием которой формируется вся человеческая культура, включая религиозные системы. Однако в ходе изложения своей концепции рационального, опираясь главным образом на религиоведческие и теологические сведения, Вебер одновременно исходит из того, что рациональность формирует религиозную и культурную историю человечества, а последние, даже принимая иррациональные формы, — формируют рациональность. Также сложность возникает в понимании интерпретаций Вебером степеней рациональности человека и общества — от

---

[171] «Некоторые из исследователей Вебера утверждают, что все его труды – не более чем попытка объяснить, что же такое рациональность». У Фридриха Тенбрука: «…Вся совокупность работ Вебера, включая его методологию, обязана своим существованием вопросу: что есть рациональность?» (*Ойттинен В.* Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 202).

[172] «При рассмотрении всех форм человеческого поведения М. Вебер делает предметом анализа именно их отношение к рациональности, которая превращается, таким образом, в исходную точку исследования» (*Зарубина Н. Н.* Теория рационализации Макса Вебера... С. 5).

[173] *Вебер М.* Избранные произведения. С. 113.

«иррациональных» традиций и эмоциональных аффектов до «рациональных» ценностей и целей, так как он погружает саму эту шкалу в рациональный контекст, что ведёт к тому, что «иррациональные» аффекты и традиции тоже являются в определённом смысле «рациональными». Более того, сочетание разных степеней иррационального и рационального на каждом конкретном этапе истории культуры и с учётом разных религиозных специфик каждого конкретного случая ведёт к крайней многозначности рационального у Вебера, на что указывают исследователи[174].

Основа понимания рациональности и методологии Вебера в том, что он делал базовое различение двух рациональностей — «формальной» и «материальной». Формальная рациональность является чистыми логикой и математикой, отвечает на вопрос, «как» достичь некую цель, и не зависит от исторического и теологического контекста в любые времена. Материальная рациональность — субъективная, полностью зависима от исторического, религиозно-этического, культурологического контекстов, отвечает на вопрос, «что» это за цели, «что» хочет человек от них получить; то есть областью действия материальной рациональности являются все сферы материальной и духовной культуры, все религии, сама этика (система ценностей и образцов поведения)[175].

---

[174] Например, В. Ойттинен со ссылкой на Р. Брубейкера отмечает, что «из веберовской характеристики современного капитализма и абстрактного протестантизма можно набрать не меньше шестнадцати отчётливых определений «рационального» и столько же отбраковать» (*Ойттинен В.* Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 203), а Н. Н. Зарубина выделяет у Вебера как минимум четыре типа рационализации (*Зарубина Н. Н.* Теория рационализации Макса Вебера... С. 5–6).

[175] Вебер: «Формальная рациональность хозяйства определяется мерой технически для него возможного и действительно применяемого им расчёта. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определённой группы людей жизненными благами осуществляется путём экономически ориентированного социального действия с точки зрения определённых... ценностных постулатов...». Цит. по: *Вебер М.* Избранные произведения. С. 23–24. Также см. у Ойттинена: «…Основное проведенное Вебером различение — между “формальной” и “материальной” рациональностью — остается относительной константой его работы, своего рода красной

Поэтому то, что просвещенческая философия называла «иррациональными» религиозными предрассудками, Вебер чётко обозначал как «материальную» рациональность. Понятие «иррациональное» он лишал прежнего оценочного оттенка: у Вебера «иррациональность» — категория не мистическая и эмоциональная, а формальная. Её можно сравнить с делением на ноль, невозможностью произвести расчёт; иррациональность возникает тогда, когда материальная рациональность ставит цели, которые не могут быть логически и операционно обеспечены формальной рациональностью. В этом смысле иррациональность Вебера не антоним рациональности, а один из её переходных модусов, одно из многих проявлений рационального[176].

Все социальные действия Вебер разделял по степени рациональности: это действия, вызванные «традицией» (неосознаваемыми привычками), аффектами (неконтролируемыми эмоциями), ценностями (осознаваемыми, но не выбираемыми свободно) и целями (вполне осознаваемыми и свободно выбираемыми). Однако Вебер подразумевал, что действия людей и групп никогда не встречаются в этих чистых формах, а имеют смешанный вид — то есть всегда являются в большей или меньшей степени рациональными. Это

нитью в лабиринте различных интерпретаций рациональности. В общем, эти “отчётливые и намеренно антитетические формы рациональности” могут быть различены согласно следующему критерию: формальная рациональность, по Веберу, означает количественную калькуляцию или расчет, в то время как материальная рациональность управляет поведением, ориентируя его на некие ценности или материальные цели. Если говорить еще более кратко, формальная рациональность занимается тем, *как* достичь тех или иных целей, а материальная определяет, *что* это за цели. Пьетро Росси говорит об этом так: “Материальная рациональность вовсе не однозначна; можно сказать, что существует столько форм материальной рациональности, сколько есть целей, преследуемых религиозным сообществом, или, в общем, социальной группой любого типа. Формальная рациональность, наоборот, всегда одинакова, идентична себе: она отсылает к области расчетов и калькуляций, относящейся к действию, к обдумыванию средств для достижения цели и к тому, что средства и цель должны быть связаны, сродни друг другу”». *Ойттинен В.* Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 203.

[176] По словам Вебера, «любая “иррациональность” является таковой не по своей сути, а лишь с определённой “рациональной” точки зрения» (*Вебер М.* Избранные произведения. С. 113).

означает, что все социальные действия и весь социальный опыт находятся внутри сферы рационального и могут быть осмыслены только исходя из неё. Превалирование одной из степеней формирует собственный тип общественного порядка[177].

В связи с этим Вебер считал, что изучать рациональность можно в любой области жизни — от религии до политики, что везде действуют общие рациональные принципы, потому что рациональность связана с практическим поведением людей, а этика (ценностные образцы поведения) — основывается не на мистике, а на рациональном осмыслении человеком своих целей[178]. Однако особое значение Вебер придавал исторической роли религии — как той древней сферы, где раньше всего стала формироваться рациональность, а значит мышление светского типа и секулярная наука. История рациональности для Вебера — это история религий и секуляризации.

Вебер приходил к выводу о том, что религиозные системы формировались на основе непосредственного опыта. Они как основывались на рациональном начале, так и способствовали его развитию. Ключевая позиция Вебера — религиозные объяснения мира являются «рациональными по своему замыслу»[179], они с самого начала стремились придать несовершенному миру смысл. Системы религиозных верований и религиозные этики часто имеют противоречия и нестыковки, но при этом выстраиваются как целостные, последовательные системы, то есть на основе

---

[177] Если социальные отношения строятся на целерациональных принципах — возникает «легальный», основанный на законах (демократических) порядок. В других случаях порядок строится на ценностях, обычаях и даже эмоциях. Но все эти типы действия и порядков — в своей степени рациональны.

[178] «..Религиозные объяснения мира и религиозные этики тяготеют к последовательности… во всех этих системах в той или иной степени — и часто очень сильно — ощущается воздействие «ratio»…» (перевод — *В. Щ.*) (*Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. Москва : Юрист, 1994. С. 8).

[179] *Вебер М.* Избранные произведения. С. 308.

«ratio», рационального подхода, как механизм движения к какой-либо цели[180]. Сами цели могут быть субъективными, но движение к ним – подчинено рациональной логике. Поскольку религиозные системы имеют это рациональное зерно, то и формы практического поведения людей, исторически основанные на религиозных этиках, становятся «последовательными».

Вебер прослеживал логику развития рациональности в сфере религиозной истории человечества от магии до политеизма. Отсчёт становления рациональности он начинает с магически мотивированных действий, которые уже на этом этапе имели «*относительно рациональный характер»* и подчинялись правилам повседневного рационального поведения[181]. Со временем магические типы поведения, по мнению Вебера, сложились в образ жизни, дали начало аскезе и мистике[182]. Далее, по Веберу, в магии появилась вера в сверхчувственные силы, с которыми люди начали взаимодействовать через особые предметы и ритуалы, вследствие этого приобретшие абстрактное значение, что привело к формированию религиозно-мифологического мышления, которое стало регламентировать все сферы жизни общества[183]. Под воздействием рационализации

---

[180] *Там же.* С. 308.

[181] *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. С. 82.

[182] «Мы утверждали, что те виды поведения, которые, будучи оформлены в методический образ жизни, образовали зародыш как аскетизма, так и мистики, выросли из магических представлений», — из статьи Вебера «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» (*Вебер М.* Избранные произведения. С. 311).

[183] С развитием магии и приписыванием предметам или людям особых сил («харизмы») начинается процесс абстрагирования религиозного сознания: возникает вера в духов как неких сущностей, определяющих действие харизмы, а затем — вера в душу как «*некую отличную от тела сущность, присутствующую рядом с природным объектом или внутри него*». Эти сверхчувственные силы способны вмешиваться в судьбы людей, и «*упорядочение отношений… [этих сверхъестественных сил] к людям составляет теперь сферу религиозного действия*». Вещи и события в магических ритуалах приобретают знаково-символический смысл, начинают что-то означать — колдовство превращается в символическое, знаковое воздействие, и «*все виды человеческой деятельности вливаются в заколдованный круг магического символизма*». Это ведёт к тому, что возникает

происходило дальнейшее структурирование религий: Боги приобрели антропоморфные черты, произошла дифференциация их ролей, сформировался пантеон как иерархическая система во главе с одним из богов[184]. Признание божественного порядка первичным источником всех земных порядков и права ведёт к тому, что нарушение земных правил влечёт недовольство богов: таким образом, по мысли Вебера, формируется религиозная этика, которая начинает сосуществовать параллельно с магическими предписаниями[185]. Дальнейшее развитие религии, по Веберу, двигалось в сторону строгого монотеизма, который становился «официальной религией» (например, в иудаизме, христианстве и исламе),

---

традиционность, неизменность «священного», что тормозит нововведения в символике, происходит стереотипизация религиозных представлений о жизни и хозяйстве. Так, по Веберу, формируется религиозно-мифологическое мышление, которое участвовало во всех сферах жизни человека, регламентировало все правила поведения и было сакральным правом, которое впоследствии стало источником рационального юридического мышления. (*Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 84–91).

[184] «*Возникает постоянное посвященное одному и тому же богу действие, т. е. культ*», начинает возводиться пантеон, происходят процессы антропоморфизации и разграничения юрисдикций богов, которые «*содержали важную тенденцию ко все большей рационализации как характера культа, так и самого понятия бога*»: «*в зависимости от преобладающего экономического значения отдельных событий тот или другой бог мог достичь первенства в пантеоне богов»*. «*Ratio требует первенства универсальных богов, и каждое последовательное создание пантеона в какой-то степени следует систематическим и рациональным принципам, поскольку оно всегда испытывает влияние либо рационализма профессионального жречества, либо стремления к упорядочению со стороны мирян*» (*Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 89–97).

[185] Понимание того, что «*естественный порядок и обычно связываемые с ним социальные отношения, прежде всего правовые, не выше богов, а созданы ими*», предполагает, что бог защитит своё создание. Это даёт импульс развитию религиозной этики и прибавляет к изначальным способам воздействия на сверхчувствительные силы ещё один — «*следование религиозному закону как особенное средство завоевания благосклонности бога*». В результате возникает представление о том, что нарушение угодных богу норм повлечёт его этическое недовольство. Так из магических предписаний формируется религиозная этика, которая постепенно систематизируется. «*Теперь нарушение божественной воли — этический грех, отягчающий совесть, независимо от прямых последствий поступка*». (*Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 108–113).

при этом политеизм всегда продолжал существовать параллельно[186], а во многих странах, где были сильные позиции у жречества, оставался главенствующим. Вебер иногда сравнивал монотеизм с «официальной», государственной религией, а многобожие — с религией магической, повседневной, «народной».

В политеизме человек, зная точные магические формулы и средства, мог подчинить волю бога и получить от него желаемый результат. В монотеизме бог является намного могущественнее человека и получить от него желаемое можно только через просьбу, а не магические средства принуждения. Вебер при этом не делает принципиального различия между магией и религией, которое существует в ортодоксальном христианском богословии. Для него по своей внутренней природе и примитивное, механическое колдовство, и призывающая к нравственному совершенствованию монотеистическая религия — суть одно, они одинаково «рациональны» по своему мотиву. Квинтэссенцию этого мотива Вебер выразил в формуле Do ut des — «Даю, чтобы ты дал», «главный принцип, мотивирующий повседневную и массовую религиозность всех времен и народов и свойственный всем религиям вообще»[187]. Таким образом, именно принцип экономического обмена Вебер считал единственным принципом любой религии и любого социального явления, а рынок — «архетипом любого рационального социального действия»[188].

---

[186]«*В процессе продвижения к монотеизму мир духов и демонов нигде не был полностью уничтожен, и на практике все зависело и зависит от того, кто сильнее вмешивается в интересы индивида в повседневности — теоретически «высший» бог или «низшие» духи и демоны. Если влияние вторых сильнее, то повседневная религиозность преимущественно определяется отношением к ним, совершенно независимо от официального представления о боге и от рационализированной религии»* (*Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 96).

[187] *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 101.

[188] *Там же.* С. 370.

В дальнейших рассуждениях Вебера формальная и материальная рациональность с развитием монотеизма и христианской теологии отделяются друг от друга (хотя обе рациональности существовали и до этого, не будучи отчётливо различимыми): теология поощряет формальное и абстрактное, оторванное от жизни логическое мышление, а христианское учение о спасении перенацеливает жизнь человека с мирских, посюсторонних, «экономических» благ, на потусторонние ценности.

Переломной точкой, после которой начинает формироваться иррациональная религиозность, становится момент, когда человек начинает соотносить своё поведение с волей Бога-Личности: не просто выполняет предписания или совершает дела и обряды, которые должны непосредственно приносить желаемые результаты в настоящей жизни или ведут к получению обещанных благ в загробном мире, но боится совершить «этический грех» — «нарушение божественной воли», поступок, который вызовет «этическое недовольство Бога». Поскольку совершение этического греха может навлечь наказание со стороны Бога, человек в своих действиях начинает учитывать божественную волю. Именно эта ориентация на волю Бога, которая никак не подвластна человеку, является, по Веберу, иррациональной[189], так как эта ориентация задаёт такие условия, которые выходят за возможности логики (формальной рациональности) человека. Наиболее отчётливо Вебер видел её в авраамических религиях, особенно в христианстве, где Бог имеет абсолютно надмирное положение, является всемогущим и вездесущим и при этом является личностью[190].

Фактически у Вебера рациональность невозможна, если действует свободная божественная воля, существует Бог-Личность. Когда человек пытается угодить Божественной воле, которую он никогда не может знать до

---

[189] *Там же.* С. 112–113.
[190] *Там же.* С. 180.

конца, он начинает соотносить свои действия с тем фактором, который ему неподвластен,[191] — это означает действовать иррационально в веберовском смысле. Вебер прямо говорил, что в религиозном сознании «безличное всегда тяготеет к объективно-рациональному»[192]. Следовательно, появление концепции личного Бога и связанной с ней концепции этического греха (не одномоментное, а растянутое в истории пророческих религий[193]) является началом и причиной появления разрыва между формальной и материальной рациональностью в истории. Отстранённая рациональность стала сталкиваться с иррациональностью в религиозном и бытовом поведении человека, то есть с недостижимыми, неэкономическими целями, которые ставила «материальная» рациональность[194]. С этого момента начинается ускоренное компенсационное развитие формальной рациональности, которая однажды привела к состоянию модерна, — процессу «расколдовывания» и секуляризации. Вебер не говорил прямо, но из его положений вытекает, что эти две части рациональности не могут стать единым целым, пока «материальная» рациональность использует категорию свободного Бога-

---

[191] «…*От рационального желания обеспечить себя делами, угодными богу… осуществляется переход к пониманию греха как проявления единой антибожественной силы, под чью власть подпадает человек, и добра как единого образа святости, который диктует соответствующее поведение, а также надежды на спасение, состоящей в иррациональной убежденности в том, что можешь достичь состояния, когда ты добр*» (*Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 113).

[192] *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 90.

[193] *Там же*. С. 114–124.

[194] «[С одной стороны, происходит] *все более глубокая рациональная систематизация понятия бога и мышления о возможном отношении человека к божественному, с другой — происходит характерное отступление исконного практического, расчётливого рационализма. Параллельно рационализации мышления смысл религиозного поведения всё меньше ищется в чисто внешних преимуществах экономической повседневности, цель религиозного поведения соответственно «иррационализируется», пока наконец внемирские, т. е. прежде всего внеэкономические, цели не становятся его характерной чертой» (Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 101).

Личности, ставящую перед «формальной» рациональностью логически нерешаемые вопросы.

Таким образом, по Веберу, религия стала развивать рациональность, когда пыталась придать смысл бессмысленному мирскому существованию, оправдать существование мира и задумку о нём. Религиозные, богословские системы постепенно усложнялись в поиске объяснения смысла мира, вплоть до постановки проблем теодицеи и непознаваемости божественной воли, тем самым последовательно развивали абстрактную, формальную рациональность, что вело к логическому упорядочиванию культуры. Но чем больше нерешаемых вопросов появлялось в религии, тем меньше ответов могла дать логическая, формальная рациональность, которая при этом всё быстрее развивалась из-за бесконечного и бесплодного поиска этих ответов. В итоге, по Веберу, это привело в Новое время к отрыву формальной рациональности от рациональности материальной («субъективной», религиозной)[195]. Появилась светская наука, которой для развития уже не нужно было обслуживать теологию и отвечать на вопросы о «смысле» жизни, которые ставила религия, а достаточно было оспаривать лишь пункт о личной божественной воле[196] — оспаривать его во всех возможных областях знания. Веберовское «расколдовывание» мира можно интерпретировать именно так: обязательным элементом в познании любых сфер культуры становится процесс последовательного и постоянного оспаривания

[195] «…чем систематичнее становилось размышление о “смысле” мира, чем рациональнее был самый этот мир в своей внешней организации, чем сублимированнее было осознанное переживание его иррационального содержания, тем более удалялось от мира, от упорядоченности жизни специфическое содержание религиозности» (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 36).

[196] «Однако в том случае, если рациональное эмпирическое исследование последовательно расколдовывало мир и превращало его в основанный на причинности механизм, оно со всей остротой противостояло этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически осмысленно ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы “смысла”» (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 31).

существования личной божественной воли. Процесс развития светской науки, которая уже не искала «смысла» человеческой истории, привёл к эпохе модерна[197] и капиталистическому типу культуры, впервые полностью основанному на формальной рациональности[198].

В результате формальная, светская рациональность Вебера означала соединение двух элементов — разумного целеполагания и отрицания личного Бога.

Однако рациональное «расколдовывание» нельзя назвать полным выходом гуманитарной эпистемологии из теологической сферы, а «секуляризацию» — сравнивать с атеизмом и материализмом. В веберовской

---

[197] Именно такое понимание модерна у Вебера видит Ойттинен — как эпохи, в которой произошёл переход от материальной к формальной рациональности в познании: «Настоящий модерн начинается с перехода от материальной рациональности к формальной, будучи, тем самым, временем, когда формальная рациональность делается доминирующей культурной модальностью – иными словами, когда стремление к богатству, которое с точки зрения материальной рациональности было лишь инструментом, служащим более высоким жизненным ценностям, становится чем-то автономным и пропитывает собой всю культуру<…> «Модерн, с другой стороны, вообще не основывается на материальной рациональности, он — выражение более или менее повсеместной гегемонии формальной рациональности. Отсюда следует, что философская культура, которая начала оформляться на Западе (в Западной Европе) с семнадцатого столетия, качественно отличается от всех прочих форм философских культур – включая до-модерные традиции самого Запада (греческую и византийскую философию, средневековую схоластику). И соответственно, воздействие модерной философии в её самых разных формах (картезианство, просвещенческий рационализм, кантианство и т. д.) на другие философские культуры нельзя анализировать просто как процесс взаимовлияния, которым обмениваются философские культуры, находящиеся в равном положении. Напротив, философия Нового времени, с её упором на формальную рациональность и идею субъективности, представляет собой точку эпохального перелома в мышлении всего человечества. Все остальные философские культуры по сравнению с ней начинают выглядеть более или менее «локальными», и все они теперь должны как-то соотноситься с требованиями новой эры, ведущей свой отсчёт с прорыва модернизма» (*Ойттинен В.* Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 205–206).

[198] Капитализм и рационализм являются у Вебера синонимами. Эта синонимичность излагается Вебером не только в работе «Протестантская этика и дух капитализма», но и в других его трудах. Вебер объясняет рациональные принципы в любой сфере, включая религию, экономической метафорой обмена («даю, чтобы ты дал»), утверждая, что рациональность возникает из рынка, но и сам рынок является порождением рациональности.

логике и той структуре знания, которая была с помощью неё создана, «расколдовывание» и отход от религиозно-мифологического мышления по-прежнему происходило внутри теологии, ведь отрицание личной божественной воли не означает отрицание Бога (или богов) как такового.

Хотя Вебер и говорил о совершившемся фундаментальном переломе в структуре знания, который произошёл в Новое время в Западной Европе, его труды были посвящены поиску путей легитимации и закрепления этого перелома: на рубеже XIX–XX веков всё ещё остро стоял вопрос о выработке и, главное, обосновании светской (секулярной) эпистемологии общественных наук, от которой зависят и структура гуманитарного знания, и мировоззрение современного человека в целом.

Главная методологическая сложность заключалась в том, что у светской гуманитарной науки не должно было быть видимой опоры ни в лице метафизики, ни в лице естественнонаучных методов (натурализма, позитивизма, механицизма, материализма и прочих). Метафизика подчиняет гуманитарное знание внеопытной и надмирной реальности, которая находится вне власти человека, следовательно требует религиозных ответов. Естественные науки только внешне были антиметафизическими, но абсолютизировали природу, материю или абстрактные естественные законы, то есть фактически по-прежнему признавали онтологическую иерархию, в которой наука находится в подчинённом состоянии (не пишет законы, а лишь открывает их). Поэтому, чтобы гуманитарное знание стало «научным» и самостоятельной исторической и общественно-политической силой, оно должно было иметь основания в себе самом, легитимировать само себя, не быть служанкой теологии, философии и естественных наук.

М. Вебер пытался достичь это способом, который мы предлагаем назвать диалектическим рационализмом[199].

Как было указано, рациональность Вебера состоит из двух частей — «формальной» и «материальной»; на этом принципе строится вся логика его рассуждений. Материальная рациональность через субъективное целеполагание в религии и теологии усиливает формальную рациональность, а затем на его фоне выглядит «иррациональным». Материальная рациональность ставит субъективные цели, формальная — их достигает или отвергает. Без одной части рационального нет другого, они существуют совместно, но параллельно, не смешиваясь полностью. Они находятся в диалектическом отношении: с одной стороны, пытаются преодолеть друг друга, с другой — в этом взаимном отрицании дополняют друг друга и совершают движение к новому.

В веберовской диалектике, которая косвенно опирается на диалектику Гегеля[200], два диалектических начала ещё более близки друг к другу: в качестве «понимания» и «диалектического суждения» выступают не «тезис»

---

[199] Как нам представляется, это понятие точно характеризует подход Вебера. Сам Вебер не употреблял этого выражения, более того, оно крайне редко встречается в философских и гуманитарных исследованиях других авторов. В 1950 году его использовал в своём докладе Гастон Башляр, занимавшийся философией естественных наук. «Рационализм» у Башляра имеет внутреннюю диалектику, сочетающую чистую и культурно обусловленную аксиоматику, находится в постоянном развитии и зависит от конкретных достижений науки и культурного контекста, в котором находится исследователь («необходимо, чтобы рационалист был сыном своего времени,<…>принадлежать науке своего времени,<…> «чистая наука — это наука, которая тоже социализирована»; «рационализм обладает подвижными основаниями, т. е. основаниями, которые постоянно находятся в процессе реорганизации, …эти следующие одно за другим преобразования следуют из аксиоматических вариаций»), чем напоминает веберовский подход. *Башляр Г.* Новый рационализм : пер. с фр. / Предисл. и общ. ред. А. Ф. Зотова. Москва : Прогресс, 1987. С. 284–324; Идеалистическая диалектика в XX столетии: Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / А. С. Богомолов, П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов и др. Москва : Политиздат, 1987. С. 160.

[200]На схожую структуру понятий у Вебера и Гегеля указывает Ойттинен: в частности, «формальная рациональность» Вебера похожа на «Идею, знающую себя», «Дух, сознающий сам себя» Гегеля (а также на трансцендентальную апперцепцию у Канта) (*Ойттинен В.* Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 203).

и «антитезис», «бытие» и «ничто», «Бог» и «человек» (как в средневековой концепции исторического процесса, которая оказала косвенное влияние на Гегеля и Маркса), а два модуса одного — рациональности. При этом в исследовательской и бытовой практике эти два модуса рациональности действуют как целое — как одна рациональность. Поэтому «синтез», то есть качественно новое творение, совершается собственными силами этой рациональности, она одна является творческим началом культуры, её исходной и конечной точкой. Развитие религии и в целом культуры, а следовательно, и общественных отношений, происходит в результате постоянного колебания внутри диалектического, антиномического противоречия единого рационального начала. Это внутренне диалектическое колебание отражается на исторических колебаниях религии и культуры между периодами «рациональности» и «иррациональности», которые постоянно упоминаются Вебером. Поэтому сам исторический процесс, по логике Вебера, является результатом этой диалектики.

Это диалектическое начало не должно иметь границ, потому что любые границы заставляют говорить, что за ними есть «что-то» или есть «ничего»: в первом случае это означало бы признание богословской метафизики, во втором — зависимость от «метафизики» естественных наук, которые говорят о «пределах» научного познания, оперируют понятием «ненаблюдаемого» слоя бытия, но при этом не могут не считаться с трансцендентальной реальностью этого небытия (то, что Кант называл трансцендентальной апперцепцией), из которой происходят научные «законы», действующие в опытной реальности. Обозначая рациональность диалектической и безграничной, Вебер считает её единственным условием, которое делает возможным существование культуры. Когда Ясперс говорил о том, что Вебер со своим фрагментарным и противоречивым стилем изложения имел сильнейшую тягу к «синтезу», он не использовал метафору. Рациональное у Вебера является синтезирующей осью гуманитарного познания и самой культуры.

Рациональность — единственный элемент в подходе Вебера, который находится над историей, культурой и субъектом. Вебер, не говоря об этом прямо, выносит его в область априорно существующих начал. Однако свой анализ начинает не с самого этого начала, а с его исторических проявлений — диалектического действия рациональности в культуре, которое можно познавать и интерпретировать. Возникает воспроизводящий сам себя замкнутый дискурс, в котором культура берёт своё начало от рациональности, а рациональность — от культуры. Это позволило вытеснить теологические и любые другие вопросы о «смысле» из поля гуманитарного знания: они были превращены из реального вопрошания в риторическое, не требующее ответа, то есть стали вопросами о вопросах. Такая методология гуманитарной науки («социологии») стала рассматривать человеческую историю и культуру как искусственную реальность — театральное действие или кинофильм, в которых вопрос об «истинности» и «целях» происходящего имеет только художественное, контекстуальное, а не онтологическое значение, и единственным режиссёром которых является сам человек.

Диалектический рационализм помог Веберу найти способ использовать имплицитную аксиологию просвещенческого рационализма в гуманитарных науках наряду с естественными, сделав культуру частью «науки» без опоры на вульгарный материализм, вернуть право религии и любого субъективного мировоззрения существовать в общественном пространстве, но в качестве подсистемы социального, то есть без права выносить истинные суждения. Косвенно это повлияло и на то, что любые мировоззрения и политические идеологии стали восприниматься как отклонения от либерального Просвещения. Этот подход стал основой не только для теории секуляризации, но для всего секулярного дискурса в общественных науках в XX веке.

Однако даже этот взгляд не освобождал полностью подход Вебера от метафизических и религиозных по своему характеру вопросов о происхождении и смысле рационального начала.

1.3.3. Особенности веберовской эпистемологии и перспективы её развития

В эпистемологии Вебера существуют несколько тонких моментов, ведущих к противоречиям.

Первый — у Вебера не определён источник рационального. Вебер выводил рациональность диалектически из самой рациональности, но не называл её аксиомой, предметом веры, поскольку это ставило бы нежелательный вопрос о происхождении этой аксиомы, уводя исследователя в область до опыта и до «субъективного». В естественных науках существование вечных аксиом и законов не вызывало противоречий, поскольку сами эти науки базировались на натурализме со своей верой в абсолютную объективность природы (скрытая метафизика). Однако формальное признание «аксиом» в гуманитарных науках означало бы признание Вебером их иерархической подчинённости философской метафизике и религиозной теологии. Это означало бы, что каждый раз при невозможности преодолеть возникающие сложности в объяснении культурных явлений исследователь был бы вынужден обращаться к сфере доопытного, искать решение задач в идеалистической плоскости, неизбежно соприкасаясь с метафизикой и теологией. Для секулярной эпистемологии гуманитарных наук это было бы сродни коллапсу. Фактическое, взятое без объяснений существование самих по себе рациональности и логики позволяет определять выносимые по определённым правилам суждения как научные и в итоге закладывать их в основу любых «социальных действий» и решений на любых уровнях — от научных до политических. Если в эту цепочку добавить (а точнее высветить в ней) метафизический элемент,

нарушится процедура наделения знания «научным» статусом, остановятся механизмы выработки и принятия научных и в конечном счёте политических решений, потребуется перестройка принципов культурных и социальных институтов, сопоставимая по масштабу с мировоззренческой революцией эпохи Возрождения.

Поэтому специалисты в области общественных наук, например профессиональные политологи, в самом начале рассуждений вынимают метафизику из своих схем, далеко не всегда испытывая к ней неприятие или пренебрежение. Они это делают, поскольку это единственный легальный способ выносить «научные» суждения по гуманитарным (общественным) наукам; использование экспертным сообществом определённого конвенционального языка даёт ему допуск к праву выносить научно-экспертные суждения и таким образом принимать участие в цепочке экспертной выработки и легализации политических решений (не становиться маргиналом)[201]. Современные общественные науки обладают статусом «наук» через утверждение априорности, самодостаточности, но при этом неметафизичности рационального.

Тем не менее диалектика Вебера не способна полностью отгородиться от возникающих вопросов о происхождении рациональности и о том, может ли существовать универсальная рациональность вообще.

Из этого вытекает второй тонкий момент веберовской эпистемологии — отсутствие определения понятия «религия» и источника религиозного. Если придерживаться его собственного культурспецифического подхода, при котором «законы» отдельного общества зависят от его же локальной теологической системы, следует так же каждую религиозную и магическую систему относить к отдельным родовым понятиям (так как в этом случае нет

---

[201] См., например: *Дробницкий Д. О.* Истоки русофобии в США // Тетради Русской экспертной школы № 2. Москва : «Русская экспертная школа», Пробел-2000, 2017. С. 51–52).

оснований считать, что иудаизм, конфуцианство, индуизм обладают чем-то общим). Однако Вебер (а за ним и современная социология) относит все религии к одному общему роду: для него не только разные богословские системы обладают одинаковым статусом «религии», но даже магия и монотеизм исторически составляют одно целое[202]. Более того, этот род у Вебера не имеет происхождения — он вытекает из рационального начала, которое не определено и фактически аксиоматично. Далее в истории религия участвует в диалектическом развитии рациональности, что в конце концов приводит к модерну, западноевропейской секуляризации, универсальной рациональности и светской науке. При этом без определения источника религии (или источников религий) нет объяснения того, как локальные религиозные системы могут обосновать универсальный научный подход. Если считать, что с опорой на рациональное начало, в котором якобы изначально содержится это универсальное зерно, — то тогда придётся отстаивать тезис о том, что западноевропейская рациональность единственно универсальная. Последнее противоречит самому подходу, так как Вебер утверждает, что во всех остальных когда-либо известных религиозных системах присутствует в разной степени то же универсальное зерно рациональности. В этом случае нет достаточных оснований утверждать, что западная «формальная рациональность» действительно объективная, а не является одной из разновидностей субъективной, «материальной рациональности».

Далее веберовская логика начинает объяснение рационализации и секуляризации с религиозных процессов, но затем необоснованно отделяет их от религии. С одной стороны, получается, что у Вебера религия в своём развитии ликвидирует саму себя: религия создаёт секулярное мышление,

---

[202] *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности. С. 138.

которое последовательно вытесняет религиозную логику («материальную» рациональность) из научной и общественно-политической сферы. Однако в этой же логике можно утверждать, что сама секулярность и научная рациональность никогда не отделяются от религии, всегда остаются элементами религии, религиозной формой[203]. Тогда придётся признать, что западный тип рациональности не является универсальным, чего не хотел Вебер. С другой стороны, получается, что религия у Вебера лежит в основе всего подхода, но при этом является условностью, которую можно в любой момент вывести за рамки изложения. Это означает, что гуманитарная эпистемология Вебера направлена исключительно на обоснование рационального начала культуры, а содержание этой культуры ей недоступно даже при самом внимательном рассмотрении всех её деталей. Это создаёт глубокие предпосылки для превращения в дальнейшем «понимающей» науки в формирующую науку.

Смешение и религий, и магии в общее родовое понятие обеспечивает переход от номиналистского использования понятий богословия (характерно для постсредневековой философии) к уравниванию любых религиозных систем по их номинальному значению и ведёт к отрицанию универсальной нравственной шкалы. Парадоксальным образом этот подход будет одновременно использоваться как для обоснования расистских геополитических концепций в первой половине XX века, так и мультикультурализма — во второй. Оба направления являются

---

[203] По Веберу, религиозная этика всегда определяет социальное и экономическое устройство общества. Протестантизм же — наиболее подходящая религия для модернизации, а модернизация ведёт к секуляризации. Получается, что этика протестантизма (а не угасание религии) — и есть единственный принцип секулярности: тогда секулярность имеет религиозные основания, является формой религией. В этом случае секуляризация является не «расколдовыванием» мира, а ещё одной религиозной формой существования культуры. Однако Вебер говорит о принципиальном отличии модерна и секуляризации от всех остальных эпох и культур — отделяет религию от нерелигии.

«рациональными», но не учитывают, что сам принцип диалектической рациональности никогда не является универсальным, всегда является культурспецифическим явлением, находящимся в реальных, а не условных теологических рамках. Представляется, что вера в рациональность сама по себе ведёт либо к неэффективности, либо к трагическим последствиям. Помимо методологических трудностей, это ведёт к релятивизации любых культурных иерархий и последствиям, известным сегодня по опыту постмодернизма.

В-третьих, на что указывает исследователь Ойттинен, поскольку модерн у Вебера является исключительно западным явлением, «формальная рациональность» — тоже явление западной культуры, а её универсалистский стиль рассуждения ещё не означает реальный универсализм. Это означает, что с опорой на одну западную формальную рациональность невозможно проводить компаративистские исследования[204]. Можно к этому добавить, что, исходя из этого, невозможно никакое обобщение, затрагивающее несколько культур, а значит, невозможны гуманитарные науки как таковые.

Кроме того, если формальная рациональность столь же культурспецифична, как и материальная, то различие между секулярным модерном и традиционным религиозным обществом, включая средневековую Европу, — ценностно-этическое, а не хронологическое, эволюционное или иерархическое.

Наконец, если социальное устройство (а значит, и развитие самой науки) всегда обусловлено принципами веры (теологией), что наглядно демонстрирует в своих работах Вебер, то нет оснований полагать, что логика, рациональность и любые «формальные» основания науки порождают сами себя из ничего и не зависят от теологических принципов. Даже тезис об

[204] *Ойттинен В.* Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. С. 199.

отрицании личного Бога по своему характеру всегда остаётся предельно теологическим, так же как «расколдовывание» этимологически остаётся формой «колдовства». В этом смысле веберовский подход не имеет аргументов против того, что история разворачивается как диалог человека с Богом даже тогда, когда человек погружается в диалектический монолог с самим собой. Отрицание теологичности научных принципов не означает их реального вывода за границы теологии, но лишь создаёт нигилистическую теологию отрицания.

Попытки убедить себя в обратном, вывести нетеологические принципы познания из теологии и с опорой на теологическую интерпретацию вели к тому, что Вебер переставал видеть не только «последний смысл бытия»[205], но и смысл и цели дальнейшего развития западного общества.

Вебер основывал рациональность, которая движет историческим процессом, на отрицании в ней личного божественного начала. В качестве единственной катафатической опоры рациональности Вебер использовал концепцию субъективного целеполагания, с помощью которой запускал диалектический и имманентистский способ рассуждения. Это вело к тому, что сами реальные цели, по своей природе побуждающие к действиям и программирующие действия, превращались лишь в разговор о целях, то есть переставали приводить к движению. В масштабах западноевропейской культуры победа такого секулярного рационализма над метафизикой парадоксальным образом означала конец секулярного утопического сознания, которое до этого воспроизводило смысл истории искусственно (утопическое сознание по своим принципам копирует метафизическое[206]). Максимально расширив полномочия гуманитарной науки, дав ей право почти неограниченного объяснения и интерпретации механизмов культуры, он при

---

[205] *Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 559.

[206] См., например: *Черткова Е. Л.* Утопия как «философский проект» // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 190–201.

этом лишил её нравственного измерения, что вело к невозможности задавать онтологические вопросы о смысле истории и свободно определять свои цели в ней, что окрашивало исторический процесс в фаталистические тона. Это привело к тому, что Вебер впервые в истории новоевропейской культуры не мог сформулировать свою утопию (в отличие от позитивистов, которые это делали легко, поскольку опирались на имплицитную метафизику обожествлённой природы), а смысл общественного становления объяснял нигилистически.

Поэтому Вебер без радости смотрел на дальнейшее развитие человечества. Ему был свойственен пессимизм, известный исследователям[207], который вытекал из его эпистемологии и был её эмоциональной метафорой. Его подход не обещал привести человечество к краху, но лишал общество механизма целеполагания, вынимал из истории представление о начале и конце, лишал человеческий разум абсолютного происхождения и абсолютной цели. В этих условиях становится востребованным предложение В. Н. Расторгуева переводить на русский язык веберовское «расколдовывание» (Entzauberung) как «разочарование»[208], к которому ведёт возрастающая секулярная «интеллектуализация» и «рационализация»[209].

Эти противоречия также усиливаются из-за того, что Вебер не был свободен от религиозного мышления и сам это косвенно признавал[210].

---

[207]См. например: *Turner S. B.* Religion and the modern society: citizenship, secularization and the state. Cambridge Univerity Press, 2011. С. 137.

[208] *Расторгуев В. Н.* Цивилизационный подход в политической прогностике и границы секулярного мира // Тетради по консерватизму. № 3. 2019. С. 111.

[209]*Weber M.* Schriften 1894–1922 / ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler. Stuttgart : KrönersTaschenbuchausgabe, 2002. Band 233. S. 474–511.

[210]В своём письме к Фердинанду Тённису, написанном в феврале 1909 года, Макс Вебер признается: «…у меня совершенно отсутствует религиозный слух и я не чувствую ни потребности, ни способности к выстраиванию внутри себя неких духовных «сооружений» религиозного характера — для меня это просто невозможно, соответственно, я этого не приемлю, но после тщательного анализа своих внутренних убеждений я не могу сказать, что я против религии или же совершенно к ней безразличен» (*Каубе Ю.* Макс Вебер: жизнь на рубеже двух эпох. Москва : Дело, 2016. С. 83).

Именно интерес к религии и теологической сфере — центральный в его творчестве. Его знаменитые современники даже указывали на теологический и религиозный характер его антитеологичной и секулярной эпистемологии[211]. Вебер ушёл из жизни, не успев осуществить задуманные планы по анализу влияния ключевых мировых религий на развитие культуры, включая католичество и православие. Нельзя исключать, что более глубокое погружение в раннехристианскую теологию, изучение особенностей христианского мышления в период до возникновения протестантского модерна позволило бы ему продолжить теологический поиск истоков рациональности и прийти к новым выводам.

Представляется, что один из возможных путей преодоления этих противоречий и пессимизма веберовского подхода заключается в его дальнейшем развитии — путём теологического объяснения не только социальных моделей поведения, но и любых методологических принципов этого объяснения, включая светскость и рациональность. Научная дискуссия о постсекулярности в начале XXI века возникает именно из этой нерешённой проблемы — отсутствия убедительного обоснования универсальных подходов гуманитарной науки без учёта их культурной и теологической специфики.

В связи с этим уже можно предположить как минимум два больших направления в постсекулярных дискуссиях. Первое, «антипозитивистское», будет строиться на попытках сильнее отделить гуманитарное знание от естественных наук, от просвещенческого рационализма и теперь даже от

---

[211] К. Ясперс: «Его работа о протестантской этике и духе капитализма, как ни свободна она от «оценочных суждений», как ни опирается она только на факты и как она ни объективна, косвенно всё же говорит об отношении Макса Вебера к христианству. В этой работе доминирует неслыханное напряжение противоположных возможностей оценки. Ни одна религиозность на Земле не была столь близка его сердцу, как религиозность пуританских сект. Непостижимый промысел Божий, предопределение соответствовали его строгому мышлению и его правдивости, оставляющей непостижимое непостижимым» (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 564).

социологии и светскости с тем, чтобы естественнонаучная и секулярная «метафизика» не способствовала постановке метафизических вопросов в гуманитарном знании, чтобы остановить его теологизацию. Второе — открытие гуманитарного знания для религиозной теологии и перевод дискуссии о принципах познания (включая логику) в плоскость теологических споров.

Таким образом, исследование генеалогии секулярного требует обозначить отправную точку, под которой понимается определённое проблемное поле. Проблема «секулярного» стала полноценным предметом исследования в XX веке, а один из наиболее влиятельных философов, сформулировавших секулярную эпистемологию гуманитарного знания, ставшую конвенциональной, является М. Вебер. Эпистемология Вебера, несмотря на фрагментарность своего предмета и стилистики, имела тягу к синтезу и стремилась к созданию единых правил познания для всех гуманитарных (общественных, «социологических») наук — единой «науки о культуре», которая была бы политически самостоятельной и не занималась бы обслуживанием теологии, философии и даже естественных наук.

Негативную основу его подхода составили антиметафизика и антипозитивизм. С одной стороны, он отрицал объективность метафизической и теологической реальности. С другой стороны, — не соглашался с переносом на гуманитарные науки принципа естественных наук с их верой в существование объективных, априорных законов (так как это подразумевало свою скрытую натуралистскую метафизику).

Избегание привязки к метафизике как к некой сфере, где содержатся общественные законы, которые транслируются в мир, — ключевой элемент веберовского подхода. Даже если за источник культурных и общественных законов принять не религиозную реальность, а любую философскую утопию, это означало бы открытую обслуживающую, вторичную роль гуманитарной науки («социологии»), что мешало бы Веберу осуществить задачу по созданию универсального метода гуманитарной науки, обладающей опорой в

себе самой. Вебер отрицал существование объективных общественных и культурных законов и, следовательно, позитивизм. По этой же причине он выступал против материализма (абсолютизации материи) и предлагал принимать первичность идеи над материей, при этом идеи понимал в неметафизическом, субъективистском смысле. Это позволило Веберу скрыть метафизику (косвенные элементы который всегда присутствуют) своей «науки о культуре», «социологии», сделать её единственно объективным и научным способом познания реальности, то есть придать ей политические функции. Принципы «социологии» Вебера выглядели как единственно возможные, универсальные. Соответственно, это качество переносилось и на сам исторический проект модернити. Из этого подхода возникло представление об универсальности процессов модернизации и секуляризации.

Положительную основу программы Вебера составили субъективизм и особая, диалектическая интерпретация рациональности. Субъективизм, в традициях кантианства, объявлял в гуманитарных науках единственно «объективным» только субъективное знание, что позволяло сделать предметом гуманитарной науки любые исторические явления, всё гуманитарное знание, то есть поместить культуру в рамки рациональности, институционализированной в качестве «социологии». В качестве силы, удерживающей культуру в этих рамках, у Вебера выступает то, что мы предложили назвать диалектическим рационализмом, который, с косвенной опорой на Гегеля, обосновывал положение о том, что два начала рациональности — «формальное» и «материальное» — создают рациональность из диалектического взаимодействия друг с другом, из себя, и являются единственным основанием культуры и самой истории.

Логика объяснения происхождения рациональности у Вебера ведёт к выводу о том, что рациональность как светское научное начало является соединением двух элементов — разумного целеполагания и отрицания личного Бога.

Диалектический рационализм Вебера пытался сделать то, что до этого не удалось материализму и позитивизму: отделить светскость от материалистического атеизма, лишить религиозный опыт метафизического статуса без необходимости публично бороться с самой религией, лишить теологию возможности самостоятельного познания и закрыв её в рамках «социологии». Это позволило Веберу на пике позитивистской борьбы с религиозностью вернуть религию в общественное пространство в новом статусе подданной «социологии», который защищал её от прямых преследований, но лишал её политической субъектности. Между человеком и религией (а также любой метафизикой как источником ценностей и моделей поведения), а также между человеком и самой культурой возник посреднический буфер в виде института гуманитарных (общественных) наук. Этот подход сделал для институционализации светской гуманитарной науки намного больше, чем натуралистские концепции, так как сдвигал метафизику и онтологию за рамки дискурса так, что это не бросалось в глаза, создавал философию, которая не выглядела как философия.

Веберовский подход содержит ряд тонких моментов, которые в перспективе ведут к противоречиям. Вебер, выводя рациональное начало из самого хода истории, а также из самой рациональности, не даёт окончательного определения его первоисточнику, что фактически означает признание его метафизического статуса и входит в противоречие с антиметафизикой Вебера. Из-за этого Веберу сложно дать устойчивые определения фундаментальным для его трудов и всей гуманитарной науки понятиям «религия», «культура», «история». Культурспецифичность его методологии (объяснение общественных и политических фактов через принципы локальной религиозной культуры) не сочетается с его отношением к разным теологическим системам как к номинально единому роду («религии»), а также с признанием общего для всех культур, надысторического рационального начала. Это ведёт к недостаточной обоснованности того, что «формальная рациональность», укрепившаяся в

условиях модерна и протестантизма, является универсальной основой познания, а не частным случаем. Также это ставит под вопрос теорию секуляризации Вебера, в которой сама религия на определённом историческом этапе начинает иррационализировать и отрицать религиозное начало.

Отрицание метафизики и замена её на диалектический рационализм представляется важным условием для того, чтобы войти в рамки исторического проекта модернити. Несмотря на частичный успех этого подхода Вебера, он не свободен от собственной скрытой метафизичности, поскольку в нём недостаточно определён первоисточник рационального. Веберовский подход остаётся в значительной степени теологичным, так как в его логике развитие светской науки является процессом, который происходит в результате отрицания личной божественной воли, то есть основывается на взаимодействии с теологическим принципом. Также из этого следует, что в веберовском фундаменте светскости и рациональности лежит догмат о непостижимости Бога. Это не предопределяет вектор научных исследований: если один исследователь относится к любому познанию как части бесконечного процесса богопознания, то другой считает невозможным для себя смириться с собственной ограниченностью и познавать то, что заранее не может быть познано, и в этом случае возводит собственную эпистемологическую систему, со своей онтологией, метафизикой и в итоге собственным богом. Однако это подразумевает существование у такого подхода общего теологического контекста. В этом смысле методология гуманитарных наук Вебера не исключает, что принципы рационализации и секуляризации могут быть рассмотрены как происходящие внутри теологического контекста.

Пессимизм Вебера является не только субъективным настроением автора, но и метафорой его подхода. Он создаёт нетеологический принцип познания, но по-прежнему опирается на неопределённого рода имплицитную теологию, что ведёт к формированию теологии отрицания и невозможности

сформулировать программу будущего — как в сотериологическом смысле, так и в секулярно-утопическом. Как следствие, одним из способов решить эти противоречия становится продолжение пути самого Вебера, теологическое объяснение не только социальных моделей поведения, но и самих методологических принципов этого объяснения, включая светскую и рациональную эпистемологию.

1.4. Актуальные модели понимания секулярного в философии и общественных науках

Число авторов, которые в XX–XXI веках создавали, анализировали и интерпретировали подходы к пониманию секулярного в философии и общественных науках, доходит до сотни. Поэтому целесообразно рассмотреть основные подходы в виде существующих классификаций.

В русскоязычной литературе последних лет существуют три полноценных классификации подходов к секулярному: Ю. Ю. Синелиной, Д. А. Узланера, А. В. Белокобыльского и В. С. Левицкого. Авторы этих классификаций рассматривают значительное число существующих подходов к «секулярной» проблематике.

Ю. Ю. Синелина — первый в России исследователь проблем секуляризации начала XXI века (работала над этой темой в 2004–2009 гг.); ей принадлежит одно из наиболее полных и систематических в настоящее время изложений существующих научных подходов к проблеме секуляризации, а также единственное системное изложение истории секуляризации в России.

Синелина отталкивается от общей теории секуляризации, которую она и подавляющее число других исследователей проблемы возводят к М. Веберу, жившему на рубеже XIX–XX веков. Этот подход она далее возводит к просвещенческому рационализму и говорит о том, что модернизация общества неизбежно ведёт к упадку религии. С 1960-х годов эта теория разрабатывается, приобретает академический статус и усложняется: в её

рамках появляется много частных малых «теорий» секуляризации, которые и конкурируют, и дополняют друг друга[212.] Синелина классифицировала их следующим образом: а) классический подход (ранний П. Бергер[213,] Т. Лукман, Б. Уилсон, Н. Луман, которые трактовали секуляризацию как линейный, необратимый процесс в истории развития, «модернизации», любого народа); б) секуляризация как изменение роли религии в обществе (а не упадок; Т. Парсонс, Р. Белла); в) альтернативные теории (менее историко-философские, более «социологические», критикующие упрощённое видение «классического» подхода к секуляризации как линейному и универсальному процессу; Р. Фенн, Д. Мартин, Р. Старк, У. Бэйнбридж, Р. Финк, Л. Ианнаконе; г) критические теории (прямо направленные на критику классической теории секуляризации; П. Глазнер, Э. Грили, Дж. Хэдден, поздний П. Бергер и поздний Р. Старк); д) обобщающие, парадигмальные теории, делавшие попытки объединить актуальные подходы к секуляризации у разных авторов (К. Доббеларе, О. Тшаннен, Ф. Горски исходили из того, что указанные выше подходы имели больше общего, чем различного) и примыкающие к ним е) поздние, «неоклассические» теории, делавшие попытки обновить и укрепить теорию секуляризации (С. Брюс, М. Чавес, Х. Казанова, Д. Эрвье-Леже). К обобщающему подходу были близки и российские ведущие социологи религии (И. Н. Яблоков, Ю. А. Левада, Д. М. Угринович, В. И. Гараджа)[214]. Обобщающие и неоклассические подходы со временем открыли новую современную страницу дискуссий — о проблеме десекуляризации и постсекулярности.

---

[212] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 410–411 (опубликовано по: *Синелина Ю. Ю.* Концепции секуляризации в социологической теории. Москва : ИСПИ РАН, 2009).

[213] В 1966 году вышла нашумевшая книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности», которая утверждала, что мир развивается линейно и модернизация неизбежно ведёт к полному исчезновению религии (*Berger P. Luckmann T.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge).

[214] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 412–467.

Синелина показывает, что всё многообразие современных социологических подходов к секуляризации (на конец XX — начало XXI века) сводится к полемике с классической в своей основе веберианской теорией секуляризации, которая составляет центр научного дискурса о секулярном и о религии. Следует добавить, что до конца XX века фактически все указанные направления не выходили за рамки «социологической» парадигмы секуляризации, за рамки «классического» подхода, работали на её поддержание. Даже те из них, которые вовсе отрицали эту теорию и говорили, что она является «мифом» (то есть идеологическим инструментом), не предложили альтернативу и не смогли принципиально поменять состояние дискурса о религии в общественных науках.

Личный подход Синелиной следует отнести ко второй и частично к третьей группе теорий секуляризации в её собственной классификации — секуляризация как процесс изменения религиозного мировоззрения. Синелина говорит, что секуляризация (по крайней мере, в России) — это не упадок религии и не однонаправленный процесс («классическая» теория секуляризации), а циклический процесс по изменению положения религии в обществе, ведущий сначала к отказу от традиционной религиозности, а затем к возвращению к ней. Секуляризация в России начинается с европеизации, которая запускает процесс отхода общества от церковной религиозности к различным нецерковным религиозно-философским учениям: тотально религиозное общество меняется под воздействием деизма с утилитаризмом, затем приближается к религиозной индифферентности и атеизму, затем попадает под влияние религиозного синкретизма, пантеизма, а затем происходит возрождение церковной религиозности. То есть секуляризация (а для России — и европеизация), по Синелиной, означает необходимый путь испытаний и развития — отхода от традиционной, церковной веры и обратного возврата к ней — в результате чего общество становится зрелым,

«европеизируется»[215]. То есть «секуляризация» звучит здесь как повторяющийся цикл возрастания в вере, приводящий одновременно к возрастанию в интеллектуальном и технологическом развитии.

И тем не менее, оспаривая секуляризацию как линейный процесс и понимая его не как упадок, а почти как укрепление религии, Синелина по-прежнему признаёт, что религиозность в результате модернизации (пусть особым образом) падает, что соответствует «классической» теории секуляризации. К этому «классическому» подходу она лишь добавляет, что это падение ведёт не к полному исчезновению религии, а к новому стимулу её укрепления — люди после этого отхода от веры вновь начинают искать поддержку в религии и традиции, возвращаются к традиционной вере. Затем процесс похожим образом повторяется. Эта секуляризация как цикл представляется ей естественным и положительным процессом, а сама секуляризация — неизбежным историческим фактом.

Теория секуляризации Синелиной — это «классический» социологический подход к секуляризации, только наполненный оптимизмом (в отличие от подхода М. Вебера и многих его последователей): в нём общество бесконечно секуляризуется, религия — угасает, чтобы затем заново восстановиться, и затем снова повторяет этот путь.

К неоспоримо сильным сторонам подхода Синелиной относится то, что она рассматривает секуляризацию не столько количественно (оценивая количество верующих), сколько качественно — как процесс распространения нецерковных, но по-прежнему религиозных или квазирелигиозных мировоззренческих установок — от деизма и атеизма, до разных форм синкретизма, при этом почти жёсткой сцепкой соединяя их с ключевыми идеями новоевропейской философии — утилитаризмом, идеализмом и

---

[215] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 235–238 (опубликовано по: *Синелина Ю. Ю.* Секуляризация в социальной истории России / под общ. ред. В. П. Култыгина. Москва : Academia, 2004. 216 с.).

другими. Таким образом, Синелина одной из первых в российской социологии подводит к мысли о том, что секуляризация не ведёт к религиозному вакууму, но меняет ценностную основу религии и приближает социологическое исследование к области философии культуры и теологии, что является смелым поступком для академического социолога. Это даёт ещё один аргумент в пользу гипотезы, что для полноценного изучения проблемы секуляризации необходимо заступать в область религиозной философии и теологии.

Аналогичную классификацию теорий секуляризации вслед за Синелиной изложил в своей интерпретации Д. А. Узланер, добавив к ней новую библиографию и дополнительные уточнения, а также описание исторического контекста, в котором эти теории создавались, сохранив при этом её первоначальные рамки и социологическую ориентацию[216]. Существующие подходы к секуляризации Узланер классифицировал ещё более просто — хронологически выстроил их в строгой последовательности. Этим он подчеркнул, что секуляризация, несмотря на множество противоречащих друг другу моделей, тем не менее, представляет собой единый дискурс, в котором формируется социологический инструмент познания религиозных процессов в обществе. Поэтому он говорит о «теории» секуляризации в единственном числе (вслед за Д. Мартином, который использует понятие «общей теории секуляризации»). Он рассмотрел возникновение идей секуляризации начиная с эпохи Просвещения, их развитие у Гегеля, Конта, Маркса, Дюркгейма и Тённиса. Ключевой фигурой, после которой секуляризация окончательно становится научной категорией, Узланер также называет М. Вебера. С начала до середины XX века проблема секуляризации чаще рассматривалась теологами и философами (Р. Бультман, Д. Бонхёффер, М. Хайдеггер), чем социологами. С 1960-х годов при

[216] *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации.

содействии Международного общества социологии религии и Общества научного изучения религии эта тема стала ключевой в социологических изучениях религии; в это время возникли подходы Т. Парсонса, Б. Уилсона, П. Бергера, Т. Лукмана, между которыми не было принципиальных расхождений — все они видели в модернизации источник ослабления в обществе традиционных форм религии[217]. Затем с 1970-х годов эти подходы уточнялись и расширялись дополнительной проблематикой, при этом новые авторы критиковали лишь их «надстроечные» части[218], но не их общий «базис», фактически адаптируя их объяснительные способности под возникший новый общественно-политический контекст — рост значимости религиозного фактора в западных и исламских странах[219] (Дж. Хэдден, Р. Старк). В 1990-е годы продолжались уточнение и адаптация теории секуляризации: произошёл окончательный отказ от определения секуляризации как процесса упадка самой религии (религиозности), но укрепился тезис о секуляризации как об изменении места религии в структуре общества[220] (Н. Луман, Ф. Лечнер, М. Чавес, Х. Казанова, Д. Йамейн). Частью этого же процесса стала «теория рационального выбора», которая возникала в это время в США. В рамках этой теории объявлялось, что американский случай (сохранение высокой религиозности и общественной значимости религии в процессе модернизации) является не исключением из правил, а нормой; европейский же упадок религии

---

[217] *Там же*. С. 99.

[218][218] Теория секуляризации 1960-х годов критиковалась ими по следующим пунктам: «умозрительность, абстрактность объяснений»; «идеализация прошлого»; «отождествление феномена религии как такового с его частными проявлениями, игнорирование факта универсальности и неустранимости религии»; «субъективность и ангажированность»; «недостаточная для полноценной теории согласованность»; «теория секуляризации противоречит фактам (новые религиозные движения, фундаментализм, религия как реальная политическая сила, высокая религиозность в США, сохраняющаяся индивидуальная религиозность в развитых странах, религиозность учёных)». См.: *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. С. 126.

[219] *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. С. 115.

[220] *Там же.* С. 140.

назывался отклонением от нормы (Р. Старк, Р. Финке, У. Бэйнбридж, Л. Ианнаконе, С. Уорнер): в её рамках религия является компенсатором недоступных человеку благ, потребность в религии неискоренима, отделение церкви от государства ведёт к религиозному плюрализму и «рынку религий», что в свою очередь поддерживает «спрос» на религию[221]. Дальнейший путь развития теории секуляризации был связан Узланером с попытками не только преодолеть её противоречия и учесть американский контекст, но и объяснить логику развития религий в истории незападных стран мира. Именно это, по его мнению, привело уже к критике самого «базиса» этой теории — её тезисов о предопределённости, линейности, универсальности и необратимости модернизации, о строгом противопоставлении «современности» и «традиции», о синонимичности модернизации и вестернизации (И. В. Побережников, Р. Инглхарт, Ш. Эйзенштадт)[222]. После этого удара по «базису» с конца 1990-х годов изучение теории секуляризации разделилось на два направления: на тех, кто надеялся спасти старое, «классическое» представление о секуляризации, только оформив её в современную интерпретацию (К. Доббеларе, С. Брюс), и на тех, кто говорил о тупике, в который она приводит (поздний П. Бергер, Д. Мартин, Х. Казанова и другие)[223]. По мнению Узланера, первое направление не имеет перспектив развития, поскольку не решает старые или не создаёт новые противоречия в объяснении связи модернизации и секуляризации (к нему косвенно примыкает и советская модель секуляризации). Второе же направление имеет все возможности стать основанием, на котором в будущем возникнет вторая, новая «глобальная» (фундаментальная) теория секуляризации[224]: оно смотрит на секуляризацию как на субъективный, а не

---

[221] *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. С 140–145.
[222] *Там же*. С. 149–162.
[223] *Там же.* С. 163.
[224] *Там же.* С. 176, 206.

объективный процесс, говорит о недетерминированности секуляризации в истории, о возможности существования в мире многих видов современностей, модернизаций и секуляризаций, которые зависят от многих социальных и философско-теологических факторов. К этой группе, по мнению Узланера, примыкает и Дж. Милбанк.

Узланер подчёркивает, что категория «секуляризация» в XX веке по-разному понималась в различных областях знания — теологии, философии, политологии и праве. Однако затем он приходит к выводу, что в 1990-е годы складывается консенсусное понимание этого понятия — «утрата религией своей социальной значимости». То есть в качестве общенаучного определения секуляризации Узланер, вслед за многими авторами, предлагает социологическое, утверждает его как единственно по-настоящему научное, а не частное, которое говорит не о внутреннем содержании религии, а о её структурном положении в социальных отношениях, в дискурсе. Он подчёркивает, что любое «нормативное» определение секуляризации и религии не может быть общенаучным, так как требует опоры в виде недоказуемых норм (в теологии — догматов), только социология гипотетически остаётся нейтральной, должна делать построения без опоры на догматы, для неё секуляризация — «нейтральная описательная категория»[225].

Узланер отмечает, что теория секуляризации потерпела крах на рубеже XX–XXI веков, подорвав одно из оснований современных социальных наук. При этом под этой теорией он подразумевает дискурс о секуляризации от Вебера до Милбанка, то есть период длительностью 100 лет: Узланер отнюдь не говорит о крахе секулярной гуманитарной науки в целом («социальных наук»), которая развивалась начиная с эпохи Просвещения и даже Средневековья. По его мнению, в начале XXI века секуляризация как теория

[225] *Там же.* С. 209–221.

окончательно «осыпалась», оставив лишь отдельные ценные наблюдения и концепции, уже не связанные в одну парадигму. По его мнению, это открывает новую страницу дискуссий — о десекуляризации и постсекулярной эпохе[226]. Логика Узланера заключается в том, что для сохранения общего старого вектора (секулярной) гуманитарной науки (в условиях, когда она вновь теряет статус и самостоятельность перед религией) она должна сформулировать себе новое основание в виде новой глобальной теории секуляризации[227]. При этом перспективными он считает только те подходы, которые рассматривают секуляризацию как нейтральный, социологический инструмент, а религию — исключительно в её социальной значимости[228].

Среди российских исследователей текущего состояния спора о «секуляризации» следует назвать социолога религии И. Г. Каргину, которая также фиксирует, что религия на рубеже XX–XXI веков сохраняет свою жизнеспособность, а в подходах к теории секуляризации происходят существенные изменения, которые хотя и не отменяют её полностью, но подвергают существенной ревизии (Д. Мартин, С. Брюс, П. Бергер, К. Доббеларе и др.), в том числе под влиянием идей плюрализма[229].

Наконец, заслуживает внимания исследование секулярного дискурса «Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы», выпущенное под редакцией А. В. Белокобыльского и В. С. Левицкого под эгидой Украинского института стратегий глобального развития и адаптации (Брюссель) в 2018 году[230], которое классифицирует подходы к секуляризации по четырём этапам. Во-

---

[226] *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. С. 206–207.
[227] *Там же.* С. 208.
[228] *Там же.* С. 221.
[229] *Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. Москва : МГИМО-Университет, 2014. 278 с.
[230] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы.

первых, имплицитный дискурс о секуляризации с начала Нового времени до XX века (Р. Декарт, Дж. Локк, Г. В. Лейбниц, Д. Юм, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, Ф. Ницше). Во-вторых, «классическая» теория секуляризации: Ф. Тённис, К. Маркс, Э. Дюркгейм, Ф. Энгельс, З. Фрейд, М. Вебер, которые оформили секуляризацию в теорию о линейном и неизбежном исчезновении религии из человеческой истории. В-третьих, неоклассические теории (с 1960-х), к которым авторы относят таких исследователей, как Т. Парсонс, Б. Уилсон, П. Бергер, Т. Лукман. Неоклассический подход быстро стал подвергаться критике, поскольку его предсказания о скором и неминуемом исчезновении религии в мире были опровергнуты фактическим ростом религиозного фактора во второй половине XX века. Неоклассический подход разделился на два направления: религиозно-теологическое (Р. Паниккар, Ж.-Л. Марион, Дж. Сакс, Дж. Милбанк, Дж. Капуто) и философско-религиоведческое (собственно, «секулярное»)[231]. В качестве четвёртого этапа авторами названного исследования рассматривается именно это «философско-религиоведческое», секулярно-постсекулярное направление исследований, к которому они относят большинство известных действующих теоретиков секуляризации (де-, контр-, постсекуляризации), каждый из которых переосмысливает или дополняет неоклассическую теорию: П. Бергер («плюрализм»), Д. Эрвье-Леже (религиозное мировоззрение как «бриколаж»), Р. Вазноу («лоскутная религия»), Р. Старк (анализ религиозных процессов в экономических понятиях, теория рационального выбора, включая труды Р. Финке, У. Бейнбриджа, Л. Ианнаконе, Л. Шеркат, Е. Грилли, С. Уорена), Дж. Вайгель (unsecularization, «рассекуляризация»), Д. Мартин (неотъемлемый социологический характер теории секуляризации, диалектика институциональной и неинституциональной религиозности, различия

[231] *Там же.* С. 22.

секуляризации в разных регионах мира и разных сферах культуры), М. Чавес (снижение влияния религиозного авторитета на сферы общества), Т. Асад (секуляризм — идеология, которая развивается параллельно религии со времён раннего христианства), С. Брюс (защита неоклассической теории, признание возможности неравномерности секуляризации и контрсекуляризации), Х. Казанова (секуляризация — разделение на светское и религиозное, а также приватизация религии, это объективный, но обратимый процесс), Ч. Тейлор (вера в Бога становится лишь одним из возможных вариантов выбора), Ю. Хабермас (постсекулярное общество, взаимоуважение верующих и секулярных слоёв), постсекулярность в православном контексте (К. Штёкль, Д. Узланер, А. Кырлежев)[232]. Это последнее, четвёртое направление («философско-религиоведческое») авторы издания считают самым большим и наиболее влиятельным, но не подвергают его полноценной классификации[233]: все авторские подходы, включённые в него, предстают как часть или разновидность единой, общей теории секуляризации.

При этом бросается в глаза, что Белокобыльский и Левицкий вслед за другими исследователями (Синелиной, Узланером) рассматривают новоевропейскую историю секуляризации именно с позиции дискурса об элиминировании Бога и религии, как планомерное вытеснение Бога и метафизики из области рационального и собственно человеческого: Р. Декарт обосновывает истину средствами собственного сознания, через несколько

---

[232] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 21–48.

[233] Авторы упомянутого издания намечают две тенденции в «философско-религиоведческом» направлении, разделяя их представителей на тех, кто стремится совсем уйти от понятия «секуляризация» (заменив его на другое), и на тех, кто предлагает его сохранить, внеся коррективы (см. : Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 47). Однако такая классификация нам не представляется удобной, поскольку большинство из названных исследователей относятся одновременно к двум категориям.

столетий К. Маркс полностью перестаёт думать о религии, Ницше — о Боге. Хотя далее в этих же исследованиях авторы вслед за многочисленными социологами второй половины XX века («философско-религиоведческое» направление в их классификации) приходят к выводу о том, что этот «классический» взгляд на секуляризацию был некорректен и что его необходимо развить в постклассическую и постсекулярную теорию, которая рассматривала бы религию как полноправную часть общества.

Это встречается в большинстве современных трудов о секуляризации, даже в тех, которые противостоят «классическому» подходу: пытаясь доказать, что «секуляризация» — это формальный социологический инструмент (а не нечто, противоположное религии), авторы повсеместно используют это понятие в значении чего-то антирелигиозного, «безбожного» (см., например, анализ исламистских проектов, которые борются с «безбожным» Западом и поэтому называются авторами «контрсекулярными»[234]). Таким образом, новейшие теории секуляризации и постсекулярности отрицают секуляризацию как линейный упадок религии и религиозного сознания (тем более отрицают тождество секуляризации с материализмом и атеизмом[235]), но генетически по-прежнему прочно основываются на понимании истории западнохристианской философии как «освобождения» рационального мышления от Бога и религии.

Это одно из нерешённых противоречий современного социологического дискурса о секуляризации, которое делает новые модели (секулярные и постсекулярные) описательными, лишает их способности

---

[234] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 151–161.

[235] Например, А. Агаджанян утверждает, что в СССР не было секуляризации, а был сакрализованный материализм и сакрализация государства, а секуляризация в России началась только в 1990-е с приходом эпохи плюрализма (*Agadjanian A.* Turns of Faith, Search For Meaning: Orthodox Christianity and Post-Soviet Experience. Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH Europaeischer Verlag der Wissenschaften, 2014. 321 p.).

«объяснить», как и почему меняется религиозность населения в разные исторические эпохи, а также прийти к обобщающим выводам.

В западной интеллектуальной мысли до сих пор сохраняется базовый дискурс о секуляризации, несмотря на то что в последние десятилетия нормой стала критика секуляризационной теории и начался бум «постсекулярных» исследований. Для её характеристики недостаточно ссылаться на раннего Бергера: его подход устарел в силу не столько ошибочности, сколько конъюнктурности. Бергер торопился приблизить тезис о конце истории (в связи с победой либерализма и концом всех прочих идеологий и религий), который позже озвучил Ф. Фукуяма. Более умеренный подход и в политическом, и в методологическом смысле (однако не менее секулярный), который на наш взгляд, более точно характеризует базовую теорию секуляризации во второй половине XX века, принадлежит немецкому философу и социологу Г. Люббе. Этот подход умеренный, нейтрально-общий и поэтому весьма характерный для современной социологии. Люббе относился к срединному, либерально-консервативному и при этом весьма влиятельному течению в спектре политических и философских течений Германии послевоенного времени: это направление было сформулированно И. Риттером, восходит к Аристотелю и избегает крайностей, занимает позицию между радикальным левым, франкфуртским направлением (Т. Адорно, В. Беньямин, Г. Маркузе, Э. Фромм, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер) и радикальным правым крылом (М. Хайдеггер, К. Шмитт, Э. Юнгер)[236].

Люббе исходил из того, что понятие «секуляризация» в XX веке тяготело к нейтральному значению в социологических и исторических исследованиях[237]. Люббе ставил себе цель показать, что из политической и

[236] *Куренной В., Румянцева М.* Философия культуры Германа Люббе // В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Люббе Г., пер. с нем. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с. С. IX–XIV.
[237] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 133.

религиозной сферы термин «секулярность» во время Вебера перешёл в науку, стал «нейтральным» (Люббе в целом склонен к нейтральным и умеренным — либерально-консервативным суждениям, оставаясь в рамках просвещенческой парадигмы). Люббе отталкивался от определения религии, данного американским социологом Говардом Беккером (1899–1960): «организованная религия» как «средство социального контроля». Из этого Люббе делал вывод, что секуляризация относится именно к процессу ослабления этой функции религиозных институтов, а не к ослаблению самой религии, и определил секуляризацию как «процесс ослабления значения институционализированной религии, то есть церкви, как средства социального контроля»[238]: «Секуляризированные общества не есть общества безрелигиозные, но общества…, которые стали в значительной степени независимыми от нашей религиозной принадлежности»[239]. Поэтому, по мысли Люббе, секуляризация не имеет отношения к упадку религии как таковой, а приводит лишь к ослаблению её социально-контролирующих функций. Поэтому, по его словам, прогнозы Маркса о полном уничтожении религии к концу XX века не оправдались, поскольку даже на родине марксистско-ленинской революции, в Советском Союзе, по данным на середину 1980-х годов около 10% русского населения демонстрировало высокую религиозность: такой же процент в это время наблюдался и в протестантских регионах Европы[240]. Поэтому Люббе последовательно на протяжении всего своего творчества противостоял крайним левым

[238]*Lübbe H.* Religion nach der Aufklärung / Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. URL: https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/0CF8F4E4-022-00037-000105CC-0CF857D4/pool/BWEB/ (дата обращения: 01.09.2022).

[239]*Lübbe H.* Religion nach der Aufklärung / 3. Auflage.München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. 336 S. S. 96.

[240]*Lübbe H.* Religion nach der Aufklärung / Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. URL: https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/0CF8F4E4-022-00037-000105CC-0CF857D4/pool/BWEB/ (дата обращения: 01.09.2022).

трактовкам секуляризации, обещавшим неминуемую гибель религии, и даже называл религию «победителем» в истории секуляризации Нового времени[241].

Тем не менее он не отказывался от самого этого понятия, на котором основано современное социологическое знание и сама просвещенческая парадигма. Люббе объяснял Просвещение появлением трёх ключевых признаков: во-первых, научным мировоззрением (для которого религиозный способ познания перестал быть интересным); во-вторых, политическим нейтралитетом к любым религиозным, конфессиональным принадлежностям (нейтралитет не самой религии, но именно политического отношения к ней; на первом этапе это не означало превращение религии в частное дело — «приватизацию» религии — и свободу вероисповедания); в-третьих, секуляризацией[242]. То есть, несмотря на отказ от «классической» теории секуляризации (как обязательного элемента модернизации) и защиту религии от прямых нападок, Люббе продолжал укреплять и утверждать социологический подход к секуляризации как неотъемлемой части новоевропейской истории, оправдывать её необходимость и необратимость. На наш взгляд, эта позиция до сих пор априорна для социологических дискуссий о секуляризационной теории, она стабилизирует эти дискуссии и при этом ограничивает их, не позволяя социологии заглянуть за собственные рамки.

Важно добавить, что Люббе, выступая против радикальных, секуляристских (антирелигиозных) подходов, был склонен считать, что секуляризация как философская концепция первоначально несла в себе

---

[241] *Куренной В. А.* История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. № 32 (4). С. 197–239.

[242] *Lübbe H.* Religion nach der Aufklärung / Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. URL: https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/0CF8F4E4-022-00037-000105CC-0CF857D4/pool/BWEB/ (дата обращения: 01.09.2022).

именно идею взаимовыгодной «диалектики» мирских и религиозных процессов, которые отталкивались в своём развитии друг от друга: духовное в споре с мирским становилось «более духовным», а мирское в споре с духовным создавало положительный импульс, направленный на развитие буржуазного общества. Ссылаясь на размышления А. Герцена о том, что «революция всё секуляризует на религиозной почве», Люббе отмечал, что в основе концепции «секуляризации» лежит идея «религиозной эмансипации на основе самой религии»[243]. Указание Люббе на диалектический характер секулярного процесса в истории и на его глубинную зависимость от религии представляется особенно важным для настоящего исследования.

На текущий момент предельно допустимой позицией в социологически приемлемых рамках является подход, разделяющий секуляризацию на разные типы. Начиная с 2000-х годов общепринятым местом стало утверждение о том, что секуляризации как единого явления не существует. Часто цитируются авторы и интерпретаторы этого тезиса — К. Доббеларе, Х. Казанова и Ч. Тейлор.

К. Доббеларе и Х. Казанова делят все социологические теории секуляризации на три больших блока не связанных между собой теорий: дифференциация (отделение религиозной сферы от прочих социальных сфер, превращение религии в одну из подсистем общества наряду с другими — политикой, экономикой, наукой; «религиозное» и «секулярное» сосуществуют и определяют друг друга), приватизация (перемещение религии из общественной в субъективно-индивидуальную, психическую сферу), упадок религии (уменьшение общей степени религиозности населения, утрата религией своей социальной значимости, упадок религиозных верований и практик в модерных обществах)[244].

---

[243] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 54.

[244] *Casanova J.* Public Religion in the Modern World. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994. P. 211; Dobellaere K. Secularization: An Analisys at Three Levels.

Канадский философ Ч. Тейлор ещё более заужает этот подход, ограничивая его исключительно латинской, западнохристианской цивилизацией, так как в разных цивилизациях, даже в восточном христианстве, секуляризация проходит по-разному[245]. При этом, сохраняя социологические рамки, он отказывается от поиска происхождения секуляризации в религиозной области («извечных свойствах человеческой жизни»[246]). В рамках латинского, североатлантического мира Тейлор выделяет три типа секуляризации, которые станут базовой основой его методологии[247]. При этом он не делает различия между терминами «секулярность» и «секуляризация». У Тейлора «секулярность I» близка концепции «дифференциации» и означает секуляризацию «общественного уровня», которая подразумевает отделение политики от религии (политических институтов от религиозных, церкви от государства) и одновременно приватизацию религии, когда религия становится частным (а не государственным) делом. То есть первый тип секуляризации Тейлора совмещает «дифференциацию» и отчасти «приватизацию» религии. Хотя к этому же типу Тейлор добавляет и то, что человек начинает принимать решения, исходя из принципов и норм публичных пространств («внутренней «рациональности» каждой из сфер деятельности»), а не из своей религиозной мотивации, что напоминает концепцию «релевантных структур» Бергера. Второй тип — «секулярность II» — означает у Тейлора угасание религиозности как таковой; этот тип отчасти близок концепции

---

[245] *Тейлор Ч.* Секулярный век. Москва : ББИ, 2017. С. 28.

[246] *Там же*. С. 29. («Западная модерность, вместе с характерной для нее секулярностью, есть плод новых изобретений, заново созданных способов понимания человеком самого себя (и соответствующих им практик), и его нельзя объяснять ссылками на некие извечные свойства человеческой жизни»).

[247] *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 1–19.; Рецензия Мэйрл Д., Колби Колледж (Damon Mayrl, Colby College), опубл. в Sociology of Religion, июнь 2019 — на книгу: *Künkler M., Madeley J., Shanker S.* A Secular Age beyond the West. Cambridge : Cambridge University Press, 2018. 440 p.

«приватизации религии», а также соответствует «классической теории» секуляризации Вебера-Бергера. О нём Тейлор говорит меньше и отмечает, что этот тип секуляризации не подтвердился в самой истории (мир не становится безрелигиозным с модернизацией). Наконец, третий и самый важный для Тейлора тип — «секулярность III» — изменение положения, условия веры («фона», «рамок», также можно сказать «дискурса», который люди не всегда могут осознать и артикулировать, но на основании которого действуют) в обществе[248]. «Секулярность III» означает переход общества к новому состоянию, при котором религиозная вера превращается из чего-то подразумевающегося в лишь один из вариантов, который человек может выбрать наряду с неверием; базовой для общественного сознания оказывается «имманентная рамка». При этом типе «секулярности» меняется способ восприятия мира: «проницаемое Я» (не было возможности идти против Бога, поскольку вся жизнь — внутри религиозного мифа) уступает место «буферному Я», то есть возможности разъединения с религией и Богом. По словам Тейлора, в этом случае неверующие получают возможность достижения полноты внутри себя[249]. Сама возможность этого выбора становится открытой и доступной для каждого члена общества. В результате этот тип «секулярности» приводит к состоянию, при котором сосуществует множество видов веры и безверия (плюрализм), каждый из которых становится хрупким, и со временем эта неустойчивая конструкция может вести к уменьшению роли религии в публичной сфере, то есть к секуляризации. Кроме этого, «секулярность III» характеризуется у Тейлора признанием обществом гуманизма (который, по его словам, не принимает

---

[248] Под «условиями веры» (conditions of belief) Тейлор подразумевал весь контекст понимания религии, который включает в себя моральный, духовный или религиозный опыт. Это выражение Тейлора близко по значению «дискурсу религии / веры», однако Тейлор не использует термин «дискурс», очевидно, чтобы избежать терминологического усложнения или ассоциаций с постмодернистской философией.

[249] *Taylor Ch.* A Secular Age. P. 8.

никаких конечных целей, кроме человеческого процветания, и никакой приверженности чему-либо помимо этого[250]).

Таким образом, три «секулярности» отличаются у Тейлора по объекту секуляризации (хотя, следует признать, отличаются не очень чётко): в первом случае это в большей степени общество (социальные институты), во втором — в большей степени индивид (индивидуальная религиозность), в третьем — сам дискурс религии и веры. С помощью «секулярности III» Тейлор пытается описать культурное состояние дискурса о вере (религии) в западных странах в Новое время, когда вера для человека и всего общества постепенно становится опциональной, необязательной. Тейлоровские термины «фон», «условия», «рамка», «контекст», «возможность или невозможность определённых видов опыта», описывающие этот тип «секулярности», на наш взгляд, и означают доминирующий дискурс о вере, идеологию, богословие, которые транслируются теми властными группами, которые заинтересованы в сохранении «современности». Поэтому появление этого фона («секулярности III») связано у Тейлора главным образом с существованием определённого мировоззрения, философского комплекса идей (идеологии) — гуманизма, то есть новоевропейской парадигмы, идеологии, которая не апеллирует к трансцендентному[251], признаёт «возможность неверия», ставит человека выше любой ценностной системы и религии (человек — высшая ценность) и со временем делает эту парадигму доступной для большинства людей, а не только для элит. Этот уровень можно называть дискурсивным и богословским. В то же время он весьма близок позднесекулярной концепции «плюрализма» (Бергер, Хабермас), согласно которой религия и светскость сосуществуют в демократическом обществе.

---

[250] На это обращают особое внимание последователи Тейлора: Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West. Cambridge : Cambridge University Press, 2018. 440 p.

[251] *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 25.

Тейлор пытается охватить своей схемой всю сложность (для социологического языка) религиозных процессов в западной культуре (а его последователи — в мировой[252]). Эта всеохватность ведёт к тому, что сами границы между «тремя секулярностями» становятся нечёткими[253]: в каждом из этих типов можно найти и общественный, и индивидуальный уровень, и уровень «фона» (дискурса), то есть можно обнаружить одновременно и дифференциацию, и приватизацию, и плюрализацию. Эту условность деления признают и сами последователи Тейлора, однако настаивают на том, что она до сих пор помогает собирать и анализировать религиоведческий материал[254].

Подход Тейлора (как и Казановы и др.) важен и показателен, потому что он (вероятно, помимо воли его создателя) демонстрирует пределы «классической» социологической теории секуляризации. Тейлор заставляет этот старый механизм работать на предельных оборотах, качественно в нём ничего не изменяя, продлевает его функциональную жизнь лишь путём повышения нагрузки. Однако после определённого момента повышение оборотов такого «двигателя» даёт лишь незначительную прибавку в мощности. В итоге из концепций секуляризации Тейлор смог выжать лишь частный религиоведческий приём: изучение влияния дифференциации на плюрализацию в различных обществах[255]. Это является ярким примером того, как развитие социологического подхода упирается в дисциплинарные рамки самой социологии, достигнув которых, исследователи не в силах их преодолеть и вынуждены идти в обратном направлении. После

---

[252] *Künkler M., Madeley J., Shanker S.* A Secular Age beyond the West.

[253] Например, см.: Рецензия Ким Шивли (Kim Shively, Kutztown University of Pennsylvania) на книгу: Künkler M., Madeley J., Shanker S. A Secular Age beyond the West. Cambridge : Cambridge University Press, 2018. 440 p. URL: https://readingreligion.org/books/secular-age-beyond-west (дата обращения: 01.09.2022).

[254] *Там же*.

[255] *Künkler M., Madeley J., Shanker S.* A Secular Age beyond the West.

окончательного разделения секуляризации на три принципиально разные «секулярности» снова начинается её соединение.

Своеобразным апофеозом развития теории секуляризации в XX веке без выхода за собственные социологические границы стала исследовательская программа Лейпцигского университета «Множественные секулярности: по ту сторону Запада, по ту сторону современностей» (с 2016 года)[256].

Программа «Множественные секулярности…» также ставит цель сохранить социологический подход, отказавшись от старой теории секуляризации. Её участники, проводя религиоведческие исследования в разных странах мира, констатируют, что сегодня нет ни одного общенаучного теоретического подхода, который бы давал возможность демаркировать границы религии, отделять религию от нерелигии (секулярного) без опоры на западноевропейский, модерный подход к секуляризации. Предпринимая такую попытку, участники заявляют, что идут дальше широко распространённого среди социологов определения «религии» как дискурса о религии, социальной организации знания о религии, фокусируясь на религии как на «дискурсивном созвездии», чтобы сосредоточиться именно на различении границ, отделяющих созвездие религиозных дискурсов от нерелигии. Под секулярностью они также понимают не самостоятельный феномен и не мировоззрение, а структурную линию разграничения религиозного и нерелигиозного в любом обществе. Они намеренно выводят «секулярность» за границы политики, защищая её от удара уничтожающей критики, и переносят эту категорию обратно в безопасную область формальной, структуралистской социологии.

---

[256] *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M.* Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities».

Метод их исследования — отказаться от использования европейского модерна и европейской секуляризации в качестве исходной схемы («общемирового стандарта», который перестал адекватно объяснять происходящие процессы) для анализа секуляризации в любых регионах мира, изучать именно структуры, «демаркационные» линии дифференциации между религиозным и секулярным (религиозными и секулярными культурными институтами, дискурсами, практиками). Цель — создать новый общенаучный, универсальный «сравнительный» инструментарий для изучения религии, выработать новые правила определения границ религии, которые помогут понимать, как развиваются религии в современном мире, и владеть дискурсом о религиях.

Участники проекта взяли за основу концепцию «множественных современностей» Ш. Эйзенштадта и применили её в религиоведческой сфере, объявили о существовании «множественных секулярностей» (понятие принадлежит Вольраб-Сар и Бурхардту[257]). Продолжая исследовательскую программу «множественных современностей», Лейпцигская программа декларирует, что существует множество проявлений «современностей» и «секулярностей», которые будут зависеть от региональных культурных отпечатков (импринтов), определяться местным культурным опытом и наследием.

В лейпцигской программе изучение секулярного (секуляризации) означает поиск в любых обществах и эпохах культурно-исторических маркеров, которые бы показывали границы «религии», «демаркацию» границы между «религией» и «нерелигией» (демаркация принимает разные формы в различных обществах, так как везде своя история социальных конфликтов), изучали процесс разграничения «религиозного» и

[257] *Wohlrab-Sahr M., Burchardt M.* Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen. S. 53–71; *Wohlrab-Sahr M., Burchardt M.* Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. P. 875–909.

«нерелигиозного». В этом смысле она продолжает развивать идеи Тейлора о «секулярности I» (дифференциация религиозных и нерелигиозных социальных институтов) и «секулярности III» (превращение веры в одну из опций, наряду с неверием, поиск границ и «маркёров» этого разделения)[258]. При этом отказ от «классической» теории секуляризации и от признания приоритета западного модернового мышления происходит в указанном проекте риторически, а не методологически: в его основе — стандартный религиоведческий сравнительный подход, а также опора на «классическую» теорию секуляризации, окрашенную в постмодернистские цвета структурализма и плюрализма.

Указанные подходы нередко берутся на вооружение последователями, которые небольшими шагами их модифицируют. Например, развитие подходов Тейлора и отчасти лейпцигской программы продолжил международный коллектив социологов в совместном исследовании «Секулярный век за границами Запада: религия, право и государство в Азии, на Ближнем Востоке и Северной Африке»[259]. В исследование вошло, во-первых, дальнейшее изучение отношений между «секулярностью I» (как политического и правового состояния) и «секулярностью III» (как культурного состояния) с целью выяснения того, как изменение дискурса о религии в обществе влияет на изменение социальных институтов; во-вторых, изучение формирования и усиление границ между «религиозным» и «нерелигиозным» в различных странах мира. Если Тейлор сосредотачивался на «секулярности III» («вера» как одна из опций, как один из дискурсов),

---

[258]При этом авторы проекта формально отрицают всякую методологическую связь с Тейлором и даже говорят о своём принципиальном отличии от него: *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M.* Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities». P. 19.

[259] A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa / ed. by Mirjam Künkler, John Madeley, Shylashri Shankar. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2018. 422 p.

рассматривал её как самостоятельный феномен и не прорабатывал вопрос об источниках возникновения этого феномена, то авторы упомянутого исследования заявили, что изучали «секулярность» только как взаимоотношение между «I» и «III» её типом, исследовали различные «траектории» развития «секулярности I» и её последующее влияние на «III» и, наконец, рассматривали процесс «дифференциации» преимущественно как часть государственного (политического) регулирования религии. По их мнению, именно государство формирует «условия веры» своими политическими действиями («часто разрушительными и насильственными») и институциональными механизмами: установление колониального правления, привилегии для одной из конфессий (суннитский ислам в Пакистане или ортодоксальный иудаизм в Израиле), выборочное исключение религии из какой-либо области жизни (запрет на религиозную риторику в избирательных кампаниях в Индии), полный запрет на религиозную риторику в публичной сфере (Китай, СССР). Используемая ими методология предполагает изучение секулярной динамики в незападных регионах мира (буддизм в Японии, конфуцианство и даосизм в Китае, ислам в арабских и неарабских странах, православие в России, индуизм в Индии, иудаизм в Израиле) с использованием трёх параметров — религиозная принадлежность населения, статус религиозных законов и особенность политического режима, — на сопоставлении которых делались выводы по каждому региону. В исследовании особенно обращалось внимание на ограничения, которые налагаются на религиозную жизнь со стороны государства через законы, нормы и судебные решения. Цель их исследования — сформулировать, какой степенью свободы обладает рассматриваемая религия (система верований), оставлено ли государством пространство для неверия, а главное — каковы механизмы влияния государства на развитие или неразвитие плюрализма, на религию в регионе. То есть они исходили из того, что политический фактор является ключевым для понимания секуляризации и религиозно-государственных отношений. Они пришли к заключению, что в незападных

странах именно государство определяет, что понимать под «религиозным» и «секулярным» и какой из этих двух типов сделать нормативным для общества; в этом процессе играли роль два ключевых политических фактора — местный национализм, а также западные принципы, пришедшие в эти страны вместе с колониализмом; это создаёт условия для существования «множественных» видов и типов «секулярностей» по всему миру; в модерновую эпоху религия не вытеснялась полностью из публичного пространства, но активно использовалась государствами для решения своих задач. Итоговый вывод этой исследовательской команды заключался в том, что изменение культурного, дискурсивного положения религии в обществе определяется преимущественно политикой государства, которое включено не только в спор и борьбу между «религиозным» и «секулярным», «религией и государством», но и в конфликты между религиозными сообществами[260].

Можно констатировать, что в настоящее время, пока не сформировался постсекулярный дискурс, «классическая» теория секуляризации находится в пограничном состоянии. Однако речь идёт не о границе между «секулярным» и «постсекулярным» (тем более — «несекулярным»), а о разделениях внутри «теории» секуляризации. «Теория» секуляризации пытается решить внутренние проблемы и желает сохраниться. Это состояние ведёт к тому, что авторы постоянно усложняют и гибридизируют свои модели, что ведёт к появлению «множественных» типов и видов «секуляризаций» и «секулярностей». Таким образом, развитие этих моделей идёт по пути прикладного заужения или, наоборот, чрезмерного расширения проблематики, что в обоих случаях не только не приближает качественный пересмотр секулярного дискурса (большинство авторов не ставят перед

[260] A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa / ed. by Mirjam Künkler, John Madeley, Shylashri Shankar. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2018. 422 p.

собой такую цель), но и не добавляет секулярным концепциям ясности и функциональности.

В дополнение к вышесказанному приведём позицию современного немецкого социального философа Ханса Йоаса. Он озвучивает все основные тезисы «классической» секуляризации, но вкладывает в них новые значения. Йоас озвучивает старый тезис о том, что секуляризация ведёт к ослаблению религии, но добавляет, что это не означает ослабление «священного». Под священным он понимает психологический опыт «самотрансценденции» каждого человека, выхода за свои переделы, в результате чего человек обретает чувство «священного» и окрашивает им окружающий мир. Йоас также озвучивает главный тезис Вебера-Бергера, что секуляризация — универсальный исторический процесс, однако добавляет, что она не расколдовывает мир, а преобразует священное из одной формы в другую. Запад секулярен, но не лишён сакральности: теперь сакрализуется личность, права человека, десакрализуется церковь и государство. Йоас даже отрицает теорию секуляризации и не признаёт единый секуляризационный процесс, но тут же утверждает, что этих процессов множество и они лишь трансформируют священный опыт, перенося его из одной сферы в другую. Он даже предлагает написать невеберовскую, альтернативную историю секуляризации, при этом придерживается по-прежнему абсолютно веберовского, социологического подхода и не намечает никаких стратегий его преодоления[261].

Несмотря на то что «классическая» теория секуляризации переживает кризис с 1980-х годов и подвергается вытеснению из социологии, она во многом остаётся (по факту) нормативной даже по состоянию на 2010-е – начало 2020-х годов. Ряд исследователей отстаивают эту позицию открыто

[261] *Hans J.* Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung.

(например, С. Брюс[262], Вяч. Карпов[263], О. Мюллер[264], Д. Поллак[265], А. В. Апполонов[266] и др.). Другие, начиная с позднего Бергера, Казановы и Тейлора, делают её ребрендинг, преимущественно с опорой на постмодернистскую идею «плюрализма», и двигаются в сторону «множественных секулярностей» (как лейпцигская программа), сохраняя при этом первоначальное ядро этой теории «классической» секуляризации. Похожий подход наблюдается у М. Бурхардта, который отмечает, что секуляризм и секулярность не вытесняют религиозные практики, но регулируют их и формируют различные их формы в зависимости от

---

[262] С. Брюс понимает под секуляризацией неизменный процесс, который начинается с Реформации и зиждется на рационализации (упадке веры в сверхъестественное) и индивидуализации (упадке общины): *Bruce S.* Religion in Modern World: From Cathedrals to Cults. P. 230; *Bruce S.* God is Dead: Secularization in the West. Oxford : Blackwell, 2002. 288 p.

[263] *Карпов В*. Указ. соч. С. 114–164, здесь с. 123.

[264] Немецкий социолог Олаф Мюллер также защищает позицию, что даже усиление положения религий в отдельных странах не означает ложность теории секуляризации. По его мнению, модернизация (развитость рыночной экономики, демократии западного типа, существование развитой урбанистической структуры) напрямую связана с уровнем религиозности в отдельной стране, количеством атеистов или тех, кто не принадлежит ни к одной конфессии. Рост же религиозности он объясняет социальными и военными катаклизмами, экономическими трудностями, экономической неразвитостью общества. *Müller O.* Zwischen Sakularisierung und Revitalisierung: Kirchlichkeit und Religiositat in Ostmittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung seit 1989/90. S. 85–94.

[265] Немецкий социолог Детлеф Поллак защищает классическую теорию секуляризации об упадке религии в эпоху Нового времени. Секуляризация у него означает упадок религиозности людей и всего общества в результате дифференциации общественных сфер (экономики, политики, права, армии и др.) и дифференциации вертикальных социальных связей, что ведёт к упадку социальной иерархии (между человеком, социальным институтом и обществом в целом), вследствие чего пропадает самоотождествление людей с конкретной церковью, наконец — религиозный и мировоззренческий плюрализм. Поллак в соавторстве с Г. Роста критикует аргументы противников «классической» теории секуляризации. При этом Поллак и Роста интерпретируют религиозный подъём в Восточной Европе после распада СССР не как религиозное событие, усиление веры, а как культурно-политическое, институциональное усиление Церкви, религиозных институтов. Pollack D. Rosta G. Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt ; New York : Campus Verlag, 2015. 542 S.; *Pollack D.* Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiosen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen: Mohr Siebrek, 2009. 367 S.; *Pollack D.* Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen : Mohr Siebrek, 2003. 333 S.

[266] *Апполонов А. В.* Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном. С. 4–36.

сложившегося «опыта модерности» в конкретных обществах[267]. Многие авторы, вроде Йоаса, занимают промежуточные позиции, которые обладают многообразными нюансами и оттенками, но строго соблюдают рамочный социологический режим. Вместе с тем назвать рассмотренные концепции принципиально новыми сложно, так как развитие представлений от строгой линейности секуляризации к её многовекторности и многоуровневости было заложено уже в веберовской социологии и является результатом её противоречий (или незаконченности, или открытости к изменениям, в зависимости от точки зрения). Теория, не справляющаяся с охватом всего проблемного поля, подвергается разделению на несколько моделей, пока каждая из них не будет адаптирована и затем использована для построения новой общей теории. Таким образом, количество «секулярностей» сначала было увеличено до трёх, затем до бесконечности: разделение по объекту уступило разделению по географическому принципу (у каждого региона своя уникальная «секулярность»). В результате сначала за тремя, а затем и за множественными «секулярностями» ядро секуляризации становится неразличимым. И именно это перемещение ядра на задний фон и в тень многих или множественных «секулярностей» временно выводит его из-под удара критики, подспудно сохраняет «классический», линейный взгляд на секуляризацию и модернизацию. Как следствие, развитие секуляризационной теории в социологии XX века опять возвращается к своим веберовским истокам, к размышлению о секулярном как о едином историческом явлении. В этом смысле нет достаточных оснований полагать, что указанные концепции многих и множественных «секуляризаций» и «секулярностей» являются переходными от секулярного дискурса к постсекулярному. Логика их развития говорит о том, что они занимаются не переосмыслением

[267] *Burchardt M.* Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West. New Brunswick : Rutgers University Press, 2020. 280 p.

веберовских рамок, а их поддержанием, сохраняя все их ограничения и недостатки даже в ущерб глубине и значимости получаемых результатов. При этом они сами прямо и косвенно признают существующий кризис объяснительных способностей социологических подходов к секуляризации.

Таким образом, системное рассмотрение многочисленных общественно-научных подходов к секуляризации (Синелиной, Узланера, Белокобыльского и Левицкого), а также ряда дополнительных подходов, не отражённых в указанных классификациях, несмотря на все их различия, позволяет выделить общую тенденцию: большинство социологических подходов к секуляризации в XX веке вышли из «классической» теории Вебера и Бергера и развивались путём её уточнения или критики. В результате под влиянием структурализма эта «теория» разделилась на несколько отдельных концепций (упадок религии, дифференциация, приватизация, вера и неверие как равноценные явления, «множество секулярностей», зависящих от культурной специфики каждого конкретного региона), постепенно утрачивая свой линейный характер.

Несмотря на то что новые концепции с 1980-х годов активно критиковали «классическую теорию» и оставляли её позади, они по-прежнему сохраняли своё внутреннее единство с ней и фактически оставались её вариантами. После окончательного разделения секуляризации на «множество секулярностей» становится очевидным, что в своей основе эта теория никогда по-настоящему не разделялась (так «множественность» особенно предполагает единый знаменатель, который позволяет её определить).

В результате за множественными «секулярностями» ядро секуляризации становится неразличимым. И именно это перемещение ядра на задний фон и в тень многих «секуляризаций» и множественных «секулярностей» временно выводит его из-под угрозы полного отрицания и забвения, подспудно сохраняет «классический», линейный взгляд на секуляризацию и модернизацию. Как итог, развитие секуляризационной

теории в социологии XX века опять возвращается к своим веберовским истокам, к размышлению о секулярном как о едином историческом явлении.

Это позволяет утверждать, что общественно-научные подходы к секуляризации XX века развивались в рамках возможностей веберовского диалектического рационализма. Самим веберовским подходом, ходом его мысли, возникающими противоречиями и недосказанностями был предопределён вектор развития секуляризационных «теорий», которые прошли несколько этапов: сначала утверждение линейности модернизации; затем отрицание связи секуляризации с атеизмом и отрицанием религии; затем постановка вопроса о допустимости использования европейского взгляда в качестве универсального и попытка вывести рационально-секулярную основу социологического знания в априорную область, за внешние рамки европейской христианской культуры; затем попытка удержать отрывающуюся в результате этого от конвенционального социологического языка «секуляризацию» от исчезновения (защитить рационалистическую диалектику от скатывания в пустую софистику) путём её размытия на многие и множественные «секулярности» и имплицирования её в дискурсе. Связь с Вебером также объясняет сохраняющуюся в большинстве подходов внутреннюю дихотомию «религиозное / секулярное», понимание секулярного как чего-то «нерелигиозного», взгляд на новоевропейскую историю секуляризации как на элиминирование Бога и метафизики из области рационального и собственно человеческого, даже если такой подход авторами концепций прямо и открыто отрицается.

Общественно-научная критика исходной «теории» во многом была мотивирована желанием укрепить эту «теорию» на фоне её сокращавшихся объяснительных способностей, сохранить доминирующий социологический подход к секуляризации как неотъемлемой части новоевропейской истории, имплицитно оправдывая её необходимость и необратимость. На наш взгляд, эта позиция до сих пор априорна для социологических дискуссий о секуляризационной теории; она стабилизирует эти дискуссии, явно или

скрыто поддерживает нормативность «теории» секуляризации даже по состоянию на 2010-е – начало 2020-х годов.

Однако постмодернистский ребрендинг «классической теории» секуляризации с опорой на концепцию «плюрализма» и другие различные гибридные модели не приводит к её качественному изменению и переосмыслению, преодолению накапливающихся внутренних противоречий и не в состоянии снять с повестки вопрос о лишении её легитимирующих функций. По этим причинам нет достаточных оснований полагать, что появление концепций многих «секуляризаций» и множественных «секулярностей» является переходным этапом от секулярного дискурса к постсекулярному, они качественно остаются в рамках веберовской социологии. Это обстоятельство не позволяет снять с повестки вопрос о кризисе объяснительных способностей социологических подходов к секуляризации, который остаётся известным и значимым для самих общественных наук.

1.5. Трактовки секулярного в политической и постмодернистской теологиях

Наше внимание к пересекающимся постмодернистской и политической теологиям обусловлено тем, что во многом именно под их воздействием начал формироваться современный дискурс о десекуляризации и постсекулярности, который рассматривается в настоящей работе. Но и до «постсекулярной» проблематики конца XX — начала XXI века западная теология оказывала влияние на общественно-научные подходы к секуляризации, на сам секулярный дискурс.

«Политическая» теология может объективироваться только в условиях уже частично состоявшегося пересмотра модерновой нормативности, то есть в условиях постмодернистского дискурса, ведь для модерновой рациональности политику и теологию сложно помыслить на одном уровне;

новоевропейское «политическое» формировалось как особая, внетеологическая область. Поэтому постмодернистская теология во многом является синонимом политической теологии — направления мысли, которое возникло в начале XX века как попытка осмыслить кризис позднесовременного, секулярно-позитивистского объяснения социальной реальности и человека, заново найти сакральные основания, которые бы легитимировали социально-политический порядок европейских секуляризованных обществ. Это направление было спровоцировано либеральной протестантской теологией XIX века (А. Гарнак). Родоначальником направления политической теологии считают К. Шмитта, который в своём трактате «Политическая теология» объявил, что дальнейшее развитие светской гуманитарной науки (политологии, права, социологии) невозможно без учёта того, что светская наука не только когда-то вышла из теологии, но до сих пор продолжает зависеть от её семантических структур: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, <…> но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий»[268] (1922 год). И либерализм, и другие структуры современности появились в результате секуляризации, «без понятия секуляризации вообще невозможно понять последние века нашей истории»[269]. В результате современный человек, по Шмитту, не видит за этой секулярной ширмой теологической природы современных институтов и не может их адекватно оценивать. В этом смысле политическая теология Шмитта уже была «постмодернистской» по своему методу, потому что он пригласил аудиторию

[268] *Шмитт К.* Политическая теология. Москва : Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 57.
[269] *Там же*. С. 12.

обсудить скрытые, теологические основания современности, превращая современность из онтологии в идеологию.

Однако между Шмиттом, который лишь предвосхитил многие тезисы будущих политических теологов, но оставался в рамках правоведения, и бумом политической (постмодернистской) теологии, который начался в 1960-х годах, лежит целая эпоха диалектической теологии (теология кризиса, неоортодоксия), которая уточнила место [протестантской] теологии в системе современного знания и вернула ей часть полномочий для объяснения и конструирования социальной реальности. Диалектическая теология и связанное с ней течение «безрелигиозного христианства» стали в этом смысле методологической базой для развития теологического и легитимации социологического знания в XX веке (К. Барт, Р. Бультман, Э. Бруннер, П. Тиллих, Ф. Гогартен, Р. Фуллер, Д. Бонхёффер и др.).

Вектор и наиболее значительный импульс развитию западной политической теологии в XX веке задал К. Барт, одни из основателей диалектической теологии (неоортодоксии). Если в создании образа и характера секулярных социальных наук XX века ключевую роль сыграл М. Вебер, защищавший научный западноевропейский дискурс от примитивизации и ослабления со стороны позитивизма, то аналогичную роль в западнохристианской теологии взял на себя К. Барт, который также защищал рациональный западнохристианский дискурс и его полномочия от примитивизации и выхолащивания со стороны религиоведения (бум которого начался в конце XIX века), которое в борьбе с теологией не столько приближало победу просвещенческой рациональности, сколько разрушало глубинные протестантские основания всей новоевропейской современности.

Барт развёл по разные стороны баррикад религиоведение и теологию, чтобы ни одна из сторон не уничтожала другую[270]. Таким образом Барт предлагал бороться за сохранение теологии как фундаментального средства легитимации современности, защищать её от нигилизма, но при этом не отрицать Просвещение и реформаторский проект.

И Вебер, и Барт подготовили основу для того, чтобы сохранить генеральное направление просвещенческого проекта в XX столетии, который, в образах Бердяева, предвещал наступление «ночной» эпохи, с её иррациональностью и религиозностью, приходящей на смену «дневной» эпохе Нового времени и Просвещения. И Вебер, и Барт боролись с последствиями кризиса метафизики новыми антиметафизическими аргументами, одинаково защищая дух реформации (при этом Вебер был внешне нерелигиозным, а Барт — религиозным человеком). Оба основывали свои системы на диалектике: Вебер имплицировал в социологию непреодолимый разрыв между «рациональным» и «иррациональным», Барт — встраивал в христианство разрыв между божественным и человеческим (фактически конституировал секулярный разрыв, чтобы обнаружить его и сделать менее опасным для культуры), который может восполниться только верой и Откровением (возвращение к реформаторскому христианству, в котором отсутствует Церковь и таинства). Оба диалектических разрыва представлены авторами как движители истории, и оба разрыва непреодолимы (иначе просвещенческая история остановится). Также Барт использовал исконный реформаторский метод, который путём обнуления традиции предлагал вернуться к первоначальным истокам и чистоте веры (отсюда термин «неоортодоксия»), что одновременно снимало отчуждённость и «устарелость» церкви по отношению к современности,

[270] Например: *Барт К.* Послание к Римлянам. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.

«обновляло» её, делало её актуальной без необходимости отказываться от достижений прогресса и от всего мирского. Барт выступал против либеральной теологии, которая слишком быстро стремилась подчинить теологию политике, поскольку без чёткого обозначения собственно содержания теологии возникает риск окончательно размыть и потерять всякое теологическое знание, что означало бы закат протестантскоцентричной современности. Барт борется с либерализмом в теологии так же, как Вебер — с позитивизмом в социологии: поддерживая общие цели и стремления этих прогрессивных течений, они пытаются поместить их в управляемые рамки, чтобы те не сломали всю конструкцию современности. Во многом благодаря им постмодернизм в XX веке стал для Запада лишь поздним модерном, но ещё не концом его истории.

Подавляющее большинство социологов религии XX века с мировым именем (то есть признаваемые таковыми доминирующим дискурсом) одинаково остаются веберианцами (даже если не декларируют это): и те, кто в середине XX века отстаивал секуляризационную теорию, и те, кто во второй половине столетия её деконструировал, маргинализировал и заменял на постсекулярный дискурс. Также и мейнстрим западной теологии, постмодернистский, несмотря на многие расхождения с К. Бартом, остаётся в бартианской парадигме. Вебер во многом создал основу для будущих структурализма и постструктурализма, а Барт (и Шмитт) — для постмодернистской теологии.

Идеи Барта, который защищал теологию, отрицая религию (т. е. религиоведческий подход к религии), получили развитие в одном из больших направлений диалектической теологии — «безрелигиозном христианстве». Наиболее яркий и известный представитель этого направления — Д. Бонхёффер.

Бонхёффер является одной из ключевых фигур современной мейнстримной (чтобы не говорить официальной) западной теологии. Для неё он предельно конвенциональный и традиционный автор, поскольку

наследует К. Барту и является выразителем идеологии позднего модерна (критика крайностей и идеологичности модерна, но оправдание самой современности, поддержка секуляризации христианства) и символом послевоенного политического дискурса (антинацистская деятельность и героическая смерть Бонхёффера в концлагере).

Бонхёффер продолжает и радикализирует линию К. Барта — «борьбы с религией» — и линию Р. Бультмана — демифологизации христианства — и приходит к уверенности в том, что благом для культуры будет то, если она окончательно станет безрелигиозной, если религиозные термины начнут интерпретироваться исключительно нерелигиозно. Доводя эту позицию до логической крайности, Бонхёффер призывает лишить слово «Бог» его религиозного и всякого другого содержания («это слово не значит ничего»), но сделать его номинальным, то есть «именем», которое будет означать «всё»[271]. Это продолжение новоевропейской номиналистской традиции (которую будет критиковать Милбанк) отрыва религии от реальности и превращения её в рационалистическую абстракцию, без таинств и живого Бога[272]. По его мнению, только таким образом может быть донесён истинный смысл библейского учения[273]. Для Бонхёффера чем более мир «безбожный», тем он «ближе к богу». Поэтому секуляризация рассматривалась Бонхёффером как преодоление разделения двух миров — горнего и земного

---

[271] Бонхёффер: «“Бог” — не общее понятие, посредством которого мы обозначаем самое высокое, святое и могущественное, о чём можно помыслить. “Бог” — это имя», «“Бог” — это имя... Само это слово не значит ничего, а имя “Бог” — всё» (*Bonhoeffer D.* Gesammelte Schriften. Bd. 4. С. 606; Цит. по: *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 230–231).

[272] Тезисы Бонхёффера напоминают тезисы сторонников имяславия (но не тождественны им) в православной среде в начале XX века, которое было объявлено ересью. Представляется, что причины увлечения имяславием российской интеллигенции (например, А. Ф. Лосевым) и истоки безрелигиозного христианства Бонхёффера одинаковые — в номиналистских и протопротестантских трактовках христианства.

[273] *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность / Пер. с нем. А. Б. Григорьева. Москва : Изд-во Сретенской семинарии, 2020. С. 247–248.

(божественного и человеческого). Обмирщение христианской религии означает у него освящение мира. Этот принцип социологи религии позже опишут как американский (протестантский) тип секуляризации, который в отличие от европейского не устраняет церковь из социального пространства, но, наоборот, ломает церковные и монастырские ограды и обмирщает церковь, выталкивает её в мир, вследствие чего якобы происходит освящение мира. Поэтому сама секуляризация предстаёт здесь как однозначное положительное явление. Секуляризация в этом подходе буквально означает христианизацию.

Как следствие, Бонхёффер рассматривает теологию как подраздел политики, объявляет социально-политические проблемы главными для теологического знания. Догматика и сама проповедь заменяются им на светскую этику, спасение личности и народа он ставит в зависимость исключительно от социально-политической активности в борьбе за справедливость, а не от ортодоксии, правильности веры[274] (в будущем на этом тезисе будет основана «теология освобождения»). Бонхёффер характеризует христианство как религию, где Бог намеренно самоуничижается и устраняется из мира, чтобы дать человеку возможность повзрослеть, стать «совершеннолетним» и уже не опираться на религиозную мифологию: отсюда выйдет теология «слабого бога» (позже будет развита Ваттимо и Капуто). Наконец, ключевая концепция Бонхёффера — безрелигиозное христианство, или христианство без Христа[275], которое позволит использовать западнохристианский теологический аппарат для любого политического и социокультурного конструирования. Бонхёффер дал толчок к реабилитации политической теологии после Карла Шмитта,

[274] *Угринович Д. М.* Безрелигиозное христианство Д. Бонхёффера и его продолжателей // Вопросы философии. 1968. № 2. С. 94–102.
[275] *Бонхёффер Д.* Указ. соч. С. 247–248.

который был связан с национал-социалистами[276], и открыл перспективу для постмодернистской теологии.

Постмодернистская теология — это большое количество теологических школ и направлений, имеющих много различий, но которые объединены общей критикой мировоззрения и философии эпохи современности (объективистско-рационалистической), а также недостатков того мирового порядка, который был на основе этой философии построен. Постмодернистская теология наследует черты поздней современной теологии — диалектической теологии. Ранняя теология современности стремилась со времён Просвещения приспособить теологию к модерному мировоззрению, адаптировать христианство к современности с помощью демифологизации и рационализации, создать универсальную и целостную рациональную теологическую систему, что позволило бы её использовать в качестве основы государственной и международной политики. Однако в условиях роста недоверия к институтам современности (особенно после Второй мировой войны) модерный подход к религии также стал подвергаться критике. Причём эта критика развивалась по самым разным направлениям: как содержательным (размытие христианской идентичности), так и функциональным (рациональная демифологизация христианской теологии создавала лишь новые секулярные идеологии и при этом лишала западное общество фундаментальных легитимирующих инструментов). В это время возник запрос на теологию поздней современности (XIX–XX века), которая бы отказалась от модерной претензии на универсальность и целостность, но при этом не исчезала бы полностью[277].

---

[276] После Войны осмысливать теологию политически будут авторы направления, известного как «теология после Освенцима», — И. Б. Мец, Ю. Мольтман и др.

[277] См., например, размышления на эту тему: *Griffin, D. R., ed.* Varieties of Postmodern Theology. P. 2.

Основные школы постмодернистской теологии были описаны во второй половине XX века такими авторами, как К. Ванхузер, Р. Григг, Д. Гриффин, У. Бердсли, Дж. Холланд, К. Крокет, Дж. Макуарри, Р. Миченер, А. Нуэн, Дж. Роббинс, Г. Уорд[278]. Эти авторы отмечают, что различий у направлений постмодернистской теологии порой больше, чем схожих черт. Тем не менее к её общей особенности они относят критику модерного секулярного знания в неэффективности, ошибках и идеологичности, в бесплодном стремлении полностью игнорировать знание теологическое.

Д. Гриффин в 1980-е годы выделил четыре базовых направления постмодернистской теологии: «деконструктивную», конструктивную», «либерационистскую» («теологию освобождения»), «реставрационистскую»[279].

«Деконструктивная теология» (М. К. Тейлор, К. А. Рашке, К. Вест, Дж. Стаут, Ч. Винквист, Р. Шарлеманна, Г. Уорд, Т. Альтицер) следует за философией деконструкции Ж. Деррида, Ж. Делёза, Ф. Гваттари и других родоначальников французского постмодернизма. Она отрицает любое объективное знание, борется с модерновым и любым другим систематическим мировоззрением, последовательно устраняет из речи такие ключевые понятия, как «смысл», «реальность», «истина», «Бог» и другие, продвигает релятивизм и нигилизм. Провозглашаемая мотивация таких деконструкторов — борьба с тоталитарной идеологией. В этом направлении Гриффин выделяет два течения: «а/теологию» М. К. Тейлора, которая подчинена исключительно задаче отрицания структур современности и не делает политических выводов; теологию К. Веста, которая использует эти же выводы в политическом процессе в борьбе за права и свободы. С

[278] Общее описание этих направлений см. у Зубковской: *Зубковская А. А.* Проблема кризиса христианства в постмодернистской философии и теологии : Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки 47.04.03 «Религиоведение» ; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Санкт-Петербург, 2018. 107 с.
[279] *Griffin D. R., ed.* Varieties of Postmodern Theology.

деконструктивным направлением также тесно связано движение теологии «смерти бога», возникшее в 1960-е годы (Г. Ваханян, Р. Рубинштейн, Дж. Робинсон, Х. Кокс, Т. Альтицер)[280].

«Конструктивная теология» (Д. Р. Гриффин, У. Бердсли, Дж. Холланд, Д. Трейси, Д. Кобб) также опирается на постмодернистский понятийный аппарат и тематику (критика модерновой рациональности, критика противопоставления веры и знания), но сосредотачивается в большей степени на решении социально-политических вопросов (критикуя нигилизм постмодернизма). Конструктивисты выступают за построение постмодернистского мировоззрения и миропорядка, они отвергают не науку, религию, этику и эстетику в целом, как деконструктивисты, но лишь те их элементы, которые связаны с модерной идеологией (сциентизм, позитивизм, догматизм и т. п.). По словам Гриффина (США), руководителя академического проекта по продвижению конструктивного постмодернизма, «постмодернистский мир» должен включать в себя «постмодернистских людей» с «постмодернистской духовностью», а также «постмодернистское общество» и наконец «постмодернистский глобальный порядок»[281]. Это направление рассматривает постсовременность как следующий этап современности, который сохраняет и развивает все её достижения, но эмансипирует их: служит основой для политической идеологии феминизма, экологизма, пацифизма и проч. Теологию они рассматривают как одно из направлений этой программы.

«Теология освобождения» («либерационистская теология» в терминах Гриффина), к родоначальникам и ярким представителям которой Гриффин относит американского баптистского теолога Х. Кокса, выступает за возвращение религии в общественную сферу (деприватизацию религии) и,

---

[280] См.: *Caputo J.D., Vattimo G.* After the Death if God. New York : Columbia University Press, 2007. P. 1–2.

[281] *Griffin D. R. (ed).* Varieties of Postmodern Theology. P. xiii.

более того, отрицает границу, разделяющую религиозное пространство от светского: божественное одинаково присутствует в обеих сферах. Секулярный мир, по утверждению Кокса, так же наполнен религиозным, из него не нужно уходить для поиска веры. При этом религиозное не может быть названо однозначно положительным или отрицательным явлением — существуют как хорошие, так и плохие религиозные направления. Продолжая учение о «безрелигиозном христианстве» Бонхёффера, он призывает христиан не беречь внешнюю христианскую традицию вплоть до того, чтобы не называть Бога и не обращаться к Нему: «Нам следует поучиться у еврейской традиции не произносить имя Всевышнего»[282].

Кокс прямо призывает христиан «поддерживать дальнейшую секуляризацию американского общества»[283], а вместо религиозных ритуалов усилить и окрасить в религиозные тона свою социальную активность: активно участвовать в борьбе за справедливость в мире, «освобождать пленных» (чьи права попираются). В этом смысле Кокс отрицает ортодоксию: правильное действие у него рождается не из правильной идеи, но из самой трудности жизни. Отсюда отстаивание прав социально слабых слоёв населения, а позже (о чём Кокс напишет через 25 лет, в предисловии к очередному переизданию «Мирского града») — прав женщин (феминизм) и меньшинств. В основу христианской веры, следуя в протестантском русле, он закладывает «готовность принять прагматизм и предварительность, отвергнуть всеобъемлющие схемы и допустить некоторую неупорядоченность вместо слишком жёсткого порядка»[284]. Из этого вытекает его определение секуляризации: «Я писал тогда, что секуляризация — “не Мессия. Но и не Антихрист. Это просто опасное освобождение: ведь секуляризация повышает ставки”, расширяя диапазон человеческой свободы

[282] *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. С. 9.
[283] *Там же*. С.110.
[284] *Там же.* С. 17.

и ответственности. “Она требует большего риска, чем те порядки, которым она пришла на смену. Но обещание превосходит опасность или по крайней мере оправдывает риск”»[285]. То есть, с одной стороны, Кокс предугадывает будущие социологические подходы, которые скажут, что «секуляризация» — это не исчезновение религии, а изменение её положения в обществе; с другой стороны, для объяснения этого явления он обращается к теологическим аргументам (в основу которых кладёт собственную интерпретацию библейских сюжетов), приходя к выводу, что секуляризация и есть якобы настоящая христианизация; кроме того, он, как и сторонники «классического» подхода, утверждает, что секуляризация — это неизбежный и однозначно положительный процесс, который низводит религию до статуса одной из социальных сфер, делает общество урбанизированным, а человека — космополитом, который становится «совершеннолетним» (Бонхёффер). Несмотря на противоречия в этом подходе, можно однозначно сказать, что он легитимирует базовые (теологические) основы секулярной социологической науки. Это направление подхватит теология освобождения, которая разовьёт многие идеи Кокса, усилит социально-правозащитную составляющую его модели (Л. Бофф, К. Уэст и др.).

«Реставрационистская», или «консервативная», теология (в терминах Гриффина) представляет собой одно из направлений теологии католической церкви после Второго Ватиканского собора, которое, опираясь на постмодернистскую критику современности, критикует модернистскую идеологию релятивизма, сциентизма, эмпиризма, редукционизма за её нигилистические последствия для культуры и личности, а взамен этого предлагает создать новый союз религии (теологии, церкви) с секулярной политикой и наукой (Р. Дж. Нойхаус, Дж. У. Ратлер).

---

[285] *Там же.* С.18.

Кроме того, некоторые авторы в качестве отдельного направления постмодернистской теологии выделяют «постлиберальную теологию» (Дж. Линдбек, Х. Фрей, С. Хауэрвас), которая проводит идею множественных истин и реальностей, предлагает организовывать межрелигиозный и религиозно-секулярный диалог, признавая право каждой религиозной системы на собственную истинность. Этот подход близок феноменологии, концепции «множественных современностей» Эйзенштадта, хабермасовской концепции «постсекулярности». Он рассматривает религию неметафизически, как язык, выражающий конкретный человеческий опыт, а также пытается переместить обнаружившую свою идеологичность секуляризацию на новый имплицитный и невидимый уровень «равного диалога».

«Слабая теология» Ваттимо и Капуто — ещё одно направление постмодернистской теологии и попытка христианизации агностицизма. Оно исходит из того, что «Бог» — это необходимое условие существования мира и культуры, но не имеющее самостоятельной силы и прямого влияния на природу. В основе этого подхода лежит адаптированный под актуальную общественно-политическую ситуацию пересказ Бонхёффера и Кокса; его авторы исходят из того, что секуляризация — неизбежный, положительный процесс, якобы оправданный с позиций самого христианства. В нём уделяется большое внимание теории секуляризации, в частности предлагается особая трактовка истории секуляризации, которая будет рассмотрена ниже.

Отдельно в постмодернистской теологии выделяют подход, который делает попытку отделить «Бога» от «бытия». Один из наиболее известных представителей этого направления — Ж.-Л. Марион. В 1982 году он

опубликовал книгу «Бог без бытия»[286]. Марион развивает с опорой на феноменологию неразработанное хайдеггеровское предположение о том, что «бог и бытие не тождественны». Марион ставит задачу создать теологию без бытия, постметафизическую теологию, то есть пересмотреть фундаментальный принцип западного мышления на протяжении последней тысячи лет, которое в основу познания помещает онтологию — учение о том, что «есть». Так «бытие» оказывается первичней Бога, отделяет Бога от человека. Марион, Мануссакис и другие сторонники постметафизической теологии борются с онтологией и метафизикой (как частью онтологии), видят в них «концептуального идола, который перекрывает доступ к божественному»[287]. Это направление, как и все другие постмодернистские течения, видит своей задачей борьбу с идеологией современности, Просвещения, рациональности, стилизует свой подход под досовременное, архаичное мышление, в котором мифология доминирует над логикой.

Марион приходит к выводу, что метафизика — это «онтотеология», то есть попытка говорить о Боге на языке бытия, это история «бытия», она начинается с Фомы Аквинского, который приписывает бытие Богу. Он призывает отказываться от всякой онтологии в рассуждениях о Боге, не говорить о том, что Бог «есть» или «не есть». «Бытие» Марион заменяет на понятия «дара» и «избытка» (про которые нельзя сказать, что они «есть»). Теологический метод Мариона основан на Откровении, а не на разуме; он призывает отказаться от разума в познании Бога, так как разум является «идолом». Главное, по Мариону, это феноменологическое религиозное переживание, «дар». Именно оно, а не онтология, должно стать основой для размышлений о божественном[288]. Этот подход представляется Мариону

---

[286]*Marion J.-L.* God Without Being. Chicago and London : The University of Chicago Press, 2012. 313 p.
[287] *Гагинский А. М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 61.
[288]*Marion J.-L.* Указ. соч.

свободным от любой превратности в понимании Бога, совершает поворот от «бытия» Бога (которое автор отрицает) к именам Бога — которые выполняют только одну функцию — констатируют невозможность познания Бога[289]. В таком противопоставлении «имени» и «бытия» Марион частично следует за Бонхёффером. В этом видится не «досовременное», а как раз современное, модерное мировоззрение, попытка вернуться к её средневековым истокам — номинализму. Ведь и номинализм (от nomen — имя) трактовал сущее через формальные имена, не имеющие самостоятельного и уникального бытия в себе.

Подробный анализ истоков и значения постметафизической теологии провёл А. М. Гагинский[290]. Гагинский связывает постметафизику Мариона с утверждением человека как меры всех вещей, поскольку она строится на исключительно феноменологической субъективной «данности», ощущении[291]. В постметафизике вопрос об истине уже не может быть поставлен. Истинно всё то, что «дано» [в ощущениях]. Эта позиция не знает никаких внешних критериев, норм, образцов, на которые человек должен равняться, потому что про них нужно было бы сказать, что они «есть», то есть признать их онтологию. Но именно с онтологией борется постметафизика. В этой ситуации любой религиозный опыт является истинным и ценным сам по себе, независимо от его содержания.

Постметафизическая теология имеет родственные связи с безрелигиозным христианством, философией «смерти бога», «слабой теологией» и другими формами теологии, которые теологически прямо или косвенно оправдывают секуляризацию, трактуют её как путь христианизации.

---

[289] *Marion J.-L.* Указ. соч. P. 106.
[290] *Гагинский А. М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 53–67.
[291] *Там же*. С. 62.

Наконец, важное направление постмодернистской теологии представлено движением «Радикальная ортодоксия», которое занимает промежуточное положение между постмодернистской и постсекулярной теологией. Это движение западных богословов и философов, выступающих против секулярной «современности» («модернити») с её монопольными правами на общезначимое высказывание и научное познание. Оно возникло в британских англикано-католических кругах. Его основатель Джон Милбанк с группой единомышленников (Г. Ворд, К. Пикстон, А. Пабст и другие) обозначил своей целью последовательную и всеобъемлющую деконструкцию секуляризма и возвращение в современный мир христианского образа мыслей в форме, характерной для Высокого Средневековья и раннего католичества (XI–XIII века). «Радикальная ортодоксия», появившаяся в Великобритании, выступает против аналитической философии, распространённой в англо-американском мире, считая, что с середины XX века эта философия уводит британскую теологию от решения собственно теологических задач и воспроизводит секулярную картину мира. Основатели движения понимают под «ортодоксией» одновременно приверженность святоотеческой «матрице», возвращение к более «богатому» христианству, утраченному при наступлении эпохи позднего Средневековья, выход за границы конфессиональных различий современного христианства, стремление восстановить традиционную христианскую онтологию (вместо секулярного метадискурса) и создать практическую философию, основанную на неискажённом, «аутентичном» христианстве[292].

Основатель этого движения Джон Милбанк начал его разработку в 1980-е годы, параллельно с другими постмодернистскими течениями в теологии; свою методологию он почерпнул из постмодернизма. Однако это

[292] *Щипков В. А.* Предисловие от издателя // «Радикальная ортодоксия»: критический анализ : монография / Даниил Щипков. Москва : Русская экспертная школа, 2020. С. 4–6.

направление отличается от других двумя достижениями: во-первых, впервые был поставлен вопрос о качественном преодолении парадигмы секулярно-протестантского типа мышления в теологии; во-вторых, впервые была предпринята попытка масштабной генеалогии секулярного дискурса. Эти факторы выделяют «Радикальную ортодоксию» на фоне других постмодернистских теологий и делают её одним из открывателей нового, постсекулярного направления философской и теологической мысли начала XXI века для западнохристианского богословия. Положения «Радикальной ортодоксии» будут подробнее рассмотрены ниже.

Таким образом, постмодернистская (и связанная с ней политическая) теология в XX веке продолжала путь Вебера-Барта, оставалась органичной частью поздней современности, пыталась ответить на противоречия в собственной программе путём критики этой программы. Постмодернистская теология (как и философия) не создала ничего, что можно было считать принципиально новым, но обобщила критику современности, которая существовала в философском и религиозном дискурсе со времён Средневековья. Неслучайно исследователи (например, Гриффин) считали, что тезисы постмодернистской теологии отсылают одновременно как к эпохе «до современности» (premodern), так и к современной эпохе (например, к романтикам и луддитам). Постмодернистская теология в целом критиковала «секулярное» как элемент «современности» и не выходила за рамки последней, оставаясь в поздней, а не «пост-» современности. Тем не менее сам скепсис в отношении рациональности и светскости открыл для западнохристианской теологии тему постсекулярности, которая из обскурантной и деструктивной превратилась в допустимую, поскольку присоединилась к конвенциональной части постмодернизма.

Итог развития постмодернистской теологии в XX веке позволяет сделать два вывода-предположения. Первый вывод заключается в том, что постмодернистская теология не поколебала социологическое знание, но при этом позволила предположить, что теологическое знание идёт на шаг раньше

социологического. В случае с теорией секуляризации это видно отчётливо. Книга Х. Кокса «Секулярный город» (в распространённом переводе — «Мирской град») появилась 1965 году и впоследствии разошлась миллионным тиражом; в ней автор однозначно утверждал, что человечество не становится менее религиозным с ходом истории, что секуляризация — это не ликвидация религии, а изменение её положения в обществе. В это же самое время (1966) появилась книга социологов Бергера и Лукмана «Социальное конструирование реальности», которая утверждала, что мир развивается линейно и модернизация неизбежно ведёт к полному исчезновению религии; эта теория секуляризации была быстро канонизирована социологией в статусе «классической», нормативной. И только в 1990-е годы социологи, включая Бергера, признали, что секуляризация не означает исчезновение религии, и повторили многие тезисы Кокса на социологическом языке. Второй вывод из развития постмодернистской теологии заключается в том, что постмодернистская теология не смогла предложить полноценное объяснение происхождение секулярной современности, так как не могла полностью выйти за границы самой современности, но при этом поставила вопрос о том, что без такой генеалогии невозможно осмыслить современность со всеми вытекающими последствиями. Генеалогия секулярного в настоящее время является одной из фундаментальных задач и социальных наук, и теологии в рамках исследований современности.

1.6. Критика секулярного дискурса как научная проблематика

Предпосылки для критики секулярного дискурса можно формально обнаружить в любых исторических временах, где будет доказано существование этого дискурса: в обществах древности, в Средние века и Новое время. Однако без методологического аппарата такое погружение в историю будет искусственным подбором разрозненных фактов под

мировоззренческую модель исследователя. Формально говорить о критике секулярного дискурса можно только начиная с XX века, когда секулярная идея была объективирована социологией и теологией.

При этом сама объективизация секулярного дискурса, появление социологической теории о секуляризации Вебера уже свидетельствовали о том, что секуляризация как исторический процесс не был универсальным, имел внутренние ограничения и противоречия, в связи с чем требовал опоры в неких концептуальных моделях. Сам разговор о секуляризации в начале XX века был во многом вызван предвидением пределов, дальше которых секуляризация не может развиваться в её модерном понимании. Развитие секулярной темы с этого времени было связано именно с начавшимся ростом интереса к религии и религиозному, с религиозной мистикой модернистского Серебряного века в культуре, который был одинаков как для России, так и для Европы. Секулярный дискурс с самого начала отставал от критики в свой адрес, что подтверждается и тем, что «классическая» и максимально формализованная теория секуляризации появилась только в 1960-е годы, когда начиналась уже вторая, постмодернистская волна Серебряного века, включая новый интерес к религии и мистике. И если в первой половине XX века сомнение в универсальности и нейтральном характере секуляризации было в большей степени имплицитным, то во второй половине — объективированным и выражаемым прямо. В последние годы упоминание этой объективированной, формальной критики секуляризации стало неотъемлемой частью любых исследований, касающихся секулярной тематики.

Первый блок критики посвящён непосредственно «классической» секуляризационной «теории»; его можно назвать формальным. Он основан на поиске внутренних противоречий этой «теории» и ошибок в её описании реальных процессов. В качестве основных называются следующие. Во-первых, европейский тип секуляризации в результате поздних исследований потерял статус нормы и образца: религиозная ситуация в США и в других

частях света продемонстрировала, что модернизация почти никогда не ведёт прямо к исчезновению религии в обществе. Как следствие, американский тип секуляризации (который не ведёт к прямой элиминации религии из общественной сферы) в исследованиях секуляризации из исключения постепенно превратился в норму, а Западная Европа — наоборот, в исключение (П. Бергер[293], Д. Мартин[294], Р. Финке, Р. Старк[295], У. Бэйнбридж[296], Л. Ианнакконе[297]). Во-вторых, теория секуляризации не учитывала исторический и социальный контекст регионов, была однонаправленной, то есть была «западной» и идеологизированной[298]. В-третьих, неадекватность теории наблюдаемым общественно-религиозным процессам в мире привела к тому, что она потеряла целостность, разделилась на разнообразные частные концепции и модели (рассмотренные в предыдущих разделах), и, как следствие, дала исследователям повод говорить, что она перестала быть «теорией».

Второй блок критики посвящён модерным культурно-историческим основаниям секуляризационной теории; его можно назвать постмодернистским. «Теория» секуляризации ставит знак тождества между «осовремениванием» (модернизацией) и секуляризацией. В результате начавшаяся в XX веке критика оснований новоевропейской «современности» означала и критику секуляризации как «модерной» теории и практики. Этот блок состоит из двух направлений: социологического «постмодернизма» и

---

[293] Secular Europe and Religious America: Implications for Transatlantic Relations : Roundtable [Transcript]. URL: https://www.pewforum.org/2005/04/21/secular-europe-and-religious-america-implications-for-transatlantic-relations (дата обращения: 01.09.2022); *Berger P., ed.* The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, DC : Ethics and Public Policy Center, 1999. 143 p.

[294] *Martin D.* The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. P. 465–474.

[295] *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion.

[296] *Stark R., Bainbridge W.* A theory of religion. 386 p.

[297] *Stark R., Iannaccone L.* A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe. P. 230–252.

[298] *Martin D.* The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. P. 465–474.

теологического «постмодернизма». К социологическому относятся тезисы о том, что теория секуляризации должна учитывать в своём подходе культуры разных регионов, а не просто накладывать на все народы западноевропейскую культурно-историческую матрицу[299]; что теория секуляризации является одним из модерновых мифов, идеологических нарративов, которые не расколдовывают мир, а сами нуждаются в демифологизации[300]. К этой же группе относятся подходы, которые предлагают новое, немодерное определение «религии», отделив «религию» как модерный социальный институт от «веры» и «духовности», что ведёт к утверждению, что секуляризация религиозных организаций не влечёт за собой упадок внутренней религиозности людей[301]. Базовый критический тезис теологического «постмодернизма» утверждает, что теология связана с областью политического и социального (онтологически, дискурсивно, психологически и т. п. — в зависимости от подхода), поэтому «современность» и «секуляризация» тем или иным образом связаны с теологией. Авторы этого направления исходят из того, что без признания этого факта теория секуляризации (как и модернизации) не имеет возможности себя легитимировать в условиях поздней «современности». При этом теологически-постмодернистская критика «теории» секуляризации, как было показано выше, может вестись сторонниками различных религиозных убеждений или конфессий — как христианами, так и материалистами.

---

[299] *Martin D.* A General Theory of Secularization. 353 p.; *Martin D.* Comparative Secularisation North and South. P. 105–22; *Gorski Ph. S.* Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300–1700. P. 138–167.

[300] *Luckmann T.* Lebenswelt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen; *Hunter Ia.* Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept. P. 1–32; *Veer P., van der.* Указ. соч. P. 5–14.

[301] *Huss B.* The Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion: The Decline of the Religion/Secular Divide and the Emergence of the Critical Discourse on Religion // *Method & Theory in the Study of Religion*. 2014. P. 1–7; *Hans J.* Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung.

Третий блок критики посвящён политическим основаниям «классической теории» секуляризации; его можно назвать политико-цивилизационным. При этом свою методологию он чаще всего черпает из постмодернистских концепций, поэтому может рассматриваться как часть постмодернистского блока критики.

Во-первых, к нему относится антиколониалистский дискурс и критика секуляризма как политической, колониалистской идеологии, которая имела монополию на трактовку исторического процесса всего человечества, который якобы ведёт только в одном направлении — к западноевропейской модернизации. Это направление критикует и саму «теорию» секуляризации, и само разделение на «религию» и «секулярность» как специфически западный (западнохристианский) взгляд на мир и даже критикует само понятие «религия», которое тоже наделяется специфической западной коннотацией как отдельная социальная сфера, тогда как в незападных и немодерных обществах не всегда есть эквивалент слову «религия». Создателем и локомотивом этого направления является Талал Асад[302], взявший на себя роль адвоката исламского мира в западном модернистско-секуляристском дискурсе. Во многом под влиянием Асада «классическая» теория секуляризации[303] стала интерпретироваться в том числе как один из способов западного доминирования в мире. Например, такой подход

[302] См., например: *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.

[303] Само «секулярное» Асад понимает как эпистемологическую категорию, предшествующую политической идеологии «секуляризма», которая со временем обеспечила появление в европейской истории «политической» сферы, которая отделилась от религиозной и позже вылилась в концепцию «чья земля, того и вера», в рамках которой само государство становится носителем абсолютной власти и единственным проводником трансцендентного, выступает в качестве интегратора всех коммуникаций и граждан в рамках общей политической жизни. Фактически концепцией «секуляризма» Асад связывает определённую социальную модель отношений в капиталистическом либеральном государстве, то есть понимает её как атрибут проекта модерна (*Asad T.* Trying to Understand French Secularism // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World / ed. H. de Vries, L. E. Sullivan. New York : Fordham University Press, 2006. P. 494–526; *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford : Stanford University Press, 2003. 285 p.).

наблюдается в публикациях Ашиша Нанди, индийского политического психолога, который формулирует пути дальнейшего развития политической системы Индии в условиях кризиса доверия к западным секулярным институтам[304]. Современные западные социологические подходы учитывают эту антиколониалистскую трактовку секуляризации как западного секуляризма, но не принимают её окончательно, так как она «ставит под сомнение применимость модерновых западных концепций в принципе»[305].

Во-вторых, к этому блоку относится антиисламистская риторика и тема разочарования в надёжности западных секулярных институций для «защиты» западной цивилизации от незападной части мира. Антиисламистский дискурс — одна из главных побудительных сил, заставляющих социологов в последние годы активно пересматривать сложившиеся подходы к секуляризации. Определённый психологический перелом произошёл после терактов 11 сентября 2001 года, активизации военной политики западных стран на Ближнем Востоке, а также терактов в Европе с исламистским подтекстом. Эти события дали новый импульс пересмотру «теории» секуляризации, которую с этого момента стали обвинять в том, что она не справилась с предсказанием и предотвращением религиозного экстремизма. В этот момент в дискуссию вступил Ю. Хабермас, предложив концепцию «постсекулярного общества».

Ю. Хабермас предложил новые правила дискуссий о секуляризации в своём выступлении «Вера и знание» 14 октября 2001 г. в церкви Св. Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения ему Премии мира Биржевого

---

[304] *Nandy A.* An Anti-secularist Manifesto. P. 35–64; *Nandy A.* The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance. P. 177–194; *Nandy A.* The Return of the Sacred: The Language of Religion and the Fear of Democracy in a Post-secular World.

[305] *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M.* Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities». P. 8.

союза немецкой книготорговли[306]. Главный посыл — на фоне исламистской угрозы и усиления религиозного фактора в мире нужно менять правила, по которым западная наука говорит о секуляризации и секулярном обществе. Хабермаса беспокоит, что секулярный язык катастрофически не справляется с объяснением современности, в нём потеряны многие смыслы, которые он когда-то позаимствовал из религиозного языка. По контексту выступления видны опасения Хабермаса, что если поздний модерн качественно не изменит отношение к секулярному языку, то он будет разрушен двумя мощными силами — архаичной религиозностью незападных стран, а также обращением самого современного либерального общества к своим религиозным истокам и даже отказом от формальных рамок рыночного, секулярного языка. В связи с этим Хабермас предлагает новые правила дискуссии, которые называет «постсекулярными», объявляет трансформацию либеральных, секулярных обществ в «постсекулярные общества». При этом Хабермас не говорит о конце западноевропейской рациональной, рыночно-секулярной цивилизации и наступлении нового культурного периода. Он предлагает лишь сбалансировать секулярный дискурс, снять с него репрессивную антирелигиозную функцию.

«Постсекулярность» Хабермаса не создаёт оригинальную новую теорию «секуляризации», это по-прежнему «классическая теория», только изложенная с опорой на принцип «плюрализма» (религиозных и секулярного мировоззрений). Именно по этой причине постсекулярное общество у Хабермаса возможно лишь в государстве, которое уже является секулярным, то есть в Европе, Канаде, Австралии, Новой Зеландии, где религиозные связи ослаблялись в течение длительного времени[307]. Хабермас отмечает, что если

---

[306] *Хабермас Ю.* Вера и знание // Будущее человеческой природы / Ю. М. Хабермас. Москва : Издательство «Весь Мир», 2002. С. 117–131.

[307] *Habermas J.* A “post-secular” society – what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка:

раньше Церковь и верующие люди вынуждены были говорить на секулярном языке, чтобы их стали слушать, то теперь черёд за секулярными силами — они должны научиться разговаривать на религиозном языке. Такое добровольное сотрудничество сил секулярных с силами религиозными и отказ от разделения мира на сферы влияния — и есть желаемая Хабермасом постсекулярность[308]. Позже он назовёт её взаимным обучением секулярных и религиозных сил[309]. Таким образом, Хабермас погружает секулярность и религию в единое, общее, нормативное пространство, которое в основе остаётся секулярным, хотя и носит новое название.

Постсекулярность Хабермаса собирает всю основную социологическую критику в адрес «классической» секуляризации: он указывает на присутствие в этой теории черт «секуляризма», отсутствие уверенности в её универсализме, отсутствие прямой связи модернизации и секуляризации, её неучитывание усиления роли религиозных организаций в мире, игнорирование роста интереса европейцев к собственным религиозным корням, недооценённое влияние миграции в западные страны большого количества людей с традиционной, религиозной культурой (главным образом имеются в виду мусульмане)[310].

Постсекулярная концепция Хабермаса означает, что религиозных людей можно допускать к участию в политике, не запрещая им пользоваться религиозным языком, что демократическое государство не должно силой переводить голоса всех участников публичной сферы на секулярный язык, а

диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). URL: https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean (дата обращения: 01.09.2022)

[308] *Хабермас Ю.* Вера и знание. С. 125.

[309] *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. Москва : Весь Мир, 2011. С. 106–107.

[310] *Habermas J.* A “post-secular” society – what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). URL: https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean (дата обращения: 01.09.2022)

неверующие должны будут в публичном пространстве разговаривать с религиозными согражданами на равных[311]. Благожелательные тезисы Хабермаса выглядят тем не менее устрашающе, так как невольно признают, что современные западные демократии являются секулярными режимами с тоталитарными и сегрегационными наклонностями в отношении людей, открыто исповедующих свою религиозную веру.

Фактически «постсекулярность» Хабермаса — это предложение так адаптировать «теорию» секуляризации, чтобы улучшить эмоциональное отношение секуляризации к религии, чтобы в конечном итоге не усугублять религиозное неприятие к глобальному секулярному Западу, при этом не занимаясь её глубокой переработкой, а приспосабливая «секуляризацию» к существующей обстановке. Этот посыл вызван не столько противоречиями в «теории», сколько страхом перед религиозной активностью ислама и других религий, разрушающим секулярный консенсус. По мнению Д. Мартина, именно этот исламский фактор и в целом проблема усиления политико-религиозных движений (книги Ж. Кепеля «Месть Бога», Д. Миклетвейта и А. Вулдриджа «Бог возвращается») определяют направления дискуссий о секуляризации сильнее, чем многочисленные поздние социологические интерпретации секулярных концепций[312]. Хабермасовская критика секулярного и многие развивающие её подходы возникают как реакция на кризис легитимности секулярной модели общественно-политических отношений, о чём ряд политологов заявляют прямо[313].

---

311 *Там же*.

312 *Мартин Д.* Религиозные ответы на проявления секуляризма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 32. С. 160. Это утверждение Мартина смело можно распространить как на современных западных социологов, так и на философов и теологов, для многих из которых события 11 сентября стали толчком для критики секулярной теории и начала поиска истоков «современности» (см. например: *Gillespie M. A.* The theological origins of modernity. Chicago & London : University of chicago Press, 2008. 386 pp // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1).

313 *Hurd E. S.* The Politics of Secularism in International Relations. P. 142; *Mavelli L.* Europe's encounter with Islam. The secular and the postsecular. New York : Routledge, 2012. 172 p.

Таким образом, «классическая» «теория» секуляризации подверглась критике с трёх направлений. Формальная, собственно социологическая, критика указывала на внутренние противоречия этой «теории»: её неадекватность американской ситуации, её однонаправленность и негибкость, её склонность к потере целостности, вследствие чего она не может называться «теорией». Постмодернистская критика со стороны социологии указывала на то, что «теория» не столько изучает религиозные процессы, сколько их конструирует и идеологизирует, накладывает на них западноевропейскую культурную матрицу, является модерновым мифом и сама нуждается в «расколдовывании». Постмодернистская критика со стороны теологии заключалась в том, что «теория» секуляризации лишает себя легитимности, когда отрывает себя от теологии и создаёт дуалистическую картину мира, строго противопоставляя «секулярное» и «религиозное». Наконец, третье направление критики — политически-цивилизационное — тоже пользуется постмодернистской методологией. Одна её часть развивает антиколониалистские тезисы, обвиняющие «теорию» секуляризации в навязывании западного идеологического понимания истории и культуры. Другая часть — антиисламистская, которая испытывает опасения перед усиливающимся исламским миром и обвиняет «теорию» секуляризации в неспособности адекватно осмыслить этот факт. Психологическим переломным моментом стал теракт 11 сентября 2001 года, который стал символом беспомощности этой теории для защиты западного общества от исламизма и спровоцировал дискуссию о «постсекулярном обществе».

В итоге эта «теория» в настоящее время крайне ослабла именно как теория. Это не значит, что она не может реабилитироваться или измениться и вернуться в научные дискуссии с новыми силами. Тем не менее было поколеблено её доминирование в общественных науках и открыто окно возможностей, позволяющее неограниченно критиковать её основания и влиять на них, используя конвенциональный научный язык. Это означает

начало соперничества за выработку новых общих, базовых принципов изучения религиозных процессов в мире.

ГЛАВА 2. АКТУАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ И ОБЩЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ МОДЕЛИ ГЕНЕАЛОГИИ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

2.1. Обоснование необходимости генеалогии секулярного дискурса

Один из ключевых выводов из рассмотренного развития дискуссий о секуляризации в XX веке состоит в том, что большинство подходов воспроизводили «классическую теорию», то есть модерное понимание истории. Это совершалось как осознанно, так и нет, как открыто, так и с помощью фигур умолчания, как моделями, которые отстаивали подход Вебера-Бергера, так и теми, которые его критиковали. Это означает, что сам дискурс секуляризации, состоящий из столкновения множества подходов, среди прочего выполнял определённую политическую функцию, обеспечивающую их преемственность и общий вектор. Нет оснований полагать, что это свойство не передаётся в существующие позднесекулярные и постсекулярные подходы, которые, на наш взгляд, всё ещё имеют преимущественно переходный характер.

Из этого следует, что для выявления действительно нового, несекулярного или постсекулярного подхода среди существующих «постсекулярных» концепций или для постановки гипотезы о чертах такого возможного в будущем подхода, который бы не столько критиковал «классическую теорию» секуляризации, сколько был бы от неё свободен, требуется найти соответствующую этой задаче точку опоры — не зависящую от секулярного дискурса. Эта «независимость», или «самостоятельность» (а поэтому и новизна), не связана с повышением градуса критики секуляризационной «теории» и с критикой как таковой, потому что критика — это даже не декларация о намерениях, а механизм управления дискурсом в определённых рамках, которые зачастую определяются самим критикуемым дискурсом. Эта «самостоятельность» связана с объективированием и артикулированием предельных границ секулярного дискурса, так как анализ

границ уже подразумевает, что исследователь начинает учитывать то, что находится за их пределами, получая возможность развить иную эпистемологию, опираясь на независимую от старого дискурса точку опоры.

Решить задачу обнаружения внешних границ секулярного дискурса может его генеалогия, цель которой определить точку, момент, из которого этот дискурс берёт своё начало. Именно определение происхождения секулярного — ключевой недостающий элемент в сегодняшних дискуссиях о секулярном и постсекулярном.

Определение точки отсчёта «секулярного» позволит построить аргументацию в пользу конкретной трактовки этого понятия. Это отправной и конечный пункт спора, поскольку интерпретация момента возникновения категории секулярного является основой для построения её полноценной генеалогии. Построение же идейной и исторической генеалогии, то есть объяснение происхождения и путей развития секулярного как исторического явления и дискурса, является основным, если не единственным, методом объяснения секулярной проблематики в современных философских и общественно-научных дискуссиях.

Без генеалогии секулярного дальнейший разговор о религии в современном мире будет строиться путём расширения фигур умолчания, а новые концепции и теории «постсекулярности» будут не объяснять современные процессы, а выполнять лишь цензурно-политическую функцию — продолжать огораживать современное гуманитарное знание от теологических вопросов. Если исследователь видит свою роль в такой «репрессивной» функции, тогда в генеалогии секулярного действительно нет необходимости. Хотя и в этом случае у аудитории однажды возникнет вопрос о «режиме», который таким образом защищают, — его идеологии и целях. Если же перед философией и наукой ставить объяснительные задачи, требовать от неё получения результатов, на основе которых можно в том числе свободно вырабатывать политические решения (не только обслуживать уже существующие проекты и зависеть от старых схем), тогда жизненно

необходимым становится выход за рамки социологической догматики, в частности — поиск происхождения секулярного дискурса.

Попытки объяснить или переомыслить происхождение секулярного дискурса предпринимались в XX веке со стороны общественных наук и теологии. На этом пути возникали две основные методологические сложности: общественные науки имели склонность к размыванию предмета секулярного дискурса, а существующие западные теологические подходы в поисках оснований для объективности нередко по-прежнему действовали в русле социологической картины мира.

2.2. Западные общественно-научные подходы к генеалогии секулярного дискурса

Первая методологическая сложность заключается в лёгкой подмене предмета исследования в поисках происхождения секулярного дискурса. Погружаясь в исторический материал, можно найти признаки секулярного дискурса в теории секуляризации в XX веке, в позитивизме и социологии в XIX веке[314], в просвещенческом рационализме XVII–XVIII веков, в Реформации в XVI веке, в Возрождении в XIV–XVI веках, далее — в средневековой схоластике, в исламе, христианстве, в античности, в герметизме, в природе осевого времени, древнем иудаизме, древних цивилизациях, в самом человечестве. Если задаться целью, признаки секулярного можно дедуктивно найти в каждой из перечисленных эпох, культур, религий.

При этом сам исследователь в этом свободном поиске может потерять фокусировку: начав искать признаки секулярного, опираясь на общественно-

[314] П. Бергер, например, предполагает, что ответ на то, почему теория секуляризации применима только к Европе, но не к США, нужно искать в XIX веке (https://www.pewforum.org/2005/04/21/secular-europe-and-religious-america-implications-for-transatlantic-relations/). Возникает вопрос, почему не раньше.

научный подход, и найдя их, например, в герметизме, исследователь будет смотреть на свой предмет с герметической точки зрения, придаст своей методологии герметические черты и продолжит научный поиск уже с другим фокусом. Также некорректно вкладывать в уста философов прошлых лет критику или апологию «теории» секуляризации XX века, так как тогда этой «теории» не существовало в современном виде и с современными коннотациями, и это будет напоминать концепцию названия многотомного труда: «Истории СССР с древнейших времён до наших дней»[315].То есть исследование переключится на другой предмет, который оно по-прежнему будет называть «секулярным». Тем более некорректно говорить о «секулярности» в нехристианских обществах, особенно в культурах неавраамической традиции. В конфуцианстве и буддизме не только про «секулярность», но и про категории «атеизм» или «религия» говорить сложно. При этом это важно учитывать не из-за политкорректного опасения «виктимизировать» эти народы (как в лейпцигской исследовательской программе[316]), а из-за методологического тупика такой генеалогии. Это будет не генеалогия, а лишь имитация, по-прежнему воспроизводящая секулярный дискурс.

На протяжении XX века в общественных науках сохранялся негласный консенсус: говоря о причинах Нового времени — от рыночной экономики до светской науки, — чаще было принято говорить о том, ка́к эти причины

[315] История СССР с древнейших времен до наших дней. В 11 томах / под ред. Б. А. Рыбакова. Москва : Наука, 1966–1980.

[316] «…Западное развитие нельзя сравнивать с процессами социальной организации в остальных частях мира. Следовательно, если основываться на «дискурсивной конструкции культурной инаковости», есть риск воспринимать процессы модернизации и секуляризации за пределами Европы и Америки исключительно как результаты диффузии, виктимизируя таким образом эти общества в качестве пассивных реципиентов мировой истории под руководством Запада. Вклад культур за пределами Европы, а также их творческий потенциал развития собственных вариантов модерности и секулярность (или даже способность идти совершенно иным путём) таким образом ставятся под сомнение». Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M. Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities».

развивались, и реже — об их первоисточнике. Кроме того, в общественных науках неизменно сохранялся веберовский взгляд на исторические процессы как историю рациональности. Эту позицию поддержал, например, П. Сорокин, который предложил снять с повестки этот вопрос, выведя причинность социокультурной истории в область предзаданности: причиной общественных изменений он предлагал считать само взросление общественного организма, которое ведёт к изменению всех подсистем общества, так же как взросление человека ведёт к изменению его внешнего вида и его органов[317]. Такой взгляд, уже известный со времён Канта, транслировался большинством социологов (а также экономистов и политологов) XX века, писавших о секуляризации. Соответственно, генеалогия секулярного дискурса находилась у них далеко не на первом месте. А те редкие попытки, которые предпринимались, сталкивались с указанной проблемой сохранения первоначального предмета[318].

Одна из первых системных попыток объяснить развитие секулярного дискурса принадлежит немецкому историку философии Г. Люббе, который в 1960-е годы исследовал историю становления понятия «секуляризация» с XIX по XX век в европейской мысли (преимущественно в немецкой) — как понятия, имеющего особенности в разных сферах употребления — в политической, философско-культурологической, теологической и

---

[317] «Согласно Карлу Марксу, эти явления связаны со сдвигом в экономико-технологических условиях; согласно Максу Веберу, они происходят в связи с изменением религии или, что более точно, в связи с появлением протестантизма. Между прочим, в течение всей этой метаморфозы западного общества и культуры ни один из «первичных» факторов не был ответственным за изменение других факторов; скорее наоборот, изменение, которое претерпела вся господствующая социокультурная система Запада, было ответственно за все многообразное развитие в его экономической, религиозной, политической и других подсистемах, подобно тому как изменение в росте, весе, органах секреции и ментальности человека, переходящего от детского ко взрослому состоянию, обусловлено процессом роста всего организма». *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. Москва : Политиздат, 1992. С. 189.

[318] Апробация тезисов, представленных ниже, проведена в публикации: *Щипков В. А.* Введение в генеалогию секулярного // Концепт: философия, религия, культура. 2019. № 3. С. 65–77.

общественно-научной[319]. По его мнению, научное (историко-философское, культурологическое) понятие «секуляризация» возникает в XIX веке. Однако этому предшествовала определённая история развития этого слова. В истории католической церкви (XVIII век) это слово могло использоваться в нейтральном значении, например для обозначения закрытия какого-то монастыря и основания на его месте университета, в том числе теологической направленности, что мог санкционировать сам папа. Другой пример: слово «секуляризировать» использовал французский посланник Лонгвиль на переговорах по поводу Вестфальского мира в значении ликвидации господства католической церкви, упразднения церковных княжеств, экспроприации церковного имущества. В итоге к XIX веку сформировались два способа употребления этого понятия, напрямую не связанных между собой: историко-политический и историко-философский.

Первый, историко-политический (нейтральный), по мысли Люббе, был закреплён в католическом каноническом праве (*Codex iuris canonici*), где это понятие сохраняло «нейтральный» характер и означало перевод церковного служащего из ордена (монастыря) в «мир», с сохранением духовного звания, но с запретом занимать определённые должности. В этом смысле секуляризация была канонически «законна», так как регламентировалась и одобрялась церковным правом.

Второй способ употребления — историко-философский; он развивался под влиянием вестфальской политической системы и означал насильственное, без одобрения церковных властей и канонов, изъятие церковного имущества, сокращение полномочий церковных институций в пользу государственных или мирских (то есть относящихся к церковной деятельности) сил. Секуляризация в этом значении канонически была

[319] *Lübbe H.* Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg München : Karl Alber, 1965. 136 p.

«незаконна». В германском мире это явление было связано с 1803 годом, когда были упразднены церковные княжества, что стало одним из важных событий в преддверии распада Священной Римской империи в 1806 году. Разное отношение к этому процессу стало предметом мировоззренческого столкновения и в годы «культуркампф» в Германии (1870-е). Так, ультрамонтаны считали себя жертвой секуляризации, подчёркивали её незаконный характер (не одобренный церковным правом). Либералы-националисты, наоборот, одобряли этот процесс, называли его необходимым и воспевали. При этом Люббе отмечал, что со временем первые стали видеть в секуляризации определённые преимущества (которые даёт независимость от светской власти), а вторые, наоборот, сожалеть о последствиях секулярного расточительства церковного наследия. Люббе отмечал, что даже по прошествии многих лет (в 1960-е) определения «секуляризации», несмотря на то что они в значительной степени стали похожи друг на друга и лишились острых углов, по-прежнему обладали разным оценочно окрашенным характером: в одних случаях изображали положительный или нейтральный процесс, а в других — негативный[320].

Люббе предложил смотреть на историю собственно проблемы секуляризации как на трансформацию историко-политического подхода в историко-философский (и, следовательно, культурно-исторический), что стало происходить после того, как философы и вслед за ними теологи стали обсуждать проблему соотношения христианского наследия и современных политических преобразований.

По мнению Люббе, важнейший шаг в этом процессе сделал немецкий идеализм, в частности философия истории Гегеля, в которой «обмирщение» христианской веры было необходимым этапом в действии божественного промысла в мировой истории. То есть Гегель видел в этом процессе

[320] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 23–33.

воплощение христианской задумки в мировой истории (в протестантском смысле), то есть нечто положительное и неизбежное: (реформирующееся) христианство и современный политический порядок не были антагонистами, а дополняли друг друга. «Секуляризация» Гегеля (если бы он использовал это понятие), по мнению Люббе, обозначала возложение реформаторско-христианского предназначения земной истории, признание мира христианским именно потому, что он секулярный. Таким способом Гегель оправдывал политический порядок буржуазного (гражданского) общества. По мнению Люббе, этот гегелевский принцип и был одной из первых попыток объяснения принципа «секуляризации» (без использования самого понятия «секуляризация», так как в ту эпоху оно зачастую имело негативную окраску — «грабёж» церковного имущества)[321]. В то же время левый гегельянец Маркс не сформулировал аналогичную программу секуляризации (несмотря на то, что именно марксизм позже стал чаще всего ассоциироваться с секуляризацией), так как не возлагал на религию никаких духовно-политических функций, мыслил религиозное и политическое раздельно. Поэтому секуляризация у Маркса не была ни программой христианизации мировой истории (Гегель), ни эмансипацией сознания (Фейербах), а религия была лишь формой выражения надежд, которые не могли сбыться из-за несовершенного социального порядка[322]. Фактически Люббе считал, что концепция «секуляризации» марксизму была не нужна.

Люббе пришёл к выводу о том, что ни Гегель, ни Маркс не могли преобразовать историко-политическое понятие «секуляризация» (насильственный отбор имущества и полномочий у католической церкви) в одноимённую философско-культурологическую (историко-философскую и культурно-историческую) концепцию в силу характера их философских

[321] *Там же.* S. 34–38.
[322] *Там же.* S. 39.

систем (у Гегеля не было борьбы христианства / Церкви и политики, а у Маркса не было необходимого сюжета о борьбе религии и светской культуры / политики за сознание и души людей). В итоге Люббе пришёл к выводу, что философско-культурологическое понятие «секуляризация» появилось именно как продукт той партии, которая обосновывала необходимость лишить Церковь имущества и социального господства, «праздновала» победу над Церковью и пыталась найти своему триумфу, помимо историко-политических, также философско-культурологические обоснования. То есть изначально это была однобокая концепция, которая стала применяться для оправдания «эмансипации» культуры в целом (начиная с образования и воспитания) от церковного надзора[323], добавляя к перечню того, что должно быть эмансипировано от Церкви, всё новые сферы культуры.

Именно в таком виде, по мнению Люббе, концепция секуляризации попала в европейскую науку (теологию, философию и социологию) в XIX веке, претендуя на роль элемента в построении буржуазного общества. В 1846 году Дж. Холиок основал в Лондоне «Секулярное общество» («Secular Society»), которое продвигало тезис о том, что этика, основанная на христианской теологии, является универсальной не сама по себе, но только тогда, когда соответствует либеральному развитию общества: таким образом, понятием «секулярное» Холиок обозначал такое состояние гражданского (буржуазного) общества, которое более не имеет конфессионального характера, но по-прежнему может (ограниченно) трактоваться как христианское. То есть, по мысли Холиока в пересказе Люббе, такая секуляризация не являлась антихристианской, но стремилась вовлечь христиан в процесс либерального преобразования общества. Сменивший Холиока на посту президента «Светского общества» Ч. Бредлоу (в 1966 г.) уже стал вкладывать в понятие «секулярное» выраженный атеистический,

[323] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 40.

антихристианский, антицерковный [и богоборческий — В. Щ.] смысл[324]. Аналогом такого общества в Германии стало «Немецкое общество за этическую культуру» (D.G.E.K.), которое, действуя под влиянием позитивистских идей, пыталось отделить мораль от церковных институтов и связать её с «мирскими», объективными (внеполитическими и внеидеологическими) законами естествознания, поэтому, в частности, выступало за полный запрет влияния церковных структур на систему народного образования в Германии времён Бисмарка. Носители таких же идей были в это время и во Франции: ещё с середины XIX века эти концепции разрабатывались французами (М. Феррац, В. Кузен). И умеренные, и радикальные (антицерковные) круги таких обществ боролись за общие политические цели, чтобы сделать христианские церкви своих стран обычными общественными организациями, ограничить их влияние на государство, лишить их возможности определять универсальные ценности и, как бы то ни было, ограничивать либеральные преобразования.

Люббе стоял на позиции, что в деятельности всех этих движений XIX века сочетались и переплетались два понимания «секулярного»: первое — основное, предполагающее, что «секулярное» общество может оставаться христианским; второе — огрублённая и радикализированная форма первой, согласно которому секулярное — это выражение атеизма, борьбы с христианством[325].

Люббе также привёл примеры употребления понятия «секуляризация» в европейской и американской науке конца XIX – XX веков, когда оно чаще всего было лозунгом эмансипации и синонимом «либерализма», «просвещения», «цивилизации»[326]: окончательная эмансипация философии от теологии (Ф. Йодль, 1889); проект мирового союза государств и наций

[324] Один из псевдонимов Бредлоу — «Иконоборец» («Iconoclast»).
[325] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 44–54.
[326] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 106.

(секуляризованного Средневековья) (Э. Лаас, 1882); обозначение отделения исторической науки от религиозного патернализма, попытка обозначить понятием «секулярное» всю область научного знания (Р. Фестер, 1908); ещё один шаг в сторону перевода политической концепции «секуляризации» в нейтральную научно-аналитическую сделал Ф. Тённис, вкладывая в неё смысл развития от «общины» к «обществу», от «культуры» к «цивилизации», но также ставя вопрос о возможных негативных последствиях этого развития (отходя от безусловно оптимистического подхода к трактовке секуляризации у «эмансипаторов» религии); попытка М. Вебера отделить это понятие от любой оценочности, сделать социологически нейтральным; затем это понятие, прочно связанное с эмансипацией от религии, стало адаптироваться для того, чтобы его можно было использовать в либеральном протестантском богословии для формулирования подходов, оправдывающих либеральный прогресс (Э. Трёльч); в 1930-е это понятие стали использовать американские социологи (чикагская школа) для обозначения универсального исторического пути в развитии любого общества от религиозно-мифологического состояния к мирскому [позже похожий подход будет у П. Бергера — *В. Щ.*]; реакция протестантских теологов на катастрофические итоги Первой мировой войны привела к возникновению теологии кризиса (диалектической теологии, неоортодоксии), которая смотрела на секуляризацию как на историческую угрозу для [протестантской] церкви и христианства, как на дехристиниазацию, безбожие, атеизм, обвиняла секулярную «цивилизацию» в препятствовании миссии церкви, ставила задачу выживания церкви и её миссии, призывала к борьбе с монополией секулярной идеологии («универсальной», «нейтральной»), к её ограничению (Ф. Гогартен, К. Барт, В. Шольц, М. Шлунк, К. Гейм, В. Элерт и др.)[327].

[327] *Там же*. S. 56–108.

После Второй мировой войны («европейской катастрофы») концепция секуляризации окончательно стала связываться с европейской историей от эпохи Возрождения до XX века и активно использоваться многими авторами[328]. С послевоенного времени эта концепция стала полноценным предметом теологических[329], социологических и исторических исследований в западной науке.

Таким образом, Люббе объяснял происхождение секулярного дискурса через историю понятия «секуляризация», которое прошло путь от политического (и в определённой степени ангажированного) понятия в начале XIX века к научно-нейтральному в XX веке. При этом Люббе подчёркивал, что политизированные и нейтральные коннотации «секуляризации» как понятия (также категории, явления) неизменно сочетались и периодически сменяли друг друга с момента его возникновения. Однако в научный язык это понятие попало именно через политический язык. Люббе считал, что Гегель рассуждал о секуляризации, не используя само это политически маркированное (антицерковное) понятие, говоря о секуляризации как о том, что не противоречит религии (христианству), что подтверждает, что проблема секулярного дискурса возникла до того, как «секулярное» стало особым предметом научных исследований.

Философы, рассуждающие о происхождении секулярной «современности», вынуждены соприкасаться с вопросом о причинах её возникновения, однако далеко не всегда готовы предложить полноценную генеалогию «секулярного». Приведём в пример И. Валлерстайна, одного из наиболее известных системных критиков «современности» в области

---

[328] *Там же.* S. 109.

[329] Например, у Ф. Гогартена, у которого это понятие стало уточняться, отделяться от «секуляризма» как идеологии, враждебной «секуляризации» и свободе; «секуляризация» же стала наполняться положительным смыслом, оправданным самим христианством. Этот тезис открыл перспективу различным теологическим учениям о том, что истинная христианизация мира неотрывна от его секуляризации и обмирщения, популярным во второй половине XX века.

политэкономии. Он считал, что сжатие феодального способа производства после 1300 года и наступивший кризис феодализма потребовал изобрести новый способ изъятия прибавочного продукта — «капиталистическую мир-экономику», что привело к «громадному изменению социума»[330]. Эти экономические факторы привели к изменению устройства политики, культуры и отказу от христианской картины мира[331]. Последовательно придерживаясь этой логики и споря с М. Вебером, Валлерстайн отмечает, что сами теологические процессы никак не влияли на возникновение «современности» («современность» — синоним «капитализма» у Валлерстайна), поскольку являются вторичными по отношению к социальным процессам: капитализм, по его словам, мог с равным успехом опираться не на «протестантскую этику», а на католическую[332]. У Валлерстайна культурные и религиозные процессы являются следствием социально-политических процессов, а политика является составной частью экономики: таким образом, появление секулярного происходит вследствие возникновения рынка. Но объяснение того, почему рынок (рыночная система) стал возникать именно после Средневековья, в XIV–XVI веках, Валлерстайн, по сути, списывает на уникальное стечение обстоятельств. Подводя итог своим рассуждениям о причинах возникновения «современности», он пишет, ссылаясь на М. Полани: «Запад изобрёл эту любопытную систему, где “вместо того, чтобы экономика была встроена в социальные отношения, социальные отношения встроены в экономическую систему”. Все другие цивилизации благоразумно избегали этой инверсии. Будучи по существу иррациональной, эта система в конечном счёте

---

[330] *Валлерстайн И.* Том I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. Москва : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 43.

[331] «Средневековый христианский синтез уходил в прошлое, с разных сторон испытывая давление всех тех форм, которые позднее назовут первыми проблесками «современной» (“modern”) западной мысли» (*Там же.* С. 42).

[332] *Там же*. С. 78.

несостоятельна. Остаётся, однако, увидеть, какую более рациональную систему человечество может изобрести сейчас, и может ли»[333].

Для сравнения Ю. Хабермас, последовательный защитник ядра «современности», продолжая дело новоевропейской философии, для которой категории демократии, рынка, либерализма, светскости являются священными, не предпринимает попыток найти некие внешние границы «современности». Наоборот, он старательно возводит новые стены, защищающие секулярную онтологию современного человека от новых угроз и неудобных вопросов, с целью подольше продлить тезис о том, что эта онтология является универсальной. Предложенная же им самим концепция «постсекулярного общества»[334] стала вынужденной мерой: она констатирует тот простой факт, что религиозный дискурс по-прежнему производит суждения, влияющие на общество, наряду с главенствующим секулярным дискурсом; однако это не проливает свет на вопрос о происхождении секулярного.

У Т. Лукмана, Н. Лумана, Б. Уилсона, Т. Парсонса, Р. Беллы, К. Доббеларе, Р. Фенна, Х. Казановы, С. Брюса и других социологов природа секуляризации — также в структурных изменениях общества (рационализация, дифференциация социальных подсистем, приватизация религии, упадок общины, борьба за определение границ сакрального). В концепции Р. Старка и У. Бэйнбриджа о религиозной вере как одном из социальных «компенсаторов» природа секуляризации выводится из природы самого общества (из чего они сделали вывод об «универсальности»

---

[333] *Wallerstein I.* The West, Capitalism, and the Modern World-System // China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge / T. Brook & G. Blue, eds. New York : Cambridge Univercity Press, 2002. P. 56.

[334] *Habermas J.* A “post-secular” society – what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC**).** URL: https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean (дата обращения: 01.09.2022).

секуляризации для всех культур и религий)[335]. Секуляризация М. Чавеса, понимаемая им как упадок «религиозного авторитета», контролирующего доступ к определённым религиозным благам, также имеет социальные основания, так как даже религиозные блага, с его точки зрения, существуют в жизни человека всегда только в их социальном измерении. Даже такие критики теории секуляризации, как Дж. Хадден, П. Глазнер, Р. Старк, которые называли секуляризацию мифом, искусственной доктриной социологов, идеологией, не предпринимали попыток выявить происхождение этой идеологии.

Поздний П. Бергер приходит к утверждению, что «мир никогда не был секулярным» и призывает отказаться от классической секуляризационной теории в социологии[336]. Тем не менее он не только не отказывается от самой категории «секулярного», но, как и Хабермас, стремится спасти её от нападок: он утверждает, что секулярные пространства в обществе и в индивидуальном сознании существовали в истории человечества всегда, а не только в Новое время. Для обоснования этого тезиса Бергер использует понятие «релевантная структура» — некое текущее состояние сознания человека, которое определяет его способ мышления[337]. По Бергеру, секулярное и религиозное — две независимые релевантные структуры, которые присущи человеку по его природе и которые постоянно переключаются в его жизни: в один момент человек находится в храме, молится, размышляет о Боге и тогда является религиозным, в другой —

---

[335] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 433.

[336] *Berger P.* Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture. Wien Museum Atrium.28.04.2016. URL: https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6XwI (дата обращения: 01.09.2022).

[337] «Например, в картинной галерее человек испытывает сильное эстетическое переживание от увиденной картины. А внизу замечает написанную цену. И человек может подумать, что это будет хорошим вложением денег. В этот момент сознание человека переключается с эстетической релевантности на экономическую. Это происходит повсеместно. И религия является такой же релевантностью, на которую можно переключаться» (*Там же*).

занимается практическим делом, наукой, погружён в бытовые заботы, — и тогда является секулярным. Бергер подчёркивает, что постоянное переключение структур в сознании человека происходит с самой древности: первобытные люди так же были иногда секулярны (когда обсуждали охоту), а иногда — религиозны (когда совершали обряды); Папа Римский иногда религиозен, а иногда секулярен (когда занимается практическими вопросами)[338]. Таким образом, Бергер указывает на то, что сама возможность быть секулярным возникает в незапамятные времена вместе с появлением человека и самой истории, то есть является врождённой. В другом месте Бергер предполагает, что секулярность имеет также религиозные корни, так как связана с рационализмом, который появляется в древнем иудаизме[339]. Бергер на этом останавливается; поиск религиозных, теологических причин возникновения секулярного (пусть даже как проявления рационального) не входит в предметную область социологии и общественных наук в целом.

Некоторые исследователи, такие как Д. Мартин, признавали фундаментальную важность дихотомии секулярного и религиозного для понимания любых современных культурных процессов начиная с осевого времени, однако открыто признавали, что не исследуют истоки этой дихотомии[340], а смотрят только на её конкретные преломления в дискурсе.

Похожий подход наблюдается и у Т. Асада. Асад известен своей последовательной критикой «секуляризма» как специфической, западной идеологии политической доктрины, навязывающей западноцентричную картину мировой истории и культуры и обслуживающей проект «современности». Его тезисы существенно повлияли на восприятие проблемы секуляризации / секуляризма в общественных науках в целом.

---

[338] *Там же*.

[339] *Бергер П.* Социальная реальность религии // Эволюция религии и секуляризация. Москва, 1976. С. 97–99 (приводится по: Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 412).

[340] *Мартин Д.* Религиозные ответы на проявления секуляризма. С. 171.

«Секуляризм» он характеризует как следствие концепта «секулярное». Соответственно вопрос о происхождении «секулярного» становится ключевым элементом в дискуссиях о «современности». При этом Асад говорит, что его подход не претендует на то, чтобы стать новым изложением истории западной цивилизации, его цели скромнее — найти в истории и показать ключевые тезисы, которые поддерживают современную западную картину мира. Свой подход Асад называет «антропологией секуляризма»: с опорой на М. Фуко, Ф. Ницше, В. Беньямина, П. де Мана и других философов, культурологов и социологов Асад рассматривает признаки «секулярного» в структуре европейской мысли, преимущественно в изменении лингвистических структур, описывающих область религиозного. Эти структуры Асад называет «тенями» секулярного: он оговаривается, что невозможно анализировать «секулярное» непосредственно, так как оно является составной частью сегодняшней жизни, поэтому он предлагает проследить за её «тенями» в западноевропейской культуре — концепциями «мифа», «свободы воли», «представление о боли и жестокости в связи с идеей воплощения» и другими. Затем он переходит к анализу уже доктрины «секуляризма» и её учения о либеральной демократии, правах человека и меньшинствах[341]. Асад уходит от противопоставления «религиозного» и «секулярного» и рассматривает обе эти категории как мифологические конструкции, как стечения различных познавательных и мифологических практик. Уход от непосредственно теологии и опоры на социологический и культурологический структурализм делает подход Асада двойственно-размытым. С одной стороны, он декларирует, что секулярное обладает «единой родовой линией», является точкой сборки форм («паттернов») поведения, знания и чувств современной жизни, которая становится основой действующей доктрины секуляризма: Асаду это утверждение необходимо

[341] *Asad T.* Formations of the secular: Christianity, Islam, Moderniry. P. 16.

для того, чтобы не развалилась целостность главного объекта его критики — секуляризма. С другой стороны, он подчёркивает, что секулярное не имеет какого-то одного, «сингулярного» истока, не имеет также постоянной формы в истории, не имеет даже постоянных антиномий (вера-знание, разум-воображение, история-вымысел, символ-аллегория, естественное-сверхъестественное, сакральное-профанное и проч.): все составляющие секулярного меняются в зависимости от исторических обстоятельств. Поэтому источников секулярного может быть столь же много, сколько форм у «тени»: среди них Асад называет появление христианства, которое привнесло в языческий мир представление о недосягаемом «сверхъестественном» и создало таким образом представление о земном, секулярном; замену в мифологических сюжетах религиозного символизма на художественную аллегорию[342]; вынужденную (рациональную) критику сакральных сторон жизни в связи с их «ошибками», «деспотизмом», которая против своей воли превратила их со временем в «универсальное» (секулярное); само желание утвердить христианство вело к развитию христианской науки, в том числе критических методов анализа священных текстов, которые в будущем стали основой секулярной науки, при этом светские критические методы анализа развивались «сами собой» (accidentally)[343].

Фактически объяснение «секулярного» у Асада — это не генеалогия собственно «секулярного», а трактовка происхождения различных эпистемологических, мифологических, чувственных структур, которые составляют основу секуляризма и мышления современного западного человека. В изложении Асада выделяется чётко и явственно результат этого развития — современный западноцентричный секуляризм, но при этом

[342] *Там же*. P. 67.
[343] *Там же*. P. 42.

крайне размыты его истоки, которые представлены как случайные стечения обстоятельств. Асад как будто специально избегает попыток обобщить его первопричины в единую концепцию, чтобы не столкнуться с теологическими вопросами. Асад во многом движется в русле постмодернистских деконструкций «современности». В результате он опять сводит секулярное к структуралистской категории, описываемой социологическим языком. Именно по той причине, что светское является мифологическим, структурным, соединяющим различные паттерны поведения, знания и чувств, Асад утверждает, что оно не противостоит религиозному (не является его продолжением или его антитезой), а сосуществует и пересекается с ним. Таким образом, он приходит к формальному уравниванию секулярного и религиозного (оба — мифы) путём понижения религиозного до мифа[344], а не повышения секулярного до теологической доктрины, и обе категории объявляет относительными. Показательно, что этот вывод, несмотря на всё антизападничество Асада, со временем оказался полезным либеральным западным социологам, приступившим к разработке постсекулярного ребрендинга секуляризма. Тезисы Асада являются резкими, однако по-прежнему конвенциональными и подчинёнными рамкам светской науки.

Х. Казанова продолжил подход Асада к структурному и внетеологическому уравниванию секулярного и религиозного[345], который определил его объяснение происхождения секулярного дискурса. Казанова, признавая многие аргументы критики модернового объяснения светского и религиозного, предложил последовать за Ясперсом и Эйзенштадтом и заменить большой нарратив Просвещения на новый — Осевое время. Он исходил из того, что в осевых цивилизациях нет спора между светским и религиозным, но появляется внутренний культурный дуализм двух порядков

[344] *Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Johns Hopkins University Press, 1993.
[345] *Casanova J.* Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. P. 101–141.

— трансцендентального и земного. Дальнейшее появление христианства, западной цивилизации и секуляризации, в его логике, — следствие этого дуализма, осознания человеком разделённости мира и несовершенства своей природы, и попыток это преодолеть[346]. Соответственно, Казанова выводит «секулярное» из предшествовавшего ему осевого дуализма. Он исходит из того, что впервые категория «секулярного» появилась в поздней античности, когда возникло христианство: христиане и язычники начали бороться друг с другом, но при этом фактически сосуществовать в общих временных рамках, во времени от настоящего до конца времён (saeculum). Эти рамки и это время Казанова называет фактически «нейтральными», «секулярными». Секулярное в тот период ещё не означало профанное и не противопоставлялось священному, так как сами христиане были, с точки зрения язычников, профанными, «атеистами», и наоборот. Это просто время между настоящим и эсхатологическим концом, когда христиане и язычники действуют в одних временных обстоятельствах, в качестве «гражданского сообщества». Следующий этап — средневековый христианский мир, в котором мир был разделён на «диаду», на два мира — небесный и земной, священный и профанный, религиозный и светский. «Секулярное» стало одной частью этой диады. Религиозное стало относиться к небесному граду, а секулярное — к земному. Наконец, последний этап — Новое время, когда границы между средневековыми категориями секулярного и религиозного начинают преодолеваться — стираться или отодвигаться: под воздействием Реформации, которая переносила стремление к совершенству из монастырей в секулярной мир, и лаицизации, которая сдвигала религиозную сферу на край, маргинализировала её, чтобы создать общее для всех пространство,

[346] *Там же*. P. 101–141.

свободное от религии[347]. Таким образом, секулярный дискурс Казановы не имеет постоянного предмета, он возникает как фактическая структура, статус-кво некоторых социальных отношений между христианской церковью и окружением (сначала языческим, затем «секулярным»). Исходная точка и первопричина — Осевое время, которое берётся им за аксиому вместо Просвещения. В этом смысле Казанова не выстраивает самостоятельную генеалогию; секулярный дискурс является у него условной и дискретной социологической конструкцией, фиксирующей определённые исторические состояния социальных отношений (собственно, как и религия). Единственная постоянная черта этого дискурса, которую озвучивает Казанова вслед за Асадом, — это его прочная связь с историей христианства, однако конкретика этой связи не раскрывается. Похожие взгляды можно встретить у исследователей из других областей. Например, политолог Э. Хёрд вывела секулярные принципы общественно-политических отношений из Вестфальской системы, которая в свою очередь была следствием Реформации. Это позволило ей формально вывести секулярное из самого христианства (христианской культуры), не объясняя конкретные механизмы этого процесса[348].

Авторы Лейпцигской программы также не проводят поиск корней секулярного дискурса, плотно закрывая себя в социологических рамках. Как и Казанова, они трактуют его структурно и лишают его собственного самостоятельного содержания (по крайней мере внешне). Источник «секулярностей» в различных обществах они видят в конкретном историческом опыте решения конкретных «социальных проблем», который сохраняется в культурной памяти общества и отличается у разных групп и

---

[347] *Казанова Х.* Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 143–174.

[348] *Hurd E. S.* The Politics of Secularism in International Relations.

народов. Это может быть опыт решения проблем личной свободы на фоне доминирующих групп или государства, сосуществования рядом разных религий и возникающих религиозных конфликтов, социальной или национальной интеграции, автономного развития социальных подгрупп. Эти социальные проблемы авторы называют «мотивами секулярности» и говорят, что список этих «мотивов» открытый и может пополняться. В итоге нет какого-то одного и доминирующего мотива, который позволил бы очертить границы секулярного дискурса и определить его предмет.

Этот социологический подход не подразумевает, делает невозможной полноценную генеалогию секулярного, а лишь использует понятие «секулярность» для социологического исследования исторических и современных социальных конфликтов в религиозной сфере. Здесь сама проблема секулярного убирается из центра внимания, а фокус настраивается на региональные социальные мотивы, которые помогут объяснить, как дифференцируются социальные сферы и демаркируются границы религии в конкретном регионе или эпохе, как эта демаркация меняется под воздействием западной секуляризации, как процессы демаркации отражаются «эмически» в самих местных системах и нормах. В результате возникает множество «генеалогий» множества «секулярностей», которые позволяют фиксировать различные модели религиозной жизни в разных странах, накапливать и структурировать эти модели. При этом сама проблема секулярного не обсуждается, она становится фоновой и имплицитной, прячется в методологию (в утверждение, что у религии обязательно должны быть некие границы) и там оберегается от любой внешней формальной и политической критики.

При таком подходе история и теология подчинены социологии, так как само такое исследование секулярного исходит из предпосылки, что «религия» — это область, имеющая границы, причём в разных обществах — разные. И главное, что интересует авторов этой программы (европейцев), — как на эти границы влияет западный дискурс секуляризации. Поэтому они

фокусируются на формулировании социально-структурных «мотивов» секуляризации, выработке их общей классификации и поиске аналогов для разных культур, как западных, так и незападных. Подразумевается, что выработка этих принципов «секуляризации» станет основой для создания новой общей теории, однако пока это всё та же старая теория секуляризации в постмодернистском ребрендинге.

Многие существующие объяснительные общественно-научные концепции пытаются зафиксировать признаки дискурса секуляризации на определённом отрезке или построить «общие» модели, объясняющие весь ход развития человеческой культуры. Например, Узланер происходящему кризису секуляризации придаёт столетнюю важность, но не оценивает его как кризис в масштабах пятисот и более лет, в связи с чем необходимость в генеалогии отпадает: актуальные проблемы секулярного дискурса предлагается решать в модерных рамках, пусть и расширенных постмодернистскими подходами. Не даёт он и окончательного ответа на вопрос, что такое секулярность, когда и как она возникает как дискурс, в рамках которого мы можем говорить о секулярных явлениях в истории (как бы мы их ни понимали и ни оценивали). Убедительно описывая кризис теории секуляризации в западной научной мысли, Узланер не подвергает сомнениям действенность секулярной опоры в социологии, не сомневается в возможности существования научно «нейтрального» взгляда, призывая защищать его с помощью поисков новой теории секуляризации.

Авторы коллективной монографии «Водоразделы секуляризации…» вслед за Х. Казановой признают важность «комплексной генеалогии» секуляризации, поиска времени её рождения. Они предлагают собственную методологию этого поиска, которая, по их задумке, позволит адаптировать устаревшую научную теорию секуляризации к новым реалиям, отделить её от парадигмы Просвещения и модерна и присоединить к текущим

контекстам и направлениям глобальной культуры, так как научный дискурс всегда связан с конкретными культурными тенденциями [349]. При этом авторы открыто заявляют, что являются «верными адептами» «мировой гегемонии западной цивилизации» и ставят своей целью защиту культурных ценностей секулярного модерна и «уверенности в прогрессирующей победе рационального над иррациональным» от критики, а также — осуждение любых «аксиологических альтернатив», происходящих из «других [немодерных] “миров”»[350].

Предложенная Левицким и Белокобыльским методология претендует на комплексность и поэтому представляет интерес. Она выглядит следующим образом.

Во-первых, они предлагают исходить из того, что проблема секуляризации обладает религиозной окрашенностью (так как возникает из антитезы «религиозное-нерелигиозное»), но при этом генетически не связана ни с какой религией, то есть внерелигиозна. Секуляризация возникает вместе с появлением современного понятия «религия» как «нетождественного общекультурному». При анализе истории секуляризации они предлагают не брать во внимание никакие исторические высказывания современников о секуляризации, никакие «эксплицитные суждения» (выраженные открыто, прямым текстом), учитывать только «тенденции, традиции, институции», имеющие имплицитную секулярную направленность, искать только «косвенные доказательства наличия “интерсубъективной секулярности”». «Таким образом, предметом… исследования будут не индивидуальные верования и не влияние церкви на общественную жизнь, а скорее изменение

[349] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 14–15.
[350] *Там же.* С. 14–15.

социальной реальности, категориальная матрица секулярной культуры,… позднее распространившиеся на весь мир»[351].

Таким образом, авторы настаивают на том, что секуляризация не связана генетически ни с какой конкретной религией, исторической или культурной эпохой[352], даже с Просвещением[353]. Как следствие, объявляется невозможность объяснить секуляризацию ни религиоведчески, ни философско-теологически.

Во-вторых, они отмечают, что секуляризация может быть познана только сама через себя: рассуждать о любых явлениях модерна можно с опорой исключительно на практики «самопознания» модерна, так как сам разум современного исследователя «смоделирован» модерном. Поэтому анализ секуляризации изнутри самого секулярного модерна — «единственно возможный» «теоретический путь». Исследование секуляризации в этом случае — это «анализ самопонимания Модерном себя», оно не подразумевает обращения к любым «скрытым слоям реальности», «иным уровням бытия»[354].

Таким образом, авторы в самом начале делают объявление, что считают границы модерна священными и отказываются их переступать, подразумевая, что этого требует сам научный подход. Фактически секуляризации (как и модерну в целом) приписывается собственная самодостаточная имплицитная онтология. В целом методология авторов соответствует социологическому подходу, в частности структурализму, что неудивительно, так как социология остаётся наиболее модерным и секулярным инструментом познания культуры, в том числе способом самопознания «современности».

---

[351] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 12–13.
[352] *Там же*. С.13.
[353] *Там же*. С.15.
[354] *Там же*. С. 9–11.

В-третьих, в качестве основы секуляризации авторы рассматривают рационализацию, которая с древности развивает религиозное мышление, вследствие чего сама религия однажды приводит к «отторжению нуминозного в пользу имманентного (социального)»[355] (здесь отчётливо звучит веберовский подход). В этом смысле секуляризация для них — это атрибут («частный случай») именно рациональности, а не религии. Рациональность для авторов — родовое понятие одновременно и для секуляризации, и для модернизации — двух частных случаев, характерных для «западноевропейской христианской цивилизации». «Секуляризация… является… одним из этапов рационализации»[356]. Поэтому актуальная критика теории секуляризации связана с кризисом понимания секуляризации в рамках частного, исторического просвещенческого подхода, сама же секуляризация как часть рационализации незыблема [конец перечисления].

Эти исходные позиции авторы используют для объяснения генезиса секуляризации, под которым они понимают процесс постепенного выделения рационально-философской сферы из религиозно-мифологического сознания в автономную область. Авторы приходят к выводу о том, что «секулярное пространство» окончательно формируется в период с X по XIII век в латинской Европе, преимущественно в церковное среде. На этот процесс влияло множество факторов (религиозные, политические, социальные, экономические), круг которых нельзя чётко очертить, поэтому были выделены три его ключевых результата — «маркера» (сравните с «тенями» у Асада). Во-первых, появление черт будущего секулярного дискурса связано с моментом укрепления схоластики (П. Абеляр, XII в.), когда богословские утверждения стали основываться на заключениях естественного разума (рациональности), на логике и диалектике, произошла связка откровения с

[355] *Там же*. С. 15.
[356] *Там же*. С. 20–21.

античной, языческой мудростью. В результате стал развиваться секулярный «настрой ума» — область рационального, внерелигиозного, внетеологического мышления[357]. Во-вторых, дальнейшее развитие черт секулярного дискурса связано с развитием в схоластической культуре «естественного» мышления (демифологизация природы) и десакрализации власти (рационализация образа Бога, конструирование социальных и политических доктрин без опоры на религиозные доктрины) в трудах Фомы Аквинского, Вильяма Оккама, Данте Алигьери, Жана Квидорта, Марсилия Падуанского (ок. XIII века). В-третьих, рождение европейских университетов, которые стали мощными трансляторами схоластического подхода в масштабе всей западнохристианской культуры (X–XI века). Подчёркивается принципиальное отличие европейских латинских университетов от крупных учебных заведений в других странах и культурах. Они были сетью, «глокальным» явлением, «франшизой средневековья» в каждом богатом городе[358], то есть выполняли важную идеологическую функцию в масштабе западного христианства — готовили Возрождение и секулярную эпоху.

Все три указанных «маркера» относятся к дискурсу «проторенессанса», протосекуляризации в схоластическом Средневековье. По мнению указанных авторов, именно эти «маркеры» свидетельствуют о переходе европейского общества из «религиозного мировоззрения» в «секуляризованное бытие»[359].

Поскольку эти маркеры только описывают признаки секуляризации, но не объясняют их, далее авторы предлагают своё объяснение первоначального зарождения, генезиса секулярной идеи, который они связывают с рационализацией и выводят его из истории раннехристианской церкви. Они

---

[357] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под редакцией А. Белокобыльского и В. Левицкого. С. 50–56.
[358] *Там же.* С. 71.
[359] *Там же*. С. 73.

отмечают, что рациональное начало существовало и вне христианства (у Платона, Аристотеля, в неоплатонизме, в еврейской и арабской культурах), но было там имплицитным, непроявленным (что в целом соответствует веберовскому подходу). Внешнее проявление рациональности, которое можно зафиксировать объективно, началось, с их точки зрения, именно в христианстве — уже во времена апостолов. Ими выделяется четыре источника секуляризации в христианстве: иерархический церковный принцип, догматическое единство учения, коллегиальный принцип утверждения истины (на соборах), общедоступность церковной истины для всех.

По предлагаемой логике, появление церковной иерархической структуры — епископов, которые рукополагались апостолами, — свидетельствует о появлении «формальной», а значит рациональной основы церковного устройства (необходимой для противостояния неформальным, «харизматическим» течениям, а также ересям).

Для сохранения единства учения, его распространения, защиты от гностицизма и ересей (гетеродоксии) потребовалось разработать догматику — систему мыслительных конструкций, которые основываются на откровении, но выражаются в конкретно-исторических «человеческих» мыслительных формах. Принятие первого Символа веры на Первом Вселенском соборе, по мнению рассматриваемых авторов, «становится кульминацией рационализации христианской традиции». Догматика систематизирует и эксплицирует учение Церкви и таким образом «рационализирует» религиозное учение[360]. В этом подходе будущая секулярность фактически рождается из христианской догматики, которая стала особой, автономной областью — «уникальной средой», которая впервые в истории разрушила единство онтологии и социального действия.

[360] *Там же.* С. 88.

Эта среда переориентировала «энергозатратные» вертикальные отношения человека с горним миром на горизонтальные отношения, на обустройство мира земного[361].

Далее утверждается, что с прецедента Апостольского собора решения в Церкви принимались «коллегиально». «Фундаментом» Вселенских соборов и любого церковного собора авторы называют принцип «концилиарности», то есть «коллегиальный способ провозглашения и фиксации истины»[362]. Этот «новаторский механизм» затем якобы станет основой европейской рациональной методологии науки[363]. При этом обобщающее значение термина «епископ» (ἐπίσκοπος) для архиереев и пресвитеров в апостольских писаниях, трактуется ими как отсутствие приоритета мнения епископа перед пресвитерами, равенство их голосов (по крайней мере до II века) [364]. Сплочение же Церкви вокруг епископов со II века объясняется необходимостью противостоять ересям и поддерживать церковное управление[365]; оно стало вынужденной мерой, поскольку уже в I веке было невозможно собрать всех верных (всю Церковь) в одном месте, которые пришли бы к консенсусу[366]. Наконец, авторы говорят, что истина Церкви не может быть ограничена гностическим подходом (когда истина принадлежит избранным, а не всем), из чего ими делается вывод, что истина Церкви может формулироваться только коллегиально, что коллегиальность — критерий истинности.

В результате авторы приходят к логическому выводу, что источником секуляризации было само христианство, выраженное в социальных практиках и богословских догматах.

---

[361] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 169.
[362] *Там же.* С. 90.
[363] *Там же.* С. 74–84.
[364] *Там же.* С. 86.
[365] *Там же.* С. 86.
[366] *Там же.* С. 88.

Получается, что секулярность, понимаемая главным образом как забвение Бога и заповедей и постановка в центр мироздания самого человека, обладающего совершенным рацио (такая коннотация секуляризации возникает из представленной истории секуляризации, несмотря на попытки авторов дать более формальные, социологические определения), была порождена самим же христианством. Фактически секуляризация христианства, порождаемая христианством, означает, что секуляризация объясняется самой секуляризацией. Такое объяснение секуляризации лишает рассуждения всякого продолжения, не позволяет объяснить какие бы то ни было современные процессы, связанные с падением авторитета Просвещения и усилением религиозного фактора в мире, — является не объяснительной, а описательной концепцией.

Представленный подход к объяснению секулярного имеет две важные положительные черты — он признаёт, что без определения источника секулярного невозможно продолжать анализ теории и процессов секуляризации в наше время; кроме того, он указывает на то, что секулярный дискурс невозможно объяснить вне истории христианства. Вслед за Вебером авторы прочно связывают секуляризацию с рационализацией, что не лишено оснований в рамках дискурса современности. При этом обозначенная авторами методология — познание модерных концепций через изучение «самопонимания» модерна (то есть анализ досовременности с позиций поздних философских конструктов, в том числе рациональности) и вытекающее из этого отделение чистой рациональности от любой аксиологии — представляется ограниченной. Часть выводов этого подхода представляется корректной (например, о средневековых «секулярных» маркерах), другая часть — ошибочной или не до конца раскрытой.

В частности, ряд серьёзных противоречий вытекает из нехристианского (рационального) толкования христианской экклезиологии в рамках этого метода.

Так, под «коллегиальностью», «концилиарностью» авторы понимают парламентаризм, когда истина определяется количеством голосов. При этом в истории Церкви существуют примеры, когда истина на Соборах защищалась меньшинством. Например, Иконоборческий собор трижды анафематствовал Дамаскина и выступил против его апологии иконопочитания. Поиск в коллегиальности рациональной опоры основывается на «современном» и ложном понимании соборности как парламентаризма, а не как кафолического устройства Церкви[367]. Здесь не учитывается, что Церковь — не демократический институт, а Тело Христово, в котором правильная «процедурность» принятия церковных решений и даже количество голосов не является ключевым критерием истинности. Этому же кафолическому пониманию церкви противоречит утверждение со ссылками на Дидахе о том, что община якобы могла свободно, демократически выбирать себе клириков: любые процедуры выборности или назначаемости клириков подчиняются главенствующему иерархическому принципу апостольской преемственности, означающему, что благодать священства непрерывно передаётся от Христа апостолам, от апостолов — епископам. То есть сплочение Церкви вокруг епископа — событие не административное, а сотеориологическое, утверждающее небесную и нравственную иерархию, связанную с путём спасения. Именно поэтому епископ и его помощник пресвитер совершают таинства не по праву, а по благодати. Таким образом, любые процедуры в раннем христианстве, по форме напоминающие демократические, не являются таковыми по своему смыслу, так как

[367] Догмат «кафоличности» означает соборность и вселенскость, признание, что полнота церкви содержится в каждой евхаристической общине, возглавляемой епископом (это может быть и отдельный приход, и собрание приходов), из чего вытекает равенство всех поместных церквей (независимо от их размера, возраста), а также равенство всех епископов (независимо от их «должностей»: епископа, архиепископа, митрополита, патриарха или папы). См.: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк : R.B.R., 1982. С. 25.

источником легитимации церковных решений является не формальная процедура и даже не весь церковный народ, а Глава Церкви.

Рациональность в этом подходе отделена от аксиологии — речь о чистой, формальной рациональности. Поэтому выводить её только из раннехристианских институций некорректно. Различные процедуры легитимации власти и политических решений, не лишённые рациональной логики, история знает с древних времён и в разных культурах. Вебер называет рациональными любые мировоззрения. Кроме того, рациональными можно называть многие действия преступников или вероотступников, гетеродоксия также в значительной степени рациональна. Например, многие раннехристианские ереси (арианство, несторианство, иконоборчество и другие) преследовали в том числе рациональные цели — сделать учение о Троице и Христе, как им казалось, более логичным, более надёжно отделить его от возможности языческих трактовок. То же относится и к гностическим ересям. Не случайно позже Г. Мором был введён термин «гностицизм» для их обозначения, происходящий от слова «знание». Гностические учения были логичными, рациональными и схематичными и могли выглядеть для нехристиан более «научными» и «ясными», чем во многих отношениях нелогичное христианство, в котором успешное спасение души в конечном счёте не зависит ни от каких формальных, магических процедур, но только от свободной воли Бога и свободной воли человека (именно в свободной божественной воле Вебер видел главное иррациональное начало). Гностические учения говорили о возможности (хотя бы для избранных) познать тайное, скрытое знание (например, из особых трактовок текста Писания) с опорой на разум, пройдя определённый путь посвящения, тогда как ортодоксия вопреки обывательской логике понимает «тайну» как нечто принципиально открытое сразу и полно для каждого человека, который принимает крещение.

У Левицкого и Белокобыльского нет убедительного ответа, почему именно в раннем христианстве, а не в других культурах или

раннехристианских ересях, рациональность впервые начала становиться «эксплицитной». Ведь даже современная рационалистическая наука и сам секулярный научный язык по своему «духу», безусловно, напоминают в том числе гностический, гетеродоксальный взгляд на мир: наука в современном понимании так же пытается открыть «скрытые» законы природы, изобразить всеобъемлющую схему мироздания, не оставляя пустых пятен, так же абсолютизирует ценность абстрактного и чистого «знания» (который одновременно является источником власти), не связанного с личным Богом и нравственным началом. Более того, современные научные методы и принципы ставят перед собой именно познавательную цель (знание), а не сотериологическую (спасение). «Рациональная» ортодоксия боролась с не менее (а подчас — более) «рациональными» ересями и язычеством. Гностическая рациональность, которая ищет тайное, зашифрованное знание во внешних, отдельных от человеческой воли и нравственности сферах («объективной»), противостоит «нерациональной» и открытой для всех тайне христианского Бога, была и остаётся по сегодняшний день источником христианских ересей. При этом, с точки зрения Церкви, такой гностической и предельно формализованной рациональности недоступна истина.

По этой причине у попыток вывести новоевропейскую рациональность из раннехристианских институций нет достаточных оснований: рациональность можно вывести из гностицизма и любых других видов гетеродоксии. Соответственно, нельзя с достаточным основанием говорить о том, что секулярный дискурс имеет генетическую связь с христианством. Представляется, что эта связь (которая, безусловно, фиксируется в истории) имеет иной характер.

Авторы рассматриваемого исследования пытаются обосновать и защитить современный дискурс секуляризации через его реконструкцию в истории христианства, показать, что современный мир — единственно возможный вариант развития событий с момента появления христианства. Исходный пункт секуляризации (вслед за Вебером) они видят в

рационализации — при этом сводят рациональность лишь к рациональным процедурам и институциям раннехристианского общества, не объясняя, в чём была их принципиальная особенность, которая отличала их от всех других культур, обществ, эпох, почему именно христианство якобы стало исходным пунктом схоластики и затем новоевропейской истории и секуляризации. Вебер планировал пойти дальше — найти подобные рациональные черты во всех мировых религиях и потом ещё раз показать, что именно в протестантской Европе эта рациональность эволюционным путём приобрела совершенные формы (но не успел довести задумку до конца). Однако на этом пути возникает главная проблема: как обосновать, что всё разнообразие проявлений «рациональности» относится к общему родовому явлению, к одной и той же «рациональности». Вебер был вынужден использовать более 16 определений рациональности (это ключевое, но при этом одно из самых размытых понятий в его трудах) и в конце пришёл к рационалистской диалектике: рациональность у него порождает саму себя. Этот итоговый принцип удовлетворил социологическую науку, однако так и не ответил на вопрос об источнике рационального, что не позволило до конца объяснить его происхождение и культурно-историческое значение.

Авторы указанного исследования не используют диалектику для обоснований своего подхода, они сразу берут за исходную аксиому готовое положение, что современная европейская модерная рациональность — чистый эталон, по которому можно оценивать любые исторические формы, напоминающие «рациональные». При этом все нерешённые проблемы Вебера переходят по наследству и в этот подход.

Такое принципиальное отделение рациональности от аксиологии ведёт к отделению современного научного знания от категорий ценностей, истинности. Утверждение, что рациональность одна и та же во все времена и во всех религиях, означает, что рациональность одновременно порождает догматизм и ереси, истину и ложь, ведёт однажды к пониманию рациональности диалектически, как формального и технического

вычислительного механизма, не имеющего аксиоматических функций. Проблема легитимации науки обострилась как раз в момент её ухода от схоластики. Укрепившаяся в Новое время диалектика могла теснить метафизику, однако была не способна полностью легитимировать научное знание, обосновать «истину». В результате наука однажды начинает упираться в радикальный конструктивизм без начала и цели и в другие формы самоотрицания, в рамках которых категория рациональности окончательно теряет смысл и исчезает (особенно остро эта проблема встала в XX веке на фоне проникновения в науку моды на постмодернизм[368]). Поэтому последние столетия секулярная наука не может опираться только на идею «чистой рациональности», она ищет дополнительные ценностные источники легитимации — внешние утопические и внутренние имплицитно-метафизические (постметафизические). В обоих случаях речь идёт о неких внерациональных ценностях и целях. Без этого наука не может себя легитимировать, сохранить свой статус инстанции, объявляющей истину.

Это позволяет говорить о том, что та категория, которую новоевропейская наука называла «рациональностью», является не самостоятельной категорией, а атрибутом аксиологии, причём атрибутом не постоянным, а меняющимся в зависимости от ценностных установок.

Если же не отделять рациональность от аксиологии, тогда нельзя говорить об одной и той же рациональности в ортодоксии и гетеродоксии. В этом случае новоевропейский термин «рациональность» теряет свой оригинальный, самостоятельный статус и не может служить исходной точкой для генеалогии секулярного дискурса. Это делает невозможным утверждение о том, что христианская религиозная традиция в Средние века в результате

[368] Эта проблема активно обсуждалась в начале 1990-х в связи со случаем, известным под названием «мистификация Сокала», и книгой «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна» (*Сокал А., Брикмон Ж.* Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2002. 248 с.).

своей рационализации сама запустила процесс секуляризации — отрицания значимости религии[369], потому что требуется прежде ответить на уточняющий вопрос: «В результате какой именно рациональности?».

По этим причинам допустимо говорить о разных «рациональностях» в христианстве и секулярном обществе, использовать разные термины, не называть принципы церковной жизни «рациональными» с точки зрения рациональности новоевропейской, и при этом не выводить одну «рациональность» из другой. Более того, даже формальная («вычислительная») рациональность не статична, а меняется в зависимости от поставленных целей и выбора путей их достижения.

В христианской антропологии «рациональность» может быть истолкована и как свойство лица, и как свойство природы человека. В каждом из этих случаев сам термин «рациональность» станет во многом лишним, так как проблема «рацио» перекрывается проблематикой «души» и «духа» («пневма»), действием «ума» («нус»), «разума» («логос») и «рассудка» (дианойа), выполняющих как созерцательные, так и рассудительные функции. При этом функция анализа (наиболее близка к понятию «рациональности») часто рассматривается в православной антропологии в качестве низшей функции ума.

В этом смысле даже формальная «рациональность» — это атрибут человека (его личности или природы, в зависимости от трактовки) и является следствием божественного образа, поэтому не может существовать в чистом виде, не является полностью самостоятельным инструментом мышления. По крайней мере она зависит от воли человека, а значит — ценностного выбора. По этой причине рациональность неотделима от ценностной иерархии. Будучи атрибутивной, имплицитной чертой, рациональность эксплицируется

---

[369] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 124.

только совместно со свободной волей человека, поэтому неизбежно затрагивает ценностный выбор. Как следствие, любое указание на «автономную» и «чистую» рациональность будет означать экспликацию лишь частной ценностной системы, частного религиозно-этического подхода.

Можно согласиться с Белокобыльским и Левицким, что начинать генеалогию секулярного можно только с модерна. Нам представляется, что это — данность, которая обусловлена самим научным языком, на котором мы говорим сегодня. Если мы уйдём от этого языка, смысл подобного исследования пропадёт, так как термин «секулярное» потеряет современные коннотации, отделится от самого секулярного дискурса, что приведёт к полной невозможности научной коммуникации. Однако тезис о недопустимости выходить за границы модерна в другие эпистемологические онтологии («миры») вызывает возражения. Почему исследование не может выходить в те области и парадигмы, для которых у него не хватает научных оснований, учитывая, что основания «научности» непостоянны и зависят от культурной эпохи, что признают и указанные исследователи? Нам представляется, что это ограничение в большей степени политическое, чем эпистемологическое. При этом оно ведёт и к научным последствиям: невозможности объяснить первоисточник секулярного, на что мы указали в приведённых рассуждениях. Также принципиально важным представляется утверждение авторов, что рационально-секулярное начало стало эксплицитным именно в христианстве: этот тезис, по нашему убеждению, требует развития, но не может трактовать христианство как источник или начальную точку секуляризации.

В связи с этим рассмотренный подход Белокобыльского и Левицкого, на наш взгляд, способен описать исторические пути секулярного дискурса, но не объяснить его внутренние принципы и перспективы развития, особенно в условиях, когда западный мир становится постхристианским. Такой подход, на наш взгляд, является имитационной генеалогией, которая

применима для продления жизни классической теории секуляризации ещё на какой-то период, однако не в состоянии сформулировать её постсекулярную или иную альтернативу.

Возникает вопрос, почему исследователи, действующие в рамках общественных наук, не проводят полноценную генеалогию секулярного. На наш взгляд, это происходит по той причине, что любая полноценная генеалогия секулярного дискурса неизбежно высвечивает локальность, частность социологического взгляда на мир (хотя не отрицает его полностью), и секулярно-рационалистический дискурс перестаёт действовать как легитимирующая инстанция, неизбежно лишая современного исследователя уверенности в собственном научном статусе. Этим объясняется то, что исследователи избегают раскопок секулярного, так как это подразумевает вмешательство в фундамент собственного дома: каждая новая находка будет требовать поэтапного демонтажа этого многоэтажного здания общественной науки, которое однажды может обрушиться, погребя под своими руинами «объективные» научные основания гуманитарных исследований. Поэтому разбор фундамента выглядит для многих авторов безумием: даже при тонкой инженерной работе это будет означать, что гуманитарная наука с каждым шагом больше не «открывает» и не «конструирует» мир, но подвергает риску разрушения свои собственные несущие конструкции и может думать теперь только о собственной безопасности, а не о перспективах. Кроме того, отсутствие генеалогии секулярного у социологов косвенно указывает на то, что сами научные программы, связанные с переоценкой секулярного дискурса, не ставят своей целью его фундаментальный пересмотр.

***

Таким образом, основная сложность существующих общественно-научных (социологических) подходов к проблеме секулярного заключается в

недостаточной проработанности предмета исследования. Многие авторы в рамках общественных наук либо игнорируют генеалогию секулярного дискурса (Ю. Хабермас), либо проводят её частично. Источниками секулярного дискурса называют изначально и всегда двойственный (ангажированно-политический и нейтрально-канонический) характер понятия «секуляризация» (Г. Люббе), уникальное стечение обстоятельств (И. Валлерстайн), структурные социальные изменения (Т. Лукман, Н. Луман, Б. Уилсон, Т. Парсонс, Р. Старк, М. Чавес и другие) и формальный исторический опыт общества в решении конкретных социальных проблем и конфликтов (лейпцигская программа), искусственно сконструированная мифологическая картина мира (Дж. Хадден, П. Глазнер, Р. Старк), присущая всем людям система «релевантных структур» (поздний П. Бергер), дихотомия религиозного / светского (Д. Мартин). Часто авторы, изучая историю секулярного дискурса, осознанно уклонялись от обозначения какого-то одного истока, создавая подход, при котором у секулярного есть конечные формы выражения, но нет начала (Т. Асад). Вместе с этим авторы одновременно отмечали, что происхождение и развитие секулярного дискурса связано с некой большой культурной традицией, в качестве которой чаще называли осевое время (Х. Казанова, Д. Мартин) или христианство (Т. Асад, Х. Казанова, В. Левицкий, А. Белокобыльский). Наконец, большинство авторов исходили из веберовского подхода, полагая, что главным источником секулярного дискурса является сама рациональность как неотъемлемое свойство человека. В частности, Белокобыльский и Левицкий продемонстрировали укоренённую в новоевропейской мысли аргументацию, что новоевропейское рациональное и, следовательно, секулярное начало имеет своим источником христианскую экклезиологию. В этом случае, однако, не учитывается, что рациональными можно формально обозначить как ортодоксальные практики, так и гетеродоксальные: на наш взгляд, это свидетельствует о том, что рациональное следует рассматривать как атрибутивную, имплицитную черту свободной воли, а значит — ценностного

выбора. Поэтому любое указание на полностью «автономную» и «универсальную» рациональность будет означать экспликацию лишь частной ценностной системы, частного религиозно-этического подхода. На наш взгляд, такие подходы способны описать исторические пути секулярного дискурса, но не объяснить его внутренние принципы и перспективы развития.

В результате, не имея общего основания для определения секулярного дискурса, а также в условиях упадка «теории» секуляризации авторы почти всех актуальных комплексных исследований смещают фокус на детализацию и разбор частностей, вводят различные «виды», «типы», «уровни», «паттерны» и «маркеры» секуляризации. Это позволяет вести разговор о переосмыслении секулярного, не затрагивая проблему общего знаменателя и фундаментальных основ секулярного дискурса. Так появляется большое число разных частных концепций (от «упадка религии», «дифференциации», «приватизации» до «изменения спроса на религию), секулярный дискурс трактуется отдельно как проблема психологическая, рыночная, социальная, политическая, мифологически-лингвистическая, продолжают подчёркиваться и воспроизводятся различия между «секулярным», «секуляризацией», «секуляризмом». Однако сведéние предмета до частностей приводит к потере его общих очертаний. Не застрахованы от этого и те исследователи, которые не делят секулярное на виды и типы, претендуя на создание обобщающего подхода, поскольку зачастую прибегают к постмодернистской деконструкции (Т. Асад): в итоге это расщепляет секулярное на ещё большее количество элементов и сильнее размывает его границы, вынуждая исследователей изучать бесконечные оттенки его теней. Возникает устойчивая ситуация, при которой дискуссии ведутся на втором и последующих уровнях интерпретаций секулярного и не имеют возможности спорить непосредственно о фундаментальных позициях. В результате вектор таких подходов оказывается однонаправленным на легитимацию

секулярного и рационалистического дискурсов и других оснований модерной современности.

Эти два фактора — нерешимость в поиске первоисточника секулярного дискурса, а также множественность и многозначность его определений — делают указанные подходы в большей степени описательными, а в условиях текущей критики внутренних оснований секулярного дискурса ведут к недосказанности, размытости предмета и не решают возникающие методологические противоречия. Нет оснований утверждать, что «нейтральный» социологический подход является венцом развития идей в философско-теологических дисциплинах, и выносить все прочие, несоциологические определения секуляризации из действующего дискурса в область описательной истории идей, а также исходить из того, что «консенсус» в социологии чем-то качественно отличается от аналогичного консенсуса в философии или теологии, где он называется нормой или догматом: признание «нейтральности» социологии — тоже акт веры. Кроме того, существующие актуальные подходы к секуляризации в социологии (включая уже и постсекулярные) во всех случаях оставляют впечатление о присутствии в них фигуры умолчания — неясно и размыто артикулируется именно тот ключевой элемент, который должен соединять различные «уровни» и «типы» секуляризации, его определение ограничено лишь общими словами об «изменении положения религии в обществе». При этом вопрос о преодолении этих противоречий не является отстранённой, «спортивной» задачей: от неё напрямую зависят объяснительные способности общественных наук по темам, связанным с религиозным фактором в современном мире.

Американский исследователь Элизабет Хёрд неслучайно обращает внимание, что разные западные подходы к объяснению секуляризации сегодня зачастую воодушевляются желанием противостоять растущему

исламу, однако не могут объяснить, каков источник его растущей религиозной и политической силы[370]. Представляется, что разговор об источниках религиозных явлений, к коим относится и проблема секулярного дискурса, невозможен без теологических подходов.

2.3. Западные теологические трактовки генеалогии секулярного дискурса

Осмысление истоков секулярного в западной теологической мысли XX века также встречается нечасто, однако в целом обладает более ясной аргументацией, чем у социологов. Одна часть авторов находит начало секулярного дискурса в трудах конкретных теологов и философов, другая — в теологических процессах, происходивших в истории. Но, обобщая эти теологически подходы, заранее следует сказать, что они в подавляющем большинстве замкнуты на процессы, начавшиеся в новоевропейской, модерной философии.

Карл Барт, например, находит принципы современного секулярного дискурса в трудах протестантских теологов XVII века Соломона ван Тиля и Франца Буддеуса. Их деятельность по созданию «естественной теологии», которая постигает «естественную религию» без откровения, только с опорой на разум, Барт назвал «катастрофой». С этого времени христианское Откровение стало вторичным по отношению к «универсальному» секулярному разуму человека, потеряло самостоятельную реальность. Предельной реальностью, наоборот, стала «человеческая религия», которая и Откровение, и Бога мерит по своим меркам[371]. Затем, по К. Барту,

---

[370] *Hurd, Elizabeth Shakman*. Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion, Princeton : Princeton university Press, 2015. — 216 p.

[371] *Апполонов А.* Карл Барт о религии и откровении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 223.

«естественная теология» была сведена к «естественной этике» И. Кантом[372]. Генеалогия Барта выполняет роль дополнительного аргумента для критики либеральной теологии, то есть является частным элементом во внутрипротестантском споре.

С развитием к середине XX века политической теологии её стали использовать для легитимации существующего культурного и социального порядка (нехватка легитимности была одной из причин её развития со времени Шмитта), поскольку социология не может объяснить истоки секуляризации и социологического стиля мышления, не выходя за рамки собственно самого этого мышления. Объяснение самой себя даётся социологии сложно, выглядит формальным и неубедительным, что мы отмечали выше. Это под силу теологии. Однако во многих случая теология XX века становилась служанкой социологии. Один из ярких примеров генеалогии секуляризации, которая обслуживает социологический метод, принадлежит Харви Коксу («Мирской град», 1965).

Х. Кокс строит своё рассуждение на том, что слово «мир» в латинском языке имело два значения — «время» (история) и «пространство», которые обозначались разными терминами — saeculum и mundus. Мир представлялся временем у евреев (мир — это история), пространством — у греков (мир — это космос, место, порядок). У евреев таким образом мир изменчив, не имеет объяснений в самом себе, вписан в мировую историю, а у греков — наоборот, мир постоянен, не вписан в историю, имеет объяснения в самом себе.

Христиане как наследники библейской веры привнесли еврейский историзм в эллинистическую философию, поэтому с появлением христианства эти два подхода столкнулись. Всю историю развития христианской теологии Кокс называет попыткой эллинской философии

---

[372] *Там же.* С. 226.

защититься от еврейского историзма[373]. В результате объяснение исторических принципов секулярного и секуляризации у Кокса выглядит так. Источник секуляризации — Библия, секуляризация вытекает из библейской, ветхозаветной веры. Поэтому секуляризация не противоречит и христианству, является его основой.

Кокс выделяет три библейских источника «секуляризации»: расколдовывание природы (после появления библейского рассказа о сотворении мира), десакрализация политической власти (после Исхода), возникновение светской, относительной системы ценностей (после Синайского завета). Во-первых, в изложении Кокса, до Библии мир был магическим, вся природа — «живой», мистической сущностью. Библия «расколдовала» мир, который был создан Богом, но в нём самом нет божественной окрашенности. Из этого он делает вывод: «Рассказ о Сотворении мира в книге Бытия — это своего рода атеистическая пропаганда» (при этом не поясняется, почему не «материалистическая»), которая научила человека смотреть на мир без мистики. Так Кокс выводит из Библии основания светской науки и секуляризацию[374]. Во-вторых, Исход якобы означал для евреев и мировой истории десакрализацию политической власти: они избавились от «сакрально-политического порядка», от власти фараона (который соединял в себе политические и жреческие функции), получили возможность построить секулярный, социальный мир. Власть в секулярном обществе, по Коксу, не легитимирована религией, а Библия заложила противостояние иудео-христианской религии и абсолютизма, папской и императорской власти, Церкви и государства. Исход у Кокса сделал невозможным соединение двух этих начал. Ранние христиане отказывались признавать культ политического правителя: это якобы значит,

---

[373] *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. С. 34.
[374] *Там же.* С.37–40.

что уже они осуществляли секуляризацию. Кокс делает вывод, что Библия и Церковь секуляризовали власть[375]. В-третьих, появление светских, относительных ценностей, по Коксу, произошло после Синайского завета, который запрещал иметь любое изображение божества. Кокс трактует это как запрет обожествлять что-либо земное. В результате, по его логике, все земные вещи и ценности стали «относительными», так как не имеют божественной ценности в себе. По его утверждению, человек секулярной культуры живёт со знанием, что его система ценностей будет неизбежно пересмотрена потомками, и считает это благом, поскольку абсолютизация ценностей — это создание кумира, отход от Библии. Также из этого Кокс делает вывод, что борьба с идолопоклонством у иудеев превратилась в иконоборчество у христиан. Кокс фактически оправдывает иконоборчество, понимая под ним борьбу с любыми «коллективными представлениями». В результате он приходит к выводу, что в «секулярном», то есть истинно «библейском» обществе, должен победить исторический релятивизм — полная релятивизация ценностей, что предполагает не нигилизм, а ответственность «совершеннолетнего» человечества (Бонхёффер) за их определение.

Задача Кокса — реабилитировать и оправдать секуляризацию с христианской точки зрения. Он утверждает, что борьба греческой философии против еврейской теологии привела к тому, что слово «секулярный» закрепилось за библейским (иудео-христианским) историзмом и стало использоваться христианскими апологетами (наследниками греческой философии) как негативный термин. Секулярный, то есть земной, несовершенный, преходящий и временной мир стал противопоставляться миру совершенному, вечному, небесному, пространственному.

---

[375] *Там же.* С. 40–45.

Кокс пишет, что в итоге в Среднее века этот греческий подход победил и с тех пор секуляризацию воспринимают как нечто негативное. Стали разделять «религиозных» священников (монахов) и «секулярных» (кто служил на приходе). При разделении властей секулярной стали называть императорскую власть, религиозной — папскую; секуляризацией — передачу церковных функций секулярной власти. Затем стали называть секуляризацией сам культурный процесс Нового времени — лишение базовых культурных символов религиозного значения.

Апофеоз теологии Кокса заключается в утверждении, что любые противники секуляризации отступают от Библии. Секуляризация в перевёрнутой ценностной шкале Кокса равняется христианизации.

Таким образом, Кокс пытался не только придать термину «секуляризация» положительное звучание, но и оправдать его с религиозных позиций. С одной стороны, он признаёт, что новоевропейская культура была последовательно секуляризована на всех уровнях — культурном, политическом, социальном. Признаёт, что порой этот процесс принимал формы борьбы с Церковью. Также признаёт (вслед за социологами), что секуляризация — объективный, неизбежный и «почти всегда необратимый» процесс освобождения общества от «опеки религии» и «метафизических мировоззрений». Его источник он напрямую связал с библейской верой: христианство существует во имя секуляризации и её достижений в социально-политической области, для создания «секулярного города» («мирского града») на этой земле, в котором действует справедливость, открытость и свобода; церковь в этой логике становится главным проводником секуляризации. При этом Кокс критикует «секуляризм» — именно за его скрытую «религиозность», религиозную идеологичность и фанатизм, которые стремятся к государственной власти и угрожают секулярному порядку и свободе.

Такое объяснение секуляризации пытается теологически оправдать появление в истории либеральной демократии и секулярной эмансипации человека.

Религиовед Ч. Тейлор, который провёл большое исследование исторических путей «секулярного века», не предпринял отдельного исследования его первоисточника, лишь в целом связав его с «эксклюзивным» (имманентным) гуманизмом, происходящим из средневекового «провиденциального деизма», который в свою очередь возник вследствие изменений в ортодоксальном христианстве[376]. Однако как конкретно развивались эти изменения и каковы были их движущие причины, Тейлор не рассматривал.

Теологи-философы Джон Капуто и Джанни Ваттимо предложили теологическое обоснование секуляризации, не выходя при этом за допустимые рамки социологии.

Они обосновывают классическую теорию секуляризации с помощью теологии «слабого» Бога. И хотя они говорят, что сегодняшний мир вступает в «постсекулярную» эпоху, они исходят из того, что эта третья фаза основывается на второй — секулярной, которая в своё время сменила досекулярную культуру (Капуто делит всю историю религии на три связанные и последовательные фазы развития человечества: досекулярная (сакральная), секулярная и постсекулярная). Их отношение к секуляризации отражено в совместно подготовленной книге «After the death of God»[377]. В основе секуляризации лежат, по их мнению, два теологических принципа — нигилизм и кенозис, два строго параллельных и связанных процесса. Нигилизм означает замену объективной метафизики на интерпретативную, когда мир стал «картиной» (Хайдеггер) [очевидно, перестав быть иконой —

---

[376] *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 25.

[377] *Caputo J., Vattimo G.* After the death of God. New York : Columbia University Press, 2007. P. 74–77.

В. Щ.], стали ослабевать абсолютные основания мира, а на их место пришли «перспективы» [опять напрашивается сравнение с иконой, где нет земной визуальной перспективы — *В. Щ.*] и интерпретации. Кенозис («истощение», «самоуничижение Христа») — «ослабление» (weakening) Бога в мире, его [крестная] смерть, которая становится перманентным процессом. Именно так понимаемый кенозис Ваттимо называет «секуляризацией» — не полный отказ от Бога, но его «растворение», «транскрипция» во времени и истории, то есть в «мирском» (saeculum). «Нигилизм — это опустошение бытия в интерпретативную структуру, кенозис — это превращение в ничто Бога как трансцендентного божества».

При этом главный элемент секуляризации — именно кенозис, обмирщение Бога, которое ведёт к установлению «царства Божия на земле» (политическим выражением которого является «неавторитарная демократия»). Фактически Ваттимо и Капуто интерпретируют секуляризацию как нечто в высшей степени полезное и положительное как для человечества, так и для самой христианской церкви: «Христианская церковь должна пересмотреть свою критику все более секулярной культуры, и вместо того, чтобы сокрушаться о поражении перед секуляризацией, она должна объявить о победе и с триумфом отправиться домой. Ибо что такое западная культура, если не перевод потустороннего христианства в мирские структуры, конвертирование его небесной валюты в монету более близких нам (benign) этических, социальных, политических и даже экономических институтов западного мира?». Таким образом, авторы делают христианство помощником секуляризации, которая переписывает содержание истории и культуры с языка «нечитаемого мифа» на понятный «светский диалект». Секуляризация, утверждая сухую рациональную, объективизированную культуру без метафизической мифологии, по мнению Капуто и Ваттимо, именно усиливает религию, служит религиозным целям. Обмирщение христианства в западном мире они воспринимают как крайне положительное явление: отмена христианского смысла Рождества якобы позволяет

превратить его в распространённый по всему миру светский праздник, сделать его «дух любви» всеобщим и вследствие этого сделать христианскую доктрину в её секуляризованной форме повсеместной (что якобы полностью соответствует целям миссии Церкви).

Происхождение секуляризации Ваттимо (и Капуто, который разделяет многие его подходы) в итоге возводит к итальянскому католическому мистику XII века, родоначальнику средневекового хилиазма Иоахиму Флорскому, который интерпретировал Троицу хронологически — как три последовательных исторических этапа: «Отец» — Ветхий Завет, иудаизм; «Сын» — Новый Завет; «Дух» — история [западной] Церкви и всего мира начиная с 1000 года н. э., которая является началом «развёртывания Царства Божьего на Земле». Но эпоха «Духа» для постмодерниста Ваттимо не имеет своей метафизики, не является автобиографией Духа (как у Иоахима, Гегеля, Альтайзера), а основывается лишь на бесконечных интерпретациях, «единственной мерой которых является любовь без меры»[378]. Такая интерпретация Троицы делает её обоснованием прогрессистского взгляда на историю.

Таким образом, авторы «слабой теологии» Капуто и Ваттимо не противоречат «классической» секуляризационной теории, но теологически её легитимируют с опорой на постмодернизм, ищут пути её адаптации к современным реалиям, когда религиозный фактор вновь демонстрирует свою немаргинальность и влияние на происходящие процессы.

Примечательна и версия происхождения современного секулярного дискурса у американского философа религии Джеффри Роббинса, написавшего предисловие к рассмотренной книге Капуто и Ваттимо. В его изложении проблемы христианской веры начались с Константина Великого, который сделал веру государственной, после чего началось строительство

[378] *Caputo J., Vattimo G.* After the death of God. P. 77–74.

«христианского мира» (christendom), в котором религия выполняла неспецифические для неё функции и обслуживала интересы «сильных мира сего». При этом он отмечает, что в доконстантиновскую эпоху наблюдалось цветущее разнообразие традиций, канонов, догматик внутри христианства, что было полезно для веры (Роббинс также предложил не называть гетеродоксальные учения «ересями»), но было остановлено Константином, который через Вселенские соборы привёл христианство к единому символу веры и таким образом якобы лишил его свободы и жизни: [Константин] «обвенчал христианство с Римской Империей, или, если говорить шире, — с западной культурой». По Роббинсу, именно с эпохи Константина начинается упадок христианства, находящегося под гнётом светского мира, и продолжается до Реформации, которая начинает освобождение христианства от «христианского мира», возвращает ему потерянные функции; следующее крупное событие в этой истории происходит в XX веке, когда Бонхёффер заявляет о «безрелигиозном христианстве», что, по мысли Роббинса, было сложным и болезненным решением, неминуемо ведущим к усилению антихристианских настроений, но необходимым для оздоровления христианства, для освобождения его из под давления властных институтов, к которым относится организованная религия. Роббинс отмечает, что поскольку Бонхёффер погиб героической смертью, считается мучеником и пророком, то это полностью оправдывает его заявление и даже подтверждает правильность этого заявления для развития христианства[379]. Такой взгляд на историю происхождения секулярного дискурса является весьма показательным, поскольку демонстрирует логику западной постпротестантской теологии, когда она не учитывает реальность существования незападной ветви христианства — православия, которое не

[379] *Robbins J. W.* Introduction // After the death of God / by Caputo J., Vattimo G. New York : Columbia University Press, 2007. P. 1–24.

могло помыслить и не знало ни секулярной философии, ни такого догматического драматизма, ведущего со временем богословов к провозглашению «безрелигиозности», «смерти бога» в качестве блага и даже пути сохранения христианства.

Во многом прорывная для своего времени (1970-е) теолого-философская модель объяснения секулярной культуры принадлежит итальянскому философу второй половины XX века Дель Ноче (1910–1989). Многие его прогнозы о кризисе советского коммунизма и западного «общества изобилия» стали сбываться. Подходы Дель Ноче, широко известного в Италии, стали обсуждаться на международном уровне только в последние годы, благодаря переводу основных его трудов на английский язык усилиями проф. К. Ланчеллотти[380]. Главный интерес Дель Ноче состоял в критике атеизма и марксизма, которые он совместно с другими идеологиями современности (фашизмом и либерализмом) выводил из нигилистического и антирелигиозного духа новоевропейского рационализма. Значительное внимание он уделял и секулярной проблематике.

Дель Ноче трактовал секулярное как неогностический суррогат христианства. Секулярное у него является следствием гнозиса, но не самого христианства. Под «гнозисом» Дель Ноче понимает «духовную сущность», которая принимает разные формы в разные эпохи. При этом секулярное у него имеет отношение именно к новому гнозису (после наступления христианства), а не к древнему (античному). Античный гнозис — радикально дуалистичен (есть непреодолимый разрыв между человеком и Богом). «Новый гнозис» — приходит вместе с христианством, пытается поставить постхристианские цели, которые «снимают» (по Гегелю) христианство неким антитезисом, в первую очередь — через идею искусственного Бога

[380] *Del Noce A.* The Age of Secularization; *Del Noce A.* The Crisis of Modernity; *Del Noce A.* The Problem of Atheism.

(марксизм: человек создаёт богов), из чего возникают различные связанные друг с другом секулярные (гностические) идеологии и утопии: идеи искусственного «Бога» и «сверхчеловечества», различные «перфективные», прогрессистские идеологии (т. е. отрицающие границы исторического развития), такие как марксизм с «бесклассовым обществом» и рыночный либерализм с «всесильной невидимой рукой». При этом ключевой чертой гнозиса, которая отразилась на всех вытекающих из него идеях, Дель Ноче считает отрицание первородного греха, которое снимает моральные ограничения, открывает дорогу для веры в возможность достичь идеального, высшего состояния культуры и человека в рамках имманентного мира.

Черты «нового гнозиса», по Дель Ноче: отмена догмата о первородном грехе; перемещение гностической «иной реальности» в «будущее» (хронологически), то есть гнозис становится имманентен, прикрепляется к посюстороннему миру; таким образом, античный дуализм (радикальный разрыв между человеком и Богом) запирается в имманентные рамки; это создаёт идею «исторического развития», которое приводится в движение внутренними силами (внутренней диалектикой, противоречием); формирование имманентистской картины мира на основе рационализма, секуляризма, атеизма; христианство заменяется на суррогат — «секулярную религию»; все попытки теологии в «век секуляризации» (эпоху «нового гнозиса») оправдать секуляризацию или найти с ней компромисс (создание «теологии секуляризации») лишь помещают христианство в гностическую тюрьму, но не дают ему нового видения ситуации; марксизм, атеизм, либерализм, фашизм и другие идеологии современности («секулярного века») являются продуктами гнозиса, поэтому являются внутренне диалектичными и противоречивыми и в конце концов уничтожаются своим внутренним нигилизмом.

Здесь важно отметить, что Дель Ноче рисует историю «нового гнозиса» слишком большими мазками и неравномерно. Вот логика его рассуждений: в первые века «новый гнозис» пытался противостоять возникающему

христианству посредством учений гностиков (аскетичных маркионитов и распутных карпократов и каинитов), затем вёл «подземную» жизнь, а потом набрался сил и всплыл в форме философии Гегеля (философская линия от [Декарта и] Гегеля до Ницше вела к пост- или антихристианству, устраняла сверхъестественный мир и стала особенно актуальной после Первой мировой войны). Именно этот период между двумя мировыми войнами наиболее важен для Дель Ноче; в нём он видит квинтэссенцию «секулярного века» Европы, в котором рационализм доходит до своей крайне атеистической формы и окончательно обнаруживает свою внутреннюю несостоятельность.

Дель Ноче подчёркивает, что «новый гнозис» (как и гнозис в целом) не является христианской ересью. Согласно подходу итальянского философа, ереси являются слабыми, неудавшимися попытками защитить христианство от нового гнозиса: чем хуже они противостоят новому гнозису, тем сильнее их собственная ошибочность, а наиболее серьёзные ереси (то есть те, которые не имеют сил противостоять «новому гнозису») даже сливаются с гнозисом. Поэтому начало выхода на историческую арену «нового гнозиса» Дель Ноче связывает не с ересями, а со временем, когда христианство стало интерпретироваться как «философия», то есть когда теология стала узницей философии. При этом узницей не античной философии (которая подразумевает «веру» в сверхъестественное), а уже имманентной философии христианской эпохи. Особую роль в этом Дель Ноче приписывал Гегелю, с которого он начинал отсчитывать эпоху явного восхождения «нового гнозиса» к своей кульминации в двух мировых войнах XX века.

В то же время Дель Ноче был противником того, чтобы назвать модерн, секулярную современность ошибкой, выступал против «антимодернистских» настроений, так как они, по его мнению, не исправляют модерн, а лишь подпадают под влияние его нигилистического компонента. В частности, он видел выход из нигилизма модерна в сворачивании с пути «от Декарта к Ницше» на путь «от Декарта к Антонио Розмини» (католический теолог XIX века), то есть в исправлении нигилистического секулярного рационализма

через восстановление классической, традиционной метафизики, через синтез августинианства и томизма.

Нам представляется, что к сильным сторонам подхода Дель Ноче относится то, что он рассматривает историю современности как нечто цельное, связанное с христианской эпохой в целом, но не вытекающее из самого христианства. Кроме того, сильной стороной подхода Дель Ноче является то, что он пытается проанализировать секулярный дискурс в качестве определённой диалектики, которая приводит историческое развитие к вечному движению, порождаемому внутренней неустойчивостью, противоречием: различные формы имманентизма, которые пытаются «снять» христианство, христианского Бога в разные периоды истории (предложить диалектический антитезис, по Гегелю).

Однако можно выделить и несколько слабых сторон этого подхода. Определяя источником и причиной секулярного (секуляризма, секуляризации) «гнозис», Дель Ноче представил это явление как нечто статичное, устойчивое, неизживаемое, как некую универсальную антитезу (только не понятно чему). Перейдя на теологический язык, можно было бы сказать, что гнозис — это и есть персонализированное зло, злая сила, пытающаяся поставить себя на место Бога (и это потребовало бы дополнительных теологических объяснений), но Ноче этого не делает, оставляя «гнозис» в рамках философского понимания. С одной стороны, он говорит о связи любого «гнозиса» с непризнанием первородного греха, а с другой — он не выводит гнозис из ереси / еретичности, ставит его выше ереси (при этом ересь он выводит из гнозиса). Здесь возникает некоторое противоречие между собственно теологическим рассмотрением истоков секулярного и философским. На словах он не признаёт философию религии (христианскую философию), которую понимает как насильственное заточение религии и имманентные рамки. Однако, поднимая гнозис «над» ересью, то есть «над» кафолической теологией, Дель Ноче внутренне следует именно секулярно-философской логике, остаётся внутри неё.

Кроме того, Дель Ноче ставит ересь в зависимость от гнозиса, а не ортодоксии: если гнозис не есть ересь, но есть нечто качественно более опасное и грандиозное, чем ересь, то это ведёт к понижению статуса ереси с «лжеучения» до «слабого аргумента». Наконец, у него нет объяснения причин схизмы, разделения христианских церквей, не осмыслено, почему именно в западнохристианской культуре возникает современная концепция секуляризации (при том, что Дель Ноче подразумевает ключевую роль в этом процессе именно западной культуры — «формы мышления, в соответствии с которыми люди хотели бы переосмыслить христианское откровение, полностью европейского происхождения»[381]).

Опора на «гнозис», который выходит за рамки христианской истории, но при этом указание на то, что именно в христианскую эпоху «гнозис» породил секуляризацию, выносят этот феномен за рамки христианской теологии, делают сам этот подход Дель Ноче внутренне «философичным», «секулярным» (то есть «гностичным»), то есть или незавершённым, или внутренне противоречивым. В связи с этим Дель Ноче не предлагает (или не может предложить) и окончательную генеалогию гнозиса и, следовательно, секулярного: генеалогия секулярного в его трудах ограничивается появлением «нового гнозиса» (в связи с появлением христианства), который особенно сильно активизировался у Гегеля.

Наиболее разработанная и системная теологическая генеалогия секулярного дискурса принадлежит Дж. Милбанку, основателю теологического движения «Радикальная ортодоксия»[382].

Милбанк однозначно выводит секулярный дискурс из позднесредневековой номиналистской схоластики, конкретно — из трудов

---

[381] *Del Noce A.* The Age of Secularization. P. 3–8.

[382] Апробация представленных ниже тезисов проведена в публикации: *Щипков В. А.* Номиналистские предпосылки секуляризма и его актуальное значение в России и на Западе // Тетради по консерватизму. 2019. № 1. С. 37–45.

францисканцев, среди которых особо выделяет шотландского теолога Дунса Скота (XIII век). Подробно четыре теологических основания номинализма по Милбанку будут рассмотрены ниже, в разделе про номинализм. Здесь же приведём общую характеристику его генеалогии секулярного дискурса.

Под номинализмом Милбанк понимал философию, которая последовательно оторвала смысл всего существующего, всех идей и предметов от их первоначальной божественной задумки, от непосредственной связи с Богом. Номинализм от латинского nomen — «имя» — представил всё бытие как знаковую, а не символическую систему. Этот процесс начался после попытки части схоластов более точно описать божественную природу. Номинализм ограничил понимание Бога только и исключительно чистой, абсолютной силой, выше которой нет ничего: принципов, законов, причин. Было объявлено, что Бог не подчиняется законам нравственности, которые находятся ниже воли Бога. То есть утверждалось, что не Бог творит, потому что это нравственно, а Его творение нравственно, потому что это Его творение.

Милбанк считает, что таким образом было создано объяснение Бога только как «абсолютной силы» (potentia absoluta)[383], абсолютной власти и господства (dominium)[384], объявлено, что Бог творит и познаёт только через волю. Из описания Бога было выведено всякое иное начало, все принципы и нравственность.

Утверждалось, что Бог творит, потому что имеет волю это делать, творит путём воли, а всё, что он творит, не соответствует никаким идеальным образцам, нравственности, красоте или задумке. Действие такой совершенной воли не может быть объяснено ничем, кроме свободы и случайности. Поэтому всё созданное не может быть нужным создателю,

---

[383] *Milbank J.* Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. P. 41.
[384] *Там же*. P. 38.

кроме как для того, чтобы это было сделано. Как следствие, творение стало пониматься как нечто автономное и не зависимое от Творца. И в то же самое время Творец перестал быть выше своего творения, оказался с ним на одном уровне.

Вот как описывал творение сам Дунс Скот: В первый момент Бог знает свою сущность в ней самой и абсолютно; во второй момент Бог создаёт камень, наделяя его умопостигаемым бытием, и познает его; в третий момент Бог сопоставляет Себя с этой умопостигаемой вещью, и тем самым между ними устанавливается некоторое отношение; в четвёртый момент Бог каким-то образом размышляет над этим отношением и познаёт его[385].

Получается, нет никаких причин, по которым происходит творение, потому что для францисканцев это означало бы, что есть некая причина выше Бога. По их мнению, у творения нет целей, которые были бы вне самого этого творения, поскольку Бог творит не зачем-то, а просто потому, что творит, а всё тварное является автономным, не связанным с Богом.

Это звучит логично, рассудительно, рационально. Единственное, чего здесь нет, — нет любви. У номиналистов Бог что-то делает не потому, что любит, а потому, что имеет абсолютную волю и господство.

Такое описание творения и познания Богом мира — механистичное, технологичное и холодное, в нём теряется красота и одушевлённость. Номиналисты создали холодную вселенную, которая возникает без опоры на нравственность и состоит из множества не связанных друг с другом «номенов», то есть плоских, однозначных имён и названий. Вместо любви такой мир, земной и небесный, держится божественной волей и властью. Он не оправдан ничем, кроме самого господства.

---

[385] *Жильсон Э.* Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века [Электронный ресурс]. М. : Республика, 2004. URL: www.agnuz.info/app/webroot/library/337/522/index.htm (дата обращения: 01.09.2022).

Формальной целью создания номиналистской концепции знания, по мнению Милбанка, было противостояние языческому мировоззрению, понимающему божественное как неотвратимую судьбу, несвободу и рок. Номиналисты стремились описать Бога как абсолютную автономную свободу, которая возможна только при наличии абсолютной власти. Однако они сделали так, что по своему духу, по ощущению непреодолимого отчуждения между личностью Творца и личностью человека этот подход напоминает язычество. Это косвенно объясняет и то, почему позднее Средневековье, в котором победил номинализм, привело к Возрождению — обращению западной культуры к античному языческому опыту.

Была и другая мотивация развивать номинализм в богословии — желание оправдать неограниченную свободу и власть самого человека, который является образом Божиим. Ведь богословские трактовки автоматически переносились на человека, который тоже с этого момента объяснялся как свободный творец, носитель «силы», «власти», «воли», который как автономное создание познаёт этот мир автономно от Бога и как носитель божественного творческого начала так же свободно творит другие автономные вещи, не связанные сущностно с самим человеком.

Номиналистская теология в итоге привела к серьёзным последствиям для всего латинского христианства и мировоззрения западного человека.

Ключевое следствие номинализма в том, что творение потеряло всякую содержательную, духовную связь со своим Творцом. Стало невозможным познание Бога через его творение, то есть любое познание Бога было объявлено, по сути, вообще невозможным.

Как прямое следствие, богословие было отделено от философии. Философия была объявлена формой познания истины, богословие же отодвинуто на второй план, объявлено областью субъективной веры, которая не может ничего доказать и ничего познать.

Вера отделилась от знания. Религия от науки.

Собственно, была изобретена наука в её современном понимании. Область религиозного стала отделяться от области научного, субъективное знание от объективного.

Номинализм превратил речь и сознание человека из молитвы в математическую формулу, которая состоит из простых однозначных знаков, где “x” это всегда “x”, а “y” всегда “y”, и проникнуть в сущность этих понятий-имён (номенов) нельзя, потому что в них нет никакого дополнительного, глубокого смысла, который напоминал бы нам о Создателе и Его любви. Все понятия языка — «добро», «красота», «закон», нравственность», «человек», «жизнь» и так далее — превратились в механические, плоские, математические «иксы» и «игреки», в примитивное, однозначное средство земной коммуникации между людьми. Икона стала картиной, слова потеряли сакральное значение, жизнь человека потеряла религиозную глубину и ощущение вечности, философия посадила человека в мирскую клетку и обрела над ним влияние, не сопоставимое даже с античными философскими школами. Наука стала носителем новой «истины» и оправдывала ею свои деяния. Начались секулярные игры в конструирование общества и человека, в котором не было места христианству.

Было создано так называемое политическое пространство[386] — номинальная область, обладающая абстрактными законами, с помощью которых можно якобы описать и регламентировать всю жизнь человека и общества. Эта область расширялась на все сферы жизни, постепенно вытесняя из них религию. Религия сдвигалась, во-первых, во внешнюю сферу социального, на периферию, в тёмную невидимую область, которая находится где-то над обществом и недоступна для познания, а во-вторых —

[386] *Milbank J.* Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. P. 34–38.

во внутреннюю сферу человека: религия объявлялась частным делом и не должна была демонстрироваться в публичной сфере[387].

В первом случае религия трактовалась агностически, то есть как некая общая предпосылка всего сущего, но не влияющая на мир (по сути, то же самое, что атеизм). Во втором случае она трактовалась психологически, как некая исключительно субъективная, внутренняя и индивидуальная вера человека — так называемая «вера в душе» или «Бог в душе», то есть что-то личное и персональное, некий тёмный и неструктурированный религиозный психологизм, залегающий в труднодоступных уголках души, который не имеет отношения к объективному миру и должен скрываться.

Создание социальной сферы поместило религиозность между этими двумя полюсами — агностицизмом и индивидуализированной верой, сделав их нормативными для современного западного человека и, по сути, вытеснив религию из жизни. Область социального стала полным синонимом области секулярного, светского, где религия отделена от науки, вера от разума, а религиозная этика от светской этики.

Далее номиналистский разрыв связи между Творцом и творением не только сделал Творца непознаваемым для творения, но и поставил их на один уровень, объявил, что божественная сила и силы природы — качественно суть одно и тоже, только в разных количествах и пропорциях, то есть нет высшего мира и высших сил. Это отменило принцип иерархии. Идеи и предметы перестали определяться как более высокие и более низкие, более важные и второстепенные. Мир превратился в некое плоское пространство, состоящее из отдельных номинальных идей, вещей, форм, причин, которые сочетаются друг с другом искусственно или случайно, но по сути не связаны.

---

[387] *Милбанк Дж.* Надзор за возвышенным: критика социологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 218.

Всё в мире стало дискретным, то есть прерывистым и раздробленным: пространство, время, мышление, самая жизнь.

Так выглядит генеалогия секулярного дискурса у Милбанка. Милбанк изображает секулярный дискурс как разновидность теологии, которая ведёт в истории Нового времени к агностическому и атеистическому скептицизму, к нигилизму, которые, в свою очередь, тоже являются частью теологического дискурса[388], а за удержание «божественного» в таком подчинённом состоянии теперь ответственна социология, которая осуществляет «секулярный надзор»[389]. Как конкретная и окончательно оформленная философская система, ставшая идеологией и влияющая на сегодняшний мир, секулярный дискурс возник в позднем Средневековье и оформился у номиналистов, многие из которых были францисканцами. Милбанк прямо называет секуляризм средневековой ересью внутри католичества[390], которая исказила христианское учение, открыв дорогу современному западному глобальному миропорядку с его узакониванием греха, циничным рынком и бездушной наукой.

Милбанк из всех существующих западных теологов, вероятно, наиболее последовательно и фундаментально критикует «современность». Однако, как любая постмодернистская критика, эта критика фундаментально зависит от «современности» (постмодернизм — это поздняя современность). Милбанк находится в безопасной, прибрежной зоне «современности» и боится от неё оторваться — как хронологически, так и идейно. Как отметил О. Б. Давыдов, Милбанк «умело играет на поле секулярного мышления и использует против него его же оружие, а именно имманентную критику

---

[388] *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 3.
[389] *Милбанк Дж.* Надзор за возвышенным: критика социологии религии. С. 210–284.
[390] *Давыдов О. Б.* Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3. С. 367.

секулярной мысли»[391]. Такая критика секулярного «изнутри», на наш взгляд, делает его критические доводы действенными и сокрушительными, однако при этом не позволяет прочно основать собственный фундамент.

Поэтому генеалогия Милбанка, несмотря на все её преимущества, не лишена и слабых сторон. Нерв и центр концепции Милбанка связан с периодом позднего Средневековья и Новым временем, а все прочие эпохи выстраиваются на периферии. Смысловым центром концепции становится не появление христианства, ранние гонения на христиан, Вселенские соборы или Великая схизма, а теологическое напряжение в раннем, средневековом католичестве. Милбанк возвращается к спору того времени и пытается пересмотреть его результаты, нанести сокрушение номинализму и возродить в западном христианстве реализм, понимаемый им как возвращение к аутентичному христианству. То есть он ограничивает границы своего подхода исключительно процессами внутри западного христианства. Это выглядит убедительным на первом этапе его методологического подхода, однако недостаточным с точки зрения полноценной генеалогии, потому что влечёт возникновение проблемных вопросов в будущем. Например, Милбанк связывает номинализм с привнесением в теологическую мысль античной идеи божественного всевластия («dominium»), которая подменила собой концепцию божественной любви. Тогда возникает нерешённый вопрос о том, является ли источником секулярного дискурса античность, ответ на который Милбанка интересует в меньшей степени. Однако ответ на этот вопрос кардинальным образом влияет на методологию современных исследований религиозных процессов в мире: если источник секулярного дискурса в античности или осевом времени, то секулярный дискурс возвращает себе свои права «универсального» явления. То же относится к его ссылкам на «аутентичное христианство» и замене теологических тезисов секуляризма на

[391] *Там же*. С. 361–381.

их буквальные противоположности: это ещё не делает этот фундамент в полной мере христианским и аутентичным, а главное — самостоятельным. Генеалогия секулярного дискурса Милбанка демонстрирует его границы, что само по себе является революционным, и даже заглядывает за эти границы, но не меняет общую конфигурацию, «современность» до сих пор остаётся в центре его генеалогической модели. Это значит, что даже эта генеалогия не свободна от легитимации секулярного дискурса современности, которая может проходить даже помимо воли её создателя. По этой же причине модель Милбанка располагается поверх Великой схизмы, делает вид, что не замечает её, что, на наш взгляд, является её критическим упущением.

Подход Милбанка оказал значительное влияние на других исследователей. Например, российский религиовед Д. А. Узланер исходит из того, что «секулярное» следует рассматривать исключительно как новоевропейскую категорию (которая появляется в поздней схоластике), никак не связанную ни с античностью, ни с досхоластическим христианством[392].

Близкое «Радикальной ортодоксии» определение природы секулярному дала французский социолог религии Д. Эрвьё-Леже: как и Милбанк, она трактует социологическое познание как имплицитно секуляристское, из чего делает вывод о том, что секулярное — это одна из форм проявления религиозного и теологического, секуляризация — это не вытеснение религиозности, а её трансформация в условиях общества модерна, а десекуляризация — возвращение теологического дискурса[393].

Похожую модель происхождения секулярного дискурса также предложил современный американский философ М. Джиллеспи. Его подход весьма напоминает логику Милбанка; он тоже объясняет современность как

---

[392] *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию.

[393] *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire; Hervieu-Léger D. Le pélerin et le converti: la religion en mouvement; Звеерде Э., ван дер. Указ. соч.

результат продолжающегося развития номиналистской теологии. Отдельные тезисы его генеалогии будут рассмотрены в одной из следующих частей исследования. Здесь же важно обратить внимание на то, что Джиллеспи объяснял свою мотивацию изучать современность (и секулярное) именно теологически, с опорой на религиозную логику тем, что только религиозное осмысление кризиса современного секулярного дискурса поможет понять мотивацию и логику исламистских экстремистов (и других «антимодернистских» сил), которые объявляют войну Западу и всей западной «современности» именно по религиозным мотивам. Представляется, что именно эта мотивация не только движет многими современными западными исследователями, но и фактически даёт зелёный свет использованию теологических аргументов в современной секулярной и социологизированной науке[394].

Таким образом, попытки преодолеть раздробленность предмета секулярного дискурса в общественных науках в XX веке происходили в теологической плоскости. При этом теология в поисках объективных оснований и убедительности нередко попадала в зависимость от социальных наук, примыкала к социологии и перенимала её нерешённые проблемы. В теологических подходах XX века генеалогия секулярного распространена тоже не часто, как и в социологических, при этом она имеет более развёрнутую аргументацию, чем у социологов. К. Барт в поисках истоков крайне либеральных направлений в теологии и в целом секулярного дискурса его эпохи находил их в трудах протестантских теологов XVII века Соломона ван Тиля и Франца Буддеуса. Получившая развитие к середине XX века политическая теология стала использоваться для легитимации существующего культурного и социального порядка, поскольку социология к

[394] «До тех пор, пока мы не поймём метафизическое / теологическое ядро современности, мы не сможем понять религиозно мотивированный антимодернизм и нашу реакцию на него» (*Gillespie M. A.* The theological origins of modernity. P. xii).

этому времени начала сталкиваться с трудностями поддержания секулярного типа мышления и скрывания их рамок. После укрепления политической теологии в первой половине XX века начался новый этап в её развитии (начиная с 1960-х годов), подразумевающий обслуживание социологической методологии. Одним из приверженцев такого подхода является теолог Х. Кокс, который пытался не только придать термину «секуляризация» положительное звучание, но и оправдать его с религиозных позиций, при этом полностью сохранив его общественно-научные (социологические) коннотации. Апофеозом теологии Кокса является утверждение, что любые противники секуляризации отступают от Библии. Другой аналогичный пример — подход теологов Дж. Капуто и Дж. Ваттимо, которые предложили свою трактовку истоков секулярного дискурса с опорой на теологию «слабого» Бога. В основу секуляризации они положили концепцию кенозиса, понимаемую как добровольное обмирщение Бога, в результате чего, по мнению этих авторов, дехристианизация и секуляризация культуры становятся настоящей и единственно правильной «христианизацией». Формально момент происхождения секулярного они возводили к католическому мистику и хилиасту XII века Иоахиму Флорскому, который интерпретировал Троицу хронологически — как три последовательных исторических этапа, и этим привели пример религиозного оправдания прогрессистского, а значит модерного и секулярного, взгляда на историю человечества. Ч. Тейлор выводил секулярные процессы из философии гуманизма, источники которого видел в средневековом христианстве, но не объяснял их причины. Среди оригинальных взглядов, характерных для современной постмодернистской теологии, также выделяется подход Джеффри Роббинса, который предложил вывести все проблемы христианства, включая секулярную проблематику, из действий Константина Великого, которого обвинил в том, что тот стал бороться с ересями и встраивать жизнь Церкви в жизнь общества и государства, чем якобы нанёс ей большой вред, лишил свободы и жизни, что смогли начать исправлять

только протестанты в XVI веке и продолжили секулярные теологи XX века, выступавшие за «безрелигиозное христианство». К теологическому взгляду на природу секулярного в конце XX века стали приближаться и некоторые академические социологи религии (Д. Эрвьё-Леже). Необычная для своего времени (1970-е годы) антисекулярная, но не постмодернистская по духу, модель объяснения происхождения секулярного дискурса принадлежала итальянскому философу Дель Ноче. Он рассматривал источник секулярного начала (секуляризма, секуляризации) в «новом гнозисе», то есть в гнозисе культуры после прихода христианства. Несмотря на то что он связывал гнозис с отрицанием первородного греха, то есть воспринимал его в рамках христианской культуры, он в то же время пытался поднять гнозис над христианскими рамками, над античностью, сделать его некой универсальной теологической антитезой, на которой можно построить рассуждение, в том числе рассуждение о ересях. Это делало подход Дель Ноче способным объяснить многое в истории европейской секулярной мысли, но не защищало от внутреннего противоречия (по крайне мере — недосказанности). Оставаясь в таком виде, этот подход неизбежно сталкивается с двумя вариантами развития. Или сама критика гнозиса становится опорой для сохранения и развития гностического стиля мышления, который в итоге сохраняет секулярный тип мышления (универсальный и тотальный имманентизм, с его внутренним непреодолимым дуализмом и нигилизмом) даже в условиях критики секулярного, то есть происходит воспроизводство секулярного дискурса даже при попытке его декомпозировать. Или же второй путь — далее развивать этот подход, глубже погружаясь в проблемы гнозиса и секулярного как специфически христианские теологические проблемы. По второму пути пошёл Дж. Милбанк, основатель теологического движения «Радикальная ортодоксия». Милбанк громко и открыто заявил (на рубеже 1980-х и 1990-х), что ставит задачу не обслуживать секулярную, социологическую методологию науки, а продемонстрировать её пределы и даже выйти за её рамки. Он выводит секулярный дискурс из

позднесредневековой номиналистской схоластики, из трудов шотландского францисканца Дунса Скота (XIII век), сформулировавшего эпистемологию, которая все идеи и предметы стала воспринимать в их принципиальной оторванности от Бога, номинально, превратив символ в знак. Номиналистская теология привела к важным секулярным последствиям в западном христианстве: разрыв связи творения с Творцом; объяснение Бога как абсолютной власти (potentia absoluta, dominium), а не любви; природа и всё творение потеряло причинность; познание Бога через творение стало невозможным, поэтому философия отделилась от теологии, а вера — от знания; отделённая от теологии мысль нуждалась в новой онтологии, поэтому создала пространство политического и социального, которое подчиняется условным, абстрактным законам; сам секулярный дискурс назначил себя новой метафизикой; теологический взгляд на мир (религия) вытеснялся из нового нормативного для всех «общественного» пространства в абстрактно-внешнюю сферу за границы агностицизма и в субъективно-внутреннюю сферу, вглубь индивидуальной веры и таким образом маргинализировался; далее Творец был поставлен на один уровень с творением, был отменён принцип иерархии, пространство и время лишились абсолютных ценностных оснований, стали плоскими, культура стала секулярной, то есть нигилистической. Несмотря на то что Дель Ноче предсказывал появление таких моделей (выводящих секулярное начало из номинализма или ереси) и считал их ограниченными, это верно лишь отчасти. Модель генеалогии Милбанка в определённом смысле менее противоречива, более монолитна и допускает больше свободы, люфта, чем модель Дель Ноче. Несмотря на более сложный, постмодернистский язык, которым Милбанк её конструирует, она в итоге является более простой и даже потенциально «массовой», а значит сильной. Генеалогия секулярного дискурса Милбанка является наиболее разработанной и смелой из ныне существующих в западной науке. При этом она не преодолевает полностью социологический дискурс: к её слабым чертам можно отнести её

приверженность постмодернистскому стилю, ограничение границ подхода преимущественно процессами внутри западного христианства, выбор в качестве узлового момента всей модели позднее западное Средневековье, что значительно ограничивает масштаб генеалогии, делает её функционал односторонним — превращает в форму «современной» (и постмодернистской) самокритики, не способной окончательно преодолеть свои секулярные рамки. Похожий подход предложил М. Джиллеспи. Несмотря на недостатки указанных подходов, их важно учитывать в дальнейшей разработке методологии генеалогии секулярного дискурса. В целом существующие западные теологические (как и общественно-научные) подходы к генеалогии секулярного дискурса зачастую сосредотачиваются на позднесредневековой (например, Д. Скот у Милбанка) и новоевропейской проблематике (например, Гегель у Дель Ноче).

2.4. Генеалогия секулярного дискурса в русской религиозной философии XIX—XX веков

2.4.2. Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин)[395]

Для дальнейшего объяснения природы секулярного дискурса необходимо рассмотреть, как он развивался вне западнохристианского контекста, в иной среде. Это придаст рассматриваемому дискурсу контрастность, предоставит дополнительные средства для очерчивания его границ и интерпретации его генеалогии. Такую возможность предоставляет

[395] Апробация основных тезисов раздела представлена в публикации: *Щипков В. А.* Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин) // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 219–234.

обращение к русской религиозной философии, которая развивалась в постоянном соприкосновении с западной философией и тоже являлась частью христианской цивилизации, однако при этом принадлежала православной традиции. Географическая близость и общие христианские истоки культуры Европы и России сильнее обостряли их принципиальные, «догматические» противоречия, вели к постоянному присутствию в русской философии особого нерва и стремления целостно объяснить западную мысль и ключевые понятия новоевропейской философии, такие как рациональность, прогресс, светскость и другие. Эти условия сделали пространство русской мысли средой, в которой принципы западной философии и теологии превращались из подразумевающегося познавательного инструмента в объект — объективировались. При этом из всех тем русской мысли центральное место занимала секулярная проблематика[396]. В России, как и на Западе, только после 1920-х годов проблематика «светского» / «секулярного» начала становиться предметом философских исследований (см. Главу 1 о появлении секулярного дискурса в науке), особенно в трудах тех учёных, которые были высланы из Советской России за рубеж, где в это время активно разрабатывалась модель секуляризации, которую позже назовут «классической теорией». Тем не менее и до 1920-х годов, ещё в XIX веке в России активно обсуждался комплекс проблем, который в будущем свяжут с так называемой секуляризацией, при этом авторы ограничивались тем аппаратом, который тогда существовал.

Выбор второй половины XIX века в качестве отправного пункта в изучении трактовок секулярных идей в русской философии обусловлен в большей степени удобством для решения задач настоящего исследования — как раз в этот период в России начинаются масштабные и регулярные

[396] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Москва : Академический Проект, Раритет, 2001. С. 736.

идейные дискуссии, в которых звучит секулярная проблематика. При этом важно подчеркнуть, что формализованная философия в России с отдельными чертами «секулярного дискурса» появляется раньше, ещё в XVIII веке: например, первые признаки уже можно наблюдать в текстах по логике в Киево-Могилянской академии, в изданной в 1751-м году в Императорской академии наук книге Г.Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут», в трудах А. Н. Радищева (с которого начинает свою «Философию в России» Ф. Коплстон). Примечательно, что прот. Василий Зеньковский именно XVIII век считал временем начала в России «секуляризации», возникновения «самостоятельной светской культуры»[397]. При этом он также неоднократно подчёркивал, что возникновение «секулярной установки» («секулярной установки духа», «секуляристической установки») укрепляется именно в XIX веке (под этим выражением он преимущественно понимал «секулярный» образ мыслей, усиление принципа автономности философии и науки, оспаривание авторитета Церкви и религиозного мировосприятия)[398].

Дискуссии в русской философии о проблеме происхождения секулярных (светских) идей можно разделить на несколько этапов: старшие славянофилы и Ф. М. Достоевский, рассуждавшие о проблеме светского через понятия рациональности, религии, просвещения, прогресса и нигилизма; В. С. Соловьёв и философско-религиозные собрания, искавшие оправдание светскому прогрессу в теологических принципах христианства; философия «Вех», Н. А. Бердяева и А. Ф. Лосева, которая позволяет рассмотреть их понимание секулярного дискурса через тему интеллигенции; поствеховская и зарубежная русская религиозная философия первой

---

[397] *Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 57.
[398] *Там же.* С. 341, 364, 371, 465.

половины и середины XX века (о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, о. Г. Флоровский, о. А. Шмеман, В. Н. Лосский, примыкающие к ним советские православные авторы, которых печатали за рубежом, — В. Н. Тростников, о. А. Мень), которые чаще стали использовать понятия «секулярный», «секуляризация», «светский»; наконец, отражение проблемы секулярного дискурса в рамках позднесоветской культурологии (М. Л. Гаспаров, Г. С. Кнабе, С. С. Аверинцев, Ю. М. Лотман, П. П. Гайденко, А. Я. Гуревич, Е. М. Мелетинский, Вяч. В. Иванов).

Основоположники славянофильства — И. В. Киреевский (1806–1856), А. С. Хомяков (1804–1860) и Ю. Ф. Самарин (1819–1876) — оказали значительное влияние на развитие русской философской и религиозной мысли второй половины XIX — начала XX веков и продолжают опосредованно влиять на развитие мировоззренческих дискуссий в современной России. Славянофильство было реакцией русского интеллектуального сообщества середины XIX века на идеи немецкого романтизма и философию Гегеля, однако сами славянофилы не были ни последовательными гегельянцами, ни романтиками. Определяющей чертой славянофильства стала его ориентация на православную духовную традицию. Религиозный характер философии славянофилов в условиях продолжавшихся в России XIX века процессов, имевших черты секулярной европеизации, определил их интерес к религиозной философии, в том числе к поиску причин возникновения в западном мире секулярных (светских) тенденций. Поскольку термин «секулярный» в то время ещё не использовался, проблематику секулярного в трудах славянофилов можно рассмотреть через их интерпретацию религии и религиозного (с определённой степенью допущения).

И. В. Киреевский широко трактовал «религию», характеризовал её как состояние жизни народа («единомыслие народа»), а не личности и

противопоставлял личным убеждениям и обрядам[399]. Он широко смотрел на это понятие и причислял к религиозным движениям не только «папистов» (католиков) и «протестантов», но также «сен-симонистов» и рационалистов. Проблемный узел трудов Киреевского и всех славянофилов связан с состоянием христианства в Европе и его влиянием как на европейскую культуру, так и на Россию. Если молодой Киреевский смотрел на путь европейского просвещения оптимистически и считал, что России нужно ему следовать буквально, то взрослый Киреевский пришёл к выводу, что «просвещение» в России и Европе — два разных, параллельных процесса, и их различие состоит не в степени, но в самом их культурном содержании. Киреевский признавал, что необходимо изучать достижения европейского ума и пользоваться ими, но не идти полностью путём европейского рационализма, потому что он ведёт к разрушению культуры[400]. По Киреевскому, история интеллектуального развития и просвещения в Европе начинается с IX века; постепенно разум становится главным источником истины, но и «вера» в разум со временем обнаруживает свою ограниченность, что ведёт общество к духовному равнодушию ко всему, что не связано с экономикой («что выше чувственных интересов и торговых расчётов»)[401]. Духовные ориентиры стали относительными, их начали конструировать и интерпретировать философы по своему желанию, создавая

---

[399] *Киреевский И. В.* Девятнадцатый век // Полное собрание сочинений: в 2-х т. Москва, 1911. Т. 1. С. 93–94.

[400] «Самая жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам» (*Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Полное собрание сочинений: в 2-х т. Москва, 1911. Т. 1. С. 176).

[401] *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 177–179.

синкретические учения, удаляющиеся от христианства[402]. Упадок западного христианства, по мнению Киреевского, ведёт в тупик интеллектуальное развитие Запада.

Причины такого пути развития Европы Киреевский видел в трёх элементах, которые западная культура заложила в свой фундамент и которые оказались односторонними: римо-католичество, которое взяло за основу лишь практику и логику, интерпретируя с помощью них христианство, и которое отделилось от Вселенской церкви; античную образованность, которая опиралась только на римское наследие, игнорируя греческие и азиатские формы знания; особая форма построения государства, которая всегда строилась двумя народами, один из которых завоёвывал и подавлял другой[403]. Эти три причины уже с IX века вели к тому, что «наружная рассудочность» возобладала над «внутреннею сущностью вещей». Во-первых, она проникла в европейское богословие, создав схоластику (наукообразное богословие) и разрушив «гармоническую цельность внутреннего умозрения», что привело к изменению символа веры («филиокве»)[404] и создало предпосылки для будущей реформации (уже тогда «мыслящий человек мог видеть Лютера из-за папы Николая I»[405]). Киреевский считал, что новоевропейская философия по форме и духу была продолжением именно схоластики, хотя прямо противопоставляла себя ей[406]. Во-вторых, светский рационализм проник в политическую сферу, где привёл к тому, что светская власть стала проникать в духовную и смешиваться с ней, а затем бороться с духовной властью. Вера стала обосновывать истину рассудком, а Церковь — светской силой[407]. Киреевский полагал, что

---

[402] *Там же*.
[403] *Там же*. С. 182.
[404] *Там же*. С. 189.
[405] *Там же*. С. 189.
[406] *Там же*. С. 174–222.
[407] *Там же*. С. 190.

цезарепапизм Римской церкви (попытка искусственного, насильственного соединения мирского и духовного) стал одной из ключевых предпосылок разлада, раздвоения в духовной и практической деятельности.

Анализируя характер светского европейского сознания, Киреевский выявляет модель, которая имеет сходство с будущими социологическими концепциями дифференциации и плюрализма. По мнению Киреевского, светские европейцы «одним чувством понимают нравственное; другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлечённым рассудком…»[408]. В результате западный человек «в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живёт чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом, — отдельно — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвёртом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной корысти; в шестом — стремление к наслаждениям изящно искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлечённым рассудочным воспоминанием»[409]. Фактически эта идея расщеплённости жизни человека и общества позже обрела форму в социологической концепциях XX века, которые в европейских исследованиях будут носить положительный характер. Много позже, в конце XX века, опираясь на социологические концепции дифференциации и плюрализма, П. Бергер похожим образом характеризовал человеческое сознание: он объяснял природу секулярного через «релевантные структуры», утверждая, что человек в каждый момент времени может находиться только

[408] *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 174–222.
[409] *Там же*. С. 174–222.

в одном из этих двух состояний — секулярном или религиозном[410]. Однако Киреевский, в отличие от Бергера, полагал, что мышление такого рода присуще не всем людям, но только современному европейцу. «Не так человек русский. Молясь в церкви, он <…> особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. <…> Его обед совершается с молитвою. С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит. Последний крестьянин, являясь во дворец перед лицом Великого Князя <…> не кланяется хозяину прежде, чем преклонится перед изображением Святыни, которое всегда, очевидно, стояло в почётном углу каждой избы, большой и малой. Так русский человек каждое важное и неважное дело своё всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца»[411]. Сложно не увидеть в этих словах идеализацию народного русского быта, но они крайне важны как попытка Киреевского противопоставить «раздвоенное» европейское сознание (говоря условно, секулярное) сознанию традиционному как целостному и религиозному[412].

Рассмотрим основные тезисы А. С. Хомякова, касающиеся проблемы религии и светского. Чтобы определить то значение, которое Хомяков придавал религии, религиозному и светскому, следует обратиться к его оригинальной историософской концепции. Она была изложена в труде, который впоследствии был опубликован под названием «Записки о

---

[410] *Berger P.* Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture. Wien Museum Atrium.28.04.2016. URL: https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6XwI (дата обращения: 01.09.2022).

[411] *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 174–222.

[412] «Одним словом, там [на Западе] раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; — в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного» (*Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 174–222).

всемирной истории». Хомяков рассматривал историю человечества как процесс, непосредственно связанный с эволюцией религиозных воззрений. События военной, политической, экономической и культурной истории, происходившие в жизни исторических сообществ, были поставлены им в непосредственную зависимость от содержания духовной жизни народов. При этом интеллектуальное развитие Хомяков, как и Киреевский, не отделял от развития религиозного (в широком смысле). Религию же Хомяков определял как «крайний предел всего мышления человеческого»[413], называл её наиболее полным выражением духовной стороны жизни[414], высшей ступенью человеческого духа, достичь которую способно не каждое общество. В то же время Хомяков писал, что каждый политический и социальный вопрос имеет религиозную подоплёку[415]. Здесь наблюдается размытость в использовании понятия «религия»: Хомяков, с одной стороны, смотрел на человека как на существо религиозное по самой своей природе (отсюда — религиозная сторона политических вопросов), а с другой — выделял высшие и низшие ступени религиозности (отсюда — религия как сфера духа, до которой человек должен возвыситься).

Хомяков выделял три формы, из которых вышли все религии мира — единобожие, многобожие (язычество) и всебожие (пантеизм). Своеобразие философии религии Хомякова в том, что единобожие он полагал противоположным не многобожию, но всебожию, а на многобожие указывал как на синкретическую форму религиозности, промежуточную между единобожием и всебожием. Единобожие Хомяков характеризовал как «иранское» начало («иранство», «иранизм»), поскольку первоначальное место его возникновения и его географический центр Хомяков предполагал в

---

[413] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 5. С. 225.
[414] *Там же*.
[415] *Хомяков А. С.* Письма к В. Пальмеру // Полное собрание сочинений: в 7 т. Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. Т. 2. С. 343–415.

северной части Ирана. В иранском монотеизме источником бытия является свобода, а высшей целью личного существования — нравственное благо[416]. Сущность «иранства» состояла в поклонении единому Богу как духу, сотворившему всё мироздание своей свободной волей. Человек здесь наделён свободой, аналогичной свободе Бога, и это определяет важность нравственного выбора каждого человека. Формирование «иранства» Хомяков относил к временам Ноя, когда был заключён завет между Богом и человеком. Первыми «иранскими» монотеистическими религиями Хомяков считал иудаизм, брахманизм и зороастризм[417]. Противоположному «иранству» началу Хомяков дал название «кушитство» («кушизм»), по названию земли Куш, располагавшейся, согласно Библии, в верховьях Нила — на территории Судана и Эфиопии. Это название имеет отсылку к роду Хама, поскольку именно на этих землях, по преданию, обосновался его сын. По Хомякову, «кушитство» — это начало необходимости, поклонение материи, биологической жизни. Необходимость подразумевает отсутствие свободы и нравственного выбора, поэтому «кушизм» — это вненравственное начало, его этика не имеет трансцендентального измерения, она должна быть целиком имманентна. И мир, и человеческое существование в нём, в соответствии с «кушитским» учением, подчинены закону непреложной необходимости. Главное выражение этой необходимости — идея рождения, поскольку рождение являет собой непроизвольный процесс, происходящий без участия человеческой воли. Первым «кушитом», по Хомякову, был сын Ноя Хам, который «в наглой насмешке выражает признание органической необходимости за вечное начало всего сущего; и потомки его воздают грубое поклонение обоготворённому ею символу»[418]. Можно сказать, что для

---

[416] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 5. С. 231.
[417] *Там же*. С. 230.
[418] *Там же*. С. 16.

Хомякова «кушитство» — это ересь (от др.-греч. αἵρεσις — «выбор»), поскольку он описывает «кушитство» как результат нравственного выбора, совершённого Хамом. Подтверждением этому служат неоднократные указания Хомякова на то, что именно нравственные причины являются подлинным двигателем мировой истории: «Нравственные причины в мире историческом — то же, что невесомые силы в мире физическом: они ничего для слепца науки и почти всё для его разумного созерцателя»[419].

По мнению Хомякова, в мире, каким мы его знаем, нет ни одной религии, в которой «иранство» и «кушитство» были бы представлены в чистом виде. Историческое развитие (точкой отсчёта человеческой истории Хомяков полагал время жизни Авраама) застаёт религии уже «смешанными и искажёнными»[420], ни одна из них не пребывает уже в своём первоначальном состоянии. Противопоставляя «иранство» и «кушитство», Хомяков стремился показать их равнозначность и этическую нейтральность — «свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого, в разных образах, сосредотачиваются все мысли человека»[421]. И свобода, и необходимость — это объективные данности человеческой жизни, и ни одно из этих двух начал не несёт в себе онтологического зла. Негативные явления, зафиксированные в истории многих исторических религий, возникали в процессе борьбы этих начал: «Борьба противоположных религий рождает односторонность и фанатизм, кровожадность, страстность»[422]. Причём борьба эта могла происходить не только между религиями, но и внутри одной религии. Причину таких религиозных противостояний Хомяков видел в недостатке подлинной веры, поскольку «вера, знающая свою силу, терпелива и кротка», а «тот, кто своей вере плохо верит, обыкновенно

---

[419] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. С. 309.
[420] *Там же*. С. 354.
[421] *Там же*. С. 217.
[422] *Там же*. Т. 5. С. 199.

отстаивает её с неистовством». То есть негативные моменты, возникавшие в различных религиях, были порождены не тем, что какая-либо религия плоха по существу, а тем, что «большая часть религий есть не что иное, как мнение, прикидывающееся верою», содержащее в себе, с одной стороны — суеверия, «возникшие из необходимости верования», а с другой — неверие, вызванное «законными требованиями разума»[423]. И к «иранским» религиям это утверждение относится в той же степени, что и к «кушитским». «Во всякой религии, как бы ложна она ни была, есть хоть какое-нибудь начало или мерцание истины; знаю, что это мерцание постепенно усиливается и яснее, по мере того как религия очищается, знаю, что в христианских сектах оно сравнительно ярче, чем где-либо; но знаю также, что самая истина, то есть Христианство, существует только в Церкви»[424].

Развитие «иранских» и «кушитских» религий происходило разнонаправленно и неоднородно. Хомяков указывал на то, что даже небольшое искажение единобожия делало «иранское» вероучение уязвимым, в то время как никакое уклонение от «кушитского» учения не могло его ослабить. Поэтому «кушитское» учение быстрее распространялось по миру и обретало новых последователей. Однако нравственное чувство и стремление к свободе, внутренне присущие каждому человеку, периодически приводили к появлению «богоизбранных людей», осуществлявших религиозные реформы, которые «всегда были возвратом к лучшему началу»[425]. Хомяков придерживался точки зрения, что религиозные воззрения с течением времени могут совершенствоваться, очищаться от более поздних примесей, или,

---

[423] *Там же*. Т. 5. С. 199–200.
[424] *Хомяков А. С. О* библейских трудах Бунзена // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. С. 261.
[425] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. С. 327.

напротив, затемняться «суевериями»[426]. Стоит отметить, что хотя Хомяков и декларировал нейтральность обоих религиозных начал и собственную нейтральную позицию как исследователя, его симпатии целиком находились на стороне «иранского» начала, а предельная истина — в христианстве.

Важную черту «кушитских» религий Хомяков видел в стремлении выразиться в материальных, архитектурных формах — «вот объяснение тех громадных зданий, которых неразрушимая твердыня посмеялась векам»[427]. Это наблюдение будет позже изложено Х. Коксом в рассуждениях о «мирском граде» — стремлении человечества построить на земле райский оазис в виде высокотехнологичного города, чему Кокс, в отличие от Хомякова, придавал положительный смысл. Это стремление чаще всего проявлялось в странах, где «кушизм» взаимодействовал с «иранством». В то же время «иранство» характеризовалось «строгим и гордым отчуждением от вещественности, легко переходящим в фанатизм», развивавшимся в философии и поэзии, но не изобразительных искусствах. Хомяков отмечал, что страны, где процветало «иранство», «не оставили нам ни одного древнего памятника»[428].

Когда «иранское» учение принимало более философские формы, оно, как и учение «кушитское», могло приобрести черты пантеизма[429]. В такой форме «иранский» пантеизм легко мог слиться с пантеизмом кушитским. Хомяков отмечал, что развитие философии логического рационализма в любом случае движется в направлении пантеизма (при этом чисто пантеистическое учение Хомяков характеризовал как «скрытый атеизм»)[430].

---

[426] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. Москва: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1906. С. 7, 11.
[427] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. Москва: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1904. С. 27.
[428] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. С. 206.
[429] *Там же.* С. 235.
[430] *Там же.* С. 332.

Диалектику абстрактного и конкретного (идеального и материального), которая могла иметь место в одном и том же обществе, Хомяков считал важным эпизодом религиозной истории человечества. Абстрактные идеи в высших слоях общества («поклонение мысли, знанию, бытию безусловному и неопределённому») нередко соседствовали с «самым грубым материализмом» и фетишизмом в народе[431]. Хомяков полагал, что идея безличности Бога (пантеизм) или вера в его отсутствие (атеизм) присущи отвлечённым, абстрактным формам «кушитства», таким как буддизм. Буддизм для Хомякова — это религия, лишённая нравственного значения, поскольку его высшее начало — это закон мироздания, который равным образом благоволит ко всему сущему, не делает различия между добром и злом, праведным и неправедным. Противоположный буддизму полюс «кушитского пантеизма» — шиваизм, поклонение началу жизни, воплощённому в форме силы и страсти. Однако нравственного начала (понимаемого в христианском смысле) Хомяков не видел и в этой форме «кушитства». Поэтому, как полагал Хомяков, ни одной из «кушитских» религий не доступна такая форма общения с божественным, как молитва. Молитва — это нравственный акт, который предполагает свободу за адресатом, к которому он обращён. «Религии кушитские не знают молитвы», вместо молитвы у них заклинание, которое должно принудить сверхъестественные силы служить человеку[432].

Наиболее «иранской», свободной от «кушитского» начала религией древнего мира Хомяков считал иудаизм. Но к моменту рождения Христа и иудаизм уже оказался значительно искажён «кушитством». Христианство очистило еврейскую религию от «кушитских» примесей и восстановило её как религию свободы. Именно христианство, по Хомякову, было и остаётся

---

[431] *Там же.* С. 214.
[432] *Там же.* С. 330.

до настоящего времени наиболее совершенной формой «иранства». Это религия, внутренне сочетающая в себе две ключевые идеи — свободы и единства. Христианство, будучи «продолжением и конечным заключением предания о свободно-творящем духе и свободе духовной», «нанесло решительный удар кушитским религиям — поклонению органической необходимости»[433]. «Религиозная жизнь в Европе начинается с Христианства» — писал Хомяков, имея в виду не то, что в Европе не было религии до христианства, но что только с появлением христианства Европа стала одним из мировых религиозных центров[434]. И в Европе, и на Ближнем Востоке распространение христианства происходило неравномерно, и различные народы привносили в христианство свои национальные особенности и элементы дохристианского «кушитства». Но в том случае, когда эти особенности начинали влиять на само учение Церкви и догматику, они становились причиной церковных расколов. Это, по мнению Хомякова, произошло и с Римско-католической церковью (в этом месте нельзя не заметить общность взглядов Хомякова и Киреевского). На большей части земель распространения западной церкви христианство получило характер внешнего учения, не затронувшего глубинные слои религиозности европейских народов. Западная Европа поняла церковь как «государство веры» и тем самым ввела «кушитские» интенции в христианское учение. «Христианство получило на всём Западе, даже в просвещённом Риме, характер внешности; этот характер выступил ещё яснее в соприкосновении с племенами германскими. Духовенство грубое, непросвещённое, не знающее даже религии, которой оно служило, сопровождало кочующую дружину, в том же смысле, с тем же значением, как древние жрецы-заклинатели»[435].

---

[433] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. С. 447.
[434] *Там же.* С. 252.
[435] *Хомяков А. С.* О библейских трудах Бунзена. Т. 2. С. 259–302. С. 13.

Придя на Запад, христианство сильнейшим образом исказилось, стало требовать от своих последователей «не любви, а покорности, не веры, а обряда» — подменять «иранскую» свободу «кушитской» необходимостью. Подлинное живое единство Церкви, «единство духа», как называл его Хомяков, заменилось единством внешним, духовенство стало «кастой, заведующей духовным делом», почитаемой за «церковь по преимуществу», а Римский епископ стал выражением единства учения и непогрешимости духовной власти. Идея логического права, господствовавшая в дохристианском Риме, была усвоена его завоевателями — германцами, «не только в быте государственном, условном… но и в жизни духовной и религиозной»[436]. «Цельность свободного духа была разбита рационализмом», «скрытым под формою юридической»[437]. Западная церковь сформировалась не из «согласия внутреннего всех христиан», но как внешняя сила, обладающая властью и суверенитетом. Представители священства отделились от народа, стали вне его и над ним, тогда как миряне стали «подданными» церкви[438]. «Церковь стала внешностью для её подданных и внешностью даже для её чиновников (в отношении к их человечеству), как всякое государство. Религия, идея вполне римская, как и само слово, стала на место веры»[439]. Таким образом, «кушитское начало логической необходимости проникло в учение, завещанное иранскою Иудеею, и придало отношениям человека к Богу значение вечной тяжбы, молитве и таинству смысл заклинания, любящей вере характер принудительного закона»[440]. Хомяков приходит к выводу, что латинская церковь со временем восстановила в своей жизни все основные «стихии древнего кушитства»,

---

[436] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. С. 28–29.
[437] *Там же*. С. 448.
[438] *Там же*. С. 433.
[439] *Там же*. С. 449.
[440] *Там же*. С. 28–29.

первоначально отвергнутые христианством: государственная форма церкви, магическо-заклинательный характер молитвы, «талисманизм» (поклонение видимой форме)[441].

Хомяков активно критиковал католическую церковь за то, что она претендовала на светскую власть — стремилась стать государством. При этом понятие «светский» Хомяков употреблял не в смысле «свободный от религии» и других современных социологических смыслах, а как синоним понятию «государственный». Хомяков полагал, что именно вмешательство церкви в государственные дела привело Запад к многовековому противостоянию духовной и светской власти. Итогом этого противостояния стала победа светской власти, государства, у которого и оказалась в подчинении западная церковь. Но Хомяков отмечал, что фактически западное христианство «перестало быть Христианством» (перестало быть Церковью) задолго до этого — когда только втянулось в борьбу с государством и приняло на себя вид «религиозной монархии»[442]. Попытка насильственного соединения государственной и духовной идеи привела к обратному результату — разделению этих сторон человеческой жизни. Элементы такого разделения встречались «везде, где эти две идеи [духовная и государственная] бывали насильственно стягиваемы в одну»[443]. В качестве исторических примеров такого разделения Хомяков приводил ислам, буддизм, древние религии Египта и Эфиопии. Но в Западной Европе противостояние светской (государственной) и духовной власти приобрело особенную остроту, поскольку государственная власть принадлежала представителям «племени германского», а духовная власть находилась у

---

[441] *Там же*. С. 436.

[442] *Хомяков А. С.* Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. 1858 // Полное собрание сочинений: в 7 т. Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. Т. 2. С. 147.

[443] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. С. 238.

народа романского[444]. В ряде случаев Хомяков характеризовал это как борьбу двух религий — религии «христианства в его римском определении» и «религии дружины», «столь же уверенной в законности своих прав, сколько и церковь». В основе «религии дружины» лежала личность, «совершенно согласная с началами римского права». Со временем это представление о личности развилось «во всех отраслях жизни, права и науки» и получило «всю силу и несомненность религиозного убеждения». Но эта личность, «которая сделалась предметом верующего поклонения на Западе», не была идеальной личностью, личностью христианской, она была «личностью во всех её случайностях», была близка древнегреческому, языческому типу личности, принадлежащему гомеровской Элладе[445]. То, что Хомяков охарактеризовал идеологию раннегерманского государства как религиозную («религию дружины»), хорошо согласуется с его же мыслью о том, что человеческая жизнь никогда не может отделиться от религии[446], а значит, невозможно помыслить и действительно безрелигиозное общество. Но одна религия в народе всегда может быть вытеснена другой.

Одной из ключевых фигур, через которые можно понять процесс отпадения Римской церкви от христианства, Хомяков считал одного из основоположников схоластики Иоанна Скота Эригену (Эриугену). Схоластика, «философия многотомная, мертвящая», как характеризовал её Хомяков, предопределила дальнейший ход религиозной истории Запада[447]. Эригена придерживался пантеистических взглядов на природу Бога (то есть, в терминологии Хомякова, был «кушитом»). Хомяков писал об Эригене, что тот «сам чувствовал своё направление и его законные выводы; но рождённый и воспитанный в эпоху ещё религиозную, страшась своей собственной

---

[444] *Там же.* С. 226.
[445] *Там же.* С. 252.
[446] *Там же.* С. 308
[447] *Там же.* С. 370.

свободы, он… давал своему учению видимые формы христианства, совершенно чуждые его характеру»[448]. В этом месте Хомяков фактически противопоставил «кушитский» пантеизм религии, но сделал это, по всей видимости, ненамеренно. В данном случае Хомяков говорил о христианстве, которое для него как для христианина являлось синонимом истинной религии. Поэтому слова Хомякова о том, что Эригена был рождён в «ещё религиозную» эпоху, следует трактовать в том смысле, что Эригена был рождён в эпоху господства на Западе подлинного, неискажённого «кушитством» христианства.

Говоря об односторонности развития римско-католической мысли (её стремлении к внешнему единству), Хомяков указывал на то, что такой характер её развития неизбежно должен был вызвать противоположную интеллектуальную реакцию в виде протестантизма, главной идеей которого была свобода (также понятая исключительно как внешнее качество). Рационализм западной мысли при этом только усилился. Затем западная мысль от протестантизма (рационализированной религии) перешла к чистому рационализму, чисто философскому анализу, отрицающему уже саму религию. «Односторонность латинства вызвала противодействие, и мало-помалу, после многих неудачных попыток, после долгой борьбы, наступил период протестантства, одностороннего, как и латинство, но одностороннего в направлении противоположном первому: ибо протестантство удерживало идею свободы и приносило ей в жертву идею единства. Иначе и быть не могло, ибо примирение было невозможно для Запада, воспитанного началом латинства, под условиями завоевания германского и юридической формальности римской. Вся новая история Европы принадлежит протестантству, даже в землях, слывущих за католические. Как идея единства латинского была внешняя, так и идея свободы протестантской была внешней;

[448] *Там же.* С. 370.

ибо свобода, отрешённая от идеи разумного содержания, есть понятие чисто отрицательное и следовательно внешнее»[449]. Протестантизм, как считал Хомяков, с самого начала носил в себе «семена своей собственной гибели», которые обязательно должны были развиться. Когда это свершилось, протестантизм утратил свою догматическую составляющую и «перешёл в неопределённость философского мышления»[450]. Хомяков полагал, что в современной ему Европе уже нет духовного начала, которое могло бы заполнить пустоту, возникшую после «падения начала латино-протестантского». Все многочисленные попытки создания новых универсальных учений (например, Р. Оуэном, Сен-Симоном и другими) были симптомами внутренней болезни духа, и все они закончились неудачно[451].

Критикуя католиков и протестантов, Хомяков неоднократно обращался к теме вселенских соборов и различиям в понимании их в Православной Церкви и на Западе (впоследствии это дало ряду авторов повод говорить о соборности, как об одной из главных философско-богословских разработок Хомякова, хотя сам философ не уделял ей большого значения и использовал преимущественно в полемических целях). Он отмечал, что западная церковь стала воспринимать соборы как внешнюю, формально-юридическую процедуру принятия церковных, в том числе догматических, решений. Идея внешней законности и правильности административных процедур заменила свободу и внутреннее единство во Христе участников соборов, которые сохраняла восточная церковь[452]. Впрочем, критиковал Хомяков и отдельные моменты церковно-общественных отношений в православии, отмечая, что церковь в Византии, осознавая своё совершенство и вневременность, не

---

[449] *Хомяков А. С.* По поводу Гумбольдта // Полное собрание сочинений: в 7 т. Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 1. С. 143–176. С. 149.
[450] *Там же*. С. 143–176. С. 149.
[451] *Там же.* С. 143–176. С. 159.
[452] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. С. 45.

прилагала достаточных социальных усилий по обустройству общественной жизни, не ставила перед обществом целей и занималась планированием будущего[453].

Кроме того, Хомяков отмечал, что в появлении католической схоластики большую роль сыграл ислам, рационалистически истолковавший философию Аристотеля[454]. В социально-политическом же аспекте от ислама католичество усвоило «новый завоевательный характер». При этом, как последовательный антизападник, Хомяков не мог удержаться от того, чтобы указать на то, что «аравийская природа» находится «выше германской», а ислам — «выше папства»[455].

Следует обратить внимание на терминологические сложности, которые возникали у Хомякова в процессе работы. Хомяков констатировал отход западного общества от христианской веры и христианских ценностей, видел причины и последствия этого исторического процесса, но понятийный аппарат, который он использовал, неопределённость таких терминов, как религия и религиозность, не позволяли ему однозначно описать данный процесс. Например, в одном месте он писал, что в Западной Европе «окончательное торжество религиозного скептицизма ещё не наступило», но уже сейчас «нет никакой религии»[456], подразумевая здесь под религией главным образом христианство, «иранскую» религиозность. В другом месте он пытался противопоставлять понятия религии и религиозности, подразумевая под «религией» настоящую связь с Богом, а под «религиозностью» — её внешнюю, эмоциональную форму. Затем он

---

[453] *Там же.* С. 53–54.
[454] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. С. 469.
[455] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. С. 77.
[456] *Хомяков А. С.* Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. С. 144, 169–258.

проводил различие между «религией» и «верой»; в этом случае «религия» трактовалась негативно («латинская идея религии») и противопоставлялась «христианской вере»: «Мир утратил веру и хочет иметь религию, какую-нибудь; он требует религии вообще»[457]. Затем он утверждал, что единственная религия на современном Западе — это религиозное лицемерие. Хомякову не хватало терминов, поскольку он пользовался западным философским аппаратом (без которого крайне сложно говорить о мире западных идей), при этом хотел дать описываемым явлениям собственную интерпретацию, но не испытывать зависимость от ценностно-идеологической (рационалистической, секулярной) парадигмы, которая этим аппаратом конституируется. В итоге это требовало создания собственного аппарата, к чему Хомяков лишь приступал, вводя категории «иранства» и «кушитства», а также лишая шаблонного понимания (сегодня бы мы сказали, деконструируя) такие термины, как «религия», которые обслуживали секулярную парадигму. Хомяков эмоционально отмечал: «С детства лепечем мы чужестранные слова и питаемся чужестранной мыслью; с детства привыкаем мы мерить всё окружающее нас на мерило, которое к нам не идёт, привыкаем смешивать явления самые противоположные: общину с коммуной, наше прежнее боярство с баронством, религиозность с верой»[458]. При этом известно, что попытки пересмотреть сложившуюся парадигму словоупотребления и сложившийся терминологический аппарат может придавать изложению мыслей черты неточности, недосказанности, публицистичности[459].

---

[457] *Там же*. С. 144–145, 169–258.

[458] *Хомяков А. С.* Мнение русских об иностранцах // Полное собрание сочинений: в 7 т. Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. Т. 1. С. 64–65.

[459] Следует отметить, что подобные сложности были незнакомы Достоевскому, так как язык художественных образов (характеров, положений, эмоциональной динамики и духовных состояний) с лёгкостью покрывал потребности Достоевского и позволял ему говорить о любых темах, не прибегая к необходимости ни переходить на язык европейской философии, неизбежно перенимая его ценностную парадигму, ни изобретать

Точкой сборки подхода Хомякова является его отношение к христианству, именно через него собираются в единую и непротиворечивую концепцию его взгляды на религию, культуру и историю. Христианство значило для Хомякова нечто большее, чем «религия», и он прямо указывал как на недостаточность и неполноценность определения христианства как «религии», так и на невозможность уравнять христианство с другими вероисповеданиями. В некоторых случаях Хомяков пытался сделать это опосредованно, обращая внимание на то, что икона — это нечто гораздо большее, чем «религиозная картина», а церковный напев — это совсем не «религиозная музыка». Тогда как в других местах Хомяков говорил прямо, что вера православная — это не религия, поскольку религия соединяет людей между собой, но только вера соединяет людей с Творцом[460]. «Назовите святую Веру религией, и вы обезобразите само Православие»[461].

При этом модерную рационалистическую науку и светскую философию он не отделял от религии, но, наоборот, прямо указывал на её религиозный фундамент, уходящий истоком к «кушитству», в частности «шиво-буддизму», придававшему миру «наукообразную логику»[462]. И тем самым показывал несовместимость такого магического, «заклинательно»-научного взгляда на мир с христианством[463], которое называл «преданием». Таким образом, он противопоставлял «науку», которая преобразует мир внешними магическими заклинаниями, но лишена свободы, и «израиле-

---

новый наукообразный язык и обучать ему читателей, что нивелировало бы выразительность и доходчивость любого изложения. Хомяков тоже стремился сохранить художественную выразительность языка, но публицистический жанр не давал той же свободы и точности, что литературный в руках мастера.

[460] *Хомяков А. С.* По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. С. 257.

[461] *Хомяков А. С.* К сербам. Послание из Москвы // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. С. 395.

[462] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. С. 81–82.

[463] *Там же.* С. 213.

христианское предание», которое «носит на себе истинный характер предания»: «Все прочие верования или учения представляют только более или менее жалкую и нестройную смесь науки с преданием, и их развитие в самопознании человеческом ведёт за собою необходимое освобождение науки, предоставляемой своим собственным силам»[464]. Таким образом, уход западноевропейской культуры от христианства (условно, секуляризацию) Хомяков связывал не с упадком религии (тем более, что он не использовал термин «религия» в современном нейтральном, общем социологическом смысле), а с усилением нехристианских, языческих и магических форм религии. Главное, что отличает «науку» от «предания» у Хомякова, — это то, что наука отрицает идею человеческой свободы в том виде, в котором она была сформулирована в христианской культуре, и опирается на противоположную ей логику необходимости[465].

Для Хомякова религия (или вера) — это и есть жизнь и состояние общества, а не отдельная социальная сфера, а упадок религии — это поворот общества к кушитству, то есть несвободе. При таком подходе общество является подсистемой религиозного.

Ю. Ф. Самарин в поисках объяснений природы религии и её места в обществе двигался в русле мышления своих предшественников — Киреевского и Хомякова. Он также однозначно полагал, что здание общественного устройства основано на религиозных предпосылках, общественное является производным от религиозного: «Возьмите любую образованность, завершившую полный круг своего развития, и вы найдёте в основе её систему религиозных верований. Из них вытекают нравственные понятия, под влиянием которых слагается семейный и общественный быт, а бытовые отношения выливаются в юридические формы законов и

---

[464] *Там же*. С. 82.

[465] Ср. с концепцией «алгоритмичности» как источника несвободы и зла в мире у В. Н. Тростникова, о котором речь пойдёт ниже.

учреждений, дополняющиеся неписаным кодексом условного общежития»[466]. При этом он так же, как и Хомяков, считал невозможным существование внерелигиозной нравственности. Обоснование связи нравственности и религии было одной из ключевых тем его работ.

Самарин тоже был вынужден работать с определениями терминов, так как современный ему европейский аппарат не позволял рассуждать о философских и культурных проблемах за рамками светской философии. Он предложил два определения религии: в узком смысле — как учения, в широком смысле — как нравственности. При этом, даже отождествляя религию и нравственность, Самарин был далёк от кантовского утверждения об автономности этики, полагая, что этика не может существовать вне религиозного контекста[467]. Согласно Самарину, «нравственность без религии равняется лишённому корня растению». И в том случае, когда «обычай, предание, привычка, личное настроение» начинают нравственности противоречить, они оказываются «не способны к жизни». Тот факт, что Самарин определял нравственность как понятие более широкое, чем религия в смысле религиозного учения, можно ещё раз объяснить узостью значения термина «религия», которая существовала уже в те годы. Самарин был вынужден его использовать, хотя сам сознавал, что «религией» невозможно объять всю сферу человеческого духа.

---

[466] *Самарин Ю. Ф.* О народном образовании // Сочинения: в 10 т. Т. 1. Москва : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1877. С. 141.

[467] «Вся этика утверждается на религиозной основе и предполагает религиозные убеждения…, следовательно, этика, как скоро отрешается от этих убеждений, вместе с тем отказывается от своего собственного логического и единственно состоятельного оправдания и впадает в неразрешимое противоречие со своими собственными требованиями и притязаниями». *Самарин Ю. Ф.* По поводу сочинений Макса Мюллера по истории религий // Сочинения: в 10 т. Т. 6. Москва : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1887. С. 479–523.

Самарин утверждал, что в истории против «религии» (религии-учения) нередко выступала «нравственность» (религия-нравственность)[468]. Это отнюдь не означало движение общества к безрелигиозному состоянию, основанному лишь на формальной этике. Любое отрицание религии, по Самарину, даже если оно антирелигиозно по форме, всё же является религиозным по своему содержанию. Подтверждением этому служат «Письма о материализме», в которых главная цель Самарина состояла в том, чтобы показать несостоятельность любых попыток построить общество без фундаментальных нравственных оснований, которые всегда обусловлены религиозно. Многие из его тезисов применимы и в отношении «теории» секуляризации, которая оформилась в XX веке. Во время же Самарина о проблеме секуляризации (уменьшении или изменении роли религии в общества) чаще всего спорили в рамках дискуссий о материализме. Самарин предлагает читателю осуществить мысленный эксперимент: «Вычеркните понятия добра и зла, предназначения и долга, совершенствования и упадка; потом разделайтесь со всеми привычками, которые только в этих понятиях и находят себе оправдание, например, с привычкою допрашивать свою совесть, судить себя и других, вообще порицать и хвалить что бы то ни было; наконец, отбросьте всю нашу обычную терминологию, все качественные определения, все обороты речи, вытекающие из тех же понятий, — и тогда вы убедитесь, что в этой очищенной среде вы должны бы были немедленно задохнуться: в ней нет возможности ни думать, ни действовать, ни чувствовать, ни говорить по-человечески. Единственный во всем мире последовательный и стройный материалист — это бессловесное

[468] «В известные времена (при падении Римской империи, затем во второй половине XVIII века, а может быть, и в настоящее время) господствующие воззрения слагаются таким образом, что свежее, искреннее, нравственное стремление почти по необходимости может выражаться не иначе как в резком противоречии с религией». *Самарин Ю. Ф.* По поводу сочинений Макса Мюллера по истории религий. С. 479–523. С. 519.

животное»[469]. Критикуя материализм, Самарин, по сути, критикует саму попытку философии описать религию как элемент общества, который находится в некоем светском онтологическом пространстве, но сам не является онтологией. Говоря о несостоятельности такого подхода, он утверждает: «Вся сила [материализма] не в нём, а вне его, — в том, что он отвергает; он силён воздействием на него отрицаемой им силы»[470]. Материалисты «потому только не падают, что обеими руками обхватили своего врага, впились в него когтями и запустили в него зубы; не будь его, они бы не в состоянии были удержаться на ногах. Всё, что в них есть сочувственного, жгучего и обаятельного, есть только отблеск того солнца, против которого они вопиют, как дикари верховьев Нила[471]. Но это последние лучи светила, для них заходящего. Скоро будет темно и холодно, скоро всё замрёт, посохнет и съёжится»[472]. При этом Самарин отмечал, что материалисты часто невежественны в религиозных вопросах и, утверждая собственные «строго научные» представления о мире, противопоставляя их религиозному преданию, зачастую были не знакомы с объектом, который критикуют, — христианским богословием, имели крайне узкие представления о принципах духовного мира (о Боге, душе, Откровении)[473].

Самарин не пытался выстроить универсальную историософскую систему, как Хомяков, но придерживался схожего подхода к религии. Он не использовал понятие «кушитство» применительно к комплексу светских,

---

[469] *Самарин Ю. Ф.* Письма о материализме // Сочинения: в 10 т. Т. 6. Москва : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1887. С. 540–554.
[470] *Самарин Ю. Ф.* Письма о материализме. С. 540–554. С. 546.
[471] Вероятно, Самарин не случайно проводит здесь сравнение материалистов с «дикарями верховьев Нила». Поскольку верховья Нила, согласно историософской концепции Хомякова, — местоположение земли Куш, родина «кушитства», учения, позднейшей формой которого Хомяков считал современное материалистическое мировоззрение. Таким образом, Самарин отдаёт дань памяти философскому наследию своего старшего товарища.
[472] *Самарин Ю. Ф.* Письма о материализме. С. 540–554. С. 547.
[473] *Там же*. С. 540–554. С. 533.

рационалистическо-материалистических идей, но, как и Хомяков, отмечал их онтологическую враждебность религиозной идее свободы. Самарин и Хомяков считали отрицание человеческой свободы разрушительным для человека и общества. Но в оценке последствий такого разрушения Самарин шёл дальше своего предшественника: разрушение принципов внутренней, христианской свободы разрушает представления о добре и зле, о долге и нормах совместной жизни, затем рушится право (которое создано для ограничения свободы, а если нет свободы, то нет и права)[474]. По Самарину, если нет представлений о внутренней свободе человека, то нет нужды в том, чтобы к ней стремиться, значит и политические свободы — совершеннейшая бессмыслица. Последовательный отказ от религиозного понимания свободы, по Самарину, со временем должен привести к обессмысливанию и уничтожению всего общества как такового.

Ещё один важный момент, в котором Самарин следует Хомякову, состоит в его оценке магических и спиритических практик, которые с середины XIX века стали входить в моду в образованном обществе Европы. И Хомяков, и Самарин указывали на то, что различного рода магизм и спиритизм связаны не столько с религией, сколько с её внешним антиподом — материализмом и светской наукой, которые могут проявлять себя в виде мистических суеверий и практик. Самарин фактически отождествлял материализм, тотальную научную интерпретацию мира с магией, «заклинательными религиями» (которые Хомяков называл «кушитскими»)[475], при этом противопоставлял их религии истинной, христианской, проповедующей свободу.

Отсюда также можно вывести и третий способ использования слова «религия» у Самарина — не только как учение и нравственность, но и как

---

[474] *Там же*. С. 540–554. С. 552.
[475] *Там же*. С. 540–554. С. 544–545.

всевозможные магические практики и суеверия, связанные с материалистически-научным взглядом на мир. По Самарину, отличие такой магической и материалистической религиозности от религиозности подлинной, христианской, заключается в том, что в последней всегда присутствует вера и свобода. Подлинную, немагическую религиозность, в которой присутствует внутренняя свобода («иранское» начало, по Хомякову), Самарин называет «верой». Вера для Самарина — это наивысшая ступень религиозности, преодолевающая любой формализм и основывающаяся на осознанном высшем идеале и законе[476, 477].

Таким образом, трактовка старшими славянофилами (И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, Ю. Ф. Самариным) религии и религиозного позволяет сделать выводы об их понимании природы идеи светского, а также светского мировоззрения. Они объясняли светское расширительно и неразрывно от области религии. Все три философа пришли к выводу, что светские рационалистические формы мышления рождались в рамках определённого религиозного мировоззрения и сами сохраняют религиозную природу, нашедшую наиболее полное воплощение в западнохристианской культуре. Каждый из них не отделял «просвещение» (интеллектуальное развитие человечества) от нравственно-религиозного начала, разум от веры, а характер рациональности обуславливали культурно-религиозными и этическими началами. В рациональном и светском устройстве западного общества они видели элементы альтернативной, нехристианской религиозности, генеалогия которой ими была прослежена в древнем религиозном (языческом) поклонении материальному началу («кушитстве»), затем в схоластике (и появлении светской рациональности), в Великой схизме и римо-католичестве (регламентация путей спасения ведёт к

[476] *Самарин Ю. Ф.* По поводу сочинений Макса Мюллера по истории религий. С. 479–523. С. 517.
[477] *Самарин Ю. Ф.* О народном образовании. С. 122–147. С. 141.

сокращению свободы), протестантизме (противоположная интеллектуальная реакция на несвободу, попытка вернуть в религиозно-культурное пространство свободу, однако лишь формально, во внешней форме), дальнейшем усилении рационализма — «чистого» философского анализа без учёта «религии», в результате чего, наконец, происходит угасание латино-протестантского начала, но укрепление нехристианской, наукообразной, магической религиозности.

Киреевский трактовал «религию» широко, как состояние жизни целого народа, причисляя к религиозным движениям не только различные вероисповедания, но и светские рационалистические учения. Начало светского развития Европы (веры в разум) Киреевский видел в IX веке и связывал с тремя фундаментальными элементами, связанными с односторонней, внешней рассудочностью: католичеством (логическим христианством, отделявшим себя от Вселенской церкви), античной образованностью (римским наследием, не учитывавшим наследие Древней Греции и Азии), особой формой построения государства, которая всегда строилась двумя народами, один из которых завоёвывал и подавлял другой. Это внешнее рассудочное начало проникло в богословие и создало схоластику, заложив основу для будущей Реформации и всей новоевропейской светской философии, приведя к появлению светских обществ и культур. Киреевский считал главной отличительной чертой европейского светского общества расщепление целостности восприятия мироздания и культуры — раздвоение духовной и практической деятельности, что вело к дальнейшему обмирщению жизни через «раздвоение» духа, мыслей, наук, государства, сословий, общества и всего бытия человека. Фактически Киреевский сформулировал модель, которая имела сходство с будущими концепциями дифференциации и плюрализма, однако трактовал её в негативном смысле.

Хомяков также понимал светское, научно-рационалистическое начало исключительно как особый тип религиозности, который ведёт

западнохристианскую культуру к упадку. Проблема, с которой фактически столкнулся Хомяков, заключалась, с одной стороны, в сложности описать природу европейского светского мышления, используя понятийный аппарат, который был создан этим мышлением за последние столетия, а с другой стороны — в невозможности полностью этот аппарат игнорировать. Наиболее ярко это проявилось в понятии «религия», которое Хомяков вынужден был употреблять одновременно во многих значениях, поскольку сталкивался с недостаточностью тех значений, которые принято было в «религию» вкладывать. Он не использовал понятие «религия» в современном нейтральном социологическом смысле, как обозначение одной из общественных сфер. И христианство, и светское мировоззрение являлись для него «религиями», однако с разными онтологическими статусами, то есть явлениями принципиально разными и в то же время относящимися к одной онтологии. В одном месте он противопоставлял настоящую «религию» «религиозности» (суррогату религии), в другом — истинную «веру» и формализованную «религию», в третьем — полностью избегал понятия «религия», говоря о противопоставлении «науки» и «предания». Хомяков утверждал, что единственная «религия» Запада — это религиозное лицемерие, однако далее отмечал, что православная вера — это не «религия», поскольку «религия» соединяет людей между собой, но только «вера» соединяет людей с Творцом. Для преодоления терминологической путаницы Хомяков был вынужден создавать собственный понятийный аппарат, который мог строиться только на собственной, неевропейской (несветской) модели историософии.

Хомяков представил мировое историческое развитие как диалектику двух предзаданных религиозных начал — «иранского» и «кушитского», которые соотносятся между собой как свобода и необходимость. В «иранском» начале берёт истоки монотеистическая религия, почитающая единого Бога-творца, а в «кушитском» — политеистическая и пантеистическая, то есть языческая и магическая религия, почитающая

конкретно-материальные (идолов), а также абстрактно-обезличенные начала. Два этих начала, по Хомякову, первоначально являются нейтральными, обозначают две области бытия человека — нематериально-духовную и материально-биологическую, при этом в истории они не существуют полностью отдельно друг от друга и составляют единую духовную сферу человеческой жизни (поэтому оба эти начала Хомяков называет религиями, подразумевая, что пространства вне религии не существует). Источник нигилизма в современной западной культуре Хомяков видел в доминировании «кушитского» начала над «иранством», когда люди начинают поклоняться конкретным материальным и биологическим явлениям, «органической необходимости» или же, другая крайность, обезличенным абстракциям (в связи с этим Хомяков отождествлял политеизм и пантеизм). Христианское вероучение было для Хомякова наиболее полным выражением «иранского» начала, и именно влияние на него «кушитства» привело в Средние века к Великой схизме и появлению католичества. Поворотной фигурой в религиозной истории западного мира Хомяков называл Иоанна Скота Эригену, родоначальника схоластики, из которой произошла светская наука, привнёсшего в христианство черты пантеизма («кушитства») — поклонение абстрактному разуму. Затем в Новое время это привело к появлению протестантизма, светского мировоззрения (наукообразного рационализма) и светской науки, которую Хомяков сравнивал с магией как вненравственной, «заклинательной» практикой. Таким образом, для Хомякова светское начало (или секулярный дискурс) представляет собой практику и фетишизации материального мира, и поклонения абстрактному разуму, является формой «кушитства» (политеизма и пантеизма), то есть язычества.

Важным моментом в философии Хомякова было то, что появление светского начала он связывал с нравственным выбором человека, то есть выводил его из решения свободной воли, а не какого-либо детерминизма. Другим важным моментом является то, что он считал единственной

(истинной) верой и единственным преданием — само христианство, которому противостоят различные «кушитские» практики (язычество), которые он периодически называл «наукой». Именно христианство методологически выполняло для него ту роль, которую в современных общественных науках играет роль термин «религия». Вместо соотношения науки и религии Хомяков говорил о христианстве и науке, указывая, что все прочие «верования и учения» являются лишь их смесью. Это демонстрирует, что Хомяков видел методологическую возможность говорить о проблеме секулярного дискурса исключительно внутри дискурса христианской теологии.

Наконец, Самарин полагал, что любое общественное устройство и культурное состояние всегда основано на представлениях о добре и зле, которые всегда имеют только религиозное объяснение. Из этого вытекает абсолютная религиозная обусловленность культуры и любых общественных отношений. Во времена Самарина проблема определения места религии в светском обществе чаще всего обсуждалась в рамках дискуссий о материализме. Материализм, как и любые формы нерелигиозного мировоззрения, с точки зрения Самарина, хотя и являлся антирелигиозным по своей форме, по существу был основан на религиозных (в широком смысле) предпосылках, «заклинательных», «магических» религиях. Самарин тем самым фактически повторял идею Хомякова о «кушитском» происхождении современной науки и философии. При этом он также возводил нравственность (а значит христианство) в статус предельной онтологии, единственно возможной для человека формы бытия, подчёркивая, что без него невозможно человеческое сознание: идеальный «материалист» — «бессловесное животное».

Приравнивая светскость в истории культуры к особому религиозному состоянию и учению, старшие славянофилы испытывали терминологические трудности. Им не хватало аппарата для того, чтобы показать, что пространства вне религии не существует, и продемонстрировать, каким

образом и христианство, и секулярная культура являются религиями, но не являются равнозначными с абсолютной точки зрения, светская и языческая религиозность не является столь же полноценной, что и религиозность христианская. Особенно это видно в трудах Хомякова, который не только показал религиозное сознание человека как диалектику «иранизма» и «кушизма», но фактически использовал понятие «религия» в значении столкновения христианства с язычеством. Христианство для всех старших славянофилов значило нечто большее, чем религия, поэтому в целом у них наблюдалось желание иногда снизить статус понятия «религия», а иногда, наоборот, его поднять, чтобы не называть христианство религией наряду с другими религиозными учениями. Эта нехватка терминов обусловлена, помимо прочего, тем, что русская философия, дискутируя с европейскими идеями светского рационализма, была вынуждена использовать научный аппарат, специально выработанный для функционирования в рамках светской рационалистической философии.

Указанные тезисы подтверждают, что славянофилы исходили из того, что только в рамках христианской теологии как предельной и универсальной онтологии можно говорить о происхождении и проблемах секулярного дискурса, а социальную сферу (включая политику, экономику, а также характер рациональности и науки) они не просто обуславливали культурно-религиозно (как Вебер), но выводили исключительно из христианского взгляда на историю, вплотную подойдя к рассмотрению истории культуры как истории христианских ересей.

2.4.1. Достоевский и границы дискуссий о религиозном и светском в русской мысли XIX—XX веков

Достоевский был близок течению славянофилов и высказывал схожие идеи. Ф. М. Достоевский — один из известных русских авторов, кого можно назвать писателем-философом и писателем-богословом. Его творчество было

посвящено тем границам и предельным состояниям, в рамках которых решались ключевые для русской жизни вопросы социально-политического и религиозно-богословского характера. Поэтому отношение Достоевского к религии, религиозному позволит более контрастно обозначить дальнейший путь развития в русской религиозной философии проблематики, связанной с секулярным дискурсом, от эпохи славянофилов до конца XX века. Чтобы избежать формальных споров литературоведческого характера и необходимости доказывать, какие высказывания своих персонажей разделяет сам автор, а какие нет (хотя сам Достоевский не раз солидаризировался со своими главными героями, отмечая, что их устами говорил он сам), дальнейший анализ будет основываться на его эпистолярных и публицистических работах, где позиции выражаются прямо и от первого лица.

Основная черта религиозной философии Достоевского — христоцентричность. Бог для Достоевского — это личность, Христос, отношения с которым определяют духовное состояние, бытие каждого человека. Диалог с Богом ведут все главные герои произведений Достоевского. Реже это происходит прямо, как в «Великом инквизиторе», чаще — через психологический монолог героев самих с собой, в котором всегда присутствует элемент молитвы, то есть диалога, — у Раскольникова, Ивана Карамазова, Ставрогина, Долгорукова, героев записок «из подполья» и «из мёртвого дома» и других персонажей. Какие бы экзистенциальные и психоаналитические коннотации ни вкладывали в уста персонажей Достоевского поздние критики (что имеет право на жизнь), полностью объяснить Достоевского только персоналистически и психологически, без христианства и общения писателя и его персонажей с Богом-личностью невозможно. Это сродни объяснению религиозной жизни человека и народа социологическим языком: изучение и измерение процедур и практик не приближает к пониманию причин и целей религиозного поведения. Для Достоевского Христос — предельный идеал, помимо которого «нет ничего

прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее»[478], «на свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос»[479], «лучше Христа ничего не выдумаете»[480], Христос — это «до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный!»[481]

Из этого положения вытекает историософская модель Достоевского и его определение рамок дискуссий о светском.

Христоцентричность культуры и истории человечества означает, что весь исторический процесс является переходным этапом, который ведёт к жизни вечной и райской. Цель истории — обуздание человеком своего «я», получения над ним полного господства, предельным выражением которого является способность человека пожертвовать собой ради ближнего, возлюбить его, как самого себя: «Высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно»[482]. Поскольку законы земного существования, «закон личности» (эгоизма) сильнее человека и порабощает его, в истории является Христос, который побеждает закон природы и становится новым идеалом, поскольку действует «вековечно от века», то есть с позиции вечности, предельного, блаженного состояния: «Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»[483]. Равняясь на Христа и обращаясь к нему, человек может

---

[478] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 28–1. Ленинград : Наука, 1972–1990. С. 176.
[479] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 28–2. С. 251.
[480] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 30–1. С. 17.
[481] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 28–2. С. 210.
[482] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 15. С. 715–717.
[483] *Там же*. С. 715–717.

становиться выше своего я: «это-то и есть рай Христов», «величайшее счастье»[484], цель каждого конкретного человека и всей истории.

С этим пониманием истории как «перехода» связано и объяснение несовершенства самой истории, постоянно происходящей в ней борьбы добра со злом. Отвечая на собственный вопрос, почему христианство не может окончательно победить, «не царит на земле, если оно истинно», Достоевский говорит, что при достижении конечной цели истории и каждой отдельной человеческой жизни (возвращение к Богу) история как таковая заканчивается, никакого другого смысла в ней не содержится — только стать мостом в царство Божие: «Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели»[485].

Из этого вытекает и антропология Достоевского: человек, помещённый в мир и подчиняющийся законам природы, законам материи, — существо переходное, «развивающееся», «не оконченное». Цель жизни человека — приобрести новую природу (натуру), начать процесс преображения, который может завершиться окончательно только после смерти.

Отсюда следует понимание Достоевским исторического «развития». Развитием является только то, что приближает к достижению этой цели, в ходе которой человек духовно преображается и приобретает вечную жизнь (вечная жизнь у Достоевского является синонимом самого Христа, жить вечно означает жить вместе со Христом, в состоянии Его «натуры», «преобразиться в я́ Христа»[486]). Следовательно, цель исторического развития, как и развития отдельного человека, находится вне истории, вне земного мира и не имманентна. «Развитие» трактуется как процесс духовный, религиозно-нравственный и ограниченный во времени.

---

[484] *Там же*. С. 715–717.
[485] *Там же*. С. 715–717.
[486] *Там же*. С. 715–717.

С идеей развития прямо связано понимание Достоевским «просвещения». Он использует это европейское понятие, но вкладывает в него исключительно христианский смысл, который следует из указанного выше понимания истории. «Просвещение» — это приход человека ко Христу, «свету», который есть «свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни»[487]. «Просвещение» не связано с рационализацией и появлением светского знания. Таким образом, Достоевский противопоставляет христианское «просвещение» тому процессу, который называют «просвещением» на Западе, как явлению противоположному и по содержанию, и по целям.

Европейское «просвещение» Достоевский понимает как стремление к ложному счастью, попытку использовать науки, богатство и отказ от традиций для построения рая на земле. Материальное богатство создаёт иллюзию свободы иметь всё, что можно пожелать, деньги становятся воплощением «высшей свободы», иллюзию которой поддерживает светское право[488]. Однако эта свобода ложна, она может получать только низкие удовольствия, что ведёт к сладострастию и грубости наслаждений, которые порождают жестокость и лень и ведут к созданию рабства и угнетению людей, то есть в конечном счёте — к несвободе[489]. Достоевский говорит о важности развития науки, но при этом отмечает, что это далеко не центральный элемент просвещения (как западного, так и христианского), не опора народа: научное развитие может ускоряться, а цивилизационное — идти вспять[490]; науку может использовать любая духовная сила, в том числе

---

[487] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. Москва : Институт русской цивилизации, 2016. С. 726–728.
[488] *Достоевский Ф. М. Дневник писателя.* С. 535.
[489] *Там же*. С. 337–338.
[490] *Там же.* С. 319–320.

«социализм»[491] (в значении технократического общества, полностью оторванного от христианства), материализм, либерализм, то есть секулярное европейское просвещение. Иногда даже используют ссылку на науку (об обществе), чтобы оправдать самые тяжкие преступления против общества[492]. Поэтому сама по себе наука не спасёт народ от нигилизма и гибели.

В итоге это капиталистически-рационалистическое развитие Европы ведёт, по мнению Достоевского, к новому деспотизму, при котором идеологическая власть принадлежит «общеевропейским идеям науки и просвещения»[493]. Собственно, западное «просвещение» Достоевский в итоге сводит к «нигилизму» — «просвещённому и гуманному» атеизму, материализму, либерализму, которые выхолащивают христианство и лишают европейскую цивилизацию развития и жизненной основы[494]. Именно поэтому Достоевский называет Петра I «нигилистом»[495] — как «просветителя» в европейском, а не христианском смысле этого слова.

Таким образом, тот комплекс историософских вопросов, который на западе обсуждался как история развития европейской объективной науки и рациональности (и на основе которого Вебер позже сформулировал концепцию секуляризации), Достоевским оценивался исключительно и прямо в христианских теологических рамках. Достоевский не отрицал развитие (прогресс), но вкладывал в него принципиально иной смысл, нежели в светской философии. Европейское «развитие» (которое можно условно назвать секулярным) он оценивал как прямо антихристианское, ведущее к упадку религиозной нравственности и общественных институтов. Источник этого процесса Достоевский видел не в появлении светской науки и европейского капитализма (которые он критиковал), а в более раннем

---

[491] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 29–2. С. 84–86.
[492] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 635–637.
[493] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 30–1. С. 121.
[494] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 700, 705, 751.
[495] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 30–1. С. 66–67.

явлении — в уходе западной церкви от вселенской, в католичестве, в котором духовная власть трансформировалась в светскую и создала папство, превратив церковь в государственную (светскую) структуру. Католичество, по мнению Достоевского, становится идолопоклонством, а протестантизм «исполинскими шагами» двигается в сторону атеизма и светской этики («зыбкого, текушего, не вековечного нравоучения»)[496].

Из этих утверждений можно сделать вывод о том, что Достоевский, как и славянофилы, рассматривал религию не в абстрактном социологическом смысле и тем более не как автономную сферу культуры, а как подсистему христианства. Общественные же отношения являются в этом случае производными от религии. Поэтому Достоевский всегда рассуждает о социально-политических проблемах современности, начиная с духовных проблем. Религия и «общественное дело» (социальная сфера) для Достоевского суть одно, единый «организм». Стремления социальные, политические писатель не отделяет от религиозных чувств. В их основании лежит одно и то же стремление к личному самосовершенствованию, которое по своей сути является религиозным стремлением каждого к преображению.

Достоевский приходит к выводу, что ценности, идеалы, утопии и принципы, которые существуют в обществе, не могут быть автономны от религии, а следовательно, от христианства: «Общественных гражданских идеалов, как таких, как не связанных органически с идеалами нравственными, а существующих сами по себе, в виде отдельной половинки, откромсанной от целого Вашим учёным ножом; как таких, наконец, которые могут быть взяты извне и пересажены на какое угодно новое место с успехом, в виде отдельного «учреждения», таких идеалов, говорю я, — нет вовсе, не существовало никогда, да и не может существовать!»[497]

---

[496] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 726–728.
[497] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 747.

Достоевский в публицистике и художественных произведениях использовал понятие «светский» в значении «великосветское общество», то есть как характеристику общества знати («светские приличия», «светское мнение», «светская шутка», «светский приём» и т. д.[498]). Реже использовал слово «светский» в значении «мирянин» (не священник)[499]. Понятие «секулярный» Достоевский не употреблял вовсе. Тем не менее из подхода Достоевского к человеческой истории и культуре можно сделать однозначный вывод о его понимании секулярного дискурса как религиозного направления, стремящегося переосмыслить принципы христианской веры, конструирования способов достичь счастья без внутреннего преображения и без Христа. В этом смысле секулярный дискурс в философии Достоевского — вопрос нравственного, а не логического характера; он не является чем-либо детерминированным и зависит только от воли человека. Достоевский и его персонажи были погружены в реальность рационалистического и позитивистского XIX века, который ставил перед ними философские вопросы о легитимности власти, о том, что считать нормой и благом, о том, можно ли ради счастья большинства и социально-политических преобразований приносить в жертву слабого, связана ли логика и объективистское и рационалистическое мышление с истиной. Творчество писателя было сосредоточено на том, чтобы показать, что ответы на эти вопросы могут быть даны исключительно в религиозной области, а именно — в процессе богообщения.

Философия Достоевского христоцентрична и подразумевает, что предельной целью человеческой истории и культуры является Христос как Бог-личность. История у Достоевского — процесс молитвенно-диалогичный,

---

[498] См., например: *Достоевский Ф. М.* Бесы. Москва : Художественная литература, 1990. 652 с.

[499] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 114; *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Москва: Издательство «Художественная литература», 1973. С. 191, 335, 349, 352 и др.

единственный смысл которого заключается в поиске Бога и богообщении. Поэтому история предстаёт как временное и переходное состояние для человека, в котором никогда не прекращается борьба, так как при достижении конечной цели истории и каждой отдельной человеческой жизни (возвращение к Богу, вечная жизнь и вечное счастье) история как таковая заканчивается, никакого другого смысла в ней не содержится — только стать мостом в царство Божие. Из этого вытекает понимание Достоевским смысла «развития» и «просвещения» — исключительно как развития духовного, процесса движения к «свету» Божественному через духовное самосовершенствование и личную жертву (отказ от приоритета своего «я»), что ведёт человека к приобретению новой природы и вечной жизни за рамками исторического процесса. Так, Достоевский противопоставляет христианское «просвещение» западному «просвещению» как явлению противоположному и по содержанию, и по целям. Давая характеристики западной модели «просвещения» и связанным с ней европейскому рационализму, гуманизму, светским наукам, Достоевский приходит к выводу, что эта модель ведёт к «нигилизму», так как связана с антихристианскими тенденциями, которые возникли при разрыве католичества и Вселенской церкви. Духовная власть католической церкви взяла себе светские полномочия, создав папство, а протестантизм продолжил этот путь и двинулся в сторону атеизма и светской (нехристианской) этики. Рациональная наука же не является причиной этих процессов, но берётся ими на службу, выполняет роль идеологического надзирателя. Из философии Достоевского однозначно следует, что писатель рассматривал религиозное как подсистему христианства, а культуру (включая рациональное мышление) и любые общественные отношения — как производное от религии и как часть религии, а не как автономные сферы. Любые светские (гражданские) идеалы и нормы во всех случаях остаются для Достоевского религиозными, нравственными. Поэтому проблема секулярного дискурса в философии Достоевского — исключительно теологическая, относится к нравственному

выбору и свободной воле, проблеме смелости и честности человека перед Богом и может решаться только в рамках христианства.

2.4.3. В. С. Соловьёв и участники религиозно-философских собраний в поисках теологического синтеза религиозного и секулярного[500]

В. С. Соловьёв был признан родоначальником русской религиозной философии уже в начале XX столетия. Причиной популярности Соловьёва уже при его жизни стало не только обращение к мистике, на которую у интеллигенции в то время существовала мода, но и предпринятая им попытка создать в России философию, сделать отечественную «философию» институтом, функционирующим по образцу европейской философии, вписать русскую мысль в европейское философское сообщество. Косвенным подтверждением этого служит тот факт, что одна из центральных тем творчества Соловьёва посвящена синтезу православной традиции (как её понимал сам Соловьёв) и европейской (светской) философии, что должно было создать мостик для русской культуры (в которой философия не была автономной от богословия областью и как таковая не существовала) к культуре западной. И если в Европе светская философия (светский разум) возникла как итог внутреннего схоластического развития, то путь России к этому разуму виделся Соловьёву во всеединстве, которое подразумевало в том числе единение её с внешней, европейской светской рациональностью. Фактически одной из центральных и сквозных тем творчества Соловьёва становится проблема секулярного дискурса. Сам термин «секулярное» и однокоренные с ним слова Соловьёв не употребляет. Однако он поднимает именно те проблемы (используя понятия «светское», «мирское», «религия»,

[500] Апробация основных тезисов раздела представлена в публикации: *Щипков В. А.* Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 146–164.

«Церковь»), которые в XX веке русские религиозные мыслители будут прямо связывать с секулярной проблематикой.

Соловьёв методологически основывался на европейской научной традиции и считал себя её частью, в частности отталкивался от диалектики Гегеля, согласно которой культура и история развиваются во времени, переходят от более простых состояний к более совершенным (синтезу). Поэтому он относился к европейской светской культуре как к достижению и выступал как её защитник. Соловьёв воспринимал эту культуру как родную, что было обычно для интеллигенции того времени; ряд своих важных произведений он написал на французском языке. В то же время Соловьёв посвятил себя именно религиозной философии, оценивал христианство как ключевой фактор, определяющий все стороны современной и будущей жизни России и европейского мира. Попытки понять и примирить противоречия между христианством и светским разумом составляли нерв трудов Соловьёва. Реконструкция секулярного дискурса у Соловьёва позволит вынести предположение о том, как он понимал секулярное и как объяснял его происхождение[501].

Соловьёв связывал появление светского (светского разума, светской науки) с христианским богословием, в котором есть разделение на вещи «сакральные» (и «божественные») и «профанные» (и «природные»). До христианства, в древних культурах Индии, Греции и Рима эти два начала, по Соловьёву, были насильно соединены, были вынуждены существовать в виде единого целого, хотя уже тогда были разными и отдельными началами[502]. Поэтому древние общества жили в целостном религиозном мире только внешне: внутри них уже существовали предпосылки для диалектики двух

[501] См. также исследование Е. Е. Мамаева: *Мамаев Е. Е.* Секулярное в философии Владимира Соловьёва // Манускрипт. 2019. Том 12, выпуск 10. С. 208–214.
[502] *Соловьёв В. С.* Философские начала цельного знания // Сочинения в 2-х т. Т. 2. Москва : Мысль, 1988. С. 140–288.

начал — религиозного и светского. Освобождение светского (природного, мирского начала) произошло только в христианстве, которое добровольно отказалось от принуждения сакрального и профанных начал к единству, отпустило профанную, мирскую часть культуры на свободу. Христианство, по Соловьёву, видело в этом необходимое условие для подлинной свободы, то есть являлось ключевым условием христианской жизни и спасения[503]. Собственно, именно разделение мира на эти две сферы и было главной заслугой и ключевым свойством самого христианства, его главным завоеванием и ценностью. Любые попытки вернуть их в слитое состояние трактовались Соловьёвым как возврат в язычество. Такой подход показывает Соловьёва новоевропейским, западным мыслителем, который смотрит на историю Средних веков как на тёмные, языческие времена, которые начались с императора Константина, прекратившего гонения и сделавшего христианство государственной религией: в Средневековье Соловьёв видел искусственную христианизацию общества и акт насилия, не соответствующий принципам христианства. Настоящая же и осознанная христианизация, по мысли Соловьёва, наступила, наоборот, лишь после Средних веков — после того, как церковь стала отделяться от государства и наступила эпоха светского рационализма и гуманизма (то, что позже назовут секуляризацией). То есть для Соловьёва без идеи светскости не может быть и христианства, а западнохристианский путь развития представлялся ему единственно христианским и естественным.

Из двух моделей развития Церкви — западной (церковь, подчинённая государству) и восточной (государство, подчинённое церкви) — Соловьёв считал более соответствующей духу христианства первую, западную. Разделение религиозной и светской сфер и доминирование светского он

[503] *Соловьёв В. С.* Философские начала цельного знания. С. 156

считал необратимым и положительным процессом в истории, необходимым для утверждения христианских принципов устройства общества[504].

Наконец, не менее важную роль Соловьёв отводил новоевропейским буржуазным революциям, в результате которых формировалась особая экономической часть общества — «земство» (сегодня мы бы сказали «средний класс»). Эта часть, по Соловьёву, добилась независимости и от церкви, и от государства, имела собственные (экономические) цели развития и создала предпосылки к утверждению в обществе крайнего индивидуализма, высшая точка которого виделась Соловьёву в грядущем общеевропейском «социализме».

В итоге Соловьёв выделял три наиболее важных момента в истории появления и развития секулярного дискурса. В них он видел ряд недостатков и побочных эффектов, но считал их абсолютно необходимыми для развития истории человечества. Во-первых, формализованное отделение профанного от сакрального с приходом христианства. Во-вторых, отделение церкви от государства по западному образцу (сегодня бы мы сказали, автономизация церкви). В-третьих, индивидуализация общества. В результате через господство католической церкви, затем западного государства, затем капитала формируются три автономные сферы общества: духовная, политическая и экономическая.

Цель истории и всего человечества Соловьёв видел в полном соединении божественного и человеческого, Востока и Запада, светского и религиозного[505], появление этих двух начал и появление из него третьего — богочеловеческого, начала «цельного творчества, или свободной теургии», и «цельного общества, или свободной теократии»[506]. В итоге Церковь и государство (религиозное и светское начала) должны сформировать

---

[504] *Соловьёв В. С.* Философские начала цельного знания.
[505] *Соловьёв В. С.* Три силы // Сочинения в 2-х т. Т. 1. Москва : Правда, 1989. С. 19–31.
[506] *Соловьёв В. С.* Философские начала цельного знания. С. 177.

качественно новый и единый организм[507]. Эти тезисы напоминают подход политических теологов XX века (преимущественно протестантов), которые понимали секуляризацию как путь к растворению религии в общественной (светской) сфере и превращения секуляризованного, обмирщённого мира в мир по-новому религиозный (где светское и религиозное слиты, более не различаются).

Поэтому именно Запад («западную цивилизацию») Соловьёв по-гегелевски называет «вторым моментом общечеловеческой истории»[508], антитезисом, который должен привести к новому синтетическому типу цивилизации. Путь западной цивилизации Соловьёв характеризует как необходимый и богоустановленный. Для Соловьёва Запад — это великая антитеза всего человеческого развития, движитель истории, без которого в будущем не может быть «всеединства», торжества истории. Восток же (в том числе православный) у Соловьёва является статичным, застывшим, не имеет ни внутреннего, ни внешнего развития, потому что не знает светского. Поэтому он в один ряд ставил противопоставления религиозное — светское, Восток — Запад, статичность — развитие. Богословским выражением этого единства стала в философии Соловьёва идея Софии, концепция посредника между Богом и материальным миром, задачей которой было религиозное оправдание секулярной философии и культуры[509]. Реконструкция истоков увлечения Соловьёва Софией, а также выводы его трудов, принципиально смешивающие мирское и небесное начала, позволяют сделать предположение о влиянии на него и его последователей новоевропейской протестантской мистики (подробнее см.[510]).

---

[507] *Соловьёв В. С.* Критика отвлечённых начал. Москва : Директ-Медиа, 2012. 526 с.
[508] *Соловьёв В. С.* Философские начала цельного знания. С. 164.
[509] Подробнее см.: *Щипков В. А.* Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 171–183.
[510] *Там же*. С. 171–183.

Для сравнения следует отметить, что Соловьёву оппонировал К. Н. Леонтьев, который рассматривал Средние века как расцвет и подъём христианской культуры, цветущую сложность, а дальнейший путь развития Запада, современности и прогресса — как вторичное упрощение, примитивизацию и упадок[511], ведущий ко всеобщему усреднению, к закату культуры.

Творчество Соловьёва открыло путь для дальнейших дискуссий в русской религиозной философии о возможности соединения религиозного и светского начал, а также религии и политики. В частности, это стало одной из центральных тем Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге в 1901–1903 годах[512]. Дискуссии на этих встречах проходили между двумя сторонами: «интеллигенцией» (имеется в виду не уровень образования, а отношение к определённому сообществу, «партии» интеллигенции) и духовенством Русской православной церкви. Инициаторами встреч были представители «интеллигенции»: Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, В. А. Тернавцев, Д. В. Философов, В. С. Миролюбов и другие. Духовенство же во многом выполняло роль формального оппонента, легитимирующего дискуссию[513].

Мотивация участников собраний со стороны «интеллигенции» во многом была той же, что и у Соловьёва, — поиск путей соединения религиозного и светского начал, выработка религиозных оснований для светской модернизации культурной и политической жизни в России. Поэтому проблема понимания религиозного и светского была одной из центральных на Собраниях.

---

[511] *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев // Полное собрание сочинений и писем в 12 томах. Т. 7. Кн. 1. СПб: Изд-во «Владимир Даль», 2005. С. 382.
[512] Подробнее см.: *Щипков В. А.* Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 146–164.
[513] *Там же*.

Православная церковь рассматривалась «интеллигенцией» в качестве ключевого проводника политических модернизационных стратегий, которая должна мобилизовать на них и народ, и культуру. Поэтому модернизацию они предлагали начать с Церкви, с её адаптации к актуальной исторической ситуации путём изменения богословской системы, с создания новой экклезиологии, используя светский философский язык. Предложенная ими экклезиология содержала следующие положения.

В ходе дискуссий «интеллигенцией» был озвучен ключевой тезис о том, что христианская догматика может и должна изменяться, чтобы направить её на решения различных задач общественного характера. Особенно активно тезис о необходимости догматического развития продвигали Тернавцев[514] и Мережковский[515]. Развил эту мысль и Розанов, назвав запрет на свободное догматическое развитие запретом на «религиозное творчество», которое не должно быть ничем ограничено, должно быть всеобщим, чтобы каждый мог вносить свой вклад в интерпретацию догматов[516]. Розанов дошёл в своих выступлениях до утверждения, что в основу христианства должен быть заложен принцип «адогматизма», то есть отсутствия сколько-нибудь строгой догматической системы[517]. Сторонники догматического развития придерживались просвещенческого мировоззрения, в рамках которого любой общественный институт, в том числе Церковь, должны приспосабливаться к светской

---

[514] Тернавцев называл сохранение богословской системы в незыблемости одной «из самых несчастных ошибок» современного богословия: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.) / общ. ред. С. М. Половинкина. Москва : Республика, 2005. С. 360.

[515] Мережковский продвигал мысль о том, что православная догматика в её существующем, традиционном виде не может быть использована для реформ: для Мережковского с ней «ровно нечего делать ни в государстве, ни в семье, ни в культуре, ни в искусстве»: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.). С. 358.

[516] Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.). С. 41–42.

[517] *Там же*. С. 384–386.

модернизации (к рынку). Существование генеральной линии исторического развития (модернизационной, цивилизаторской) не подвергалось ими сомнению, было подразумевающимся утверждением. При этом в их позициях звучали тезисы не только близкие западнохристианскому принципу догматического развития, но и идеи догматического плюрализма (характерные для постмодернистских и секулярных направлений в протестантизме, а также в политеизме). При этом из двух путей секуляризации — католического (церковь, помещаемая в гетто) и протестантского (церковь, растворяется в мире) — они склонялись ко второму. Мережковский и Тернавцев положительно отзывались о протестантизме и даже ставили его по сакральной значимости на один уровень с православием и католичеством, называли «Церковью»[518].

Допущение догматического развития ещё не открывало прямого пути для реформирования Церкви, поскольку церковный организм не номинален, а погружён в традицию (предание). Поэтому следующий важный тезис участников Собраний уточнял понятие «Церковь»: Церковь разделялась ими на два явления — «историческое» и «мистическое». Под мистической Церковью понималось Тело Христово, и это выносилось за пределы дискуссии. Споры о нём объявлялись исключительно делом отвлечённо-богословским, а выводы — не имеющими практического измерения: об этом говорили В. А. Тернавцев[519], В. В. Розанов[520], А. В. Карташёв[521], секретарь Собраний Е. А. Егоров[522]. Особенно радикально подходил к этому вопросу Мережковский, утверждавший, что самой Вселенской Церкви ещё не

[518] *Там же*. С. 372
[519] *Там же*. С. 14.
[520] *Там же*. С. 40.
[521] *Там же*. С. 29–30.
[522] *Там же*. С. 30.

существует в истории, это некий отвлечённый образ, который может воплотиться лишь в будущем[523].

Некоторые выступавшие с церковной стороны не поддерживали такой подход, отстаивая позицию, что без Церкви мистической, невидимой нельзя вести полноценный разговор о Церкви земной, что в своей основе Церковь едина, в частности, об этом говорили еп. Сергий (Страгородский), архимандрит Сергий (Тихомиров), о. Иоанн (Янышев), И. П. Щербов. При этом и они были вынуждены согласиться с общей повесткой, приняв правила светского языка, на котором велись дебаты и в котором земная Церковь мыслилась как социальный институт, то есть отдельно от мистической. Фактически это делало Церковь (и православие) подсистемой общественного и переводило богословскую дискуссию на социологические рельсы и позволяло выступавшим выносить о Церкви любые высказывания, не ограничиваясь каноническими рамками.

Далее представители стороны «интеллигенции» строили свою основную аргументацию на тезисе, который явно демонстрировал их понимание светского. Они отмечали, что ключевой слабостью «исторической» Церкви является то, что она призывает паству исключительно к возвышенным, небесным, потусторонним идеалам и награду за выполнение религиозных предписаний обещает только в загробном мире, при этом не призывает к приумножению земных добродетелей и ценностей[524]. Из этого делался вывод, что Церковь удалена от насущных забот светского мира, от социально-экономических и политических проблем, от текущих вызовов культуры, то есть оторвана от народа и общества. Сторона «интеллигенции» последовательно продвигала мысль, что эти светские (земные, мирские, социальные) начала существуют

---

[523] *Там же*. С. 372, 396.

[524] Наиболее явно эта позиция была озвучена Д. Философовым: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.). С. 32–33

автономно от божественных, но при этом столь же важны, как и они (этот тезис выводился из учения о богочеловечестве Христа, в котором равным образом соединились две природы, а также из заповеди «возлюби ближнего»). Земное и небесное объявлялось ими полностью равнозначными сторонами жизни, из чего следовал тезис, что без светского начала невозможно спасение, что светское, включая материальный, плотский мир, — тоже священно. Светские же учения по реформированию и обустройству общества, образы идеального социального устройства (утопии) возводились в статус, равный сотериологии и экклезиологии[525].

Объявление важности мирского, материального, телесного начала в жизни христианина звучало ещё в философии Соловьёва, которая не могла не повлиять на тезисы участников Собраний[526]. Ещё в 1889 году Соловьёв писал о неполноценности Вселенской церкви, так как у неё нет единого «общественного тела»[527]. Таким «телом», по Соловьёву, было сначала Византийское государство Константина, а затем латинская Европа Карла Великого. Ни одна из этих исторических форм не была полноценной: Византийское христианство, по Соловьёву, было язычеством, а западный мир слишком склонен к дроблению и обмирщению (хотя все западные церковные реформы Соловьёв поддерживал как прогрессивные). Соловьёв говорил о необходимости третьего этапа развития церковного тела, который должен принять форму «христианского Государства»[528]. Основой этого светского, материального начала церковного организма Соловьёв назначал «разум», новоевропейскую рациональность, обожествлённую в форме Софии. По учению Соловьёва, секуляризация разума, его эмансипация от религиозных

---

[525] Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.). С. 9, 19, 190, 41.
[526] *Щипков В. А.* Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903). С. 146–164.
[527] *Соловьёв В. С.* Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. Москва : ТПО «Фабула» (репринт с издания А. И. Мамонтова, Москва, 1911), 1991. 448с.
[528] *Там же*.

основ необходима для того, чтобы он стал сильным и самостоятельным, после чего вернулся в христианство, и в результате их слияния возникнет новая церковь, «духовное человечество»[529]. Эта философия оправдывала все достижения новоевропейской секулярной мысли, давала религиозное оправдание нетеологическим (естественно-научным и общественно-научным) формам знания.

В этой модели ключевое место занимало сообщество «интеллигенции» (поэтому сквозной темой Религиозно-философских собраний стало взаимоотношение Церкви и интеллигенции), которое возлагало на себя посреднические функции между достижениями светской мысли (преимущественно имелась в виду западная секулярная культура) и православным богословием и претендовало на роль светских пастырей[530].

В такой экклезиологии можно увидеть черты протестантского отношения к церкви, а также принцип политической теологии, которая зарождалась на Западе в это же время (К. Шмитт): спасение и смысл существования человека объявлялись возможными вне церкви, в мире (в сфере политического). Участники Собраний в рамках этой парадигмы фактически были сторонниками протестантской модели христианизации мира — путём обмирщения Церкви (Церковь адаптируется под мир, а не наоборот). Предполагается, что, став мирским институтом и подчинившись светской рациональности, Церковь становится частью мира, а значит — мир формально становится частью церкви, христианским. В качестве первого шага на этом пути Тернавцев предлагал самое активное включение Церкви в общественные процессы[531]. Вторым шагом было вовлечение Церкви в

---

[529] *Соловьёв В. С.* Чтения о богочеловечестве. Москва : АСТ, 2004 (1878–1881). 256 с.
[530] См. подробней: *Щипков В. А.* Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 29–44.
[531] Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 11–12, 14, 19.

политическую борьбу в пользу либерально-демократических преобразований (сакральных идеалов светского западного общества).

Кроме того, участники собраний от «интеллигенции» были склонны к идее, что светское (мирское) начало тоже «свято», что было развитием софиологического сюжета о земном, чувственном начале в Боге, открытого для русской философии Соловьёвым. Поэтому большое внимание они уделяли вопросам пола и брака, пытались придать особый сакральный смысл половым отношениям (Розанов, Мережковский). Фактически они защищали то начало в истории, которое славянофилы называли «кушитским», языческим и которое зачастую отождествлялось с началом светским. Светскость они не отделяли от теологии, понимали её в религиозном смысле, как вторую часть божества, «вселенской церкви» (здесь вспоминаются тезисы о «тёмной стороне бога» Бердяева). Фактически они рассматривали светское начало как самостоятельный религиозный элемент, который не признаётся «исторической» Церковью (за что они её критиковали), но якобы составляет второй столп Церкви мистической. Особая самоценная «святость» светского (мирского) неизбежно несёт языческие коннотации и означает, что обмирщение (секуляризация) дополняет веру в Бога верой в мир и человека.

Эта модель является продолжением новоевропейской теории просвещения (прогресса, развития, «совершеннолетия» человечества) и строится на том, что секулярное в ней является не просто столь же значимым, как и религиозно-мистическое начало, но даже важнее него, поскольку именно секулярные формы культуры (посюсторонние) двигают исторический процесс. Ключевой же момент в том, что секулярное не является вторичным по отношению к религии или теологии, но имеет собственный источник развития и, по сути, обладает собственной

религиозностью[532]. Поэтому обмирщение церкви с помощью секулярного разума означало у Соловьёва и участников Собраний от «интеллигенции» не упразднение всякой религии, а появление новой церкви и религии, а также мнение о том, что секуляризация ведёт к христианизации.

Таким образом, для Соловьёва светское близко по значению к «профанному», «автономному», «экономическому», а также является синонимом понятия «развитие»: без светского нет смысла и движения истории, а источником и сутью «светского» является сам Запад, «западная цивилизация». В этом смысле Соловьёв выступал как последовательный «западник», который искал оправдание европейскому пути развития, стремился богословски оправдать возникновение и развитие секулярного дискурса в истории. Он понимал и критиковал византийское Средневековье как вечно статичную и языческую эпоху, далёкую от христианства, так как в ней нет свободы выбрать светский образ жизни и мыслей, а западную схоластику и наступившее за ней Новое время, наоборот, характеризовал как путь истинной христианизации, который действует через «обмирщение», «самоотрицание» культуры, но открывает двери для построения новой цельной жизни, вселенского богочеловечества, всеединства, «свободной теургии и теократии». Переводя на более поздний социологический язык, можно сказать, что Соловьёв рассматривал секуляризацию как положительное явление — как единственно возможный путь христианизации мира через обмирщение. Источник же секулярного (развития) для Соловьёва — само христианство в западной форме.

Работы Соловьёва задали направление дальнейших дискуссий о природе светского начала, которые велись в религиозной философии. В

---

[532] Об этом, в частности, свидетельствует позиция Мережковского, для которого обмирщение церкви рассматривалось как способ построения в будущем христианского государства (Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 134.

частности, его модель переняли участники Религиозно-философских собраний (1901–1903) из лагеря «интеллигенции».

Светское понималось основными спикерами Собраний (Мережковский, Тернавцев, Философов, Розанов и др.) в богословском смысле как начало мирское, земное, имеющее в себе самостоятельный источник сакрального, и в этом смысле напоминало «кушитское» начало Хомякова, только наделяемое положительными коннотациями: светский мир рассматривался ими как неотъемлемая часть мистической церкви. Ключевой темой Собраний стал поиск путей соединения религиозного и светского начал, поиск религиозной (богословской) легитимации для светской модернизации общественно-политической жизни в России в рамках западного просветительского проекта. Аргументация интеллигенции развивалась следующим образом: объявлялось, что церковная догматика не должна быть статичной и должна корректироваться в ходе общественных дискуссий; Церковь делилась на две не связанные сущности — «мистическую» (Тело Христово) и «историческую» (один из социальных институтов), первая из которых принципиально выносилась за пределы дискуссий; затем «историческая» Церковь подвергалась критике за её учение о небесных идеалах, оторванных от земной жизни (от светского мира, социально-экономических и политических проблем), оторванность Церкви от мирских ценностей объявлялась главным её недостатком и даже причиной её неполноценности; мирское (светское) начало жизни объявлялось догматически равнозначным божественному, из этого делался вывод, что светское знание о мире столь же священно, что и Откровение, а светские утопии, как и любая социально-политическая активность, приобретали религиозный статус; обмирщение и секуляризация становятся ключевыми элементами христианской жизни и церковного организма.

Эта модель близка будущей «классической теории» секуляризации. В ней также плотно связаны модернизация и секуляризация. Однако её отличие в том, что в ней не модернизация вела к секуляризации, а секуляризация — к

модернизации. Участники Собраний со стороны «интеллигенции» искали богословское оправдание техническим и либерально-демократическим преобразованиям общества по западному образцу. Светское начало представлено здесь как ядро самого исторического развития, которое должно обмирщить существующие учения, институты, практики. Кроме того, в этой модели светское начало понималось близко к веберовскому рационализму, однако оно не означало состояние вне всякой религии: секуляризация для участников Собраний от «интеллигенции» не вела к безрелигиозному обществу, а участвовала в построении утопического религиозного общества нового типа, где нет разделения на церковь и государство, светское и религиозное. В сущности, эта модель провозглашала секуляризацию как путь христианизации. Это позволяет говорить о многих пересечениях этой модели с многочисленными будущими направлениями «политической теологии», которая зарождалась в это же время и которая так же ставила богословие на службу политической практике с помощью одновременной теологической интерпретации понятий из светской гуманитарной науки и перевода на светский язык теологических понятий.

Секулярный дискурс Соловьёва и участников Религиозно-философских собраний из числа «интеллигенции» в этом контексте можно интерпретировать и определить как особое синкретическое религиозное учение, на которое оказало определённое влияние протестантская мистика и в котором значения сакральных и мирских начал в христианской онтологии последовательно меняются друг с другом местами.

2.4.4. Веховская традиция понимания секулярного

Если труды Соловьёва и Религиозно-философские собрания ещё подводили итоги XIX века, то сборник «Вехи»[533] (1909) в значительной степени задал рамки дискуссии для русской религиозной мысли уже в XX веке — о проблеме светского, о значении религии и Бога в эпоху поздней современности.

«Вехи» являются центральной и наиболее известной частью философских сборников, изданных в Москве и считающихся в истории русской философии единой трилогией: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). Все три сборника объединяет единый подход — взгляд на сдвиги в культуре России и мира, происходившие в начале XX века, как на духовные процессы, которые невозможно понять, если смотреть на них в отрыве от идеалистической и религиозной традиции русской жизни. Историк русской философии о. В. Зеньковский рассматривал эти сборники как начало дискуссии в русской философии о проблеме «секулярной идеологии»[534]

«Вехи» были посвящены критике «интеллигенции»[535], её увлечению революционным движением, политиканством, подражательности Западу и её оторванности от цивилизационных начал русской жизни — веры и народа.

---

[533] Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. 215 с.

[534] «В 1902 г. вышел сборник статей под названием «**Проблемы идеализма**» (при участии Булгакова, Е. Трубецкого, Струве, Бердяева, Франка, С. Трубецкого, Новгородцева, Аскольдова и др.); в этом сборнике, посвящённом, «прежде всего, проблемам моральным», на самом деле уже был вплотную поставлен вопрос о том, чтобы «возвратить человечеству утраченного им живого Бога» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 691); «В 1909 г. вышел другой замечательный сборник “Вехи”, сурово обличавший русский нигилизм, духовную расплывчатость и беспочвенность секулярной идеологии…» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 691).

[535] «Интеллигенция» здесь и далее используется в «веховском» значении. Под «интеллигенцией» понимается не слой образованных людей или людей, зарабатывающих интеллектуальным трудом, а особый доктринальный конструкт, связанный с утопическим сознанием и оправданием революционных преобразований.

Через тему интеллигенции сборник вышел на проблему религиозного значения истории и общественного развития, что позволяет сделать выводы о понимании его авторами природы секулярного (М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк). «Веховский» спор о природе интеллигенции во многом является спором о природе секулярного.

Сквозным тезисом, прошедшим через большинство статей, стало указание на особый тип религиозности, присущий интеллигенции. Авторы констатировали, что интеллигенция отошла от христианства, часто увлекалась атеистическими, социалистическими и позитивистскими утопиями, где не было никакой религии. При этом этот слой людей мыслил и действовал фанатично религиозно, обладал особой «религиозной природой»[536].

Например, П. Б. Струве начинает изложение с указания на нерелигиозный (в определённом смысле светский) характер революционной интеллигенции, которая была движима революцией и борьбой с любыми государственными основаниями. Все указания на религиозное мессианство русской интеллигенции Струве назвал заблуждением, распространившимся «с лёгкой руки Владимира Соловьёва», и отметил, что в (революционной) интеллигенции не было «ни грана религиозной идеи». Однако далее Струве пишет о том, что интеллигенцией двигали некие иррациональные мотивы (мечтательность и легкомысленность). Строго определить происхождение и суть этих мотивов Струве не мог, но сделал заключение, что это некая специфическая религиозная форма без религиозного содержания: «Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма,

---

[536] *Гершензон М. О.* Предисловие // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 4.

нетерпимость без благоговения, — словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без её содержания»[537].

Схожий тезис в «Вехах» и позже в сборнике «Из Глубины» отразил С. Н. Булгаков: «[Интеллигенция] первым членом своего символа веры сделала безбожие, вторым — революцию, а третьим — социализм»[538]. Та же мысль есть и у Франка, который видел в интеллигенте «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия»[539]. Схожий тезис — в статье Бердяева, который определил религиозное состояние интеллигенции как «бессознательную религиозность»[540].

Бердяев в «Вехах» и последующем творчестве разделял многие взгляды Соловьёва на природу религии, истории и культуры, корректируя их с учётом подхода Леонтьева. В «Смысле истории» (1922) Бердяев характеризует Средневековье как время несвободы, связывает борьбу за «свободу» в это время с возникновением первых предпосылок к дифференциации и автономизации сфер культуры. Это Бердяев означает понятием «секуляризация культуры»[541]. Поэтому у Бердяева «секуляризация государственности и общественности имеет положительное религиозное значение, она уготовляет свободную богочеловеческую жизнь»[542]. Бердяев конструировал будущее развитие культуры похожим на Религиозно-философские собрания образом: говорил о приходе новой религиозной эпохи, «нового Средневековья», в котором религия перестанет быть частным

---

[537] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 142–143.
[538] *Булгаков С. Н.* На пиру богов // Из глубины : Сборник статей о русской революции. Москва-Петроград: «Русская мысль», 1918. Цит. по: URL: http://www.vehi.net/deprofundis/ (дата обращения: 01.09.2022).
[539] *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 177.
[540] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 11.
[541] *Бердяев Н. А.* Смысл истории. Новое средневековье. Москва : Kanon+, 2002. С. 128.
[542] *Бердяев Н. А*. Философия свободы. Смысл творчества. Москва : Правда, 1989. С. 483, 522.

делом, закончится новоевропейский гуманизм и индивидуализм, «автономно-секулярное творчество», все сферы жизни станут религиозно обусловленными, религия станет общественным (и политическим) делом. Как и последователи Соловьёва, Бердяев оценивал секуляризацию как положительное движение, ведущее к развитию и «освобождению» личности и общества, к сочетанию веры и разума, теургической форме творчества и познания[543].

Обращает на себя внимание схожесть оценок религиозного состояния «интеллигенции» у всех перечисленных авторов (при том, что по условиям составителя сборника Гершензона, авторы не видели статей своих коллег до момента выхода сборника): светская интеллигенция не исповедует религию в традиционном смысле этого слова, но при этом всё же опирается на некие религиозные основания. Фактически авторы «Вех» говорили о появлении особой «секулярной» религии, пастырями которой становились представители «интеллигенции»[544]. «Веховская» дискуссия об интеллигенции продолжалась весь XX век и периодически возникает вновь в наши дни. При этом и критики, и защитники «интеллигенции» по-прежнему затрагивают тему особой религиозности этого сообщества, нередко называя его особым «религиозным орденом»[545], существующим вне Церкви[546] (и какой бы то ни было традиционной религии). Уже в XXI веке Бергер, критиковавший примитивные теории секуляризации, тем не менее, говорил о том, что секулярное мировоззрение является базовым для сегодняшней

---

[543] *Бердяев Н. А*. Смысл истории. Новое средневековье. С. 222–256.

[544] *Щипков В. А.* Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.

[545] *Гайда Ф. А.* Интеллигенция и Церковь: из истории взаимоотношений [Электронный ресурс] // Православие.Ru. 23.05.2011. URL: http://www.pravoslavie.ru/46664.html (дата обращения: 01.09.2022).

[546] *Десницкий А. С.* Церковь и интеллигенция: так что же общего? [Электронный ресурс] // Православие и мир. 26.09.2011. URL : http://www.pravmir.ru/cerkov-i-intelligenciya-tak-chto-zhe-obshhego (дата обращения: 01.09.2022).

«международной культурной элиты, которая… является расширением просвещенческой европейской интеллигенции до мирового масштаба»[547], то есть подтверждал, что дать определение категории «секулярное» можно в том числе через анализ мировоззрения интеллигенции как новоевропейского явления. Из этого можно снова сделать вывод, что продолжившаяся «веховская» дискуссия о «религии» интеллигенции является поиском природы секулярного дискурса.

Дальнейшие дискуссии в русской религиозной философии об интеллигенции и связанный с ними спор о значении природы светского и религиозного воспроизводил несколько повторяющихся тезисов о секулярном дискурсе, которые можно встретить у разных философов: борьба с традиционной религией, формирование неконфессиональных религиозных форм мышления, замещение христианской сотериологии утопизмом (и в целом мифологический характер секулярного дискурса, замещающий христианские мифы секулярными), гностические черты секулярного дискурса, его стремление к нейтральности и посредничеству, антитрадиционность и революционность, маркирование границ религиозного.

Одна из ключевых тем, связанных с определением секулярного дискурса (и феномена «интеллигенции»), имеет много общего с темой посредничества. Идея о необходимости всеобщего и связующего посредника между Богом и тварным миром была артикулирована ещё Соловьёвым в концепции «Софии» (не без влияния протестантского мистицизма Я. Бёме, И. Гихтеля, Г. Арнольда). Не углубляясь в софиологические споры, в рамках настоящего раздела следует отметить, что идея посредничества Софии значительно повлияла на труды Бердяева, Флоренского, о. С. Булгакова, С.

---

[547] *Бергер П.* Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 10.

Н. Трубецкого и других русских философов, каждый из которых в той или иной форме рассуждал о возможности существования божественной силы, в какой-то мере автономной от Бога (в виде ипостасного атрибута у П. Флоренского[548], неипостасных энергий у С. Булгакова[549], особой стороне в Боге, создающей противоречия между лицами Святой Троицы у Бердяева, «физики богоматерии» у Трубецкого[550], «богоматериализма» у Струве и т. п.). Идея посредничества была призвана решить одну из главных задач русской религиозной философии, поставленных Соловьёвым, — найти способ строительства соединяющего моста между религиозным богословием и светской философией, духом и материей, метафизикой и физикой, гуманитарными и точными науками, что нередко подталкивало авторов к использованию некоего третьего, нейтрального, связующего звена, которое в большинстве случаев добавляло в их модели гностический элемент[551] (можно предположить, что это происходило неумышленно).

Младший соратник веховцев А. Ф. Лосев (1893–1988) позже, в 1930-е годы, тоже принял участие в этой дискуссии, обозначив религию интеллигенции как «бессознательное вероучение», особую «субъективистическую мифологию», к которой причислял религиозное мировоззрение новоевропейских светских учёных от Декарта до позитивистов[552]. Почти через 60 лет, в конце жизни Лосев подвёл итог своему отношению к интеллигенции в короткой статье «Об

---

[548] *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Москва : Правда, 1990. Т. 1. С. 319–392.

[549] *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2011. 464 с.

[550] *Трубецкой С. Н.* О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 140.

[551] Подробней эта проблема рассмотрена в статье: *Щипков В. А.* Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия. С. 171–183.

[552] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 46.

интеллигентности»[553], в которой дал ей функционально-идеологическое объяснение: принадлежность к интеллигенции определяется не уровнем образования, моральными качествами или социальными статусами, а продвижением и обслуживанием идеи «общечеловеческого благоденствия» (которая в изложении Лосева напоминает просвещенческий гуманизм). Ради защиты будущего, утопического идеала интеллигенция, по Лосеву, должна быть всегда «критической», «вооружённой» и готовой «вступить в бой». Для сравнения, тема посредничества интеллигенции в это же время (начало XX века) нашла отражение в трудах западных мыслителей, в частности у К. Маннгейма, который рассматривал интеллигенцию как идеального посредника между социальными слоями и историческими эпохами, который находится одновременно во всех классах и ни в одном из них и является главной исторической силой модернизации, а также единственным эпистемологическим средством, с помощью которого общество может познать себя[554].

В связи с этим тема интеллигенции соседствовала с темой революции, секулярного способа выхода за границы исторического времени. Революционное прерывание традиции в Новое время осмыслялось как своего рода религиозная практика (как сторонниками, так и противниками), решающая переосмысленную сотериологическую задачу — строительство утопического будущего. Религиозно-теологическое оправдание революции находили Соловьёв, А. А. Блок, Д. С. Мережковский («религия есть революция»), В. П. Свенцицкий (революционеров-террористов сравнивал со «святыми»)[555]. На эту связь критически указывал С. Булгаков в «Вехах»:

---

[553] *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. Москва : Политиздат, 1988. С. 314–321.
[554] *Mannheim K.* Schriften zur Philosophie und Soziologie. B. III : Ideologie und Utopie. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. S. 126. 250 S.
[555] *Козырев А. П.* Антихрист и революция // Тетради по консерватизму. 2016. № 3. С. 99–114.

«Нельзя понять… основных особенностей русской революции, если не держать в центре внимания этого отношения интеллигенции к религии»[556].

Важно отметить, что тема религиозного осмысления революции существовала в русской философии на протяжении всего XX века и периодически воспроизводится почти без изменений в наши дни, например, когда участие в уличных протестах объявляется делом религиозного спасения, а пострадавшие протестанты — религиозными подвижниками[557].

Сохранение религиозного характера мышления и действий «интеллигенции» при отрицании определяющей функции традиционной религии (главным образом речь о христианстве) не только позволяет сделать вывод о слабости попыток свести религиозную область до частной общественной сферы. Это также свидетельствует о зависимости «интеллигенции», секулярного или революционного сознания от той области, которой они противостоят. Речь идёт о борьбе с традицией (религиозно-мифологической, этической и проч.) путём конструирования собственных форм «традиции» через воспроизведение раскола с традицией (революции). Поскольку сама «веховская» дискуссия об «интеллигенции» возникла исключительно в рамках исторически христианской культуры, то и феномен религиозности «интеллигенции» без религиозного содержания (Струве) означает деконструкцию христианства, при которой христианские формы используются для отражения нехристианского содержания.

Воспроизводящаяся ситуация постоянного отделения христианской формы от христианского содержания создаёт то, что можно назвать неполноценным, незаконченным знаком, что ведёт к состоянию незаконченности и создаёт тот комплекс противоречий, который делает

---

[556] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 31.

[557] *Щипков В. А.* Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.

сложными отношения «интеллигенции» (веховской) с церковью, народом, традицией и с самой собой.

Таким образом, авторы сборника «Вехи» (М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк) и их более поздние соратники (в том числе А. Ф. Лосев), как и славянофилы, сталкивались с терминологическими сложностями, не имели достаточно средств, чтобы отделить «религию» христианскую от «религии» секулярной (квазирелигии и т. п.), поэтому их трактовка секулярного дискурса требует реконструкции. Такую реконструкцию позволяет провести веховское понимание «интеллигенции», в рамках которого секулярный дискурс предстаёт как особое религиозное мировоззрение, которое является нерелигиозной религией, даёт новое наполнение христианскому пониманию смысла истории и добродетелей, претендует на статус нейтрального и универсального состояния вне общества, истории и традиционной этики, претендует на роль универсального посредника и эпистемологического средства, соседствует с гностическим подходом, в качестве своеобразного этического ориентира использует принцип повторяющегося революционного разрыва с традицией, который подменяет сотериологию и воспроизводит универсализм секулярного, одновременно пытается маркировать границы религиозного и, наоборот, стереть разделение между духом и материей. Несмотря на множество возможных коннотаций, которые следуют из указанных тезисов, основной вывод из «Вех», который характерен в целом для русской религиозной философии, — секулярное не означает безрелигиозное. Обнаружить у веховцев связь секулярного с рациональным затруднительно (в отличие от трудов Вебера), однако обращает на себя внимание однозначно звучащая констатация связи секулярного дискурса с религиозно-нравственной, христианской проблематикой.

2.4.5. Осмысление секулярного в русской религиозной философии в период после Октябрьской революции (Булгаков, Флоренский, Флоровский, Лосский, Шмеман, Тростников, Мень, Сорокин)

Секулярная проблематика оставалась актуальной для русской религиозной философии на протяжении всего XX века. Октябрьская революция, вынужденная эмиграция многих философов из России, утверждение атеистической идеологии и гонения на Церковь в СССР, разрушительная война, сокращение социальной роли христианства в Европе, особенно начиная с 1960-х годов, — осмысление всех этих процессов и событий требовало ответа на вопрос о природе секулярного и его связи с религией. Эту тему, в частности, затрагивали о. С. Булгаков (1871–1944), о. П. Флоренский (1882–1937), о. Г. Флоровский (1893–1979), В. Н. Лосский (1903–1958), о. А. Шмеман (1921–1983), В. Н. Тростников (1928–2017), о. А. Мень (1935–1990). Отдельного упоминания в этом разделе заслуживают социологические подходы американского социолога русского происхождения П. Сорокина. В трудах этих авторов употребляется уже непосредственно понятие «секулярный» (и производные от него — «секуляризм», «секуляризация»), особенно активно — в работах послевоенного периода, когда это понятие окончательно распространилось в европейском научном языке.

С. Н. Булгаков (позже — отец Сергий, 1871–1944, Россия, Франция) соединил в своём творчестве тематику и философские настроения до- и послереволюционной религиозной философии, был уже известным публицистом и в Царской России, и в революционные годы, и в эмиграции. Секулярная проблематика была одной из ключевых в его творчестве.

Булгаков последовательно развивал философию всеединства Вл. Соловьёва, не соглашаясь с ним лишь в его пессимизме. Разделение Булгаковым познания на религиозный, философский (метафизический) и научный способы восходит к подходу Соловьёва, который выделял три

области теоретического познания — теологию, метафизику и науку — и выводил их из единого, божественного, религиозного источника. Философская метафизика у Булгакова не противоречит религии, но лишь подтверждает её основные положения. Религия отличается от философской метафизики используемым инструментом познания: у метафизики (философии) это дискурсивное мышление, а у религии — интуитивное знание, вера. Булгаков полагал, что философия, наука и религия как способы познания мира взаимно дополняют друг друга, стремятся к гармоничному сочетанию[558]. Вершиной этого единства богословия и философии он считал христианскую философию Вл. Соловьёва[559].

Булгаков так же исходил из того, что культура в целом, включая все способы познания, имела единый источник и произошла из культа, являлась первоначально «теургией» (ср. с Флоренским). Затем в истории произошло «обмирщение» и «секуляризация» культуры: она отделилась от Церкви, а Церковь превратилась в одну из подсистем культуры. В результате даже появление нерелигиозной культуры, светских людей не отменило их первоначальную, внутреннюю религиозность[560]. Поэтому Булгаков считал, что вера как способ познания свойственна и для религий, и для атеизма, и для научного мировоззрения (вера в разум, в существование рациональной истины[561]). Хотя Булгаков допускал возможность существования внерелигиозного мировоззрения, он полагал, что такое мировоззрение не

---

[558] *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. Москва : Московское психологическое общество, 1902. С. 6.

[559] *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. С. 147–148.

[560] *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип // Два Града. Исследования о природе общественных идеалов / Сборник статей в двух томах. Т. 1. Москва : Путь, 1911. С 69.

[561] *Булгаков С. Н.* Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения) // Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). Воскресение Христа и современное сознание. Москва : печатня А. И. Снегиревой, 1903. С. 14–15.

может быть нравственным, так как мораль в нём «самоупраздняется»[562]. Несмотря на такое уравнивание религии и любых философских или научных мировоззрений, Булгаков всё же отдавал приоритет религии. Например, он приходил к выводу, что упадок веры, в отличие от упадка материального благополучия, ведёт к упадку фундаментальных ценностей, самого общества, культуры[563]. То есть вера и религия, в отличие от философии и науки, имеют основополагающее, онтологическое значение.

В связи с этим ключевой темой его трудов была проблема упадка религиозной веры и авторитета Церкви в Европе.

Булгаков считал, что европейская цивилизация существует до сих пор исключительно благодаря своим «старым религиозным корням», то есть христианству. Эти консервативные христианские основы постепенно повреждались секулярным «просветительством»[564], которое стало формировать новое религиозное учение взамен христианства, создавать новые социальные и антропологические представления. На это учение Булгаков смотрел под двумя углами: как на «религию прогресса» и как на «религию человекобожества».

Говоря о происхождении «религии прогресса», Булгаков отмечал, что в её основе лежит «секуляризованная форма» иудейского хилиазма, вера в возможность «земного рая»[565]. Это учение возродилось в Новое время, когда для многих людей религия и метафизика оказались утраченными, в связи с чем их стали заменять теорией бесконечного прогресса. По Булгакову, «религия прогресса» — это имманентистское учение, которое включало в себя элементы науки, метафизики и специфической религии.

---

[562] *Там же*.

[563] *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. С. 152.

[564] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 39.

[565] *Булгаков С. Н.* Апокалиптика и социализм // Сочинения в двух томах. Т. 2. Москва : Наука, 1993. С. 423–424.

Булгаков утверждал, что в этом новом вероучении ключевая роль отводится социологии, которая стала выполнять роль «богословия» этой религии прогресса, стала главной мировоззренческой дисциплиной, формирующей общественное мнение, «как богословие в средние века и классическая литература в эпоху гуманизма»[566]. Социология получила такое значение, потому что возложила на себя пророческую функцию, взялась предсказывать пути к «светлому будущему» человечества.

При этом Булгаков заключал, что в теории прогресса наука «перестала быть наукой» и снова стала «религией»[567]. Здесь Булгаков методологически допускал существование «чистой науки», которая не была бы основана на априорных, религиозных предпосылках, хотя в других местах отрицал возможность внерелигиозной науки и культуры в целом. Роль божества в «религии прогресса», по Булгакову, была отведена идее «человечества», которая социальными науками была наделена фактически божественными предикатами: вечностью, бессмертием, совершенством, абсолютностью. Поскольку у людей всегда сохраняется религиозная потребность видеть в качестве конечной цели своего существования нечто бесконечное и абсолютное, идея совершенного «человечества» была наделена этой религиозной функцией, превращена в цель и смысл жизни человека Нового времени. Булгаков критиковал такой подход и считал, что человечество является не более чем суммой всех индивидов, обладает не только всеми достоинствами, но и всеми пороками, которые присущи каждому отдельному человеку. Кроме того, в отличие от истинного Божества, человечество существует во времени, не бессмертно, а значит, рано или поздно перестанет существовать[568].

---

[566] *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. Москва : Московское психологическое общество, 1902. С. 10–11.
[567] *Там же*. С. 17.
[568] *Там же*. С. 17–21.

Если социальную составляющую новоевропейской культуры Булгаков объяснял через «веру в прогресс», то для объяснения антропологии Нового времени использовал концепцию «религия человекобожества».

Главным догматом «религии человекобожества» Булгаков считал «веру в совершенство человека», «в бесконечный прогресс», осуществляемый силами человека и являющийся механическим[569]. Источник «человекобожества» он видел в пантеизме (обожении твари, космотеизме). В этом отношении можно провести явную параллель между Булгаковым и Хомяковым, который также указывал на связь современного атеизма и пантеистического («кушитского») мировоззрения. Булгаков считал, что это основная религиозная антиномия христианской Европы, и в её основе лежит «самоопределение к Богу и против Бога, пути христианства и человекобожия, теизма и пантеизма»[570]. Вместе с этим Булгаков проводил прямые параллели между вероучением «религии человекобожества» и христианством, выводил «человекобожество» из западного христианства.

Хотя Булгаков подвергал критике «веру в человечество», он не считал нужным полностью отказаться от «веры в прогресс», очевидно, используя её для связи христианского богословия с секулярной наукой. По этой причине он указывал на то, что вера в прогресс тесно связана с христианством и даже вытекает из христианского вероучения, называл её «специфической христианской доктриной». Он также считал, что «человекобожество» («человекобожество» русской интеллигенции) имеет и положительные черты, которые оно позаимствовало из христианства. При этом целый ряд

---

[569] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции. С. 40.

[570] *Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 9.

ключевых положений христианского вероучения остался за рамками этой новой религии, прежде всего, понятие греха[571].

С той же меркой Булгаков подходил и к проблеме атеизма. Русский атеизм он характеризовал как особую религиозную веру, которая лишь «принимает… наукообразные формы»[572] и основным носителем которой является интеллигенция, а не народ[573]. Проповедь интеллигенцией атеистических взглядов среди народа, по Булгакову, — это проповедь новой религии, которая по своему значению может быть сравнима с крещением Руси: как Св. Владимир крестил Русь, так интеллигенция её раскрещивает[574]. Современную эпоху Булгаков называл «атеистическим веком», а наиболее яркими «проповедниками» атеистической, гуманистической религии считал Конта и Фейербаха[575].

Стоит обратить внимание на то, что Булгаков в своих критических оценках последовательно сохранял двойственный подход: пытался объединить мышление религиозное (христианское) с мышлением секулярным, следуя в русле философии Соловьёва, что нередко вело изложение к многозначности и противоречивости.

Критикуя «религию» прогресса и «человекобожества», материализм, атеизм интеллигенции, он в то же время всегда пытался показать, что в основе этих учений некогда лежали нравственные начала и стремления, что эти доктрины хоть и антихристианские по своему содержанию, но зачастую возникали на христианской почве, сохраняя религиозные, христианские формы. Это показывает его как ученика и преемника Вл. Соловьёва, его

---

[571] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции. С. 54–55.
[572] *Там же*. С. 35.
[573] *Там же*. С. 67.
[574] *Булгаков С. Н.* Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). С. 34.
[575] *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. Москва : Московское психологическое общество, 1902. С. 4.

стремление быть «своим» в двух стихиях — христианского богословия и западной (западнохристианской, секулярной) философии. Например, он видел в «религии человекобожества», в секулярных утопиях пользу для сохранения самой религиозности (пусть и ложной) в атеистическую, антирелигиозную эпоху; в «антихристовом начале» интеллигенции он видел пусть и искажённые, но «высшие духовные потенции»[576]; по этой же причине он оправдывал реформы Петра I, считал необходимым для России отказаться от «греко-россійства», от претензии стать «Третьим Римом» и призывал Россию примкнуть к Западной Европе[577], считал, что Россия без Европы исторически неполноценна, а православие без западного христианства не является полноценной, вселенской Церковью. При этом он пытался отделять католичество от «папизма», заявляя, что «католичество есть западная часть единой вселенской христианской Церкви, папизм же — её местный уклон и новообразование, которое можно рассматривать и совершенно отдельно и самостоятельно»[578].

Двойственной трактовки у Булгакова не избежал и гуманизм, в котором он видел два скрытых течения: одновременно и заботу о человеке, и отступление от христианских основ; «гуманизм со Христом» и «гуманизм против Христа»[579]. Следуя Соловьёву, Булгаков считал, что только в будущем синтез религиозного и светского начал культуры сможет явить истинный, примирённый гуманизм.

Также противоречия возникают у Булгакова в связи с тем, что он смешивает (очевидно, намеренно) два подхода: религиозный взгляд на время, при котором история человечества является точкой в вечности (не имеет

---

[576] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции. С. 72.
[577] *Булгаков С. Н.* У стен Херсониса // Символ. Париж, 1991. № 25. Июль. С. 178.
[578] *Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. С. 11.
[579] *Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. С. 18–77.

протяжённости, её смысл — вне времени), и эволюционистский подход, при котором смысл истории заключается во временном континууме, в постоянном и последовательном развитии, обновлении, эволюции. Из этого вытекает важнейший исходный пункт рассуждений Булгакова, который состоит в том, что религии могут меняться или исчезать с течением времени, но религиозное чувство всегда внутренне присуще каждому человеку. Из этого он выводил, что не существует нерелигиозных людей (есть «лишь благочестивые и нечестивые, праведники и грешники»). Этим же аргументом он пользовался, когда говорил, что религиозное чувство есть и у атеистов.

Исходя из этого, Булгаков рассматривал всю историю европейской борьбы с религиозным сознанием как необходимый путь испытаний, который должно было пережить богословие[580]. Поэтому и религия для Булгакова развивается в истории человечества эволюционно, стадиально (распространённый взгляд в религиоведении того времени), каждая новая ступень включает в себя опыт предыдущих. В связи с этим он изображал христианство как сочетание всего лучшего из всех религий, которые знало человечество: опыт буддизма, иудаизма, античной философии и других нехристианских религиозных традиций, — которые синтетически соединялись уже с христианским богословием[581]. В христианстве он видел не столько отдельную религию, сколько синтетический механизм, который способен объединить и примирить все прочие философские и религиозные мировоззрения. Из них главных два: религиозная метафизика традиционных религий (которые объединены христианством) и новоевропейские попытки создать утопическую философию, оторванную от религиозных корней, но по-прежнему религиозную по своим формальным принципам (вера в гуманизм,

---

[580] *Булгаков С. Н.* Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. С. 239–240.
[581] *Там же*. С. 220.

разум, человечество, сверхчеловека, технический прогресс, социализм и т. п.)[582].

Наконец, смешение богословского языка и языка светской философии не могло не создать двусмысленность и многозначность в определении «религии», «веры», «секулярного», «атеизма», «культуры» и других ключевых понятий у Булгакова. Размышляя о состоянии современной культуры, Булгаков изображал её дуалистично, однако каждый раз — по-разному. Где-то он противопоставлял «религию» материалистическому, механически утилитаристскому сознанию[583], включая «светское» сознание, рассуждая о светскости как элементе материалистического и атеистического сознания, однако одновременно с этим называл религией и атеизм. В результате он противопоставлял «религию» не атеизму (отрицанию Бога), а «иррелигиозности», то есть религиозному безразличию, «духовной спячке»[584]. Поэтому Булгаков хоть и декларировал всеобъемлющую роль религии (религия — над культурным и социальным), также допускал возможность жизни человека вне религии, в «жалком» религиозном индифферентизме[585]. Поэтому он утверждал, что наука, религия и философия — это совершенно разные сферы, которые должны быть разделены, но вместе с тем основная логика его рассуждений строится на тезисе, что религия пронизывает все сферы человеческой жизни[586], и в таком случае

---

[582] *Булгаков С. Н.* Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). С. 12; *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. С. 303; *Булгаков С. Н.* Церковь и культура // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. С. 540.

[583] *Булгаков С. Н.* Народное хозяйство и религиозная личность // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. С. 191–192.

[584] *Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. С. 5–7.

[585] *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. Москва : Московское психологическое общество, 1902. С. 5.

[586] Там же. С. 151.

говорить о какой-либо реальной границе между верой и знанием уже нельзя. Также, по утверждению Булгакова, вера и религия внутренне присущи каждому человеку, однако в то же время вера — это не постоянная величина, в разные эпохи она может как усиливаться, так и приходить в упадок[587].

Из этого подхода Булгакова вытекает и его двойственное отношение к проблеме секулярной (светской) культуры.

С одной стороны, то, что культура изначально была частью религии и произошла от религии, означает, что секуляризация является «болезненным отклонением» от нормы; из этого Булгаков выводил, что секуляризация может быть преодолена[588]. С другой стороны, следуя идеям Соловьёва, Булгаков полагал, что секулярная эпоха (с её «веком отвлечённого рационализма», который стал отрицать религию, затем саму философию ради эмпирической точности исследования, с её временем секулярного гуманизма и атеизма) — это диалектически необходимый момент в развитии всего человечества, который в скором времени должен закончиться, а человеческий дух — прийти к «новому высшему синтезу»[589]. Поэтому, с одной стороны, Булгаков подробно рассуждал о том, что секулярное начало несёт большой ущерб христианской, религиозной вере, а значит всей культуре и человечеству. С другой — ответственность и вину за это он возлагал в большой степени на саму Церковь, отказывавшуюся идти на уступки секулярному миру. По его мнению, Церковь сама «враждебно противопоставила светскую и церковную стихии», «стала не творческой, но консервативной и даже реакционной силой истории», пребывающей в

---

[587] Там же. С. 152.

[588] *Булгаков С. Н., прот.* Православие и апокалиптика // Православие. Очерки учения Православной Церкви. 3–е изд. Paris : YMCA–PRESS, 1989. С. 377.

[589] Приписывая «век отвлечённого рационализма» всему человечеству, Булгаков явно становился на позицию западноцентризма (смотрел на западный рационализм — как «универсальный») (*Булгаков С. Н.* Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? С. 262).

«прискорбном союзе с темными историческими силами»[590]. Сама эпоха секулярного гуманизма, по Булгакову, во многом возникла именно как попытка преодолеть недостатки средневекового христианства, как «бунт» против «средневекового инквизиционного клерикализма, ошибочно принимаемого за церковь», поэтому секулярная философия является необходимым и даже благим процессом[591].

Булгаков считал необходимым устранить секулярное из жизни человечества и вернуть религиозное мировосприятие во все области культуры, чтобы не осталось ничего «светского», «никакой нейтральной зоны, которая была бы религиозно индифферентна», то есть никакой области «без религиозного коэффициента»[592]. Однако, следуя своему двойственному подходу, в качестве метода устранения «секулярной сферы» (фактически косвенно признавая, что таковая существует, что отчасти противоречит его подходу, в котором культура — часть религии) Булгаков предлагал не бороться с секулярной культурой, а наоборот, — усыновить её Церковью, приблизить Церковь к миру, обмирщить Церковь.

В качестве решения он призывал к тому, чтобы «Церковная ограда» вместила в себя «и рабочую мастерскую, и учёный кабинет, и художественную студию», стала местом «свободного общения» и «соборного творчества»[593], соловьёвской «свободной теократии»[594], «любовно, без кичливости, но с христианским смирением» открыла «своё сердце “светскому” миру», признав «обоюдную вину» и принеся себя в «духовную жертву»[595]. То есть Булгаков, вслед за Соловьёвым, призывал к равному, глубокому и полному синтезу светского и религиозного, фактически

---

[590] *Булгаков С. Н.* Церковь и культура. С. 544.
[591] *Булгаков С. Н.* Церковь и культура. С. 539, 542.
[592] *Булгаков С. Н.* Церковь и культура. С. 544.
[593] *Там же*. С. 544.
[594] *Булгаков С. Н., прот.* Душа социализма // Новый град. 1932. № 3. С. 43.
[595] *Булгаков С. Н.* Церковь и культура. С. 546.

признавая дуалистическую автономность этих сфер в новоевропейской культуре. Кроме того, предлагаемый им путь напоминает протестантский тип секуляризации, где слом церковных оград и обмирщение церкви интерпретируется как освящение всей окружающей культуры (неслучайно В. Н. Лосский будет обвинять Булгакова и его единомышленников в «восточном протестантизме»). Булгаков полагал, что, для того чтобы Церковь могла соединиться с секулярным миром и включить в себя «обширную религиозно-нейтральную зону “светской” культуры», она должна «расширить» своё «самосознание», что приведёт человечество к высшей и последней «ступени» «всемирно-исторического и религиозного сознания»[596].

Для объяснения своего подхода Булгаков аллегорически использовал сюжет библейской притчи о блудном сыне: у Булгакова блудный сын — это светская часть общества и культуры, отец — Бог, а старший, послушный сын — религиозная, церковная часть общества и культуры (делает при этом оговорку, что Церковь имеет много недостатков, которая и в эту схему привносит неясность). Время скитания блудного сына — эпоха секулярного гуманизма, Новое время. Задача, которую обозначил Булгаков, — возвращение блудного сына в отчий дом, примирение «двух сыновей», то есть Церкви и секулярного общества, «внекультурной» и «антикультурной» Церкви с «внецерковной» и «внерелигиозной» современной культурой, «победить противоположность церковного и светского»[597].

Таким образом, воззрения Булгакова на проблему соотношения религии и секулярности не были полностью последовательными, поскольку пытались соединить религиозное и секулярное мышление, православную экклезиологию с логикой дуализма и эволюционизма, а также с западной

[596] *Там же*. С. 546–547.
[597] *Там же*. С. 542–543.

теологией. Тем не менее в системе его взглядов можно выделить ряд основополагающих положений. Булгаков считал, что человек религиозен по самой своей природе, и все общественные институты основаны на религиозных предпосылках, поэтому в ситуации, когда отдельный человек или всё общество заявляет о своей непричастности к религии, это означает лишь их непричастность традиционной религии.

По Булгакову, для России и Европы такими нетрадиционными религиями стали гуманизм (частично), атеизм, «религия прогресса» и «человекобожества», близкие по своему содержанию пантеизму и язычеству. Эти скрытые, нетрадиционные религии не тождественны науке и философии, хотя они и пытаются под них мимикрировать. Наука и философия (метафизика), хотя и имеют религиозные предпосылки, являются особыми сферами человеческого духа, и для исключения их возможного конфликта с религией необходимо лишь правильно определить их взаимные границы. Для достижения этой цели, по мысли Булгакова, продолжавшего линию Вл. Соловьёва, должна быть использована универсальная философская система, которая определила бы место каждой из этих сфер и тем самым гармонизировала их взаимные отношения, чтобы однажды привести их к полному и абсолютному синтезу, окончательно соединив религию и светскую культуру.

Секулярные религии «прогресса» и «человекобожества» — две части одного учения, которое разрушительно воздействует на современное общество и культуру. Но появление этих новых «религий» казалось Булгакову исторически оправданным, закономерным, поскольку он видел в них диалектически необходимый момент отрицания традиционной религии и культуры, вслед за которым якобы должен последовать заключительный синтез, разрешающий все существующие противоречия в истории человечества. В то же время часть исторической ответственности за секуляризацию Европы Булгаков возлагал на Церковь, которая, как он считал, сама отвернулась от мира, ушла из него в добровольное

самозаточение. По Булгакову, чтобы ускорить приближение заключительного синтеза, Церковь должна подвергнуть себя добровольному обмирщению.

Говоря о Церкви, Булгаков имел в виду одновременно православную и католическую церковь, поскольку считал их в равной степени причастными единой Вселенской Церкви, а в определённый период своей жизни фактически отрицал самодостаточную вселенскость православия.

О. Павел Флоренский (1882–1937, Россия) понимал секуляризацию как процесс отделения различных сторон общественной жизни от единого древа «феургии» (теургии) — «искусства богоделания», «средоточной деятельности духа»[598], при которой всякая мысль и дело человека являются только религиозным действием. Согласно Флоренскому, в истории человечества было время, когда вся человеческая деятельность была феургией. Затем «единство человеческой деятельности стало распадаться», но и тогда феургия понималась как «средоточная задача человеческой жизни», «задача полной реализации в действительности смысла», «реальное условие развития самосознания», а направления деятельности вне теургии представлялись «легкомысленными, поверхностными, блудными», «незаконными и болезненными», «кощунственными»[599]. Однако со временем сфера феургии сузилась ещё сильнее — «до обрядовых действ, до культа»[600]. Все прочие сферы жизни, утратив свою божественную санкцию, стали «плоскими и поверхностными», «лишились истинной точки своего приложения»[601].

По Флоренскому, в современном обществе западного типа феургия сохранилась только в форме культа. Культ — это зерно, из которого

---

[598] *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / Редактор И. А. Невзорова. Москва : Мысль, 2003. С. 56–58.
[599] *Там же*. С. 56–58.
[600] *Там же*. С. 57.
[601] *Там же*. С. 57.

развивается феургия, оно «количественно меньше феургии», но «качественно, по глубине своей антиномичной связанности, — не уступает ей», это та же феургия, но в свёрнутом состоянии, «зерно истинной человечности», «почка цельности духовной», «бутон культуры»[602]. Поскольку вся человеческая деятельность некогда была частью феургии, сама культура имеет религиозные основания: Флоренский настаивал, что все изобретения человечества, созданные до появления общества светского типа, первоначально имели культовое значение.

Из этого Флоренский делал вывод, что сама культура исторически и этимологически восходит именно к «культу» (основе феургии). Культура — это то, что отщепляется от культа, это «как бы отслояющаяся шелуха культа, подобно сухой кожице луковичного растения»: всё, что отделяется от культа, затем обмирщается, становится дифференцированными сферами и институтами современного общества. Философия, наука, искусства, общественные институты[603], экономика, техника — всё это продукты распада феургии, которые перестают служить культу[604]. «В первичном сознании нет внекультового, а только действия культовые и не-культовые, греховные»[605].

Особо Флоренский подчёркивал, что язык светской философии первоначально основан на религиозных понятиях и обладает объяснительной силой только до того момента, пока эта связь до конца не разорвана. Флоренский указывал на то, что сама философская терминология восходит к терминологии культовой или религиозно-мистической[606].

---

602 *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). С. 58.
603 *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). С. 10.
604 *Там же*. С. 76.
605 *Флоренский П. А.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Сочинения в четырёх томах. Том 3(2) / Редакторы И. А. Невзорова, С. И. Ларичева. Москва : Мысль, 2000. С. 439.
606 *Там же*. С. 121.

Флоренский использовал понятия «секуляризация» и «секуляризованный» в значении «обмирщение» (также «омирщение»), «обмирщённый», «светский», под которыми понимал процессы и продукты распада феургии (и культа). Основным признаком начинающейся «секуляризации» он считал отделение догматов, мифов и социальных моделей поведения от богослужения: «Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе — уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение»[607].

Секуляризация (обмирщение) феургии, по Флоренскому, началась с развитием мифологии, которая сначала служила объяснению культа и святынь, а затем стала над ними надстраиваться, «обвивать» и «душить» его, «как цепкий плющ», создавая в итоге «светскую философию, светскую науку, светскую литературу». Из-за действия мифа святыни истлевают и умирают, а вместе с ними — лишаются жизни и превращаются в «прах» сами мифы, на почве которых растут новые святыни: «На прахе святынь — мифы, на прахе мифов — святыни»[608].

Флоренский не исследует точный момент в истории, когда началась секуляризация, а указывает лишь, что явным этот процесс стал после XVI–XVII веков (очевидно, европейской истории); до этого времени средневековая культура и церковь были слиты, а после — оторваны от общего «мистического корня» и стали чужими и враждебными друг другу[609]. В результате этого во всякой деятельности произошло отделение светской формы от первоначального религиозного содержания, всякая деятельность

---

[607] *Там же*. С. 65.
[608] *Там же*. С. 75–77.
[609] *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). С. 494.

стала проявлением человеческого произвола[610], «короче — все стало светским»[611].

В результате секуляризации, по Флоренскому, возникла современная западноевропейская цивилизация[612], ведущая к распаду самой человеческой личности.

При этом Флоренский считал, что даже секуляризованная культура никогда не забывает окончательно о своём былом феургическом происхождении и величии. Кроме того, любая человеческая деятельность, которая сохраняет в себе смысл, по мнению Флоренского, остаётся в существе своём феургической, духовной. Существование человека и культуры, по Флоренскому, невозможно, если в них не остаётся никакого следа феургии[613]. Это давало ему уверенность в возможности преодолеть секуляризацию и возродить культ (феургию, религию) как основу культуры и общественной жизни[614] путём возвращения к культоцентризму, рассмотрения всех сторон жизни современного человека снова в качестве составляющих культа[615].

Флоренский видел возможность преодоления «секуляризации» для конкретного человека в возвращении его к литургической жизни (сущностным определением человека Флоренский называл «homo liturgus»[616]; литургию называл действием антиномичным, соединяющим небесное и земное, наиболее полно выражающим сущность человеческого

---

610 *Там же*. С. 57
611 *Там же*. С. 57.
612 *Там же*. С. 57.
613 *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). С. 59.
614 *Флоренский П. А.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 439.
615 *Там же*. С. 153.
616 *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). С. 56–59.

бытия), а для культуры в целом — в возвращении философии в церковные теологические рамки.

Флоренский понимал философию как область знания, не существующую отдельно от религии. Философию он называл «моментом в бытии Церкви», «служанкой Церкви» (philosophia est ancilla Ecclesiae), понятия и концепции которой теряют смысл вне религиозного, церковного понимания[617]. Венец преодоления секуляризации Флоренский вслед за Соловьёвым видел в «величайшем синтезе» всех сторон культуры, знания[618].

Флоренский не проводил полноценную генеалогию секулярного дискурса. Он указывал на продукты секуляризации (философию, светскую культуру, мифы и проч.) как на отклонения внутри церковного учения, то есть определял их природу как еретическую, отклоняющуюся от первоисточника, не имеющую полноценной опоры в себе. Однако полноценного анализа природы самого секулярного дискурса (секуляризации, обмирщения, светскости) он не проводил и зачастую употреблял его вынужденно в том же значении, что и светские философы того времени — как самостоятельный субъект исторического процесса (развития) и как «нейтральное» состояние, возвышающее над всеми религиями[619]. Косвенно последний тезис подтверждает и то, что Флоренский отказывался называть протестантов «еретиками», потому что они утверждают раздельность духовной и материальной сфер человеческой жизни, то есть стоят на «антилитургичной» позиции и, как следствие, не являются церковью и религией. Поэтому он называл их «антирелигиозными» и «безбожными»[620]. Из этого следует, что Флоренский, несмотря на

---

[617] *Там же*. С. 468.
[618] *Там же*. С. 439.
[619] *Там же*. С. 153.
[620] *Там же*. С. 60.

феургический подход, тем не менее, не был свободен от идеи возможности внерелигиозного, внекультового.

В этом контексте его желаемый «синтез» всех сторон культуры можно трактовать по-разному: и как возвращение философии в сферу христианской теологии, и как амальгамное соединение религии (феургии, культа) и секулярного (мирского, светского; что становится возможным, если даже косвенно признать его самостоятельную субъектность) в некое третье состояние, говоря уже не языком Флоренского, — «постсекулярное», или «неокультовое».

Таким образом, секулярное начало, по Флоренскому, — это использование культовых предметов, явлений, понятий (то есть самой культуры) в целях, не связанных с культовыми (феургическими); это мировоззрение, которое допускает существование в жизни человека нерелигиозных задач и целей. Продукты секуляризации, по Флоренскому, имеют еретическую природу и не могут рассматриваться вне их религиозного, христианского происхождения. При этом сам секулярный дискурс Флоренский не определял однозначно, косвенно (фактически) допуская существование сферы мышления вне всякой религии, что входит в противоречие с его собственным феургическим подходом.

О. Георгий Флоровский (1893–1979, эмигрировал в США)[621], смотревший на секулярную культуру как на историософскую и экклезиологическую проблему, отмечал, что Европа XX века стала не просто постхристианской, но центром «воинствующего секуляризма»[622], что христианский мир на Востоке и на Западе пребывает в кризисе.

---

[621] Апробация представленных ниже тезисов осуществлена в публикации: *Щипков В. А.* Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского // Концепт: философия, религия, культура. 2022. Т. 6, № 2. С. 71–85.

[622] Florovsky G. Faith and Culture // Collected Works. Belmont, 1974 [1955]. Vol. 2. P. 28.

Причины этого кризиса Флоровский предлагал искать в истории развития христианской церкви. По его мнению, до появления христианской культуры религия и политика, религия и общественная сфера не были разделены, имели общую природу и действовали как одно целое. Так было и в Древней Греции, и в Древнем Риме, где религиозная жизнь и богословие были составляющей социально-политического устройства. Ту же картину Флоровский наблюдал в истории Древнего Израиля, где «Закон Божий» и религиозные предписания действовали во всех сферах жизни, не делали различия межу «духовной» и «светской» сторонами, сам «Израиль» со всеми политическими, хозяйственными и религиозными чертами был единой «Церковью» — богоустановленным обществом. То же Флоровский говорит про средневековое христианское общество, где на все области жизни распространялись одинаковые (религиозные) правила[623].

Флоровский пришёл к выводу, что с любой религиозной точки зрения культура обладает цельным характером, в ней нет деления на «светское» и «религиозное». Он выступал против разделения жизни на автономные сферы, управляемые собственными внутренними правилами, против служения «двум господам»[624].

Корни же секулярного европейского образа мыслей, секулярной культуры Флоровский видел в специфической, «антиномичной» природе христианской Церкви[625]. Церковь, существующая одновременно на небе и на земле, теологически обладает неуловимой двойственной природой — мирской и духовной. По Флоровскому, со временем это привело к появлению представлений о двух путях спасения — монашеском и мирском, о двух типах власти — духовной и светской, о двух идеалах устройства Церкви — монашеском (всецелом преобразовании внутреннего мира человека) и идеале

---

[623] *Ibid.* P. 29–44.
[624] *Ibid.* P. 29.
[625] *Ibid.* P. 28.

построения христианского государства, империи (обустройстве внешнего облика — правового, политического, экономического, культурного — общества на христианских основаниях). В итоге Флоровский считал, что исторически возникло два пути сближения Церкви и мира: один путь пытался подчинить Церковь миру, а другой — мир подчинить Церкви; оба пути он считал «безуспешными»[626].

Поэтому истоки секулярной культуры Флоровский выводил одновременно из церковного устройства и Византии, и латинской церкви.

В Византии, по Флоровскому, церковь и государство были слиты, не существовало деления на светскую и религиозную сферы, общество было «внутренне» единым — «всеобъемлющим Христианским Обществом» (одновременно имеющим черты церкви и государства). Но там уже шла борьба между секулярными и церковными, религиозными и политическими тенденциями. Одновременно в этом обществе уже были «структуры», которые выполняли разные функции и отличались друг от друга — «духовные» и «светские», «церковные» и «политические»[627]. Принципы византийского церковного устройства были заложены ещё при Феодосии Великом (последнем правителе не разделённой на запад и восток империи), который утверждение христианской веры и решение догматических вопросов сделал делом государственным, попытался силой объединить светское и религиозное, духовное и мирское. Флоровский всячески критиковал этот подход, называя его «подозрительным и неоднозначным», утверждая, что духовную и мирскую стороны жизни (две «силы») невозможно объединить и

---

[626] *Ibid.*

[627] *Флоровский Г., прот.* Империя и пустыня // Восточные Отцы. Добавление / из ненапечатанных лекций по патрологии [Электронный ресурс]. — 1970-е. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4 (дата обращения: 01.09.2022).

что именно попытки сделать это привели к пагубному влиянию государства («царства») на церковь[628] и в итоге — к краху Византии[629].

Историю западного христианства Флоровский описывает по той же схеме: западную Римскую империю он тоже характеризует как внутренний единый «политико-экклезиологический институт»[630] (как до, так и после прихода христианства) и начало её культурного упадка также связывает с её попытками искусственно преодолеть внутреннюю антиномию церкви. Только в случае с католичеством не государственная сила руководила церковью, а сама церковь соблазнилась светской властью. Это стремление католической церкви вело к «религиозно-историческому имманентизму», обмирщению христианства, трансформации веры в «гнозис», догматов — в формальные и отвлечённые юридические нормы, таинств — в способ поддержания дисциплины и в «натуралистическую магию»[631]. Главной причиной секуляризации Европы в новое время Флоровский называет Реформацию, которая выступила против католической схоластики и философии, но со временем сама была вынуждена вернуться к философии, но уже лишённой «христианской инициативы»: в протестантизированные общества возвратился Аристотель, пришли Лейбниц и Вольф, возродились языческий философский эллинизм, мистика, отказ от историзма. В конце концов это привело к возникновению немецкого идеализма, оторванного от христианства[632].

В России же секуляризация, по мнению Флоровского, началась с Петра и имела вид государственного проекта. Цитируя историка Е. Е. Голубинского, Флоровский поддерживает его тезис о том, что секуляризация

---

[628] *Там же.*
[629] *Там же.*
[630] *Там же.*
[631] *Флоровский Г. В.* Два Завета // Россия и латинство / сборник статей. Берлин, 1923. С. 152–176.
[632] *Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25. С. 51–80.

в России стала перенесённым из западной культуры «государственным и бытовым еретичеством». Именно в секуляризации, а не европеизации Флоровский видел главное содержание петровских реформ[633], а в XIX веке главным источником секулярных идей в России Флоровский считал немецкую философию[634].

Флоровский разделял подход, сформулированный ещё Иоанном Златоустом, что Церковь должна содействовать появлению общества, основанного на христианских принципах равенства и справедливости, которое живёт общежительно, как «своего рода монастырь», где нет частной собственности, всем владеет и распоряжается Бог, а люди — его «слуги». На практике такой идеал в истории никогда не достигался и, по Флоровскому, недостижим, поскольку Церковь (в отличие от государства) ограничена в средствах: может только убеждать и проповедовать, но не может принуждать и не должна опираться на светские центры силы и власти. Поэтому под Церковью, церковным строем Флоровский понимал не особый социальный институт, а особую этическую систему, которая строится на трёх принципах: равенство всех людей; забота преимущественно о кающихся, нуждающихся, униженных, а не о благополучных (социальная проблема рассматривается как нравственная); сохранение и передача памяти о том, что Церковь — «духовная родина», а не «авторитарное установление»[635].

За отход от такого понимания Церкви Флоровский критиковал не только Византию, латинский мир и новоевропейскую философию, но и русскую религиозную философию от славянофилов до последователей Соловьёва (примечателен сам факт, что здесь он ставит их в один ряд). Соловьёва — за то, что тот предпочитал «человеческое» «божественному»,

---

633 *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. М. : Институт русской цивилизации, 2009. С. 113.
634 *Там же.*
635 *Florovsky G.* Social Problem in the Eastern Orthodox Church // The Journal of Religious Thought. 1950–1951. Vol. 8, No. 1. P. 41–51.

рассматривал смысл религии главным образом как способ построить общество и государство особого типа («свободную теократию»). В этом же Флоровский обвинял и Достоевского, с которым связывал утверждение, что государство должно стать церковью «на всей земле». В том же он обвинял и славянофилов, искавших пути построить идеальное российское общество, с опорой на христианские принципы. Флоровский ставил идеи построения христианского государства из русской религиозной философии в один ряд с католическим папоцезаризмом и клерикализмом, с масонами, социалистами-утопистами, любым религиозным мессианизмом («польским и русским»), обвинял их в поисках «земного царства», в попытках преодолеть «зияющий» разрыв межу небесным и земным (религиозным и секулярным) с помощью «гностической диалектики» и использования «святыни» для решения мирских задач[636]. В целом Флоровский критиковал любые попытки «воцерковить» культуру и государство.

При этом Флоровский критиковал и попытки «русского церковного либерализма» приспособить Церковь к миру, навязать ей принятие светской культуры. Эти направления мысли он называл наивными, внешними попытками религиозно оправдать мирское, житейское благополучие, создать своего рода «секулярную религию», в которой не было бы аскетики[637]. Однако опасность церковного либерализма для Флоровского была гораздо менее масштабной и значимой, чем любые попытки создания христианского государства, христианской теократии, потому что они ведут к «секуляризации христианства»[638].

У Флоровского остаётся не до конца прояснена мысль о том, на каком уровне шло противостояние секулярного и религиозного начал до появления

---

[636] *Флоровский Г. В.* Два Завета.
[637] *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. С. 492.
[638] *Florovsky G.* The Church: Her Nature and Task // The Universal Church in God's Design. Vol. 1. London: SCM Press, 1948. P. 42–58.

современной секулярной новоевропейской культуры — как на востоке, так и на западе христианского мира. Флоровский подчёркивает её «внутренний» характер, говорит, что сначала это не было борьбой церкви и государства, двух обществ или партий, потому что они составляли единое общество, но были борьбой двух внутренних сил и направлений. Не до конца понятно, что имеет в виду Флоровский: была ли эта борьба богословской или существует некий более высокий и общий протобогословский-протополитический уровень дискурса?

С одной стороны, Флоровский как христианский автор и священник отрицал существование границы межу религией и нерелигией (всё в культуре — религия). Природу секулярного, мирского дискурса Флоровский выводил из хилиастических религиозных учений, которые охвачены идеей идеального земного царства и забывают о жизни вечной[639]. Такое мировоззрение он называл религиозным учением особого типа — «религиозно-историческим имманентизмом», который верит в земной мир и занят строительством земного царства, утверждает «завет закона» вместо «завета благодати». Называя церковный либерализм «секулярной религией», он фактически возводит его к тому же самому хилиастическому источнику. Из этого он делал вывод, что споры между светской и религиозной культурой, верой и неверием, богословием и светской наукой являются религиозными спорами «между соперничающими верованиями»: отношение человека к любому культурному процессу всегда является «богословской позицией», а «спор о культуре — это богословский спор»[640].

С другой стороны, он в то же время описывал секуляризацию как процесс, ведущий к отрицанию религиозного сознания. Например, новоевропейскую «капиталистическую цивилизацию» он характеризовал как

---

[639] *Флоровский Г. В.* Два Завета.
[640] *Florovsky G.* Faith and Culture. P. 15.

процесс «обмирщения изнутри», который противостоит «всякой религии»[641]. То же относится и к его оценкам «имманентизма», который ведёт к упадку религиозного сознания как такового. Видя в секулярных тенденциях главную опасность современности, значительную часть своего творчества Флоровский посвящает поиску преодоления секулярной культуры.

Секулярной культуре он противопоставлял культуру религиозную, под которой понимал «нормативное задание личного творчества», то есть исключительно духовное состояние человека и этические нормы. Религиозная культура, по Флоровскому, должна быть чужда всякому стремлению к организации «строя», бюрократических институтов, особенно — государства. Флоровский придерживался христианского индивидуализма: он отрицал существование внешних объективных социальных законов, общественных идеалов. Абсолютное, по Флоровскому, может проявиться только в личности, в «подвиге личного совершенствования»[642]. Общественная же роль и деятельность человека является частью и следствием его личного духовного развития («личное» вмещает «общественное»). Путём к преображению и истинному миру он называл «веру», которая является лишь «картой» к идеальному миру, но не является конечной «реальностью» сама[643]. То есть, критикуя секулярную культуру, противопоставляя ей культуру христианскую, он постоянно повторял, что настоящее христианство чуждо всяким общественно-государственным функциям и полномочиям, что христианство — сугубо индивидуальная, приватная практика. Флоровский считал, что «Новый Иерусалим» никогда не станет «халифатом», «общественным идеалом», царствием Божьим на земле. Из этого у него следует, что Церковь не должна стараться влиять на

---

641 *Ibid.*
642 *Флоровский Г. В.* Два завета.
643 *Florovsky G.* As the Truth is in Jesus Jesus (Ephesians 4: 21) [The Lost Scriptural Mind] // The Christian Century. Vol. 68, No 51. 1951. P. 1457–1459.

государственный строй, на любую социальную и политическую нормативность.

Флоровский видел в «секуляризации» культуры главную опасность современного христианского мира. Но фактически он предлагал не противостоять этой культуре, а укреплять Церковь и веру, жить и действовать так, как будто секулярного мира нет, не бороться с ним в общественном пространстве, не использовать какие бы то ни было политические методы, а противопоставлять ему только «личное совершенствование».

В рассуждениях Флоровского остаётся несколько вопросов, на которые он не даёт однозначных ответов.

Во-первых, остаётся непонятным, почему секулярный (мирской, имманентный) дискурс, являясь формой хилиастической религии, ведёт к упадку всякой религии, как может существовать религия, не просто нигилистическая, а отрицающая собственное бытие. Частично это противоречие снимается, если учесть, что Флоровский, как и его предшественники, рассмотренные выше, понимали под «религией» само христианство[644]. Однако и в этом случае неполным и неоконченным оказывается озвученный Флоровским тезис, что секулярный дискурс (отрицающий в перспективе само христианство) вытекает из антиномичной природы Церкви. Фактически ссылками на теологическую антиномичность Церкви Флоровский позволял себе использовать диалектический подход (который критиковал) и с его помощью строил саму логику своего исследования, в которой секулярный дискурс — это первоначально

[644] Косвенно об этом свидетельствует его тезис о том, что синтез всех религий не способен создать истинную и универсальную религию, поскольку разные «исповедания» не являются равноправными, то есть не являются одинаково религиозными и истинными (*Флоровский Г. В.* Два завета).

религиозный дискурс, который стремится к светской власти и перестаёт быть религиозным.

Во-вторых, из антиномичности мирского и небесного Церкви Флоровский выводил антиномичность религиозного (христианского) и политического начал. Но далее это противопоставление им не расписывалось. С одной стороны, признание такой антиномии ведёт к утверждению, что политика всё-таки прочно связана с религией, составляет с ней неразделимое целое. С другой — что политическое обладает собственной природой и субъектностью: критикуя «политические» притязаний Церкви, Флоровский нисколько не подвергает критике бытие самого «политического», что фактически делало это пространство неприкосновенным, недоступным для деятельности, но укрепляло (конституировало) его реальность. Также, отметая всякую допустимость церковного участия в политике, Флоровский не давал окончательного определения политическому, его связи с секулярным.

Наконец, эти вопросы оставляли нерешённой задачу по определению происхождения и природы секулярного дискурса.

Дальнейший ход мысли Флоровского мог бы развиваться в трёх направлениях. Первое — признание неизбежности, запланированности, богоустановленности секулярного дискурса, вытекающего из самой природы Церкви как богочеловеческого организма: такой подход пытался бы легитимировать секулярный дискурс с христианской точки зрения, как это делало протестантское политическое богословие в XX веке. Второе направление — искать источник секулярного дискурса в некоем «третьем» измерении, преодолевающем антиномию, — в «тёмной стороне» (Бердяев), дополнительном, гностическом, софийном начале в Боге и мироздании. Ни одно из направлений не было приемлемым для Флоровского. Оба направления вступили бы в конфликт со святоотеческим православием. Для прочих вариантов нужна была бы существенная переработка языка изложения, требовался бы выход за рамки сложившегося конвенционального

языка религиозной философии XX века, приемлемого для межконфессионального академического сообщества в западных странах, требовалось бы переподчинить философию теологии, полностью включив «секулярную религию» (секулярный дискурс) в теологию. Однако Флоровский скорее дипломат, чем воин: он предлагал уйти от секулярной культуры мирно, не давая поводов к гонениям со стороны «воинствующего секуляризма», не претендуя на переворот общественного строя и даже пересмотр конвенционального, обмирщённого языка философии. Фактически он предлагал Церкви полностью отказаться от участия в любых политических проектах и церковную жизнь строить исходя из индивидуально-приватной религиозности прихожан, как если бы внешней секулярной культуры не существовало, отказаться от попыток внешне «воцерковить» культуру и светскую сферу. Флоровский оставался на промежуточной позиции — антиномичной и диалектичной, предлагая рассматривать церковь как политически пассивное собрание индивидуумов, которое мирно существует в секулярном мире и весь интерес которого направлен исключительно внутрь себя. В качестве «третьей» точки опоры, позволяющей выносить какие-либо однозначные суждения, подниматься над диалектикой, Флоровский использовал саму религиозную философию.

Таким образом, о. Г. Флоровский использовал термин «секулярное» как синоним «мирскому», «земному», «имманентному». Он видел источник секулярного дискурса в исторических попытках преодолеть непреодолимую антиномию Церкви — духовно-мирскую, божественно-человеческую, а главной опасностью для христианства считал желание построить «христианское государство». В таких попытках он обличал Византию, католиков, протестантов и даже русских религиозных философов от славянофилов до последователей Вл. Соловьёва, которые использовали христианство для формулирования и строительства хилиастической социально-политической утопии («рая на земле») в форме «христианского государства» — формализованного общественного порядка, в котором

Церковь лишена внутренней антиномии, а христианские нормы слиты с бюрократическими процедурами и выработкой политических решений. Истоки секулярной культуры он последовательно выводил из средневековых практик объединения мирской и духовной природы церкви: в Византии — через подчинение религиозных вопросов политической власти; в латинском мире — сначала через присвоение светской власти церковным предстоятелем (папой), затем, после Реформации, через стирание границы между богословием и дехристианизированной философией, через создание светской науки. Оба пути Флоровский рассматривал как ведущие к усилению «секулярной культуры», секуляризации (обмирщению) Церкви и христианства. «Секулярной культуре» он противопоставлял христианскую «религиозную культуру». Христианство («религиозную культуру») Флоровский рассматривал исключительно как этическую систему, индивидуальную веру, приватную практику, регламентированную церковным преданием, но лишённую любых политических притязаний. Поэтому Церковь у Флоровского не должна прямо влиять на государственный строй, на любую социальную и общественную нормативность, а особенно — не должна пытаться создать христианское государство. Ссылаясь на богочеловеческую антиномию Церкви, он настаивал, что Церковь не должна стирать эту границу между религиозным и секулярным (мирским), пытаться влиять на мирскую культуру и политику, довольствуясь тем, что с христианской точки зрения любая культура уже является полностью религиозной, а любая философская или политическая проблема — богословской. Фактически он призывал отказаться от воцерковления политики и считать универсальность христианства (религии) автономно и заочно, не вступая в конфликт с секулярной онтологией и политикой. Флоровский пытался избегать как оправдания «секуляризации» (как это иногда делало протестантское богословие), так и объяснения секулярного через гностические элементы (от чего не были свободны некоторые русские религиозные философы). Фактически Флоровский

использует промежуточный и двойственный, диалектический подход, в котором секулярный дискурс — это религиозный дискурс, который стремится к светской власти и перестаёт вследствие этого быть религиозным, создаёт секулярную культуру, угрожающую самому христианству: чтобы преодолеть эту секулярную культуру, христианство должно отказаться от прямого политического воздействия на неё. Такой обтекаемый подход не позволял Флоровскому чётко различить причины и следствия секулярного дискурса, дать ясные ответы на вопросы о том, как первоначально «религиозные истоки» секулярного могут вести к отрицанию самой религии, что такое собственно «религия» и «политика», чем «христианство» отличается от «религии» (такая мысль прослеживается у Флоровского) и, наконец, каков первоисточник и какова первоначальная природа секулярного дискурса.

В. Н. Лосский (1903–1958, эмигрировал во Францию) не посвящал секулярной проблематике отдельной работы. Однако для его творчества она являлась сквозной; его интересовали как причины, так и результаты секулярных тенденций в истории христианской Европы. Термин «секулярный» использовался Лосским редко и употреблялся в значении «мирской», то есть в богословском, а не социологическом смысле. Трактовка секулярного дискурса Лосским требует реконструкции, как и у других представителей русской религиозной философии.

Возникновение секулярного дискурса (проблематики «секуляризации», «обмирщения») Лосский, как и Флоровский, связывал с двумя факторами — с деформацией христианской экклезиологии (ложным пониманием Церкви) и ложным пониманием культуры.

Мышление Лосского — экклезиоцентрично, Церковь для него — не социальный институт, а центр мироздания, смысл и причина всех происходящих событий. Лосский ставил Церковь над историческим, культурным и социальным миром; именно вокруг Церкви для него разворачивается история человечества. При этом Церковь обладает

внутренней, неотмирной свободой, независимостью от мира. Всё разнообразие искажений христианской экклезиологии Лосский оценивал по критерию соотнесения небесного и земного, божественного и человеческого в природе Церкви, объединяя их в две большие группы, которые для простоты обозначил названиями двух ересей — «монофизитством» и «несторианством».

Условные экклезиологические «монофизиты» — это те, кто стремился ради сохранения божественной истины Церкви пренебречь всем земным в Церкви, икономией. Они противопоставляли Церковь мирской жизни, «мумифицировали» её, превращая в отстранённый, отвлечённый, абстрактный и «неподвижный» организм, существующий отдельно от жизни людей, а значит мёртвый. В связи с этим Лосский критиковал любую «абстрактность» в интеллектуальной и духовной сфере (опору на абстрактные конструкции) и превозносил «конкретность», которую чаще всего связывал с религиозной традицией.

Условные экклезиологические «несториане» — это те, кто принципиально разделял Церковь на две части, лишая их связи, — небесную и земную (историческую), противопоставляли их друг другу: небесную Церковь они абстрагировали, характеризовали как недосягаемую, а своё внимание сосредотачивали на земной Церкви, «икономии», исходили из того, что источником её развития, источником истины является сам мир, земные идеалы из областей «философской», «художественной», «социальной», «политической»[645]: Церковь превращалась в одну из «стихий мира», подчинялась миру (обмирщалась), а учение об истине превращалось в хилиастические утопии земного благополучия. Такое сосредоточение на

[645] Под такое описание «несторианской» экклезиологии подходит позиция многих спикеров рассмотренных выше Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.

мире и чрезмерная сакрализация мирского вели к нескольким фундаментальным последствиям.

Во-первых, к появлению «автономной» светской морали, а та отдаляла европейское общество от христианства (в основном Лосский говорил про французское общество, частью которого себя считал). Лосский употреблял определение «автономный» в кавычках, считая, вероятно, светскую мораль и всю секулярную культуру искажёнными производными христианства и Церкви, то есть не подлинно автономными[646]. Саму рациональность он отказывался считать автономной (от религии) сферой человеческого бытия, использовал определение «рациональный» почти исключительно как негативную характеристику, в смысле чего-то огрублённого и упрощённого («Полнота» и рациональное раскрытие друг друга исключают»[647]), высказывался против рационализации богословия[648]. В связи с этим Лосский также отмечал недостаточность методологии светской науки (рациональной, объективной) для полноценного познания окружающего мира. По его мнению, науки не могут установить истинные причины происходящих в мире событий, но занимаются лишь тем, что пытаются предсказать их, предотвратить или минимизировать их негативные последствия. Философия использует обмирщённый богословский язык, но тоже оказывается не способна подняться до уровня богословия, поскольку не имеет в себе эсхатологического момента, целиком обращена к мирскому, посюстороннему[649]. В связи с этим Лосский выступал за преодоление узкой

---

[646] *Лосский В. Н.* Семь дней на дорогах Франции // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/sem-dnej-na-dorogah-frantsii/ (дата обращения: 01.09.2022).

[647] *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Москва : Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 59.

[648] *Лосский В. Н.* Вера и богословие // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/vera-i-bogoslovie/ (дата обращения: 01.09.2022).

[649] *Лосский В. Н.* По образу и подобию. С. 82.

парадигмы религиозной философии, что особенно ярко выразил в «Споре о Софии» (1936) с о. С. Булгаковым, и за возращение к святоотеческому преданию.

Во-вторых, к обмирщению богословского языка на протяжении последних веков начиная со Средневековья. Ключевые термины — «предание», «духовность», «мистика», «причастие» и другие — вынимались из христианского контекста и становились обыденными[650].

Наконец, хилиастическое, «несторианское» (в терминах Лосского) мышление о Церкви и мире вело к смешению мирского и духовного, к глубинной подмене христианского универсализма (вселенскости) «универсализмом» культурным, искусственным и ложным, устремлённым к земной власти, что у Лосского вело не только к обмирщению форм церковной жизни, но и к разрушению самого мироздания. Именно в этом тезисе Лосский видел ключевое объяснение происхождения и природы современной секулярной культуры.

Подмена христианского универсализма универсализмом культуры, по Лосскому, в истории Запада происходила в два этапа: схизма с православием (разрыв Запада с Востоком) и Реформация (приведшая к разрыву «германского мира с Римом»)[651]. Различие между двумя универсализмами Лосский объяснял через понятие «вселенскость», которое имеет разное значение для Церкви и для латинской светской культуры. Вселенскость Церкви, в отличие от «латинизма», не локальна и не абстрактна, едина в различии и различна в единстве, и ни одна поместная церковь не может ставить себя выше других поместных церквей и навязывать им «свои предания» в качестве универсальных. Любые попытки сделать это Лосский

---

650 *Лосский В. Н.* Смысл икон / В. Н. Лосский, Л. А. Успенский; пер. с фр. В. А. Рещиковой, Л. А. Успенской. Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет: Эксмо, 2014. С. 7.; *Лосский В. Н.* По образу и подобию. С. 49.

651 *Лосский В. Н.* Семь дней на дорогах Франции.

называл «аберрацией латинизма» (когда духовная власть пап становится светской, а вселенскость превращается в имперскость)[652]. Именно за смешение «вечного и временного» пределов (мирского и духовного) Лосский критиковал «латинизм», империю Карла Великого, в которой стало нормой участие епископов в административно-политическом управлении, а светской знати — в реформировании канонов и догматов (в связи с этим Лосский критиковал католический догмат о филиокве как принятый под давлением светской элиты Франкской империи). Всю религиозную историю Франции Лосский рассматривал как историю взаимоотношений Церкви и мира, в которой были этапы «нездорового смешения», вливавшие в Церковь секулярный «яд», так и периоды благотворной дистанции между политической и духовной властью (как при Людовике IX)[653].

По Лосскому, светская культура произошла из этого смешения, из попыток с помощью революций предать частным чертам латино-христианских национальных культур характер абстрактной универсальности, которые «навязывались всему миру» в форме прав человека[654]. В рамках этого же тезиса Лосский особо критиковал тенденцию в эмигрантской православной среде в Европе к пересмотру принципов православного церковного устроения, к замещению внутренних принципов церковной каноничности и иерархичности внешним, процедурным, протестантско-демократическим принципом управления общиной. Попытки лишить епископат реальной власти в жизни общины (духовной и административной) и наделить его лишь номинальными, представительными функциями Лосский в споре с о. С. Булгаковым называл «восточным протестантизмом». Ключевое понятие, на котором основывались аргументы в пользу демократизации приходов, по Лосскому, — «соборность», которая была

---

652 *Там же.*
653 *Лосский В. Н.* Семь дней на дорогах Франции.
654 *Там же.*

взята у славянофилов, но оставалась «туманной» и «бесформенной», то есть представляла собой ложный универсализм. По Лосскому, в зависимости от ситуации «соборность» (к которой, например, апеллировал о. С. Булгаков) могла означать и «общественное мнение», и «демократический принцип большинства», и недопустимость для церковной власти принимать какие-либо решения без постоянного созыва поместного или вселенского собора[655]. Каждая из этих трактовок по-своему рушила принцип иерархичности Церкви, подменяла христианский универсализм, мистическую церковную вселенскость общечеловеческими культурными ценностями и формальными процедурами[656].

Поэтому Лосский видел в основе обмирщения (секуляризации) ложно понятые вселенскость и универсализм, утверждал, что светские «универсальные» свободы, права и процедуры служат лишь цели укрепления мирского благополучия и власти, поэтому демократические революции в итоге ведут к созданию империи, мировой власти, воплощающей свои «универсальные» идеалы. Этот процесс Лосский прочно связывал с характером культуры «латинизма» и протестантизма[657].

Множеству оттенков экклезиологических «монофизитства» и «несторианства» Лосский противопоставляет Халкидонское учение о двух неслиянных, неизменных, нераздельных, неразлучных природах во Христе, разделение которых не исчезает от их соединения. Это учение он переносит на Церковь (Тело Христово), в которой также выделяет два начала — божественное («неизменяемая полнота») и человеческое («изменяемая неполнота»)[658]. Этот подход в целом весьма характерен для Лосского — он

---

655 *Лосский В. Н.* Спор о Софии // Боговидение / Владимир Лосский, пер. с фр. В. А. Рещиковой. Москва : АСТ, 2006. С. 16.
656 *Там же.*
657 *Лосский В. Н.* Семь дней на дорогах Франции.
658 *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». № 1. 1950. С. 16–21.

распространяет его и на трактовку человека (со ссылками на патриарха Московского Сергия[659]), в котором личность и природа соединены таинственным образом, не сливаясь и не разделяясь полностью, и на понимание богочеловечества Христа, и на объяснение природы Церкви, культуры, религии. Характерная особенность философии Лосского в том, что он, оценивая развитие культуры исключительно с богословской, экклезиологической точки зрения, при этом принципиально отделял религию от культуры и настаивал на недопустимости их полного отождествления. В отличие от Флоровского, у Лосского не звучит тема антиномии и диалектики, он не пытается соединить с помощью дополнительного третьего элемента противоречия богословского характера (в связи с этим и не поддерживает софиологическую концепцию Булгакова), оставляет место божественной тайне, в качестве соединительной и объяснительной силы у него выступает богочеловеческая природа Христа, Церковь.

Поэтому он последовательно защищал различение мирского и духовного в обществе, секулярной власти и церковной, «то, что от Бога» и «то, что Кесаря»[660], но не окончательное их разделение на непересекающиеся автономные области. Для него это было залогом того, что Церковь не окажется подчинена мирским институциям и правителям, не перестанет быть Церковью, но при этом продолжит выполнять организующую роль в истории человечества. Лосский негативно оценивал секулярное в тех моментах, когда оно начинало влиять на Церковь. В то же время секуляризация в качестве принципа защиты Церкви от поглощения политикой оценивалась им как положительный феномен. В этом вопросе Лосский был близок французскому лаицизму и «галликанизму» (стремление к независимости от власти папы; в

---

[659] *Лосский В. Н.* Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // Патриарх Сергий и его духовное наследство / сборник статей и материалов разных авторов в память Сергия, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. Москва : Издание Московской патриархии, 1947. С. 263–272.

[660] *Лосский В. Н.* Семь дней на дорогах Франции.

данном случае Лосский имел в виду свою верность кафолическому устройству Церкви, а не формальному административному-политическому).

Секуляризация (обмирщение) для Лосского — это и чрезмерное абстрагирование Церковной истины, и чрезмерное мирское понимание предназначения Церкви, и неразличение религии и культуры, ведущее к подмене церковного универсализма (вселенскости) искусственным культурным универсализмом (ложно понимаемой вселенскостью). Для Лосского «Церковь не от мира, но она в мире и для мира», поэтому она существует для того, чтобы мир мог существовать и созидаться, чтобы могла существовать культура. Значит, и подчинение Церкви миру, и вывод Церкви полностью за границы культуры, и подмена Церкви культурой — одинаково ведут к разрушению самого этого мира, поскольку разрушают Церковь[661].

Путь преодоления негативных черт светской культуры он видел в возвращении европейского общества к христианским истокам, которые, по его мнению, ещё не иссякли (в середине XX века), но стали невидными, имплицитными. Их источник Лосский определял в православии, которое понимал не как «восточное», а как вселенское христианство, которое лежит в основе не только культуры России, но и Западной Европы. Он видел своей целью возвращение христианства в первоначальной, православной форме в жизнь Франции и других европейских стран. Примечательно, что Лосский принципиально следовал своим экклезиологическим взглядам в жизни: отстаивая святоотеческое понимание кафоличности (вселенскости), он не смешивал политические и административные процессы с природой церкви и сохранял верность московской юрисдикции (тогда как большая часть эмигрантов перешла под юрисдикцию Константинополя в знак политического несогласия с большевистской Россией), последовательно критиковал популярную в то время во Франции софиологию о. С. Булгакова

[661] *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания. С. 16–21.

как гностический способ богословствования, за что также нередко подвергался остракизму[662]; сохраняя верность русской культуре, считал себя при этом европейцем, французом (почти все свои работы он написал на французском языке), а в сохранении самостоятельности церковной жизни — даже «галликанистом»; поэтому, критикуя «филиокве», он не переставал смотреть на многовековую историю католичества как на часть собственной, православной истории.

По этой причине секуляризация (обмирщение) Церкви в трудах Лосского может быть интерпретирована в том числе как разрушение мироздания. Сам по себе мир для Лосского не имеет собственных оснований: он развивается в парадигме между революцией и консерватизмом. Революция одержима утопическими абстракциями и игнорирует исторический опыт, а консерватизм желает лишь сохранить в неприкосновенности старые институты и лишён всякого обновления и развития. Обе эти крайности критикуются Лосским как несущие «начало смерти». Единственный выход из этого порочного круга он видит только в Церкви, которая совмещает в себе и неизменную Традицию, и бесконечное обновление, воплощает в себе развитие, не знающее революций. Не являясь мирской, Церковь является источником, из которого мир и мирские власти черпают силы [663].

Таким образом, В. Н. Лосский также понимал «секулярное» как «мирское» и связывал проблемы секулярной культуры (которую оценивал негативно) с искажением христианской экклезиологии, с ложным пониманием Церкви и культуры. Для Лосского Церковь является центром и причиной мироздания (но не самим миром). Поэтому важность секулярных

---

[662] *Голубицкая А.* Владимир Лосский. История одного проводника в православие [Электронный ресурс] // Портал «Православная жизнь» : [сайт]. URL: https://pravlife.org/ru/content/vladimir-losskiy-istoriya-odnogo-provodnika-v-pravoslavie (дата обращения: 01.09.2022).

[663] *Лосский В. Н.* Семь дней на дорогах Франции.

процессов для него заключается в том, что обмирщение (секуляризация) Церкви ведёт к разрушению мироздания. Лосский объяснял тайну соотношения Церкви и мира (культуры) халкидонским догматом о двух природах во Христе, которые одновременно и неслиянны, и нераздельны. Многообразие аберраций этого учения Лосский разделял на две группы, которые условно называл «монофизитской» и «несторианской» (по названию ранних христологических ересей). К первым он относил любые исторические попытки порвать связь между Церковью и земным («икономией»), сделать Церковь недосягаемой абстракцией, лишить её материальной, мирской конкретности, оторвать от исторической традиции, что превращало её в неживой организм. Ко вторым он относил попытки принципиально разделить Церковную природу на две автономные сферы, божественную и мирскую, и обозначить в качестве основной вторую, мирскую составляющую, сделать источником Истины сам «мир», земные абстрактные идеалы искусств, философии, политики. По Лосскому, «несторианское» понимание экклезиологии со временем вело к обмирщению богословского языка, появлению «автономных», светских областей культуры (морали, рациональности, науки) и, наконец, к смешению мирского и духовного. В результате происходила подмена христианского универсализма (в смысле вселенскости, понимаемой как кафоличность) универсализмом ложным, культурным, устремлённым к земной власти. Проводником секулярной культуры в истории, по Лосскому, стал «латинизм» (и последовавший за ним протестантизм), который стал механически смешивать небесное и земное, превращая вселенскость в имперскость, догматику — в логику, а каноничность, основанную на предании и благодатной иерархии, — в демократическую процедурность. Единственный способ преодолеть негативные последствия секулярной культуры для европейского мира (про который в основном и писал Лосский) он видел в учении Халкидонского собора, принципы которого использовал для объяснения природы не только Церкви, но и личности, культуры, религии, истории, а также не сводил их к

формализованной антиномии или диалектике, оставляя место догматической тайне. Секулярный дискурс для Лосского — это последствие как отрыва Церкви от культуры, так и их полного слияния, как абстрагирования и формализации Церковной истины, так и чрезмерно мирского понимания предназначения Церкви, а также результат неразличения религии и культуры, ведущего к подмене церковного универсализма (вселенскости) искусственным культурным универсализмом (ложно понимаемой вселенскостью).

О. Александр Шмеман (1921–1983, Франция, США) посвятил секулярной проблематике специальный доклад «Богослужение в секулярный век», который был прочитан в 1971 году, а позже опубликован на английском языке и в русском переводе[664]. Этот текст, подготовленный Шмеманом в год своего пятидесятилетия, обобщает его взгляды на происхождение и значение секулярного дискурса в современной культуре.

Поскольку доклад был подготовлен на английском языке, Шмеман использовал уже распространённый в те годы и понятный англоязычной аудитории термин «секуляризм» (secularism). В последнее время, как отмечалось выше, «секуляризм» чаще стал использоваться для обозначения специфической идеологии, политического явления, а «секуляризация», «секулярность» — для объяснения социальных или культурных процессов. В 1960–1970-е годы такого разделения в английском языке ещё не было, и слово «секуляризм» часто использовалось гуманитариями в широком культурологическом значении — в смысле «секулярной культуры», «секулярного дискурса». В связи с этим в приведённом ниже анализе этот термин употребляется в кавычках.

---

[664] Перевод на русский выполнен Е. Гиппиус и впервые опубликован в журнале «Православная община» (№ 27) в 1995 году. Цит. по: *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век. С. 72–84.

Шмеман стоял на позиции, что объяснить «секуляризм» можно только в теологической плоскости. Он отрицал прямую связь «секуляризма» с атеизмом, то есть с отказом признавать реальность трансцендентного[665]. «Секуляризм» Шмеман определял как «ересь» в современном христианстве, то есть специфическое религиозное учение. Под ересью он понимал искажение («расстройство») истинного религиозного учения, которое происходит, когда перед Церковью ставят вопрос, на который она ещё не ответила: ересь — это «вопрос, обращённый к церкви», отсутствие ответа на который искажает учение. Поэтому Шмеман считал, что ересь требует не только осуждения, но и «творческого» напряжения Церкви по выработке собственного ответа, что, в свою очередь, ведёт к развитию («углублению») христианства[666].

Ключевая характеристика «секуляризма» как ереси, по Шмеману, — это отрицание сакрального содержания богослужения и религии, при сохранении их внешних религиозных форм. Поэтому Шмеман видел в секуляризме религиозную природу, течение в христианстве. По его мнению, секулярные люди («секуляристы») зачастую признают бытие Бога, потусторонний мир, божественное происхождение мира, бессмертную душу, однако понимают их «секулярно», исходя из того, что цель жизни человека имеет автономию и собственный смысл, не зависимый от божественного мира. Поэтому секулярные люди могут формально встраивать «секуляризм» как религиозное явление в жизнь Церкви, в экклезиологию и богословие[667], чтобы создать «эрзац», новый тип богослужения, в котором остались бы всевозможные религиозные формы, но не было бы живой связи с Богом.

---

[665] *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век. С. 73.
[666] *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век. С. 79.
[667] *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век. С. 76–77.

Шмеман фактически обозначал «секуляризм» как богослужение, религию, внутри которых пустота, и поэтому сравнивал его с «антихристианством»[668].

Происхождение «секуляризма» как «ереси» Шмеман прочно связывал с христианством. С одной стороны, Шмеман называл «секуляризм» «пасынком» христианства (в первоначальном докладе — stepchild), то есть усыновлённым ребёнком, родившимся от других родителей[669]. Это можно понимать таким образом, что секулярное было привнесено в христианство из других ценностных систем и культур, не органично христианству по рождению. С другой стороны, Шмеман называл «секуляризм» «незаконным ребёнком» христианства — то есть родившимся вне брака, что делает секулярный дискурс генетическим продолжением христианства. Дальнейшая логика Шмемана позволяет сделать вывод, что он склонялся в большей степени ко второй трактовке, признающей генетическую связь секулярного дискурса с христианством. Так, он выделял «секуляризм» из абсолютно всех христианских ересей, отводил ему совершенно особое место: «секуляризм», по Шмеману, — единственная «ересь», которая возникла изнутри самого христианства, из его внутренних процессов, а не от влияния на христианство языческих религиозных систем («эллинизма»)[670].

Далее Шмеман конкретизировал, что этот процесс, создавший фундаментальный разрыв в христианском символизме, начался в западной ветви христианства как специфически западное богословское учение («западная ересь»). Не говоря о его причинах, он называл несколько ключевых вех его развития. Одной из первых исторических форм «секуляризма» он назвал учение французского схоласта Беренгара Турского, который отрицал реальное присутствие Христа в Евхаристии, признавая

---

668 *Там же*. С. 78.
669 См. также: *Schmemann A.* For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy. Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 1963. P. 117 – 134.
670 *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век. С. 79.

только мистическое, символическое присутствие. Римский собор отлучил его от Церкви в 1050 году как еретика, утверждая, противоположным образом, реальное, а не мистическое присутствие Бога во время Евхаристии. Шмеман считал, что именно одинаковое противопоставление «реального», «истинного» (verum) и «мистического» (mysticum) в качестве антонимов со стороны и Беренгара, и Собора уже показывает произошедшее изменение в католической догматике, появление секулярного дискурса[671], которое создало разрыв между миром человеческим и божественным, объективным знанием и мистикой. Шмеман не упоминает доктрину номинализма, хотя описывает именно её, говоря о том, что «секуляризм» воспринимает символы формально — как условные, «чистые» «иллюстрации», «аудиовизуальные средства» для идей, при этом сами символы уже идеями не являются. То есть символизм становится имманентным, понимается как связанный только с волей самих людей и формальным консенсусом между ними[672].

Этот разрыв, по Шмеману, в дальнейшем был воспроизведён и в учении Фомы Аквинского, который стал отделять от первопричин вторичные причины, наделяя их частичной автономией, что в итоге привело к утверждению автономии и самодостаточности человеческой культуры в целом. Шмеман считал, что уже тогда была заложена база секулярного дискурса, который в дальнейшем выражался в разных формах: от идеи «как если бы Бога не было» [которая окончательно оформилась в XVII веке у протестанта Г. Гроция — *В. Щ.*] до доктрины «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхёффер, XX век). Шмеман отмечал, что это фундаментальное разделение затронуло латинское христианство в целом, затронув как томизм, утверждающий устройство бытия по «аналогии» (analogia entis), так и противостоящие ему учения [связанные с

---

[671] *Там же*. С. 80.
[672] *Там же*. С. 78.

номинализмом — *В. Щ.*], которые «аналогию» между земным и небесным миром отрицают, как в бартианстве (К. Барт, XX век, идея непреодолимого, диалектического разрыва между божественным и человеческим). В обоих случаях, по Шмеману, это разрушало единство «естественного» и «сверхъестественного» в христианском мире, фактически уничтожало таинства (а значит — Церковь)[673].

Настаивая на внутреннем происхождении «секуляризма» в христианстве, а также защищая общую основу западного и восточного христианства, Шмеман пытался показать, что «секуляризм», поражая христианство, одинаково глубоко затрагивал как западную, так и православную церковь[674]. При этом он также избегал смешения двух ветвей христианства, пытался показать, что православие при особых условиях может преодолеть «секуляризм» и помочь западному христианству вернуться к истокам. Однако с добавлением православного контекста Шмеман значительно усложнил объяснение секулярных тенденций.

По Шмеману, православное богословие уже со Средних веков стало второй стороной медали «секуляризма», так как вобрало в себя западную секулярную дихотомию между естественным и сверхъестественным, священным и мирским, став «гораздо более западным, чем восточным». Признание этой дихотомии в любой форме — полного (либерального, западного) принятия мира или полного («ультраконсервативного», «православного») отказа от мира — означало признание «секуляризма» и являлось главным «первородным грехом» христианства. Шмеман также утверждал, что эта дихотомия упрощала взгляд на жизнь («…намного легче жить и дышать, когда есть чёткое разграничение между священным и мирским»), делая религию «законнической», основанной на «ритуальной

---

[673] *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век. С. 80.
[674] *Там же.* С. 81.

правильности» и «канонической справедливости» (очевидно, вследствие того, что из религии пропадает тайна соединения мирского и небесного). При этом здесь же Шмеман добавлял, что секулярной деформации подверглось не само православное богослужение, а его восприятие верующими, которое стало неправильным[675], то есть наделяло восприятие таинств не меньшим значением, чем сами таинства.

Из этого Шмеман делал несколько выводов.

Во-первых, он утверждал, что чем более консервативным выглядит христианство (имея в виду главным образом православие), тем оно более секулярно, при этом любые попытки избавить христианство от «секуляризма» и вернуться к «истинному смыслу литургии» выглядят «модернистскими» и несправедливо обвиняются в «других смертных грехах». В связи с этим он критиковал и тех, кто борется за сохранение традиционных литургических форм («ригористов»), и «либералов», которые пытаются их модернизировать, приспособив к жизни; и тех и других он обвинял в «секуляризме»[676].

Во-вторых, по его мнению, единственный правильный путь преодоления «секуляризма» не в сохранении традиции как таковой, а в особом взгляде на традицию — понимании мира как эпифании: религиозная жизнь не делает мирское и материальное священным, а раскрывает истинный смысл материи и первоначальное предназначение мира; любое таинство или освящение (например, воды) не наделяет явления и предметы новой, дополнительной силой, а лишь раскрывает заложенные в них первоначальные свойства, которые были утеряны человечеством. В связи с этим он обвинял современное православие в том, что оно путает «сакраментальность» (относящееся к обряду) с самой «сакральностью», а

---

[675] *Там же*. С. 81–82.
[676] *Там же*. С. 82–83.

эпифанию подменяет магизмом[677]. В связи с этим он называл неправильно понятое богослужение (литургию, таинства) «непосредственным источником» «секуляризма». Поэтому, наконец, Шмеман именно в Церкви и христианах видел главных виновников современного духовно-нравственного упадка в мире. Соответственно, по Шмеману, для того чтобы преодолеть «секуляризм» (секулярный дискурс), Церковь должна, не меняя форму богослужения, заново его осмыслить, заново описать его «истинный космический, экклезиологический, эсхатологический» смысл. При этом он добавлял, что это потребует «большой чистки»: вычищать он предлагал содержание традиций и обычаев, которое является «мёртвым грузом»[678].

У Шмемана осталось несколько недосказанных моментов, которые оставляют открытыми вопросы: почему искажённое понимание верующими литургии и таинств автоматически делает их более «секулярными», если таинства установлены Богом, а их действие превосходит волю и участие человека (например, крещение неосознанного младенца, причастие людей без сознания в особых случаях и аналогичные возможные ситуации); как осуществить «чистку» богослужения от магических элементов, от явного или скрытого дуализма «мирское-священное», как отличить «мёртвый груз» от традиции и где гарантии, что такая «чистка» не повторит протестантский опыт, часто связанный с ещё большим обмирщением богослужения. Остаётся непрояснённым также вопрос, почему и каким образом «секуляризм» одинаково поражает западное христианство и православную церковь, если его истоки, по признанию Шмемана, возникли в западном христианстве и направили именно эту ветвь по особому пути богословского развития, связанному с догматическим развитием, Реформацией и светской философией (чего не было в истории православия).

---

[677] *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век. С. 83.
[678] *Там же.* С. 83–84.

Таким образом, о. Александр Шмеман характеризовал секулярный дискурс (он употреблял термин «секуляризм») как христианскую «ересь», эрзац богослужения, лишённый христианского содержания. По его словам, она является не «атеизмом», отрицанием трансцендентного, а особой религиозной системой. По Шмеману, эта ересь являлась уникальной среди всех прочих еретических учений, так как происходила не от язычества, а изнутри самого христианства (его западной части). Первоначально она возникла в схоластике в момент, когда «реальное» и «мистическое», «мирское» и «священное» стали мыслиться как антонимы; этот взгляд стал основным в проходивших тогда богословских спорах и принимался как осуждаемыми еретиками (Беренгар Турский), так и канонизированными основоположниками католицизма (Фома Аквинский). В дальнейшем это разделение мироздания на две части привело к формированию либерального протестантского богословия («как если бы Бога не было») и закончилось в XX веке бартианством (тотальный разрыв между божественным и человеческим) и концепцией «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхёффер). Главная черта секулярной ереси — в её номинальном отношении к символу, который интерпретируется как формальный, чистый носитель информации, лишённый сакрального, литургического значения. «Секуляризм» создаёт богослужение без его ключевой характеристики — теофании, реального божественного присутствия, — превращая христианство в магизм, внутри которого духовная пустота. Поэтому главным источником секулярного дискурса Шмеман называл неправильное (магическое) понимание богослужения (литургии, таинств). В результате секулярный дискурс, по Шмеману, одинаково поразил как западное христианство, так и православие, одинаково содержится в позиции как церковных либералов-реформаторов, так и церковных консерваторов-ригористов. Более того, Шмеман утверждал, что чем более консервативным пытается выглядеть христианство, тем ближе оно к «секуляризму». И наоборот, — возвращение к «истинному» смыслу литургии часто выглядит

как «модернизм» (обновленчество). Предлагаемый Шмеманом способ преодоления секулярного дискурса состоит не в изменении церковной богослужебной жизни, а в её переосмыслении, наполнении правильным смыслом. Недосказанными у Шмемана остаются несколько моментов: почему искажённое понимание верующими литургии и таинств автоматически делает их более «секулярными», если таинства установлены Богом, а их действие в том числе превосходит волю человека и участие человека (крещение в неосознанном младенчестве, причащение людей без сознания в особых случаях); как отличить «мёртвый груз» от живой традиции при «чистке» богослужения и как наполнить богослужение правильным «содержанием» без изменения традиционной формы (фактически вновь констатируется принципиальная разделённость формы и содержания); каким образом православие является источником секулярного дискурса наравне с западным христианством, если возникновение секулярной мысли в схоластике трактуется как одно из фундаментальных различий в истории восточного и западного христианства. Наконец, развития требует тезис о различении самого явления (таинства) и понимания этого явления человеком, на котором Шмеман строит логику изложения.

О. Александр Мень (1935–1990, Россия) не рассматривал секулярный дискурс в качестве главного оппонента христианства, а в большей степени полемизировал с материалистическим атеизмом, хотя и признавал, что современный атеизм и секуляризм связаны. Более того, многие оценки Меня в отношении секулярного дискурса были положительными.

Главной методологической особенностью трудов Меня являлась попытка антиномически сочетать обобщающий христианский взгляд на культуру (с точки зрения которого всё объясняется через религию), а также аналитический социологический подход, который строится на разделении и противопоставлении различных сфер жизни: в том числе религии и культуры, религии и атеизма, религии и науки, религиозных и светских методов познания и т. п. Мень как религиозный человек хотя и признавал,

что культура произошла из религии, но методологически разделял их. В его высказываниях часто можно встретить утверждения, что ещё у древних народов сосуществовали «религия» и «культура», что религия «от каменного века» живёт «неразрывно с мировой культурой». Он методологически склонялся к социологическому подходу: религия рассматривалась им как подсистема социального и исторического, при этом он считал её важнейшей сферой жизни человека, связывающей людей с Богом[679].

Следуя сложившимся в XX веке светским подходам социологии религии, Мень понимал религию одновременно как нечто максимально общее для всей культуры и как нечто максимально частное, внутреннее, психологическое, имплицитное для каждого человека.

С одной стороны, он наделял религиозными чертами любые внешние культурные и исторические явления и процессы, любые направления мысли (в том числе отрицающие религию). По Меню, нет ни одного человека, который был бы полностью чужд религии. Даже в мировоззрении атеистов существуют религиозные элементы, которые имманентны, «направлены на земные объекты, личности и идеи». По его мнению, любые «идеологические мифы, принимаемые на веру, есть по существу перелицованная религия», а когда человек отходит от истинного богопочитания, он неизбежно приходит к почитанию идолов, секулярным культам — вере в человека, прогресс, науку, свободу, разум и так далее (пример Французской революции). В результате Мень указывал на религиозные истоки любых светских идеологий и полагал, что идеология (любые светские культурные мифы), занимающая место религии, — это форма идолопоклонства, генетически восходящая ещё к дохристианскому язычеству. Он в целом исходил из того, что нет ни одного человека, который был бы полностью чужд религии. Религия для него —

---

[679] *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 1: Истоки религии. Москва : Слово/Slovo, 1991. С. 13–24.

одна из форм познания мира (важнейшая для верующего человека), его невидимой части, одна из сфер жизни, без которых человеческое существование было бы невозможно как таковое[680].

С другой стороны, для Меня самая важная часть религии — это частная, психологическая, внутренняя, имплицитная религиозная вера (которая находится «в интимнейших глубинах человеческого сердца»)[681]. Смысловой центр религии — индивидуальный религиозный опыт (переживание встречи с божественным). Внешней формой религии является миф, без которого она не сможет проявиться вовне и не сможет соединять людей[682].

Несмотря на то что Мень отделял культуру от религии, он считал, что этот разрыв не должен происходить полностью, иначе культура погрузится в упадок. В этой связи он стоял на позиции, что христианство должно активно взаимодействовать с культурными обстоятельствами, учитывать нужды современного общества, частично приспосабливаться к ним, чтобы более эффективно удовлетворять духовные запросы людей[683].

Главным вызовом для культуры и всей истории человечества для Меня был атеизм — «симптом духовного оскудения, упадка и кризиса», который появился «задолго до мировых религией», то есть был присущ самому человечеству. Фактически Мень сравнивал атеизм с нигилизмом.

Признание в каждом явлении религиозной стороны позволяло Меню сближать все рассматриваемые им концепции, говорить о наличии в них «общих» (религиозных) основ, поэтому он связывал с атеизмом и

---

[680] *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 1: Истоки религии. С. 133–140; см. также: *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 6: На пороге Нового Завета. От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. 622 с.

[681] *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 1. С. 13–24.

[682] *Там же*. С. 171–179.

[683] *Там же*. С. 23.

секулярный дискурс, и даже язычество. Однако историю кризиса современной культуры и христианства Мень описывает не с точки зрения истории секулярного, а с точки зрения истории атеизма как более масштабного явления. Секулярный же дискурс рассматривается им как часть атеистического. Итог этого кризиса — появление в XX веке «массового атеизма», который для Меня обладал следующими чертами: затронул преимущественно христианские общества, связан с урбанизацией, связан с отходом Церкви от «подлинного духа религии», питается идеями «секуляризма» и «человекобожия» («духовной буржуазности»)[684]. Таким образом, Мень рассматривал историю секулярного дискурса лишь как одну и весьма позднюю главу атеизма.

«Секуляризм», который укрепил атеистические идеи, по Меню, появился на исторической арене лишь в XVI веке, на фоне гуманизма Возрождения, который поставил человека на место Бога, а затем эти идеи были развиты доктринами Просвещения и рационализма, «культом науки», прогресса. Трактовка исторического развития «секуляризма» у Меня подчинена следующей логике. Предпосылки «секуляризма» возникли ещё в античном мире[685], но вполне реализоваться он смог лишь с началом эпохи Возрождения. Ключевую роль в этом процессе сыграла схоластика, которая обеспечила отделение науки от религии, дала начало научной революции. Поэтому революция в науке оказалась возможна только благодаря христианству (через схоластику), которое отказалось от обожествления природы, обосновало господство человека над окружающим его миром и принесло с собой динамическую, эволюционистскую картину мира. Средневековье не смогло вместить христианский эволюционизм, так как

---

[684] *Там же*. С. 13–24.

[685] Мень пытался найти элементы секулярного у древних Римлян. О Римском праве Мень говорил, что оно было «секулярным по форме», но «имело и религиозные корни». См.: *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 6. 622 с.

наследовало языческую статичность (пережиток античности), и эволюционизм смог вполне реализоваться лишь в Новое время. Современный материализм также унаследовал христианскую идею эволюции и развил её в утопическую веру в «светлое будущее». Но секулярное «светлое будущее» невозможно, поскольку его нельзя достичь за счёт одного лишь научно-технического прогресса, без прогресса нравственного, которого, однако, в мире не наблюдается. В результате в Новое время в культуре возникли два взгляда на достижение человеческого благополучия — религиозный и научный. Оба основаны на недоказуемых априорных предпосылках, каждая из которых обладает, по мнению Меня, своей правдой. Мень пришёл к выводу, что наука должна быть автономна от религии как общественная подсистема, но они должны органично сочетаться между собой в миросозерцании каждого отдельного человека, поскольку без одной из них человеческое познание не будет полным[686].

Такой подход, видевший в «секуляризме» поздний, завершающий этап атеизма, позволял Меню находить в секулярном дискурсе положительные черты. Несмотря на то что «секуляризм» в логике Меня рождается от нигилистического атеизма, Мень и на него смотрел неоднозначно, разделял в нём религиозно-идеологические и формальные черты (здесь сказывается общее стремление Меня отделять религиозное от культурного). Поэтому он смотрел на «секуляризм» в том числе как на вынужденное явление и даже полезное для человечества, поскольку на его почве укрепились ростки объективности и рациональной научности, имеющие основания сами в себе, а также потому, что он выполнял очищающую функцию, позволил обществу увидеть себя (напоминает концепцию универсальной, внеклассовой и внеэтической «интеллигенции» у Маннгейма, через которую общество может

[686] *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 1. С. 84–104.

увидеть себя со стороны). Так, по Меню, именно «секуляризм» способствовал очищению религии от чуждых ей элементов, устранял «балласт номинальных последователей» вероучения, «вскрывал реальное соотношение духовных уровней в обществе». То есть, по мысли Меня, это позволяет в христианском обществе отделить истинных христиан от тех, кто таковыми притворяется[687]. При этом Мень подробно не раскрывал, каков механизм рождения этой нейтральности в секулярном дискурсе (в «светской культуре», «секуляризме») и каков источник её полномочий по очистке представлений общества о себе самом.

Кроме того, Мень приветствовал светскую культуру в форме отделения науки от религии. Он полагал, что наука изучает мир эмпирически (естественные науки) и абстрактно-логически (философия, логика), а религия — интуитивно, с опорой на религиозный опыт, который дополняет научную теорию и практику «третьим» эпистемологическим элементом. Поэтому религия помогает развиваться науке. Но и наука, как и религия, периодически сталкивается с пределами познания, со «сверхрассудочностью» (божественностью) мира[688].

Частично положительное отношение Меня к секулярным и даже атеистическим идеям объясняется также его взглядом на историю религий. Он отмечал, что мир знал три «великие» духовные революции — «проповедь мировых Учителей, пришедших к вере в бесконечное Божество» (видимо, имея в виду «осевое время»), христианство, а также светский гуманизм, который поставил человека на место Бога. Все три парадигмы Мень считал универсальными, однако первенство отдавал христианству — как «наиболее универсальной религии из всех», которая может выполнять интегрирующую функцию — объединять «всё лучшее» из других религий[689]. Этот тезис также

---

[687] *Там же*. С. 13–24.
[688] *Там же*. С. 39.
[689] См.: *Мень А., прот.* История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 т. Т. 6.

оправдывает для Меня широкое взаимодействие без взаимного поглощения религии и культуры, христианства и секуляризма.

Таким образом, о. Александр Мень рассматривал секулярный дискурс как часть новоевропейской истории развития «атеизма». Главным вызовом для любой культуры и общества Мень называл не «секуляризм», а атеизм, который он сравнивал с нигилизмом и рождение которого возводил к глубокой древности. Секулярный дискурс («секуляризм», «секулярную культуру», «секулярную цивилизацию») Мень рассматривал как позднейшую форму атеизма, которая окончательно появилась лишь в Новое время (ключевую роль здесь сыграла схоластика, которая отделила науку от религии). Отношение Меня к секулярному дискурсу было глубоко двойственным, доходящим до противоречивости. Это происходило, поскольку он стремился сочетать богословский подход с социологическим (как это было распространено в западной теологии). Занимаясь изучением истории христианства и секулярного дискурса с богословских позиций, он использовал по преимуществу социологический подход, который определял религию одновременно как нечто максимально общее для всей культуры и как нечто максимально частное, внутреннее для каждого человека: с одной стороны, он наделял религиозными чертами любые внешние культурные и исторические явления и процессы, любые направления мысли и культуры (в том числе атеистические, отрицающие религию), с другой стороны, для Меня самая важная часть религии — это внутренний, индивидуальный религиозный опыт («в интимнейших глубинах сердца»). В результате религия оказывалась за границами социальной реальности, Мень последовательно отделял религию от культуры, видел в религии обособленный объект изучения. При этом как христианский богослов он считал, что без сохранения памяти о своих религиозных, христианских основах современная культура неизбежно погрузится в упадок, поэтому христианство должно активно приспосабливаться к культурным обстоятельствам. Отсюда возникало двойственное понимание секулярного

дискурса, который в трудах Меня мог пониматься и как универсальный посредник, который возвышается над религией, и как одна из действующих сторон в надысторической дихотомии «религия — культура». В результате секулярный дискурс рассматривался и как оппонент религиозного сознания, и как его помощник («наука» и религия как две взаимодополняющие эпистемологические системы, которые не справляются друг без друга). Поэтому, несмотря на критику атеистическо-секулярных тенденций, Мень видел в них много положительных качеств, полезных как для развития общества, так и для жизни Церкви, находил в них основы рациональности, а также возможность для общества увидеть себя со стороны (в том числе отделить истинных христиан от тех, кто таковыми притворяется). Мень не оформлял эти позиции в единую и непротиворечивую схему и строил логику объяснения скорее не на синтезе, а на анализе (разделении и противопоставлении).

В. Н. Тростников (1928–2017, Россия)[690], отечественный православный философ второй половины XX века, апологет христианства и критик секулярной современности, изучал секулярный дискурс на примере истории развития новоевропейской науки и эпистемологии. Тростников не использовал термин «секулярное» (несколько раз — «светское»). Тем не менее комплекс идей, обозначенных в настоящей работе как «секулярный дискурс», может быть сопоставлен с моделью Тростникова, который анализировал природу особой «идеологии», определявшей развитие современного западного общества на протяжении последних пяти веков и направленной на снижение роли религии в европейской культуре. Для обозначения этой идеологии он использовал разнообразные определения: «научная», «материалистическая», «бездуховная», «атеистическая» и другие.

[690] Апробация представленных ниже тезисов представлена в статье: *Щипков В. А.* Введение в генеалогию секулярного. С. 65–77.

Он исходил из того, что эта антирелигиозная «идеология» приняла вид самой «науки», светской «научности», которая продвигалась особым «кланом» («орденом», «духовным братством»), многие участники которого действовали как учёные[691].

Ключевая методологическая позиция, на которой Тростников основывал свои доводы, заключалась в приоритете идеального (задумки) над реальным (воплощением), в том, что именно религия (мифы, идеологии) является первичным отражением реальности, формирует социальную и в целом культурную реальность, а не мифы рождаются из особых социальных практик. Из этого следует, что формирование секулярной европейской культуры, пути развития естественных наук были определённой идеологией, но не открытия точных наук повлияли на формирование секулярной культуры[692]. Главным оппонентом для своей философии, для христианской культуры Тростников видел естественно-научную эпистемологию, утверждавшую вторичность мифа по отношению к материи[693] (при том, что сам Тростников был профессиональным математиком). Он негативно характеризовал её «научной» «идеологией».

Переломный момент, после которого мифологическое, религиозное мировоззрение перестало быть первичным и было потеснено секулярным, Тростников связывал с XV–XVI веками. Он затруднялся назвать конкретные первопричины, по которым это произошло, но отмечал, что именно в это время сформировался новый «научный» взгляд на мир и человеческое общество (и каждого человека) как на «механизм», «автомат», «машину». Это «научное» мировоззрение противостояло религиозному. Всю последующую историю развития европейской науки он называл следствием,

---

691 *Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом. Париж : YMCA-Press, 1980. С. 10–15.
692 *Там же*. С. 30.
693 *Там же*. С. 239.

«эпифеноменами» (побочными явлениями) развития этой «научной» идеологии[694].

Тростников считал важным начинать объяснение науки как особой «идеологии» именно с трудов Френсиса Бэкона (1561–1626) и «бэконианской революции». По мнению Тростникова, Бэкон не сделал фундаментальных открытий, его главное нововведение — эмпирический метод индукции — не пользовалось интересом у учёных его времени, так как без других методов познания было нефункциональным[695]. Бэкона позже возвеличили («канонизировали») только потому, что он сформулировал и стал пропагандировать новую роль науки в «Новом органоне» и «Новой Атлантиде»: увеличение «могущества и величия» человека над природой, «покуда всё не станет для него возможным»[696]. Фактически Бэкон заложил в науку сверхцель, которая вытесняла христианские цели: материалистическое научное мышление стало механизмом вытеснения религии из сферы социального опыта и способом обретения абсолютной власти через бесконечное накопление нового знания. Фактически Бэкон заложил это в будущий фундамент науки как важнейшего новоевропейского социального института и стал одним из вдохновителей особого неформального «общества», «духовного братства», которое эту цель претворяло в жизнь[697].

Вторым мостиком между Возрождением и новоевропейской наукой Тростников назвал учение Н. Макиавелли. Макиавеллизм, по его мнению, также был не научной теорией или философией, а новым мировоззрением, согласно которому цель оправдывает средства. Цель у Макиавелли, как и у Бэкона, — достижение и сохранение абсолютной власти (в данном случае в форме идеальной и бездушной государственной машины). Основателя

---

[694] *Там же.* С. 23–24.
[695] *Там же*. С. 10.
[696] *Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом. С. 12; *Бэкон Ф.* Новый органон. Ленинград : ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1935. С. 178–179.
[697] *Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом. С. 28.

эмпиризма Бэкона и создателя политической теории Макиавелли Тростников назвал двумя главными «апостолами» нового «духовного братства», рассматривавшими науку как идеологию неограниченной власти над природой[698]. Своими трудами они логически подвели итоги Возрождения, в результате которого мир и человек стали пониматься и изображаться как механизмы, которые воодушевляют учёного именно как способ получения выгоды и власти. По словам Бэкона, «тот, кто поймёт до конца человеческую природу, создан для власти»[699].

Эту идеологию Бэкона и Макиавелли последовательно развивали другие известные учёные. Рене Декарт продолжал вслед за Бэконом создавать замкнутую философию («я мыслю, следовательно, я существую»), боролся с апофатическим богословием, интуитивной религиозной формой познания, пытался создать эпистемологию без Бога, для этого использовал дуалистический подход, разделяющий мир на две независимые сферы — духовную и материальную, что позволяло «материальное» познавать независимо от духовного. Индукция Бэкона и дедукция Декарта преследовали одну цель — математизировать и алгоритмизировать познание, сделать его механическим (оторвать от нравственности) и получить всемогущество над материальным миром (то есть для естественников — над миром вообще), «сделаться хозяевами и господами природы» (Декарт)[700]. Дуализм Декарта открыл путь к деизму, а затем к материализму, так возникла современная «материалистическая», секулярная наука[701]. В этом же направлении работали Т. Гоббс (описывал человека и общества как механизм, идеалом считал незыблемое государство, которое существует

[698] *Там же.* С. 28.
[699] *Там же.* С. 26.
[700] *Там же*. С. 36–37.
[701] *Там же.* С. 40.

вечно и контролирует всё, включая мнения граждан[702]), Г. В. Лейбниц (мир как огромный автоматический механизм, теория детерминизма), в этом же ключе действовал Ч. Дарвин (провозгласил, что природа развивается сама собой, без божественного вмешательства, укрепил концепцию Гоббса «войны всех против всех»[703]).

В результате возникшее естествознание стало играть роль служанки этой новой «научной» идеологии[704], работало на подтверждение идеологии, а не наоборот. Тростников выделил три ключевых пункта «науки» как идеологии (секулярного дискурса): мир — детерминированная машина; задача познания — открытие законов, которым подчиняется эта машина; цель человеческой истории — покорение природы с помощью разгадки всех её законов[705]. В результате были созданы идеологические рамки, за которые наука не должна выходить, бытие превратилось в самозамкнутую систему. Стремление получить «всю истину о мире» (Декарт) через создание замкнутой системы, по Тростникову, неизбежно вело к «алгоритмизации» любого знания [706], потере свободы, к замкнутости, автономности, слепому автоматизму. Именно в сведении любого процесса к алгоритму философ видел ключевую природу зла: алгоритмы используются Богом в творении, но являются временными механизмами, не имеют своего внутреннего источника жизни, наделены «имманентной потенцией саморазрушения». Если оторвать алгоритмы от Божественной воли, они станут объектом «автоматопоклонничества» (фактически формой идолопоклонничества), то есть источником зла[707].

---

[702] *Там же*. С. 29.
[703] *Там же*. С. 75.
[704] *Там же*. С. 54.
[705] *Там же*. С. 57.
[706] *Там же.* С. 34, 198–199, 203–204.
[707] См.: *Щипков В. А.* Введение в генеалогию секулярного. С. 65–77.

Тростников отмечал, что со временем эта «научная» идеология сформировала современную «атеистическую» и «материалистическую» европейскую культуру (в этом контексте можно также сказать — секулярную). Материализм, возникший на рубеже XVI–XVII веков, был вначале методологическим (Лейбниц и др.), затем в XVIII веке возник философский материализм (Просвещение; человек как автомат), затем из философского материализма возник житейский материализм, который ведёт к гедонизму, сосредоточению на земной жизни.

При этом, по словам Тростникова, одна из проблем, всегда возникавшая перед естественной наукой, — отсутствие объяснения, где хранятся её универсальные законы, а также идеальные понятия, «эйдосы» (число, форма, пространство, время, сила, объём, окружность и т. д.), которым подчиняется материальный, видимый, опытный мир. Материалистическая наука нового времени не могла признать реальность «эйдосов» (так как это требовало бы признания невидимого слоя бытия), но и без них невозможно было никакое научное познание. В результате в Новое время «эйдосы» были объяснены не как нечто «реальное», а как номинальные, удобные, вспомогательные понятия, существующие только в языке (но не в реальном мире)[708]. В результате любые идеи и понятия отрывались от божественного мира, интерпретировались как то, что даётся человеку лишь в ощущениях (но не напрямую в идеях). «Науке» на протяжении нескольких веков удавалось поддерживать такую механистическую эпистемологию, материалистическую замкнутость, по сути, с помощью риторических приёмов. Например, чтобы преодолеть необъяснимость с формальной точки зрения механизма прорывных

[708] *Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом. С. 140.

открытий, Нильс Бор заявил, что теория должна быть сумасшедшей, чтобы быть верной[709].

Тростников считал, что эта картина мира была поколеблена в XX веке. Большой накопленный материал, а также новые открытия, сделанные в физике (главной естественно-научной дисциплине XX века), уже не вмещались в узкие рамки материалистической эпистемологии. Однако учёные-естественники по-прежнему боялись нарушать «идеологический» запрет, установленный более 500 лет назад. В результате одни учёные прямо отказывались изучать ненаблюдаемую основу бытия (первая половина XX века: М. Планк, Э. Шредингер), говоря, что это не дело «науки»: «наука должна описывать, а не объяснять»[710]. Другие учёные после открытия реальной ненаблюдаемой онтологии начали движение в сторону постмодернизма: чтобы избежать разговора о невидимом бытии, о проблеме сущего и истинного, они предложили смотреть на мироздание через тезис о множестве бесконечных вселенных, каждая из которых объясняется через частную систему понятий (Вселенные «Фридмана», «Де Витта», «Мизнера», «Бонди», «Хойла» и другие) и среди которых нет и не может быть какой-то одной конечной и истинной вселенной. Это направление Тростников считал тупиковым, называл «сумерками естествознания»[711].

Тростников пришёл к выводу, что в XXI веке эпоху физики сменит эпоха биологии, которая тоже однажды упрётся в пределы познания жизни, столкнётся с невидимым слоем бытия и не сможет разгадать тайну жизни, как в своё время физика не смогла понять загадку материи. По его мнению, чем дальше будет развиваться естественная наука, тем большее эпистемологическое значение будет вновь приобретать «гуманитарная»

---

[709] *Там же*. С. 59.
[710] *Там же*. С. 150.
[711] *Там же*. С. 165.

сфера знания: «гуманитаризация» наук однажды придёт на смену «математизации» знания[712].

На наш взгляд, модель Тростникова объясняет усилившуюся в конце XX века дискуссию о трактовках секулярного дискурса. Разрушение в XX веке примитивной материалистически-механистической картины мира, о которой рассуждал Тростников, ослабило фундамент и под социально-гуманитарными науками, которые до этого легитимировали свои «законы» ссылками на «законы» природы. Однако неоднозначный статус естественных законов вдвойне ослабил статус «законов» и «теорий» общества и культуры — «прогресса», «модернизации», «секуляризации» и других, — к которым возникло недоверие. Это недоверие могло воодушевлять не только постмодернистские поиски (см. главу 1), но и религиозно-богословские, о чём свидетельствуют труды упомянутых представителей русской религиозной философии XIX–XX веков.

Таким образом, В. Н. Тростников рассматривал секулярную проблематику в рамках особой материалистической и атеистической идеологии, которую считал главным оппонентом для христианской культуры. По его мнению, эта идеология возникла на заре Нового времени и приняла форму новоевропейской «науки», лидеры которой в большей степени выполняли функцию идеологов, а не формальных учёных. Главными чертами этой «научной» идеологии он называл объявление первичности опыта над идеями (мифами), а социальной реальности над идеальной, религиозной — соединение объективного познания с отрицанием присутствия в мире божественной воли (атеизм), отрицание любого невидимого, внеопытного слоя бытия, изображение человека и природы как детерминированных, самозамкнутых механизмов, действующих по алгоритму (не имеющему свободы) и подчинённых конкретным «законам»,

[712] *Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом. С. 191–194.

нацеливание любого познания (науки) на открытие этих «законов», что должно привести к полному подчинению человеку природы и обретению им абсолютной власти над материей и жизнью. В результате естествознание играло роль служанки «научно»-«материалистической» идеологии, стало механизмом, с помощью которого она постепенно из методологии превращалась в философскую систему — до тех пор, пока не стала распространённой и житейской, сформировав современную культуру западного типа (секулярную). При этом Тростников пришёл к выводу, что никакая естественная наука не может полностью элиминировать религию из социальной реальности, поскольку в своём развитии однажды неизбежно сталкивается с невидимым слоем бытия, следовательно, всегда нуждается в гуманитарном, религиозном языке для её объяснения (или обречена на «сумерки» постмодернистских исканий). В связи с этим, по его мнению, в будущем всё большее эпистемологическое значение вновь будет приобретать гуманитарная сфера знания. Предложенная им модель объяснения истории естественно-научного мировоззрения и его пределов, позволяет предположить, что активное обсуждение секулярной проблематики на всём протяжении XX века связано с растущим недоверием к статусу социальных «законов», в обнаружении их недетерминированности.

Отдельного упоминания в этом разделе исследования заслуживает П. А. Сорокин (1889–1968), русский и американский социолог, активный участник революционных процессов в России на стороне эсеров, высланный советской властью в эмиграцию в 1922 году. Сорокин занимает промежуточное положение между русской философией начала XX века и западной, веберианской наукой. Сорокин действовал в рамках европейского, социологического метода, рассматривал религию в имманентных рамках, как социальную подсистему. Как и Вебер, он рассматривал «ценности» и «истины» как социальные, а не абсолютные категории. Однако, если позитивисты абсолютизировали материю, Маркс —социально-экономические отношения, Вебер — рациональность, а русские религиозные

философы — божественные или «софийные» категории, то Сорокин пытался избегать этих подходов и одновременно учитывать их все, опасаясь как привнесения отрыто религиозного начала в гуманитарную науку (социологию), так и сциентизации и примитивизации понимания культуры. Поэтому он был противником упрощённой концепции однонаправленной и универсальной модернизации (хотя рассматривал историю как «развитие»), критиковал также чрезмерное использование биологического подхода в социологии (хотя сам его полностью не избегал). Если Вебер строил свою систему на диалектике рационального (диалектическом рационализме), а русские религиозные философы чаще всего на (не менее европейской) диалектике духа и материи, веры и разума, теологии и философии, то Сорокин пытался соединить эти два подхода, отдавая всё-таки приоритет социологии. Историю он изображал как социальную диалектику двух «сверхсистем»: идеациональной (сверхчувственной) и чувственной. Для каждой сверхсистемы характерна собственная система этики и права, собственная базовая, стержневая ценность[713]. Идеациональная система полностью отрицает чувственные, посюсторонние смыслы и цели жизни, основанные на вере и религиозных институтах. Чувственная система, основанная на разуме, имманентна, наукоцентрична: наука в ней монополизирует истину, основой мышления становится «номинализм», религия рассматривается как пережиток прошлого, религиозные потребности общества должны частично удовлетворяться чувственными религиями (применительно к которым Сорокин использовал термин «псевдорелигии»), учением эвдемонизма[714].

Промежуточное, переходное состояние между ними превращается в третий, «идеалистический» тип культуры.

---

[713] *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. С. 429.
[714] *Там же*. С. 471, 473, 501.

К трём типам культуры, согласно Сорокину, можно отнести религиозный, философский и научный типы, что напоминает распространённую в религиозной философии того времени концепцию трёхчастного деления истории.

По Сорокину, две указанные сверхсистемы циклично сменяют друг друга на протяжении всей человеческой истории начиная с древних цивилизаций (вавилонской, египетской, индийской, греко-римской, китайской)[715]. В Европе последний такой цикл затронул период Средних веков (идеациональная система), Возрождение (переходная, идеалистическая система) и Новое время (чувственная система). Обе сверхсистемы неполноценны, обладают лишь частичной истинностью и частичной ошибочностью; в момент их повторяющегося рождения в них уже заложены элементы, ведущие к их будущему упадку. Именно эта неполноценность двух сверхсистем заставляет исторический процесс двигаться: когда одна из систем достигает пика и пытается получить монополию, она начинает разрушаться из-за своих внутренних противоречий, уступая место системе-антиподу[716]: каждая новая социокультура (идеациональная и чувственная) с самого начала несёт в себе «врождённое» начало своего будущего упадка, «разложения», «дезинтеграции»[717].

При этом у Сорокина в историческом развитии культурные и социальные изменения происходят полностью синхронно и совместно, ни один из культурных или социальных факторов (религия Вебера, экономика Макса и т. п.) не является приоритетным. Если для Вебера социология была «наукой о культуре», то для Сорокина — вдвойне: для него само общество было культурой, а культура — обществом. Эта попытка совместить социологизм с культурологией была более радикальной, чем у Вебера (у

---

[715] *Там же*. С. 431.
[716] *Там же*. С. 474, 479.
[717] *Там же*. С. 450, 479–480.

которого она была в некоторой степени удачной имитацией позитивизма) и привела Сорокина к созданию особого понятия — «социокультурная система / динамика», описывающего систему (общества, цивилизации, эпохи и т. п.), в которой социальные и культурные элементы слиты в единый организм. Можно сказать, что Сорокин, стремясь расширить социологическое знание на полноту культуры, сделал попытку вынуть новоевропейскую науку из секулярного, дуалистического дискурса, преодолеть проблему «веры и знания». Однако, слив «общество» с «культурой», Сорокин (во многом, как и Вебер) не только универсализировал социологию, но и фактически обозначил границы, пределы социологического знания, придвинув их вплотную к теологии, хотя прямо никогда не занимался теологическими вопросами. Поэтому попытка открыть социологию культуры в то же время вела к её закрытию в диалектически-имманентных рамках.

Сорокин не говорил, как родилась социокультура, где её начало. В отличие от подходов западных «социологов» и русских религиозных мыслителей, в подходе Сорокина нет первопричины: ни «рациональности», ни «материи», ни «Бога». Также из слов Сорокина нельзя сделать однозначный вывод, из-за чего происходит смена культурных систем — из-за упадка старой культурной системы или же из-за укрепления позиций новой; для Сорокина это единый процесс. При этом он говорит об «адекватности», то есть приспособляемости социокультурных состояний к историческим обстоятельствам (фактически подразумевая, что в истории есть некий автономный внешний элемент, некая современность, к которой социокультура приспосабливается, есть собственно историческое развитие каждой культуры как проект)[718]. По всей видимости, вера в прогресс была важной априорной предпосылкой Сорокина.

---

[718] *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. С. 432–433.

Говоря об упадке современной ему европейской культуры, Сорокин оценивал его как конец «чувственной» социокультурной сверхсистемы (секулярного модерна) и не только предсказал приближающиеся военные и социальные катаклизмы первой половины XX века, но и предвидел наступление нового типа социокультуры — идеациональной (сверхчувственной, религиозной), хотя сам не раскрывал подробностей, как она может выглядеть и не пользовался языком этой будущей сверхсистемы, избегал теологического языка.

ГЛАВА 3. ГЕНЕАЛОГИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА

3.1. Методология генеалогии секулярного дискурса

Категория секулярного преобрела своё проблемное поле именно в западнохристианской парадигме (теологически, географически и хронологически). Этот исторический факт важно учитывать при выборе подхода к генеалогии секулярного дискурса. Проведя одно из первых философско-исторических исследований «секуляризации», Г. Люббе указывал на неразрывную связь между историей секуляризации, западного мира и христианства: «В конце концов, “секуляризация” означает историческое отношение современной цивилизации к своему христианскому прошлому»[719]. Также эту мысль проводит Э. ван дер Звеерде: «Поэтому любая дискуссия о “секулярном” должна предполагать осознание соответствующего исторического фона и корней [«(пост-)латино-западнохристианского контекста»], иначе она не будет иметь смысла за пределами своего контекста»; «с любой другой, чем (пост-)латино-христианская, точки зрения нет никакого “секулярного века”, а тем более “постсекулярного общества”»[720]. Похожая мысль встречается и у других авторов[721].

---

[719] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 86; см. также: См. также: *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 23–33.

[720] *Звеерде Э., ван дер*. Указ. соч. С. 108–109.

[721] *Keane J.* The Limits of Secularism// Islam and Secularism in the Middle East / Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). London: Hurst & Co., 2000. P. 29–37; *Кырлежев А. И.* Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. URL: https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html (дата обращения: 01.09.2022); *Почта Ю. М.* Постсекулярное общество // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. Москва : РОССПЭН, 2009. С. 286–302; такой подход разделял и Д. С. Лихачёв, который, ссылаясь на отзыв А. С. Пушкина на «Историю русского народа» Н. Полевого, цитирует слова поэта: «История новейшая есть история христианства» (*Лихачёв Д. С.* Крещение Руси и государство Русь. С. 249–258).

Секулярные принципы формулировались не как способ осмыслить «религию вообще»[722], но только как способ осмыслить христианство и уже и с этих позиций осмыслить другие религии. Поэтому методологически мы можем говорить не о «секулярном вообще», а о конкретной и единственной секулярной категории — как об элементе внутри западной ветви христианского дискурса, а также христианского дискурса вообще (что ещё не означает, что христианство является причиной появления этой категории в культуре)[723]. Другие, незападнохристианские, модели секулярного также можно выявлять или конструировать, но это будут иные понятия, иные социальные и теологические явления, которые при строгом подходе не должны обозначаться этим же словом, не могут осмысливаться с применением актуальных категорий новоевропейской философии и культуры, а также (по строгому счёту) современной социологии.

Это означает, что если социологические объяснения секулярного становятся недостаточными и требуют уточнений, выхода за границы замкнутой, легитимирующей саму себя системы социальных наук, то исследователь попадает не в некую аморфную постсекулярную область, а в западнохристианскую теологию, затем в христианскую теологию вообще. Граница между секулярным и несекулярным находится внутри теологии. Дискурс «секулярного» не является дискурсом «по умолчанию», чистым листом, бескрайним и универсальным бытием самим по себе, средой, шкалой

---

[722] Определение этого понятия упирается в методологические сложности: понятие «религия» несёт отпечаток новоевропейской (западной) философии и не может быть автоматически экстраполировано на незападные или домодерные религиозные культуры, в которых такой категории не существовало. См., например: *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию. С. 22.

[723] Многие авторы выводят секулярную проблематику из контекста христианской теологии, даже если затем транслируют классический модерный подход или говорят, что после Средних веков секулярный дискурс вышел за рамки христианской теологии, став чем-то внетеологическим. Например, см.: *Biale D.* Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought. Princeton, Oxford : Princeton University Press, 2010. 248 p.; *Adams N.* Habermas and Theology; Brewitt-Taylor S. The postsecular turn in contemporary British historiography.

измерения и неким пространством, в котором присутствует множество религиозных дискурсов. Современный секулярный дискурс фактически (исторически) находится в западнохристианской онтологии, окружён со всех сторон этим онтологическо-теологическим пространством, и даже его собственное развитие измеряется и выражается только западнохристианским теологическим языком[724]. Поскольку западное христианство (католичество, затем протестантизм) стало результатом предшествовавшего теологического развития, то черты секулярного дискурса могут быть обнаружены в теологических процессах в раннем христианстве и в эпоху Вселенских соборов. Если в общественной науке, философии возникают спорные вопросы по поводу секулярной проблематики, то их решение может быть продолжено только в христианской теологической плоскости, развернувшейся с первых веков нашей эры. Секулярный дискурс создал свой собственный язык, который зависел от теологии, но маскировал свою вторичность. Поэтому современный исследователь, делая шаг в область постсекулярной философии, каких бы научных взглядов и религиозных традиций ни придерживался, автоматически попадает в область теологии и открыто сталкивается с богословскими вопросами, которые вновь обретают общенаучную значимость, как в эпоху до Нового времени.

Попытки рассмотреть секулярный дискурс с позиции иных религиозных онтологий (даже оставаясь внутри авраамической традиции) ведут исследователя к проблеме недостаточных объективных оснований, так как будут в большей степени конструктивистскими. Ведь перемещение

---

[724] Прямо или косвенно это признают многие современные авторы (например: *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 52–68), даже те, кто пытается объяснить происхождение секулярного, не выходя за рамки современности, например последователи коммуникативной теории Хабермаса. См., например, труды Н. Адамса (Бирмингемский университет), который обосновывает секулярное как универсалистскую, общерелигиозную мораль, но исторически связывает её формирование с европейским христианским теологическим процессом: *Adams N.* Habermas and Theology.

объекта в иную среду, отличающуюся от той, в которой он исторически формировался, даст некоторые полезные сведения о влиянии среды на этот объект и, наоборот, объекта — на новую для себя среду, но при этом не приблизит суть изучаемого объекта, будет закрывать его новыми проблематиками быстрее, чем открывать его оригинальное содержание. Например, попытки увидеть истоки секулярного в дохристианской эпохе — в древних религиях — могут дать ценные результаты. Такие исследования необходимы. Однако в каждом конкретном случае найденные признаки секулярного не могут быть обозначены в качестве атрибута, например, античности, древнего иудаизма, «дохристианского» буддизма или индуизма. Взгляд современного исследователя неизбежно находится в методологической зависимости от истории западнохристианского теологического дискурса и опирается на его наследие, так как в изучаемых незападных культурах нет собственных категорий «секулярное» и «религия» в тех смыслах, в которых они стали пониматься в западнохристианской культуре, а затем в современной конвенциональной науке. Как отмечалось выше, даже античное понятие saeculum не имеет прямого отношения к обсуждаемой в наши дни проблеме секулярного дискурса. Попытка же найти или реконструировать новые альтернативные региональные и аутентичные «секулярности» внутри иных цивилизационных дискурсов (например, опираясь на концепцию полной автономности каждой цивилизации) представляется невозможной, так как сам термин «секулярное» тянет за собой всю историю христианских и новоевропейских коннотаций. Даже если предположить, что в нехристианских культурах было нечто похожее на секулярность (на какой-либо частный атрибут, частную модель секулярного дискурса), например категория мышления, отделяющая их «аналог» «религии» от их «аналога» «нерелигии» на основе их «аналога»

«рационального»[725], и при этом, допустим, что сам исследователь свободен от всех новоевропейских коннотаций терминов «секулярное» и «религиозное» (что невозможно), то и в этом случае выявленные им «древнееврейская секулярность», «античная секулярность», «древнеегипетская секулярность», «буддистская секулярность» не могут быть названы «секулярностями». Ведь речь будет идти о качественно иных категориях культуры, связанных только с теми конкретными религиозными и культурными традициями[726]. В результате возникнет совсем другой предмет исследования, который исследователь будет пытаться обозначить «секулярной» категорией: в этот момент использование самого термина «секулярное» потеряет всякий смысл с точки зрения методологии и первоначальной цели исследования; такие исследования не потеряют в качестве, если будут опираться исключительно на собственные категории изучаемых культур и их языков. Во многих случаях такое анахроническое использование «секулярных» понятий будет даже мешать, так как исследователь, не желая этого, неизбежно будет опираться на подразумевающиеся новоевропейские коннотации «секулярных» понятий, что фактически будет означать, что исследователь конструирует, воспроизводит элементы западноевропейской культуры в декорациях других, древних культур.

---

[725] То есть с точки зрения частного проявления секулярного дискурса — «классической теории» секуляризации.

[726] Показательно мнение израильского политолога Г. Бен-Пората, который говорит, что «светскость» в современном Израиле является своеобразной религиозной формой, «гражданской религией», являющейся частью иудаизма. Он считает, что дихотомия «религиозное — светское» не обоснована и между её частями существует сильное родство, что западный секуляризм гораздо больше связан с христианской культурой, чем принято думать (*Ben-Porat G.* A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism // Alternatives: Global, Local, Political. 2000. Vol. 25, №. 2. P. 223–245). По сути, это значит, что «секулярное» является вторичным атрибутом религии и не может использоваться как базовая научная категория. При таком подходе «секулярное» перестаёт что-либо объяснять и даже мешает анализу, становится лишним термином.

В поисках выхода из этой ситуации также можно попробовать отказаться от концепции автономности цивилизаций и исходить из того, что всё-таки существуют некие универсальные, «общечеловеческие» принципы, пронизывающие все религиозные традиции прошлого и настоящего, в том числе те, которые напоминают концепцию «секулярного». Из этого допущения можно вывести новые, несколько дополненные теории секуляризации, отказавшись от радикальной линейности и западоцентричности «классической теории». Однако для этого исследователь будет вынужден погрузиться в системы рассматриваемых незападных (и нехристианских) религиозных учений и «переводить» их языки на «секулярный» язык современной гуманитарной науки, который напрямую связан с историей христианской цивилизации. Это означает, что исследователь, даже работающий в рамках нетеологических специальностей, будет вынужден заниматься «теологией», сравнительным теологическим исследованием между рассматриваемыми вероучениями и христианством, из истории которого вышла современная секулярная проблематика (дискурс о секулярном). В результате, к какому бы выводу ни пришёл исследователь — например, к утверждениям, что «секулярное» есть или особая «секулярная религия»[727], или еретический элемент в христианской теологии (Дж. Милбанк), или элемент (или суть) некой нехристианской религии (иудаизма,

[727] Сам по себе подход, трактующий религию (религиозное) шире, чем это делали позитивисты, стал развиваться в XX веке. В социологии и политической философии появились такие понятия, как псевдорелигия, квазирелигия, имплицитная религия. Так, П. Тиллих относил к квазирелигиям фашизм, коммунизм и либеральный гуманизм. Но попытки говорить о самой секулярности как о квазирелигии или утверждение, что сама секулярность не выходит за рамки религиозного сознания, возникли совсем недавно. См.: *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 398–399; В. Н. Тростникова: *Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом; *Колкунова К. А.* Теологические корни концепций квазирелигий // Вестник РСТГУ. I: Богословие. Философия. 2012. № 4 (42). С. 62–75; *Михельсон О. К.* От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 6 (41). С. 255–258; и др.

ислама, восточных или других, «языческих» религиозных систем), или как большое количество социологических моделей, состоящих из многообразных вариантов роли религии в общественных процессах, — изучение «секулярного» остаётся неотделимой частью христианского теологического процесса[728]. Даже попытки вывести секулярный дискурс из человеческой природы (например, «рациональности») всегда ограничены христианскими антропологическими (и теологическими) рамками понимания человека и его природы.

Таким образом, изучение генеалогии секулярного как категории современной науки и культуры в целом методологически возможно только в рамках христианского теологического дискурса (через историю западнохристианской теологии), независимо от того, в какой эпохе в итоге будут найдены наиболее убедительные истоки секулярного. Во всех случаях зависимость секулярного дискурса от христианской теологии непреодолима. Единственный способ преодолеть эти рамки — не говорить о «секулярном», что не решает проблемы.

Если проблема потери или размывания предмета при изучении секулярного дискурса решается обращением к христианской теологической сфере, то проблема обоснования объективности во многом сохраняется и при теологическом христианском подходе. Поэтому уделим ей дополнительное внимание.

При всём стремлении к объективности любая новая генеалогия идей не может полностью избежать транслирования определённого отношения

---

[728] Эту мысль попутно высказывали многие исследователи секулярного дискурса (не считая западных теологов, в том числе постмодернистских, которые, как правило, связывали секулярную проблематику с христианской теологией), хотя подробно не развивали её. Например, Д. Мартин отмечал, что проблема секулярного характерна преимущественно для христианского языка, для христианской цивилизации (*Мартин Д.* Религиозные ответы на проявления секуляризма. С. 153, с. 169–171). О том же говорил Т. Асад (*Asad T.* Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity. Stanford : Stanford University Press, 2003. 285 p.).

исследователя в прошлое, которое будет это прошлое не только изучать, но и конструировать. Любой взгляд в прошлое (в нашем случае — в историю идей) подразумевает наличие у исследователя исходной позиции, гипотезы, которая сама по себе уже есть субъективный конструкт. Такие подходы, как «классическая теория» секуляризации и предшествовавший ей комплекс концепций, или деление истории на древнее время, Средние века и «современное» Новое время, или веберовская история культур как история единого процесса «рационализации» и «расколдовывания» (секуляризации), — есть результат определённой идеологической трансляции в прошлое. При этом любое обвинение некоего подхода в мифологизации и искусственном конструировании всегда основано на других мифах и конструктах. Любая попытка начать и закончить исследование эпистемологического дискурса (которым секулярный дискурс является в том числе) претензией на абсолютную «объективность» обречена на неуспех, особенно когда речь идёт о дискурсе, внутри которого находится сам исследователь и его собеседник, на языке которого они разговаривают и в значительной степени формулируют мысли (даже если не принимают его). Даже диалектический рационализм Вебера, органично и естественно вмонтированный в полотно его рассуждений и претендующий на объективный научный статус, не смог скрыть свою идеологичность, интенциональность, аксиологичность, что в итоге открывало дополнительные пути для его критики (см. Главу 1). Поэтому единственный выход из возникающего эпистемологического тупика тотальной субъективности и солипсизма, который не только связан с поиском критериев анализа религиозных процессов, но относится к критериям всей гуманитарной науки, — поднять саму проблему о критериях «научности» и «объективности» гуманитарного знания, понимаемого широко, включающего и общественные науки, и теологию.

Для проводимой в настоящем исследовании генеалогии секулярного дискурса его критика и деконструкция не являются самоцелью. Деконструкция как самоцель — черта, скорее, философии и теологии

поздней современности. Этот путь обнаружения и разоблачения недостатков секулярного дискурса модерна уже был проделан в XX веке от Вебера до Хабермаса в социологии и от Шмитта до Милбанка в западной теологии, основная палитра критических тезисов в отношении секулярного дискурса к сегодняшнему моменту уже озвучена и изложена в вышестоящих частях настоящего исследования. Воссоздание генеалогии секулярного имеет смысл только в том случае, если оно поможет объяснить логику тех современных социальных и мировоззренческих процессов, в которых категория «секулярного» продолжает присутствовать и участвовать, и не только так называемую «секуляризацию». Успешной будет именно та трактовка происхождения секулярного, которая наиболее убедительно объяснит существующую секулярную парадигму знания (и знания о секулярном), а не просто создаст новую концепцию или уведёт корни проблемы в туман истории. Наш дальнейший и основной интерес представляет исследование формирования и легитимации гуманитарного знания современного типа, которое обобщающе можно назвать знанием о культуре. Генеалогия секулярного дискурса, включая определение его источника и границ и обнаружение перспектив за его пределами, призвана помочь на этом пути, является основной частью нашей методологии, поскольку единственный язык, на котором это можно сделать в рамках «науки», — это актуальный язык XX–XXI века (язык гуманитарной науки, включая теологию, философию, социологию). Этот язык текущей современности, который, с одной стороны, обладает необратимым опытом знания об имманентной секулярной культуре[729], а с другой — исторически остаётся сопряжённым с

[729] Это опыт жизни в такой культурной модели общества, когда религия является лишь одним из возможных вариантов выбора («опцией») наряду с другими религиями или неверием, что было немыслимо для человека домодерной культуры. На этой мысли как на фундаменте строит всё своё большое исследование Ч. Тейлор, специально назвав его «Секулярным веком», чтобы продемонстрировать, что Запад в Новое время никогда не становился безрелигиозным, но при этом стал секулярным (вера стала опцией). Эту мысль

христианским теологическим дискурсом, включая его секулярную составляющую. Формальный статус объективности (то есть наличие объекта) этой генеалогии при необходимости может быть обоснован самой современной наукой как институтом и дискурсом, каждый участник которого знает о разделении знания на светское и несветское (независимо от того, как он это интерпретирует), обладает необратимым знанием об имманентной секулярной культуре.

Для обеспечения объективности исследования необходимо определить исходный момент, с которого мы совершаем путешествие в историю идей. По этой причине настоящее исследование начинается с разбора актуального дискурса о секулярном (XX–XXI века) и последовательно отталкивается от него, использует его исходный язык и смыслы со времён появления христианства, что является залогом формальной объективности исследования, позволяет утверждать, что все дальнейшие изыскания являются генеалогией (интерпретацией) именно этого конкретного дискурса, существующего в конкретных исторических именах и концепциях, а не условного и абстрактно сконструированного.

На основании этих доводов автор настоящего исследования исходит из того, что секулярное исторически является частью христианского и западнохристианского теологического дискурса, «научное» и актуальное представление о котором мы имеем на основании дискурса о секулярном XX века (когда появились теории «секуляризации», то есть секулярный дискурс был формально опредмечен). Основываясь на этой гипотезе, можно также предположить, что секулярный дискурс рождается вместе с христианством и развивается параллельно истории западнохристианской теологии (и западнохристианского дискурса в целом), при этом принимает форму

К. Штёкль трактует как ключевую для понимания постсекулярного дискурса, который не может отменить секулярное, являющееся частью исторического опыта современности. См.: *Штёкль К.* К определению «постсекулярного». С. 51–67.

различных концепций — различных «означающих», которые отражали и продвигали его внутреннее содержание — «означаемое» — в разных теологических, культурологических, философских обстоятельствах и спорах. При этом если «означающие» секулярного дискурса эволюционировали и менялись, то «означаемое» оставалось неизменным (противное утверждение неизбежно лишит генеалогическое исследование секулярного дискурса объекта, цели и усложнит постановку гипотезы, создаст ситуацию, которая лишит секулярный дискурс историчности и сделает невозможным его дальнейшее обсуждение). Предлагаемый подход подразумевает, что история теологических и философских идей параллельно рассматривается с двух ракурсов. Во-первых, изучаются те черты, *через* которые секулярный дискурс связан с христианской теологией. Это «означающее», внешняя черта, форма, отчасти методология секулярного, без которой секулярное не может себя выразить в истории и быть помысленным современным исследователем (независимо от применяемого им подхода), это также механизм, который даёт секулярному дискурсу развитие в разных формах и частных концепциях, например в «гуманизме», «современности», «теологии» или в «автономном научном знании», «рационализации», «дифференциации», «приватизации» и многих других. Это в том числе подразумевает, что не все черты гуманизма, научного знания, теологии и любых других означающих секулярного дискурса обязательно «секулярны» по своей природе, происхождению. Во-вторых, изучаются те черты, которые составляют «означаемое» секулярного дискурса, то есть его содержание, внутренние, имплицитные черты, которые инициируют и определяют его развитие, но не могут быть артикулированы непосредственно: эти содержательные черты (в отличие от внешних, методологических) никогда не выражаются прямо, поскольку сама их артикуляция требует «формы» — слов, концепций, понятий, примеров, социальных норм, исторических событий. Обнаружение «означаемого» требует соотнесение исторических форм теологических споров

(«означающих») с актуальными формами (концепциями) секулярного дискурса (XX–XXI веков), отражённых в первых главах.

При таком подходе нерв, принцип действия и развитие секулярного дискурса являются отражением христианских теологических споров, которые сохранили свой теологический смысл даже в эпоху новоевропейской философии и в наши дни. Хронологические и тематические рамки развития секулярного дискурса также привязаны к христианскому теологическому процессу (по причинам, изложенным выше). Поэтому процесс формулирования секулярного дискурса может быть прослежен с первых веков нашей эры, в рождении христианской апологетики, вселенских соборах, схизме, схоластике и новоевропейской философии, вплоть до XX века (состояние споров о секулярном в XX и в начале XXI века было отражено в первых двух главах исследования). Теологические споры в первых веках начались как полемика с ересями и античным язычеством, а со временем переродились в напряжение между христианскими конфессиями, поэтому могут быть рассмотрены с нескольких ракурсов: внутренние споры, первоначально вызываемые секулярным дискурсом внутри христианства (полемика с ересями); с возникновением «западного христианства», произошло дальнейшее развитие форм секулярного дискурса в «западной» модальности (без отмены первоначальной, «протозападной» модальности); затем в процессе глобализации и взаимодействия Запада с нехристианским миром возникла реакция на западную, христианскую культуру (западные исследователи предлагают здесь термин «встреча»), включая западную модальность секулярного дискурса; в результате Запад стал осмысливать реакцию нехристианского мира на (западное) христианство, формируя в своём восприятии третью дискурсивную модальность, навязываемую самому незападному миру (то есть образ «незапада», создаваемый самим Западом и во многом принятый незападными странами). В результате при наличии общего означаемого секулярного дискурса его рассмотрение будет методологически различаться в зависимости от «означающих», которые для

простоты изложения и ухода от обманчивых диалектическо-антиномических конструкций можно разделить на «означающие» секулярного дискурса в трёх ракурсах: а) в раннем христианстве и Вселенских соборах, б) в западной культуре после схизмы, в) в реакции на секулярный дискурс со стороны «незападного», православного христианства (на примере России).

Кроме того, отдельно может быть рассмотрена реакция на секулярный дискурс со стороны нехристианской культуры (которая, тем не менее, существует только в рефлексии «западного» научного языка, в том числе нераздельна с «означающими» секулярного дискурса западной культуры). Этот последний пункт составляет отдельное исследовательское поле, характерное для научного движения антиориентализма, и выходит за рамки настоящего исследования.

Таким образом, методология генеалогии «секулярного» в настоящем исследовании исходит из того, что современная категория «секулярного» исторически сформировалась как категория в культуре западного христианства, но не была категорией, применимой к «религии вообще». Поэтому найденные в иных, нехристианских или дохристианских исторических религиозных системах элементы, имевшие черты, похожие на «секулярные», при строгом подходе должны обозначаться другими словами. Прямое приписывание другим религиозным системам, включая античные, отдельных «секулярных» черт будет в большей степени анахроническим конструктивизмом, чем генеалогией, и в любом случае подменой предмета исследования, так как в других религиозных системах категории «секулярного» и «религии» либо вовсе могут отсутствовать, либо иметь иные, незападноевропейские («современные») коннотации. Даже если исходить из того, что все когда-либо существовавшие цивилизации имеют «общечеловеческие» основания, исследователь не может применять категории современной, секулярной науки к категориям других цивилизаций напрямую, без сравнительной теологии, игнорируя, что самой современной, светской западной науке и философии предшествовал теологический период.

Это означает, что при недостаточности социологических объяснений происхождения «секулярного» и при необходимости подняться на более высокий уровень обобщения исследователь автоматически попадает в область западнохристианской теологии (и философии), а также христианской теологии первого тысячелетия, которая ей предшествовала. Успешная генеалогия секулярного дискурса, включая современную светскую эпистемологию, в границах которых находится современный исследователь, подразумевает не оправдание современной секулярной парадигмы через поиск её оснований в тумане прошлого (это не даст нового знания), а возможность объяснить существующую секулярную парадигму знания (и знания о секулярном). Исходной позицией этой генеалогии и залогом сохранения объекта исследования является не конкретная концепция «секулярного» или «секуляризации», а сам современный дискурс о секулярном (сам факт того, что современный исследователь знает о возможности разделять типы знания, социальные и культурные процессы и проч., на «секулярные» и «несекулярные»). Основываясь на гипотезе, что секулярный дискурс рождается вместе с христианством и развивается параллельно истории западной теологии, можно утверждать, что он принимает формы различных «означающих», которые выражали его внутреннее содержание в разных эпохах и условиях, без которых «секулярное» не может себя выразить в истории, быть мыслимой частью культуры. При этом если «означающие» секулярного дискурса изменялись, то «означаемое» оставалось неизменным (противное утверждение лишит любое генеалогическое исследование секулярного дискурса объекта) и отражало его внутренние неизменные черты, которые определяют его смысл, но не могут быть артикулированы непосредственно, без «означающих» форм. В связи с этим генеалогия секулярного дискурса может быть осуществлена как исследование «означающих» секулярного дискурса с момента появления христианства и в привязке к истории христианских теологических процессов в трёх этапах-модальностях: во-первых, в раннем христианстве и Вселенских

соборах (раннехристианские богословские споры и борьба с ересями, Вселенские соборы, схизма); во-вторых, в западной культуре после схизмы (развитие западнохристианского дискурса в схоластике и затем новоевропейской философии до XXI века); в-третьих, во влиянии секулярного дискурса в форме западнохристианских «означающих» на незападнохристианские культурно-религиозные традиции (в настоящем исследовании — на примере православия в России).

3.2. «Означающие» секулярного дискурса до схизмы (раннее христианство и Вселенские соборы)

Вероучительные, теологические споры, которые поднимали вопрос о правильном изложении христианской веры и, соответственно, затрагивали и развивали комплекс теологических вопросов, касающихся всех сфер культуры, начались ещё до вселенских соборов, в первые годы христианства. Возникновение этих споров стало результатом столкновения нового, христианского учения о смысле мироздания с различными религиозными и философскими представлениями, существовавшими до христианства. В эпоху Вселенских соборов борьба за ортодоксию стала элементом самой византийской жизни — религиозной, культурной и политической; сам феномен Соборов обязан своим появлением спорам с гетеродоксией. Рассмотрение основных направлений и тезисов этих споров позволит зафиксировать отдельные содержательные черты и исторические предпосылки секулярного дискурса, в том числе в его ранних, протосекулярных формах.

3.2.1. Докеты и абстрагирование религиозной мистики

Один из первых теологических споров был вызван уже в I в. н. э. учением докетов (δοκείν — «казаться»), отрицавших материальную, телесную природу Христа, считавших, что Христос страдал только

призрачно, иллюзорно, поскольку Бог обладает совершенной и бесстрастной природой. С ними полемизировал Св. Игнатий Богоносец: если воплощение и страдания Христа только призрачные, символические, но не реальные, тогда невозможно и спасение человека. Подход докетов Игнатий называл «мирским» (противопоставлял его божественному), ведущим к духовной смерти, фактически сравнивал его с нигилизмом, а докетов называл «безбожниками». Подчёркивая физическую, материальную реальность страданий и смерти Христа, Игнатий утверждал реальность его воскресения, что делает возможным путь к вечной жизни и для человека («Послание к траллийцам», 9–10; «Послание к магнезийцам», 5; «Послание к ефесянам», 7; «Послание к римлянам», 4–6)[730]. Из такой христологии, согласно исследованиям о. И. Мейендорфа, св. Игнатий выводил и учение о Церкви, участие в жизни и таинствах которой требует физического присутствия человека и вполне земной, материальной организованности, которая подразумевает, что верующие физически собираются вместе и участвуют в таинствах и обрядах, имеющих материальное измерение, а также управляются церковной иерархией в лице епископа (глава евхаристической общины)[731]. Ключевой вывод, который можно сделать из спора св. Игнатия Богоносца с докетами, в том, что абстрактный символизм в восприятии религиозных явлений (особенно самого Бога) является конечным, имманентным, мирским (земным), не ведущим к (вечной) жизни. В этом смысле к мирскому, «секулярному» мировосприятию ведут попытки оторвать, абстрагировать от земной природы божественную, метафизическую реальность.

[730] Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. 738 с.
[731] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 20–25.

3.2.2. Гностики: ограничения в понимании истины

Докетизм не был отдельно стоящим учением, он примыкал к комплексу гностических трактовок христианства, которые стали развиваться с самых первых дней Церкви. Первая системная полемика с гностицизмом (Валентином, Василидом, Маркионом и др.), которая включала изложение гностических учений, принадлежала св. Иринею Лионскому (II век н. э.). Гностицизм особым образом трактовал истину — как тайное знание («гнозис»), которое могло быть получено только отдельными людьми, приобреталось лично, но не могло принадлежать сразу всем. Ключевая посылка гностических учений — принципиальная закрытость «истины», «тайны». Причём эта закрытость истины для человека возникла не из-за нравственных искажений человеческой жизни, а из-за формальных причин: «тайна» в гностицизме имела характер формальных сведений, которая передавалась от одного владельца другому (избранные, элита). Те, кто получал «тайну», приобретал власть над собственной природой, над миром и над теми, кто эти сведения не получил.

Отличие христианства от гностицизма Мейендорф объяснял как разницу между знанием, принадлежащим всей церкви (соборным, кафолическим), и знанием, принадлежащим отдельному индивиду (ограниченное)[732]. Из этого он делал вывод, что полнота церковной жизни со времён апостолов определяется не количественно и не географически, а тем, с какой внутренней целью собирается евхаристическая община и совершается ли евхаристия епископом (через апостольскую преемственность соединяющих церковь со Христом и Богом Отцом). На этом принципе основана экклезиология св. Игнатия и св. Иринея, а также сформулирован позже догмат о кафоличности (т.е. соборности, вселенскости), который

[732] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 28.

означает принципиальное сакральное равенство всех поместных церквей (которые через евхаристию являются одной Церковью, пребывают в полном единомыслии и духовном единстве), всех епископов между собой, а также зависимость полноты Церкви от сохранения живой апостольской традиции, а не от формальных, абстрактных принципов[733].

Для гностиков же «знание» было исключительно индивидуальной величиной (не кафоличной) и служило эквивалентом «духовного» роста, восхождения по ступеням совершенства. Гностические учения изображали мироздание иерархически, разделяя его на строго подчинённые друг другу сферы, опираясь на дискретный дуализм, часто переходящий в триадизм (но не троичность). Отсюда, например, в системе Валентина возникло два бога — высший (трансцендентный, непознаваемый, ассоциированный с новозаветным Христом) и низший (демиург, создающий землю и мир, ассоциированный с ветхозаветным Ягве), к ним ещё в статусе божества добавлялся «князь мира сего». Человек делился на три сферы (дух, душа и тело), космос — также на три сферы (царство верховного бога, царство земного ветхозаветного бога и царство «князя мира сего»), сам род человеческий делился на три, по сути, касты — элиту (потомки Сифа), простых христиан (от Авеля) и язычников (от Каина). У Василида, создавшего собственное евангелие, триада превращалась во множество: у него мироздание изображено как иерархия многих (365) сфер, делящихся на низшие и высшие, каждая из которой подчинена последующей[734].

В этом смысле важнейший признак гностицизма — членение мироздания непреодолимыми разрывами на сферы, ячейки, слои, уровни и так далее, и каждая из этих ячеек жёстко встроена в иерархическую систему, обладает статичными качествами, внутренним постоянством и

---

[733] *Там же*. С. 41.
[734] См.: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 28–31.

завершённостью и не может измениться. Мир гностицизма — предельно статичен, существующие в нём разделения между стратами непреодолимы, он представляет собой сложный механизм, который внутренне не меняется. Духовный рост человека возможен в таком мироздании только при перемещении с одного уровня на другой, но невозможен внутри одного уровня. Поэтому дуализм гностицизма означает не столько манихейскую вечную борьбу противоположностей (хотя манихейство и прочие дуалистические религии часто имеют именно гностическое происхождение), сколько дискретность и статичность бытия, каждая из частей которого «дуалистично» противостоит соседним частям, оторвана от них, именно дуализм лежит в основе концепции множества различных миров (будущая идея плюрализма). Мир гностицизма принципиально разделён в себе самом, а высшие божества, хотя и находятся на более высоком уровне мироздания, не преодолевают несовершенство низших уровней, зло одинаково нужно для этого механизма, как и добро. Наивысшую ценность в этом мире приобретает «гнозис» — та сила, тот ресурс, который может перемещать избранных людей между этими статичными слоями бытия. Поэтому ранние гностические христианские секты, несмотря на разнообразие их учений, одинаково не могли принять крестную смерть Христа как богочеловека, так как это нарушало всю логическую механику гностического мироздания и размывало дискретность мира, соединяло разные уровни бытия и открывало возможность духовного возрастания всем без исключения людям (снимало любые формальные ограничения доступа к спасению), а не только избранной элите.

Ключевой элемент гностицизма, роднящий его с докетами, фундаментальное и непреодолимое противопоставление небесного и земного, души и тела как высшего, благого начала и как низшего, злого, несовершенного начала. То есть само разделение уровней бытия, включая природу человека, на части выполняет в гностицизме этическую функцию: высшие сферы более добрые, чем низшие (форма платонизма). Св. Ириней

Лионский (II век н. э.) в своём труде «Против ересей»[735] (полемика с гностиками) использует именно этот момент для демонстрации различия христианства и гностицизма, указывая, что душа не является более нравственной, чем тело, и что душа ещё не является человеком, не существует в отрыве от тела: человек создан Богом как единство духа, души и тела, и только в этом единстве своей природы человек может преобразиться (спастись), соединившись с Богом через богоустановленные таинства. Человеческая природа не противопоставляется благодати, как у гностиков, её искажение связано с грехопадением и является обратимым при помощи Бога. В этом смысле и тело, и душа, и дух одинаково благи по своей первоначальной задумке, не противостоят друг другу и могут вернуться в первозданное состояние только в своём единстве. Именно придание такого важного значения физической части человеческой природы и в целом природе мироздания использовалось св. Иринеем для обоснования того, что христианские таинства должны обязательно иметь физические формы. Он ставил проблему следующим образом: если плоть не может обожиться, то и крестного искупления не могло бы быть («Против ересей», V).

Защита природы не делала христианское учение в какой-либо мере материалистическим. Скорее наоборот: такой подход противостоит гностическому дуализму (дискретности мироздания, при котором этика существует только в виде структурного, т. е. относительного, а не онтологического элемента), а также будущей диалектике как антиметафизике и имманентизму, которые в течение нескольких веков Нового времени создали основу для секулярного общества, концептуализированного в исследованиях XIX–XX веков.

---

[735] *Ириней Лионский, священномученик.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. 672 с.

При этом важно подчеркнуть, что гностические учения, как и прочие ереси, пытались основаться в христианском учении, искали подтверждение своим аргументам в евангельских текстах[736]. Это даёт дополнительный аргумент в пользу того, что развитие различных дискурсов в христианской культуре, включая будущий секулярный дискурс, неразрывно связано с христианством, но не исходит от него — точно так же, как ереси (отвергнутые Церковью богословские мнения) не существовали в отрыве от христианства и даже всегда стремились стать единственным, истинным христианством.

Именно это обстоятельство побуждало ранних христианских авторов (мужей апостольских и апологетов) вести с ними полемику: они вели спор не с любыми абстрактными угрозами, не с любыми нехристианскими религиозными учениями, но только с теми, которые претендовали на интерпретацию христианства, и ровно в той мере, чтобы отделить эти интерпретации от христианства. Показательно, что развитие христианского богословия с самого начала было посвящено этому принципу — оно артикулировалось и приобретало форму только в той мере, в какой это было необходимо для сохранения аутентичной, апостольской веры на фоне апокрифов и ересей.

И постепенное формирование новозаветного канона текстов, и апологетика ранних святых отцов, и Вселенские соборы действовали из этой логики, в которой дух (и Дух) первичней и полноценней буквы, то есть любого последовательного и логического изложения вероучения, раз и навсегда претендующего на полноту, конечность, всеобъемлемость.

Это значит, что источником и закладным камнем христианского богословия является живое предание (традиция), богообщение через таинства, которое всегда опережает формализованное изложение веры.

---

[736] См., например: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 37.

Принципиально иной подход использовали гностики: центральным и связующим звеном их учения являлся «гнозис» — знание, которое держится в тайне, передаётся избранным и закрыто для остальных. Если христианское богословие иконично, если оно открывает окно, связывающее человека с Богом, землю с небом, имманентное с трансцендентным, открывает Истину всем и сразу в полном объёме, то гностическое — противоположно ему, устремлено, наоборот, к разделению земли и неба, к дифференциации и автономизации областей мироздания с тем, чтобы наделить «гнозис» ключевой связывающей функцией, гнозис становится универсальным эквивалентом истины и ценности, которым можно пользоваться номинально и формально, независимо от этики, то есть превращается в тип универсальных денег, которыми одновременно измеряется и покупается благодать, власть, близость к Богу, материальные или духовные ценности. Это означает, что гностицизм вводит в мироздание обязательного третьего участника — посредника. И, наоборот, попытка включить в любой христианский богословский взгляд дополнительного посредника (между человеком и Богом, землёй и небом), без которого оказывается невозможным духовное развитие и спасение, свидетельствует о появлении гностических элементов.

Отсюда тяга гностических (и эзотерических) учений к жёсткой фиксации, алгоритмизации истины в формализованных (визуальных и языковых) схемах, раз и навсегда фиксирующих образ и смысл мироздания через обилие логических построений, состоящих, как сложный технический механизм, из множества частей. Всё большая детализация нюансов трактуется как приближение к истине. Критики такого подхода, начиная со св. Иринея, отмечали, что полнота истины не может быть формально зафиксирована в человеческом языке; Писание и Предание создают условия приближения человека к истине (Истине), но не могут автоматизировать этот процесс, всегда остаётся место для человеческой интуиции и свободы воли. Гностический гнозис, с точки зрения первых отцов Церкви, — это знание,

лишённое свободы, отделённое от свободной человеческой воли, которая является результатом божественного образа в человеке. Поэтому отделение Церковью Писания от апокрифов, святоотеческого Предания от просто литературы на христианскую тематику, определение критериев святости для канонизации осуществлялось не по формальным признакам (хотя таковые всегда использовались), а обращением к Духу, к сути христианского учения, что возможно только в Церкви как мистическом богочеловеческом сообществе (Тело Христово)[737].

Забегая вперёд, следует отметить, что зависимость «истинности» от качества её формального выражения создаст в истории христианского мира ситуацию, при которой отсутствие достоверных средств выражения будет означать отсутствие самой истины. Например, постмодернизм отказал истине в праве на существование под тем предлогом, что она не выразима человеческими (языковыми) средствами.

Таким образом, ключевыми характеристиками гностицизма являются следующие: истина принадлежит только отдельной личности, но не Церкви как мистическому организму; формализация истины, её статичное закрепление в гнозисе, отрыв истины от свободной воли; развитие докетизма, уравнение материи, физического бытия, тела человека с порочной частью мироздания (отсюда ключевой тезис проповедников христианства, выступавших против докетизма и гностицизма, что пренебрежение земным миром ведёт к безбожию); дуализм, означающий не столько двоебожие, сколько тотально дискретный взгляд на мир как на механизм из дифференцированных, автономных сфер; за принижением материи следовало абстрагирование, введение номинальных схем бытия, представлений о Боге,

[737] Косвенным подтверждением этого является тот факт, что формально закреплённый первый, никейский символ веры (IV век) повторял структуру и был более семантически выверенным, чем тот сложившийся устный канон, который уже несколько веков использовался в Церкви.

которых нет в реальности (св. Ириней боролся против любой абстракции и формализованности в понимании христианства, выступал за максимальную, в том числе материальную, реальность всех происходящих духовных процессов). Можно предположить, что на основе дуализма (как дискретного взгляда на бытие) впоследствии будет развиваться новоевропейская диалектика (противопоставление Бога и человека в Средние века, диалектика Гегеля, Маркса, имманентный диалектический рационализм Вебера), затем социологический взгляд на общество как на сочетание дифференцированных сфер, а также актуальная концепция «плюрализма».

3.2.3. Объяснение природы ереси Тертуллианом

Тертуллиан (II век), христианский латиноязычный богослов из Африки, продолжая критику распространяющихся в христианстве гностических учений, фактически был первым[738], кто открыл тему о соотношении религии и философии, Церкви и науки, которая оставалась одним из главных сюжетов культуры на протяжении последующих двух тысяч лет, особенно остро — начиная с новоевропейского периода. Тертуллиан главным образом критиковал гностиков (Валентина, Маркиона и его ученика Апеллеса), однако также дал одно из первых осмыслений проблемы ереси в целом. Ересеология Тертуллиана представляет важное значение для осмысления дальнейших теологических и философских споров в истории христианства.

Тертуллиан связывал ересь исключительно с христианским контекстом: про ересь можно говорить только с точки зрения христианства, для нехристианина — нет и ересей. Тертуллиан последовательно настаивал на этой неразрывной связи, поэтому происхождение ересей он возводил не к дохристианским временам, а ко времени проповеди первых апостолов

---

[738] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 54; *Шестов Л. И.* Афины и Иерусалим // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Москва, 1993 (1938). С. 316–664.

(Петра, Иоанна, Павла), фактически — к моменту рождения Церкви. Он отмечал, что начиная с Посланий апостолы боролись с теми, кто запрещал брак, защищал обрезание, служил стихиям, отрицал воплощение Христа, отрицал воскресение мёртвых («Опровержение еретиков» [739], 33). Эти первые искажения христианства, которые возникали одновременно с апостольской проповедью, Тертуллиан объяснял учением саддукеев (то есть существовавшими иудейскими учениями) и языческими представлениями, но особенно — эллинской философией («языческой мудростью»). Из рассуждений Тертуллиана следовало, что философия (языческая) существовала до христианства, поэтому сама она не является ересью, но «подстрекает» христианские ереси, даёт им развитие. Поэтому развитие этих отдельных сюжетов в христианские еретические школы (Валентина, Маркиона, Гермогена, эвионитов, последователей Симона Волхва и других) Тертуллиан объясняет двумя факторами: свойством ересей развиваться и активным заимствованием ересями терминологии и материала у существовавших в то время известных философских (языческих) школ — Платона, эпикурейцев, Зенона, стоиков, Аристотеля и других («Опровержение еретиков», 7).

Поэтому, как и св. Ириней, Тертуллиан исходил из того, что богословского внимания требуют исключительно те учения, которые интерпретируют христианство, а не любые религиозные системы. Фактически в качестве главного отличительного свойства ереси он определяет его стремление внедриться в христианство, начать интерпретировать Писание и Предание и в конечном счёте исказить собой учение Церкви. Этот момент был настолько важным для Тертуллиана, что он построил всю свою критику гностиков (и всех прочих ересей) на ключевом

---

[739] *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.* О прескрипции [против] еретиков. Москва : Прогресс-Культура, 1994. 20 с. Также этот труд известен в переводе под названием «Опровержение еретиков».

тезисе, что гностикам непозволительно опираться на Священное Писание, поскольку они сами не принадлежат Церкви («Опровержение еретиков», 37). То есть он исходил из того, что любая нехристианская по своему происхождению система взглядов (религиозное учение) становится ересью, когда начинает интерпретировать христианство.

Из этого вытекает, что самое главное для защитника Церкви — понять, какое из учений является еретическим. Фактически весь труд Тертуллиана «Опровержение еретиков» посвящён не спору с аргументацией гностических школ, а попытке дать принципиальное разъяснение ереси.

Важной отличительной чертой любой ереси Тертуллиан называл её нехристианское происхождение. Ни одна ересь не передаётся через апостольскую преемственность, потому что не берёт своё начало от Христа, Бога («Опровержение еретиков», 37). Из этого вытекал антикафолический характер абсолютно любого еретического учения, то есть его неполноценность, невозможность вобрать в себя Церковь, поскольку кафоличность основана на истине, которая передаётся строго через апостольскую преемственность (это же понимание кафоличности и центральной роли епископа в жизни Церкви будет отстаивать и его ученик, св. Киприан Карфагенский, в трактате «О единстве кафолической церкви»). Несмотря на то что Тертуллиана иногда интерпретируют как противника формальной стороны религии и защитника только самой первоначальной веры[740], сам он многократно подчёркивал важность прямой и непрерывной передачи апостольской преемственности и физического совершения таинств («О крещении», «Опровержение еретиков»), то есть рассматривал Предание как неустранимый элемент веры. Отказ от буквальной и материальной составляющей вероучения он сводил к ереси.

---

[740] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 57.

Из нехристианского, неапостольского происхождения ереси Тертуллиан выводил ещё одну её характеристику — принципиальную вторичность по отношению к Писанию и Преданию; ересь подобна литературному эпигонству, когда из сюжетов Вергилия или Гомера литераторы создавали подражательные произведения, но уже с совершенно другим сюжетом и смыслом, не имеющим отношения к первоисточнику («Опровержение еретиков», 39).

Также, по Тертуллиану, ересь направлена исключительно на изменение христианства, а не обращения язычников. То есть ересь появляется исключительно как функция по реформированию, «обновлению» веры. Поэтому еретическое мышление всегда строится на критике и разрушении, не может созидать («низвергает стоящих», а не «воздвигает лежащих»: «Опровержение еретиков», 42).

При этом Тертуллиан рассматривал ереси не просто как частные богословские мнения, расходящиеся с апостольской верой, но гораздо серьёзней — как учения, претендующие на статус Церкви (можно добавить, на статус второй церкви, «антицеркви»). Поэтому, определяя неапостольскую природу ереси, Тертуллиан определяет и природу Церкви — апостольскую, независимую от географии, всегда обладающую полнотой («Опровержение еретиков», 32).

Тертуллиан метафорически противопоставлял ересь христианству так же, как «Афины» — «Иерусалиму», «Академию» — «Церкви». Ереси и философствование он называл «мудростью человеческой», которая стремится познать божественную тайну христианства, открыть истину через учение философских школ, в результате превращая учение Церкви в раздел стоической, платонической или диалектической философии («Опровержение еретиков», 7). Это, по мнению Тертуллиана, тупик для ищущего христианскую истину, поскольку христианство стремится к живой встрече с Богом, к конкретному, разовому событию в жизни человека, которое он затем будет сохранять как драгоценное обретение и к которому будет обращаться

во всех делах, а философский поиск бесконечен и превращает в цель сам процесс поиска, само удовольствие от мудрствования, а значит, никогда не приводит к конечной, христианской цели («Опровержение еретиков», 9–11).

Наконец, Тертуллиан признавал неизбежность ересей во все времена христианства. Как и еретики, с которыми он полемизировал, он ссылался на фразу ап. Павла «Подобаетъ бо и ересемъ въ васъ быти» (в оригинале — αἱρέσεις) (1Кор. 11:19), но понимал её не как одобрение «разномыслия» (как в русском синодальном переводе) и не так, как её трактовали гностики, утверждавшие, что этой фразой Павел одобрил любые сектантские и еретические учения в христианстве. Эту фразу Тертуллиан понимал как объявление любых ересей попущением Бога: они являются «злом», но даны Церкви для испытаний и торжества исповедания веры, как и предательство Иуды и крестные страдания были попущены, чтобы Христос явил свою славу и совершил свою земную миссию, но это нисколько не оправдывает его гонителей. Объявленное Христом горе тому, «которым Сын Человеческий предается» (Мк. 14:21), Тертуллиан переносит на любого еретика, называя его таким же предателем («Опровержение еретиков», 30).

Противопоставление «Афин» «Иерусалиму» после Тертуллиана часто использовалось как метафора двух возможных способов познания в истории культуры — научного (философского) и ненаучного (религиозного), например, Л. И. Шестовым, который стремился их примирить и соответствующим образом интерпретировал Тертуллиана[741]. Сам Тертуллиан это деление изображал радикальным и принципиальным, он доходил до полного отрицания необходимости любого философского поиска, любой образованности и даже любознательности. Однако важный момент, требующий упоминания: Тертуллиан во второй половине своей жизни попал в движение монтанистов — аскетическую христианскую секту, осуждённую

[741] *Шестов Л. И.* Афины и Иерусалим. С. 316–664.

позже на Первом Вселенском соборе, которая в своём антигностическом радикализме, отрицании любой интеллектуальной, рациональной («гностической») стороне религии доходила до отрицания любых формальных Церковных установлений, церковной иерархии и обрядов (что позволяло исследователям находить общие с монтанизмом черты в некоторых протестантских движениях, которые настаивали на спасении «только верой»). При этом монтанисты говорили, что откровение не было завершено в учении Христа и продолжается в действии Духа, которое передаётся не в церковной иерархии, а через особых христианских «пророков», «пневматиков», харизматических лидеров, к которым причисляли себя сами монтанисты. Поэтому дуализм (дискретность) и сектантство мышления монтанистов с их идеей разделения христианской общины на особую группу «пневматиков» и остальную массу простых «психиков» в то же время делает монтанизм похожим на гностицизм, что позволяет предположить, что эти враждующие еретические учения соотносятся друг с другом диалектически и представляют одно целое. Это позволяет также предположить, что дуализм между верой и разумом («религией» и «наукой»), который со времён схоластики приобрёл центральное значение для западной культуры и на котором в значительной степени был основан секулярный дискурс, не может быть прямо интерпретирован как борьба христианства (как веры) и христианских ересей (как искажения веры или неверия), так как обе противостоящие части могут быть частью одного, говоря по аналогии, «еретического» дискурса.

Священномученик Киприан, епископ Карфагенский (III), ученик Тертуллиана, также писал апологетику (обращение к язычникам), однако оставил и многие наставления, обращённые к членам Церкви. Ключевые идеи Киприана сосредоточены вокруг объяснения кафолической природы Церкви: её внутреннего единства, присутствия вне пространства и времени, неразрывной связи с епископской властью («кто не с епископом, тот и не в Церкви»). Кафолическое единство Церкви, существующей в разных регионах

мира, он объяснял как множество расходящихся от солнца лучей, которые при этом являются одним и единым светом. Исходя из этого понимания Церкви, он выводил и трактовку человеческой истории и культуры. Для Киприана человеческое общество состоит из членов Церкви и остальных людей (неверных, язычников или отпавших от Церкви). Для члена общины земной мир — это временный гостевой дом, который он со спешностью и радостью покидает, направляясь в своё отечество — царство небесное. Для нехристиан земной мир и благополучие — высшая ценность, которую они берегут всеми силами. Поэтому земной же мир наполнен искушениями и гонениями, которые попускаются Богом для помощи людям в обретении веры. Продолжительный мир и благополучие на земле (отсутствие войн и гонений) действуют губительно на людей, особенно на христиан, поскольку они забывают о стремлении к горнему царству и полностью поглощаются строительством земного благополучия. В связи с этим гонения на христиан никогда не прекратятся, пока продолжается человеческая история, и они попускаемы Богом. При этом спасение человека (царство) начинается уже на земле, его могут явить исповедники (готовые к смерти, но выжившие случайным образом во время гонений). Кроме того, св. Киприан много сил прикладывал для убеждения римского епископа (папы) Стефана в том, что таинства, совершаемые еретиками, не являются таинствами, поскольку они находятся вне церкви, а также в том, что каждый епископ обладает полнотой духовной власти и не может один из епископов ставить себя выше любого другого епископа (против папского примата) («О единстве Церкви», «О смертности», «О павших», «К Флоренцию Пупиану»)[742].

[742] Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 1. Творения Священномученика Киприана Епископа Карфагенского. Киев : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879 г. 361 с.; Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 2. Творения Священномученика Киприана Епископа Карфагенского. Киев : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879 г. 368 с.

Таким образом, Тертуллиан (Карфаген) и Киприан Карфагенский внесли большой вклад в осмысление природы «ереси», под которой они понимал искажение христианского учения с опорой на философию как языческий способ рассуждения, всегда остающийся неродным придатком христианства (вне христианства не может быть «ереси»). Дохристианские философии, религиозные учения не могут считаться ересями сами по себе. Пытаясь удержаться на теле христианства, ереси имеют свойство развиваться. Богословского внимания требуют только ереси, а не любые нехристианские учения. Тертуллиан называл следующие черты ереси: нехристианское, неапостольское происхождение; некафолический характер (утрата вероучительной универсальности, полноты), принципиальная вторичность ереси по отношению к Писанию и Преданию; ереси превращают христианство в частный раздел нехристианского учения (философской школы); ереси претендуют на статус «церкви» и полноту учения; дуализм и дискретность еретического мировосприятия (веры и знания, небесного и земного, Бога и человека), принципиальное разделение между духом и материей (например, докетизм), отрицание возможности непосредственного действия таинств (преодолевающих разрыв между земным и небесным), непризнание возможности непосредственного восприятия истины в Церкви без посреднических институтов — толкователей, философии, «знания» (гнозиса); под «еретиками» в раннем христианстве почти всегда имели в виду гностиков; ереси неизбежны на всем протяжении человеческой истории после появления Церкви, поскольку попускаются Богом для испытаний и торжества истины. Некафолической, дискретной природе еретического мировосприятия Киприан противопоставлял взгляд, в рамках которого вхождение человека в царствие небесное уже начинается на земле через участие в таинствах и жизни Церкви.

3.2.4. Ориген: аллегорическое богословие

Пограничное положение между христианством и гностицизмом занимала Александрийская богословская школа, которая осталась в истории богословской мысли как первая систематическая попытка «перевести» Писание и Предание на аллегорический язык античной философии, понятный грекам-язычникам. Так, Климент Александрийский (I–II), один из основателей александрийской богословской школы, выступал за интеллектуализм в объяснении учения, за аллегорическое, многослойное, а не буквальное понимание Писания и таинств. Он учил тому, что истина разлита одинаково в церковном Предании и в греческой философии, что философия для греков выполняла ту же божественную функцию, что и Закон для евреев — была путём к идее единого Бога. В связи с этим ключевую роль в религиозной жизни Климент отводил не откровению, а знанию («гнозису»): стиль его рассуждений и постоянная апелляция к «загадкам», «мистическому посвящению», «гностическому преданию» напоминают подход гностиков, при этом Климент всю жизнь сохранял верность кафолической Церкви и главную угрозу видел в еретичестве и расколах («Строматы»). Также упоминания заслуживает тот факт, что Климент использовал концепцию небесного и земного «градов» (полисов), которая позже была развита Августином[743].

Это же направление было развито учеником Климента Оригеном (Александрия, II–III). Для объяснения преодоления языческого дуалистического разрыва между человеком и Богом и, соответственно, возможности христианского спасения (что было немыслимо для эллинов-язычников) Ориген применял несколько связанных, но в большой степени формальных подходов: аллегоризм как язык более «высокого уровня»,

---

[743] См., например: *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2003. С. 74, 144.

диалектический подход и упрощенное понимание свойства Бога, Троицы. Лишь через несколько веков, в VI веке, Ориген был предан церковной анафеме, так как его идеи породили различные еретические формы христианства.

Ориген стал рассматривать философию как приоритетный способ проповеди христианства и катехизации, поощрял своих учеников на изучение любых языческих философских и религиозных систем без ограничений. Ориген остался в истории классическим богословом-книжником, интеллектуалом, который не мог позволить себе понимать истины Писания просто и прямо: даже самые мелкие детали он трактовал только аллегорически, утверждая, что в Писании постоянно присутствует второе измерение, понять которое могут лишь образованные люди (философы, учёные, толкователи), обладающие особого рода «знанием» и «пониманием»: неподготовленный же человек не может постичь смысл Писания[744]. Подход, который использовал Ориген для толкования и проповеди Библии среди язычников, приводил к тому, что он фактически должен был пересказывать всё Писание, объясняя каждое слово аллегориями и логическими конструкциями с опорой на философию платонизма, как будто всё Писание начиная с шестидневного творения является одной из возможных форм пересказа, объяснения платонизма.

Ориген трактовал аллегорически и символически сами церковные таинства, которые становились у него лишь наглядными объяснениями этических норм, а не мистической реальностью. Здесь следует отметить, что если таинства — аллегория, то они являются языком второго уровня, который находится в более крупной системе координат, языке первого уровня, обращаясь к которому «таинства» можно «прочитать». В связи с этим показательно, что Ориген настаивал на том, что главное место в Церкви

[744] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 94–96.

должны занимать не епископы (кафолическое, апостольское христианство), а «учителя церкви» — элита, которая может не иметь сана, но которая владеет монополией на трактовку писания в силу своих особых дарований (гностический элемент избранности). Но если таинство понимать как непосредственную и предельную реальность божественного присутствия в мире (а не условное художественное действие), то выше него не может быть никакой более высокой реальности, дополнительной языковой системы, а центром церковной жизни может быть только епископ (так как совершение таинств связано с апостольской преемственностью).

Краеугольным камнем системы Оригена было отсутствие различения между «рождением» и «творением». Творец у Оригена творит постоянно, это является его основным свойством, и всё, что Он творит, является продолжением Творца. Именно через отношение «сотворённости» Ориген связывает второе лицо Святой Троицы с Отцом, что впоследствии станет источником арианских споров (Бог-Сын у Оригена «сотворён», поэтому Христос — это сотворённый человек, который отказался от полной нравственной свободы и таким образом соединился с Богом-Отцом). У Оригена само мироздание является необходимым продолжением Бога, что в отдельных местах его рассуждений напоминает даже пантеизм. Этот взгляд нужен Оригену, чтобы объяснять мироздание, тайну Бога и спасения, оставаясь в языческой логике, опираясь на философский (то есть диалектический) способ рассуждения.

Космология Оригена демонстрирует, как, условно говоря, пантеистическое неразличение Творца и Его творения, с одной стороны, и подчёркивание дуализма (дискретности) мироздания, с другой стороны, позволяют Оригену двигаться в сторону диалектики, имманентистского способа мышления.

Для совмещения христианства с платонизмом, для которого космос делится на высший мир идей и низший мир материальных вещей, Ориген предложил ту же трактовку для объяснения христианской космологии. По

его модели, Бог создал исключительно мир идей, включая разумных бестелесных и совершенных, «сферических» «разумных существ», не знающих разнообразия, не имеющих имён, точного количества и самостоятельной идентичности, пребывающих в состоянии полного, слитого единства с единым (божественным) началом. Эти «разумные существа» обладали свободной волей и однажды захотели разнообразия: они перестали желать единства с Богом и захотели иметь разнообразие желаний и мыслей, вследствие чего потеряли совершенство и приобрели в наказание «тела», став ангелами, людьми, животными и просто материей (в зависимости от степени отпадения от Бога). Отпадение от Бога привело к появлению материи и времени. Чем сильнее было их отпадение, тем более грубыми и плотными были их тела. То есть Ориген пытается объяснить христианскую космологию как платоническую, в которой разделение на духовное и материальное используется как признак совершенного и несовершенного: материя, телесность у него являются признаком греховности и божественного наказания, а совершенны и вечны только бестелесные и бесформенные идеи, поэтому избавление от зла — это последовательное избавление от материальных тел. Более того, «разумные твари» в качестве наказания могут многократно погружаться в тела, а затем по своим заслугам многократно возвращаться в первоначальное эфирное состояние; восхождение от тела к эфиру и становится у Оригена путём «спасения», а также создаёт множественные миры, события в которых никогда с точностью не повторяются.

Повторяющееся перемещение творения от своего Творца и обратно создавало многослойный, многоуровневый мир (как у гностиков). Ориген использовал понятие «мир» (κόσμος, mundus) в двух значениях — всё божественное мироздание (вселенная) и отдельные части этого мироздания (разнообразные «миры»). К «мирам» Ориген, следуя за Климентом Александрийским, относил миры «небесный», «вышенебесный», «земной» и «преисподний», «семь миров» пророка Варуха, а также многие другие миры,

которые могут появляться и исчезать в процессе удаления и приближения к Богу, фактически являясь продолжением Бога. Ориген фактически использовал идею о существовании множественных миров, которые являются частью единой вселенной (космоса), верхняя граница которой, рай, неотличима от Бога (пребывает в единстве с Творцом). Вместе с тем для упрощения Ориген чаще всего говорит о двух базовых мирах — мире небесном (идеальном) и земном (материальном). Небесный мир, в который приглашает людей Спаситель, — это, по Оригену, другой уровень мироздания, более совершенный, непостижимый для живущих на земле людей. Все миры мироздания окружены единой, самой большой сферой, больше которой уже ничего нет, которая в Писании называлась «землёй благою»; это мир святых, не подверженный тлению, по сути — рай. Этот верхний уровень бытия, по Оригену, и есть первоначальная «земля», о которой в Бытии говорится, что «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Главное свойство этой небесной «земли» и её обитателей — в их невидимости, «бестелесности», «эфирности»: фактически речь идёт о мире чистых сущностей, идеальных существ, мире сотворённых идей. Хотя Ориген и делал оговорку, что эти сотворённые сущности реальные, а не абстрактные или воображаемые, но говорил о них в платоническом духе — как о неизмеримом, неопределённом множестве, части Единого.

Такая космология соединяет Творца и творение в единый диалектический механизм: история (время, мироздание) становится результатом бесконечного движения творения от Творца и обратно к Творцу, то обретая грубую материальность, то избавляясь от неё. Эта цикличность напоминает древние учения о переселении душ (позже осуждённые Церковью). Ориген лишь добавляет в неё мотив всеобщего спасения (апокатастиса): в конце времён, по его трактовке, все миры неизбежно перестанут существовать и сольются с самой высокой сферой (землей благой), которую будут населять люди в эфирном состоянии, как праведники, так и бывшие грешники после понесённых наказаний. Сам факт

того, что они лишены материи, в логике платонизма и оригенизма означает, что они очищены от всех грехов, что они снова пребывают в единстве с Богом («О началах», кн. 2, гл. 2:1, гл. 3:6,7, гл. 8:3)[745].

Наряду с пантеистическими мотивами для такой модели характерно и то, что в ней и Творец, и творение фактически лишены свободы воли. Соответственно, «спасение» означает для Оригена отказ от земного мира, материи, разнообразия желаний, возвращение в бестелесное и неподвижное состояние.

Как и в гностицизме, и в докетизме, в системе Оригена сохраняется принципиальное дуалистическое мышление, для которого этические принципы заложены в формах и границах («миров»), а не внутри субъекта, в свободной воле. Христианство направлено на преодоление именно этого языческого дуализма, дискретности мироздания, ограничений имманентной логики, невозможности для человека преодолеть его повреждённую, смертную природу собственными силами. Источник этого дуализма Оригена (и как следствие — диалектического, то есть собственно философского рассуждения) — представление о принципиальной и непреодолимой разделённости человеческой природы (души и тела), о том, что человек ни при каких условиях не может обожиться вместе со своим телом, что противоречит христианскому учению о возможности преображения несовершенной человеческой природы, включая её материальную, телесную сторону.

Логически-дуалистичное мышление становится в этом случае признаком будущей диалектики, запиранием логики в маятниковом движении от «материи» к «нематерии», строительстве модели, которая бы полностью сама себя объясняла и имела статичную, постоянную логику.

---

[745] *Ориген*. О началах / перевод Н. Петрова. Казань : Казанская духовная академия, 1899. 453 с.

Именно поэтому Ориген пытался объяснить смысл мироздания его внутренними механизмами, а не тем божественным волевым первоначалом, которое непознаваемо. Попытка опираться на декларируемую христианскую идею возможности спасения и при этом сохранение дуалистического (дискретного) и пантеистического отношения к мирозданию (вытекающего из попыток минимально учитывать в этой схеме свободное волевое начало у Бога и у человека), на наш взгляд, в будущем примут различные формы рассуждений об «объективном» и «необъективном» знании, о «материальной» и «формальной» рациональности, разделении наук на естественные и гуманитарные и другие формы диалектики «духа» и «материи». В культуре это будет выражаться в том числе в проблеме секулярного.

При этом важно отметить, что не все ученики и последователи Оригена были столь радикальны в суждениях, многие опирались на оригенизм для борьбы с частными ересями, например с модализмом (трактовка Троицы как трёх сменяющихся модусов одного лица, а не как трёх самостоятельных лиц), как у св. Дионисия Великого и св. Григория Чудотворца.

Таким образом, александрийская богословская школа (Климент, Ориген) пыталась занять промежуточное положение между христианством и платоническим гностицизмом, за что неоднократно осуждалась Церковью. Наиболее влиятельный представитель этого направления, Ориген использовал аллегоризм, начальную диалектику (выводимую из дуализма) и упрощённое (отчасти пантеистическое) понимание свойств Бога-Творца. Ему присуща трактовка Писания и Предания в аллегорической форме; аллегоризм погружал христианское учение и таинства в систему якобы более высокого уровня (философию, филологию), создавая основу для того, что в будущем будет названо «рациональным», «научным», «светским» измерением. С точки зрения христианских апологетов, это вело к еретичеству, искажению вероучения: ни природу Христа, ни смысл таинств нельзя вместить в более «общие» рамки и координаты, так как они уже являются предельными

условиями бытия. Аллегоризм лишал Церковь собственного самостоятельного языка, делал его вторичным, ставил избранных и образованных толкователей-философов иерархически выше епископов, что вело к нарушению кафолического принципа Церкви. Другой опорой александрийской школы служил непреодолимый дуализм (дискретность) в восприятии человека, подразумевающий несоединимость его души и тела, его принципиальное неединство, которое не может преодолеть даже Творец, что вело к диалектическому, имманентистскому способу мышления, объясняющему мироздание как замкнутый механизм, действующий по фиксированным принципам, которым подчиняются и Творец, и творение (лишены свободы, механистическая картина мира). «Небо» и «земля», или дух (эфир) и «материя», служили формальными полюсами этой диалектики, между которыми Ориген допускал существование бесконечного множества «миров». Эти полюса стали у Оригена абсолютными критериями нравственности и совершенства: чем больше материи — тем сильнее греховность, чем ближе к состоянию эфира — тем ближе к Богу. В момент грехопадения статичные «разумные существа» пожелали разнообразия, и с тех пор они обрели тела и многократно перемещаются через множественные (плюрализм), многочисленные «миры» совершенств вверх и вниз в зависимости от праведности своей жизни (переселение душ). В конце времён, по Оригену, это движение закончится, и всё творение вернётся в своё первоначальное статичное состояние, снова соединившись с Творцом (всеобщее спасение). Наконец, центральным элементом схемы Оригена было отсутствие различения между «рождением» и «творением». Творение трактовалось как основное свойство Бога-Отца, и всё, что Он творит, по мнению Оригена, является Его продолжением (творение как сущность Бога, вселенная — фактически продолжение, часть Бога), что создавало пантеистический сюжет. Именно через категорию «сотворённости» Ориген связывал второе лицо Святой Троицы (Сына) с Отцом, что впоследствии станет источником арианских споров. Неразличение «творения» и

«рождения» позволяло ему формально соединять богословие с философской логикой, погружать Бога в «мир» и познавать Его, опираясь на философский (диалектический) способ рассуждения. Введение языка более «высокого» уровня (аллегоризм), пантеистическое неразличение Творца и Его творения, «творения» и «рождения», дуалистическая дискретность мироздания, игнорирование фактора свободы у Творца и человека создавали основу для диалектического, имманентистского способа мышления, появления светской философии. При этом такая философия генетически остаётся придаточным («еретическим») механизмом, связанным с попыткой некафолической интерпретации христианской теологии.

3.2.5. Арианство и его оппоненты

Во многом именно философский неоплатонизм и оригенизм послужили почвой для развития учения Ария (III–IV) в Александрии и для последовавших длительных арианских споров в Церкви. Арий унаследовал от Оригена идею о сотворённости и нерождённости Сына, о том, что было время, когда Сына не было. Следовательно, он отрицал единосущие Сына Отцу, так как творение не может быть равным своему Творцу. Критика «единосущия» была вызвана попыткой Ария остановить учение «модалистов» (которые учили, что Троица является лишь сменяющимися «модусами», масками Бога, а не различными лицами). Сопротивление православных богословов арианству, несмотря на то что арианство охватило значительную часть Церкви, было вызвано тем, что арианство фактически лишало Христа божественной природы. Это вело к тому, что на кресте умер и затем воскрес не Бог, а творение Бога, что лишало человека возможности спасения, делало невозможным вочеловечивание Бога и лишало возможности обожения тленной человеческой природы. Позже в крайней форме арианства у Евномия была развита концепция аномейства, которая отрицала не только единосущие, но даже подобосущие Сына Отцу; фактически Сын полностью

отделялся от Отца и отождествлялся с первым и совершением «творением», которое почти не отличалось от человека.

У евномиан этот путь богословия приводил к субординатизму, строгой подчинённости в Троице, где Сын «сотворён» Отцом (как и прочее творение, только Сын первое и главное творение), а Отец не соприкасается с тварным миром, воздействует на мир дистанционно — через посредника, Сына, который выполняет Его волю. То есть Бог-Отец у Евномия не творит мир.

Тварная природа Сына означала, что Слово (Логос как второе лицо Троицы) было сотворено, было «тварным разумом». Поскольку Бог отделён от мира, познание божественного происхождения мира может быть только косвенным — с помощью философского, аллегорического языка. Мир Евномия — нереален, набор фантасм, нереальных образов. Через мир не может быть соприкосновения с Богом-Отцом (так как для евномиан Он его творил не сам, а через Сына). Но познать Бога непосредственно можно через «разум», поскольку он создан Богом (через Логос), он может развиться до такого уровня, что будет непосредственно созерцать сущность Бога, которая заключена в понятии «нерождённый». Это позволяло арианам фактически отождествить божественный и человеческий «разумы» и утверждать, что познание сущности Бога возможно созерцательно, с помощью «разума» — то, что позже назовут схоластическим, а затем рациональным и научным познанием. Такой подход тоже восходит к Оригену, который учил о том, что Бог создал «разумных существ» (по сути, бестелесные, парящие интеллекты), которые созерцали Бога, пока не захотели разнообразия и не упали в греховное, «материальное» состояние (стали телесными людьми), хотя сохранили врождённую потенцию прямого созерцания Бога. Такая вера в разум, в доступность сущности Бога человеческому разуму была характерна и для гностиков-оригенистов, неоплатоников, ариан и их последователей евномиан.

Одним из первых сильных оппонентов Ария был Афанасий Великий. Он разделял «природу» (фисис) и «волю» (телима) в Боге: Сын рождается от

Бога по природе (является поэтому единосущным), а мир и всё творение творится Богом по Его свободной воле. Поэтому бытие Сына обязательно, а бытие мира — опционально (мира могло и не быть). Из этого Афанасий делал вывод, что творение полностью автономно от Бога и связано с Богом только свободной волей человека. Спасение человека поэтому требует соединения воли человека и божественной воли (пришествие Бога в мир), что ведёт не к умозрительному созерцанию Бога (оригенизм), а к реальному преображению человека вместе (что важно в свете возражений докетизма, оригенизма) с «плотью», под которой Афанасий вслед за евангелистом Иоанном понимал не столько материальное тело человека, сколько всё мирское, посюстороннее творение, всю природу человека (включая духовный и материальный аспект)[746].

Здесь важно отметить, что позже идею автономности мироздания от Творца будут использовать схоласты, склоняющиеся к номинализму. Однако сам Афанасий не делал шага в сторону номинализма. Ему был свойственен особый тип богословствования (позже развитый отцами-каппадокийцами), который отрицал любое абстрактное рассуждение, любую философию в современном смысле этого слова.

Ключевое направление борьбы отцов-каппадокийцев (Василий Великий, Григорий Богослов-Назианзин, Григорий Нисский) с арианством-евномианством в IV веке — отстаивание верности никейскому догмату о единосущии (ομοούσιος) Троицы (критика подобосущия и аномейства): все Лица равны и едины по сущности, являются единым Богом. Сделать это удалось через введение категории личности-ипостаси, которую не знала греческая философия, а под ипостасью до этого чаще всего понималась «сущность». Введение этих категорий каппадокийцами («новоникейской» веры) одновременно побеждало неравенство (субординатизм, подчинение по

[746] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 126.

сущности) и неразличение лиц Троицы (их условность, нереальность, модализм). В итоге это позволяло утвердить главный каппадокийский (и в целом святоотеческий) принцип — приоритет веры, религиозного опыта над разумом, «учёным богословием», то есть философскими методами рассуждений, нехристианским гнозисом, не сопряжённым с верой и любовью[747].

У отцов-каппадокийцев Сын не является творением Отца (не было времени, когда Сына не было), но он рождён от Отца; нет системы подчинения Сына и Духа Отцу, так как они единосущны, но имеют разные ипостаси, лица. В споре с арианством каппадокийцы сформулировали подход, согласно которому Христос был полноценным человеком по природе (с душой и телом) и одновременно полноценным Богом (имел две природы), потому что для полного спасения человеческой природы (с душой и телом) она должна была и обожиться полностью, через смерть и воскресение Христа.

У отцов-каппадокийцев Бог принципиально непознаваем, разум человека ограничен в познании Бога, не может вобрать в себя полное понимание сущности Бога. Поэтому в качестве главного богословского метода они рассматривали апофатическое, отрицательное богословие. Любая попытка охватить Бога полностью в некоем философском определении будет означать лишь создание идола («Против Евномия»[748] у Василия Великого, «Слово о богословии второе»[749] у Григория Назианзина, «О жизни Моисея законодателя»[750] у Григория Нисского). При этом положительный опыт взаимодействия человека с Богом возможен как встреча двух личностей:

---

[747] *Василий Великий*. Творения : в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва : Сибирская Благозвонница, 2008. С. 30–35.
[748] *Там же*.
[749] Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Т. 1. Санкт-Петербург : Издательство П. П. Сойкина. 680 с.
[750] Творения святого Григория Нисского. Часть 1. Москва : Типография В. Готье, 1861. С. 223–379.

человека и Бога, потому что христианский Бог — это личность. Соответственно, и познание Бога возможно только как общение с Ним, а не как поиск власти над философскими абстракциями, которые бы включили всю божественную полноту (сущность). То есть, несмотря на неизбежность философских (спекулятивных) построений в богословии, эти построения не имеют ценности и смысла, не ведут к Богу без конкретного опыта богообщения, который всегда «личный».

Поэтому богопознание в подходе отцов-каппадокийцев может начинаться только с личного опыта встречи с Богом, значит, с лиц Троицы, а затем приходит к существу Бога. Не единый Бог разделён на три Лица, но каждое Лицо содержит полноту единого Бога. По мнению Мейендорфа, западное богословие со времён схоластики чаще исходило от обратного, от единства к троичности, и начинало богопознание с абстракции Бога, Бога «вообще», философско-рационалистического деизма. В результате троичность Божества может становиться дополнительным, ненужным элементом религии; единый Бог начинает восприниматься как философская абстракция, нечто предельно общее, Христос — как добрый человек, а Дух — как душевная радость [751].

Апофатическое богословие отличается от платонизма тем, что в нём Бог непостижим по своей природе, а не потому, что разум человеческий несовершенен. Постижение Бога творением означало бы овладение Богом. Но Бог совершенен, пределен, поэтому овладение Им невозможно. Постижение Бога у каппадокийцев возможно лишь в той степени, в которой Бог сам, по собственной воле открывает себя для человека. Поэтому ступени восхождения к Богу, которые описывает Григорий Нисский (избавление от страстей, непосредственное, «естественное» созерцание мира, боговидение), являются не механической формулой, а добровольным путём, усилиями

[751] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 176, 181.

человека, которые награждаются Богом. Поэтому, в отличие от гностических опытов, нет единой и обязательной технологии спасения, а названные «ступени» и их последовательность не являются обязательными («О жизни Моисея законодателя»).

Каппадокийское апофатическое богословие в целом склоняется к тому, что зло не имеет собственного источника (полностью уходит от дуализма и, следовательно, диалектики). Зло — это отсутствие добра, свободная воля, отворачивающаяся от Бога.

Здесь важно повторно подчеркнуть, что каппадокийцы выводили непознаваемость Бога из Его природы, а не из ограниченности человека. Поэтому путь философского (эллинского, платонического) познания, направленного на совершенствование человеческого познания, они сравнивали с попыткой вместить Бога в точные границы мысли человека, соответственно, сделать Его ограниченным, из трансцендентного субъекта со своей свободной волей превратить Его в имманентный объект, чтобы таким образом стать выше Бога, подчинив его своей воле. Этот путь означает превращение личного Бога в бога с маленькой буквы, в ручного языческого идола, который становится функцией человека (в результате чего теряется связь с личным Богом).

Поэтому, по утверждению Григория Нисского, познание непостижимого Бога не имеет конечной формулы, предела, пресыщения (как у Оригена). Цель такого познания — динамика познания, но не ради самого процесса, а ради бесконечного приближения человека к Богу («О жизни Моисея законодателя»).

Спор с арианством и его формами (например, аномейством) был принципиальным, поскольку арианство фактически лишало Сына божественной природы и, соответственно, нарушало прямую связь человека и Бога (связь через природу).

Таким образом, арианские тринитарные споры (включая аномейство) были сущностно важны, поскольку это были споры о понимании Бога и,

следовательно, о трактовке онтологического статуса человека, включая природу и культуру. Трактовка второго Лица Троицы как «творения» (сотворённого, нерождённого, неединосущного Отцу) делала его частью тварной природы и лишала предельного божественного статуса, то есть нарушала непосредственную связь человека и Бога, делала невозможным обожение и спасение. Для компенсации этого разрыва ариане предложили отождествление человеческого и божественного «разумов» путём утверждения, что «разум» человека был создан Богом через Логос (второе Лицо) таким образом, что человек потенциально может созерцать Бога непосредственно. Эта концепция имела связь с неоплатонизмом и оригенизмом. Согласно последнему, созданию человека предшествовало создание чистых интеллектов-«разумов», способных непосредственно созерцать Бога, находиться с ним в полном, но статичном единстве. Такое понимание Отца и Сына непосредственно воздействовало и на культурное мировоззрение, которое разделялось на божественно-абстрактно общее и природно-частное, лишалось постоянно действующей связи между земным и небесным мирами, имманентным и трансцендентным. Также этот подход означал, что познание Бога и обожение возможны только с помощью «разума», то есть философского, аллегорического языка, который позже назовут рациональным и научным.

Афанасий Великий и затем отцы-каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский) противопоставили арианским течениям принцип единосущия Отца и Сына, ввели различение природы, воли и личности-ипостаси; в качестве базового принципа они придерживались приоритета духовного опыта, веры, апофатического знания над философией, рационально-умозрительным познанием, поэтому критически относились к абстрагированию в богословии, а богословское познание Бога начинали не с умозрительной «идеи» Бога, а через конкретные действия в мире Лиц Святой Троицы (то есть двигались от реального духовного опыта к обобщению); не признавали дуалистический (а

следовательно, и диалектический) тип мышления и рассуждения (признавали полноценным только благо, а не зло); непознаваемость Бога рассматривали как свойство природы самого Бога, а не результат ограниченности человека; преодоление несовершенства человеческой природы видели возможным только волей самого человека, но только при поддержке со стороны воли Бога и при таинственном соединении природы человека с божественной природой (через Церковь и таинства). Поэтому любые попытки преодолеть ограниченность человеческого познания, дать всеобъемлющую формулировку сущности Бога через одностороннее усовершенствование только рациональных, философских конструкций они трактовали лишь как создание очередного идола, бога со строчной буквы, но не приближение к Богу, а познание Бога рассматривали не как умозрительный акт, а как реальное соединение природ человека и Бога.

Сотворённость Сына у ариан нарушала непосредственную (прямую в духовном и материальном смысле) связь Бога и человека, установленную христианством, в результате этого в мышлении вновь появлялся разрыв между Творцом и творением. Это приводило к тезису, что Бог хоть и сотворил мир, но отделён от мира, следовательно, есть некая дистанция, пространство, отделяющие Бога от мира и от человека. На наш взгляд, появление в рассуждениях этого разрыва автоматически вводило некую третью, дополнительную область, которая структурно (автоматически) мыслилась как посредническая сфера между Богом и миром, Богом и человеком, соответственно, в богословии стали возникать различные «посредники» в виде аллегории, разума, гнозиса и других форм. Такое дискретное мышление, не способное отделиться от платонического мира идей и вещей, вело одновременно и к политеизму (познанию Бога через множество частных, мыслительно сконструированных богов), и к пантеизму (попытке преодолеть непознаваемость Бога через отождествление Бога, мира и человеческого разума и через отказ от человеческой свободы), а также стимулировало гностические, рационально-философские поиски. В рамках

христианства эти поиски со временем стали обосновывать свой внетеологический, «научный» статус, чтобы не считаться еретическими.

3.2.6. Христологические споры в контексте секулярного дискурса

После триадологических споров начались споры христологические. Важность христологических споров для Церкви заключалась в том, что от трактовки свойств Христа напрямую зависит возможность спасения для каждого человека. Если Бог не стал человеком с его телом и душой, то и человек не может вернуться к богоподобию, обожиться.

Начинателем одной из крупнейших христологических ересей считается Несторий, архиепископ Константинополя. Свои богословские поиски он начал в борьбе с аполлинаристами, утверждавшими, что Логос занимал в Христе место человеческой души. Таким образом, Христос понимался как соединение материальной плоти и божественного Логоса, но терял человеческую душу, не был полноценным человеком. Несторий хотел защитить полноту человеческой природы во Христе и учил о двух нераздельных и несливаемых ипостасях во Христе — человеческой и божественной, которые представляли союз («синафию»), но не были одной ипостасью. Допустить существование во Христе одной и полностью единой ипостаси Несторий не мог, поскольку не мог допустить что неизменный и всемогущий Бог (Творец) стал творением. Из этого подхода вышли другие основные утверждения Нестория: он предложил называть Богородицу «человекородицей» или «христородицей», а Христа — считать человеком, в которого в утробе матери вселился Бог.

Главный оппонент Нестория Кирилл Александрийский стоял на позиции, что во Христе было две природы (божественная и человеческая), которые соединились в одной ипостаси, то есть Бог стал человеком (чего не мог признать Несторий), поэтому проявления человеческой природы Христа стали полностью относиться и к Богу: земная жизнь, испытания и смерть

Христа — это жизнь, испытания и смерть Бога — второго Лица Троицы. В итоге Кирилл настоял на том, чтобы Марию называли Богородицей (Матерью Бога), отклонив предложения Нестория. Эта позиция стала главным решением III Вселенского собора в Эфесе (431 год), который прошёл под лозунгом на основе цитаты из Иоанна Богослова «Слово стало плотью» (Иоан. 1:14). По мнению Мейендорфа, Иоанн мыслил в контексте еврейской культуры, поэтому под греческим словом «плоть» («саркс») понимал еврейское «басар», то есть живую тварь, с дущой и телом, а не только материальное тело[752]. Таким же образом мыслили «плоть» большинство участников Собора, осудивших Нестория.

Несторианский спор был вызван противоречиями антиохийской богословской школы (из которой вышел Несторий и которая стремилась защитить полноту человеческого во Христе, говорила о «вочеловечивании» Бога) и александрийской школы (которая стремилась сохранить божественность Христа), а также греческим философским наследием (платонизмом), который мыслил отдельно «идеи» и «вещи», «дух» и «материю», то есть содержал признаки дуалистического мышления, дискретности, на которые опирались гностические и прочие упомянутые выше ереси. Обе эти позиции пытались осмыслить соединение божественного и человеческого начал во Христе и становились ересями, когда впадали в крайности. Несторианство доходило то того, что создавало учение о двух разных личностях (Христа-человека и Христа-Бога, косвенно закладывая возможность рассуждений о «четвёртой» ипостаси в поздних неогностических концепциях), полностью отделяло человечество и божество во Христе или даже отрицало божественность Христа, открывая путь для распространения в Новое и Новейшее время в западном богословии взгляда

[752] *Мейендорф И., прот*. Введение в святоотеческое богословие. С. 249.

на Христа как исключительно на человека[753]. В то же время крайние кирилловцы, александрийцы, борясь с несторианством, учили о недопустимости полностью отделять человечество и божество Христа и об «единстве» этих природ (выражение «μία φύσις τοῦ θεοῦ», откуда позже возник термин «миафизитство», впервые использовал Кирилл Александрийский»), доходя порой до полного отрицания человечества во Христе, то есть до монофизитства (также называемого евтихианством — по имени вдохновителя архим. Евтихия из Константинополя), что открывало дорогу для пантеистических и атеистических трактовок христианства. Обе крайности антиохийской и александрийской школ, доходившие до ереси, были вызваны сложностями для эллинской культуры и греческого языка в том, чтобы помыслить соединение божественного и человеческого, творца и творения, небесного и земного, не впадая ни в языческий дуализм, ни в пантеизм. Поэтому даже после победы подхода отцов-каппадокийцев языческая ментальность продолжала сопротивляться, возникали новые попытки трактовать христианство с уклоном в политеизм (невозможность помыслить Троицу), идеализм или пантеизм (невозможность соединить божественную и человеческую природу без поглощения их друг другом).

Апофеозом христологических споров стал Четвёртый Вселенский Собор (Халкидонский) в V веке. На Соборе была принята формула против, согласно которой в Христе две природы — божественная и человеческая — существуют «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Утверждение «неслиянности» и «неизменности» было направлено против крайностей александрийской школы (монофизитства, миафизитства), которые умаляли человеческую природу Христа вплоть до её отрицания. Утверждение «нераздельности» и «неразлучности» — против крайностей антиохийской

[753] Отсюда берут начало популярные сегодня «психологические» прочтения Евангелия, направленные на превращение Евангелия из откровенной книги в этическую, «психологическую» (читай — художественную).

школы (несторианства), которые за человечеством Христа переставали видеть Бога. Также Собор утвердил в Христе «одну ипостась», «одно лицо», критикуя несторианские попытки говорить о «двух» разных личностях Христа. На Пятом Вселенском Соборе в 553 году (Второй Константинопольский) было повторно осуждено несторианство (наряду с другими учениями — оригенизмом, идеализмом Платона, арианством).

После Халкидонского собора в Церкви возникла антихалкидонская оппозиция, которая критиковала Собор за недостаточную критику несторианства; эту оппозицию принято называть движением «монофизитов», куда входили разнообразные направления монофизитства и миафизитства, единые в неприятии халкидонской формулы о двух природах у Христа, а также учений трёх богословов (Феодора Мопсуетского, Феодорита Кирского, Иву Эдесского), в суждениях которых были несторианские посылы, но которые не были осуждены в Халкидоне. Эти движения были распространены в Сирии, Палестине, Египте, на Кавказе, причём многие представители течений антихалкидонитов спорили между собой. Среди этих споров особый интерес вызывает позиция Севира, епископа Антиохийского, наиболее умеренного миафизита, противника и Халкидонского собора, и крайнего монофизитства.

В частности, представляет интерес идея Севира о том, что две природы во Христе различаются только на словах, а не в реальности, что каждая из природ, несомненно, присутствует в Христе, но, соединившись, не имеет самостоятельного бытия. Севир допускал существование двух природ (и даже двух ипостасей-субъектов в Христе), но только в уже синтезированном, соединённом, едином виде. Он также призывал принять тезис Кирилла об «одной», «единой» природе Христа («миа фисис»). Севир был близок к халкидонской формуле: по его мнению, две природы существуют без смешения, но в синтезе, не поглощаются друг другом, но при этом неотделимы друг от друга. В то же время существенное отличие его учения от православного в том, что у него каждая из природ Христа не имеет

собственного бытия[754], а «две природы» после их соединения — это не две реальности, а два слова, две условности, которые возможны лишь из «тонкого созерцания», «воображения ума», «по примышлению»[755].

Важно, что император Юстиниан, искавший пути примирения с «монофизитством» (монофизитскими и миафизитскими епископами) и поддержки у умеренных монофизитов, заинтересовался таким разделением «слов» и «реальности» у Севира и поддержал этот подход на Пятом Вселенском Соборе, не признавая моно- и миафизитство в целом [756].

Умеренное миафизитство Севира весьма важно для понимания сути происходивших в начале Средних веков мировоззренческих процессов. Прот. О. В. Давыденков со ссылкой на Иоанна Дамаскина объяснял севирианство тем, что оно рассматривало человеческое и божественное как две частности, а не два целых[757]. К этому следует добавить, что Севир, а тем более радикальные монофизиты, очевидно, косвенно подразумевали под двумя природами не просто две частности, но — в определённой степени — две противоположности. Если подразумевать, что между человеком и Богом существует дуалистическая противопоставленность, а не просто определённая разность, то естественным итогом станет тот подход, который так или иначе будет пытаться подавить, растворить человеческую природу с помощью божественной как более совершенной (что происходило у монофизитов) и видеть в этом путь спасения и обожения. Такое недоверие к тварному миру, к плоти, человечеству может возникать из языческого идеализма (платонизма), который опирается на дуализм для объяснения космологии и существования несовершенства в мире, то есть не использует

---

[754] *Карташёв А. В.* Вселенские соборы. Москва : Республика, 1994. 542 с.
[755] *Давыденков О. В., прот.* Учение Севира Антиохийского о «Единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/uchenie-sevira-antiohijskogo-o-edinoj-slozhnoj-prirode-i-hristologija-svjatitelja-kirilla-aleksandrijskogo (дата обращения: 01.09.2022).
[756] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 285.
[757] *Давыденков О. В., прот.* Указ. соч.

грехопадение и нравственные аргументы для объяснения нынешнего состояния мира. В идеализме материя является искажением чистых идей. При таком подходе сам процесс божественного творения мира лишается любви, материальный мир (творение) превращается в побочный эффект (и весьма мрачный), а человеческое существование перестаёт быть подарком Бога, человек — подобием Бога, сотворцом мира. Соответственно, преображение мира при идеализме означает его «обратное» движение в сторону монизма и пантеизма, при которых нет различия между творцом и творением, а значит, нет свободы у сотворённого субъекта (человека), и сама субъектность, личность человека теряет при монизме смысл.

В результате Севир создал пограничную (между халкидонским учением и монофизитством) концепцию «единой сложной природы», согласно которой после воплощения у Христа нет двух природ, но есть одна сложная. «Сложность» заключается в том, что две природы не складываются и не сливаются, но синтезируются таким образом, что и после их соединения они сохраняют своё различие, которое при этом лишь мыслится человеком, но не существует онтологически. Как и приверженцы халкидонского учения, Севир показывал ограниченность человеческого познания Бога. Главное отличие от халкидонского исповедания этого подхода в том, что Севир погружал две природы (соединяя их в целом похожим на халкидонскую формулу образом) внутрь одной. Однако как бы ни объяснять тайну соединения двух природ, при помещении их в одну природу получается трёхчастная схема, где третья часть является новой «сложной природой» и становится основой, позволяющей запустить диалектический способ мышления: две природы есть не единый (в ипостаси) Бог, а есть «единая сложна природа». В отличие от халкидонского учения, где две природы являются двумя реальностями, позволяющими существовать человеку как свободному существу (обладать самостоятельной свободой и таким образом иметь возможность общаться с Богом, быть Его собеседником), богословие Севира трактует две природы Христа фактически диалектически, что

становится возможным из-за использования дуалистической трактовки. Имплицитная диалектичность Севира, стремившаяся более сильно соединить две природы Христа, поместила между человеком и Богом третий элемент в виде «сложной природы» (диалектический). При появлении диалектики говорить о реальности разделения природ на две уже не приходится: поэтому Севир придавал этому разделению, по словам прот. О. В. Давыденкова, чисто субъективный и отвлечённый характер, трактовал его как не существующее в бытии.

Соответственно, концепция Севира об умозрительности (условности для человеческого разума) различения природ во Христе имела потенцию развития недоверия к реальности, превращения мира в мыслительный мираж, конструкт. Косвенным подтверждением такому выводу может служить факт, что Севир, как и многие монофизиты, однозначно выступал против иконопочитания, потому что трактовал изображение Христа в человеческом образе (а никакого другого образа у Христа не было) как попытку навязывания несторианского богословия, разделения природы Спасителя на две природы, подменяющего «единую» («миа») или «одну» («моно») природу только видимой её частью. Такой подход может вести к отрицанию полноты Бога в человеке-Христе, отрицанию возможности реального боговоплощения (особенно у монофизитов, придерживавшихся докетизма — афтардокетов, фантазиастов и проч., — учившего о нетленности, нематериальности, призрачности и неподверженности страданиям тела Христа) и, соответственно, ведёт к тому, что тленная природа человека остаётся непреображённой, и даже к тому, что человеку невозможно иметь контакт с Богом в мире (через материю).

Похожие выводы были и у приверженцев монофелитства, аргументы против которого выдвинул Максим Исповедник (VII), предопределивший результаты Шестого Вселенского собора: он учил, что воля является атрибутом природы, а не лица, поэтому две природы во Христе подразумевают две воли. Максим Исповедник отстаивал такой взгляд,

потому что стремился доказать, что творение обладает полноценной реальностью и нисколько не является миражом, не поглощается Творцом. Если воля — атрибут лица, то человечество Христа и вся тварность мира становятся условностью, поглощаются Божеством, являются миражом, отсветом Бога. Этот оригенистский подход означал бы, что у человека (творения) не может быть подлинной свободы, а также то, что мир возник не как проявление божественной любви, а как побочный эффект греха (который в этом случае становится началом, источником творения), что само творение (особенно материя) является синонимом несовершенства (так у Оригена), исходно всегда ущербно (греховно). Максим Исповедник противостоял Оригену, менял порядок и причину возникновения мира: если Ориген учил, что в мире статичного Бога и статичных идей (стасис) эти идеи, интеллекты-субъекты затем по своей воли хотят разнообразия, движения (кинесис) и отпадают от неподвижного Бога (грехопадение ангелов, человеческих душ), то в результате этого движения происходит формирование (генесис) мира, материи, истории. Таким образом, само творение у Оригена, во-первых, первоначально подвержено греху (из-за желания разумного творения «двигаться», быть отдельным от статичного Бога), а во-вторых, является миражом какой-то первоначальной реальности и истины (как тени в пещере Платона). Православие Максима Исповедника опиралось на совсем иную логику: сначала Бог творит из ничего (генесис), возникает движение (кинесис), в процессе которого развивается вселенная, человеческая история, действует свободная воля человека, и цель этого движения — возвращение к Богу по свободной воле, чтобы достичь вечного мира и полноты (стасис) и этим закончить весь процесс творения. Таким образом, творение у Максима Исповедника обладает полноценностью (не мираж), всё творение первоначально создаётся совершенным, природа первоначально не имеет в себе греха, центр творения составляет природа человека со свободной волей (атрибут природы), которая также является первоначально безгрешной и цель которой состоит в процессе движения и развития, в достижении

состояния совершенства, обожения, но с использованием собственной свободной воли, что будет означать задуманное завершение процесса творения (генезиса). Грехопадение происходит как отход человека от божественной задумки, как действие гномической воли (той части воли, которая принадлежит не природе, а тварному лицу), как начало движения, развития в противоположную от Бога сторону, не к завершению процесса творения (вечному совершенству), а к вечным мытарствам, неполноценности. В этой картине и мир, и человек приобретают максимальную реальность и объективность.

Эти рассуждения позволяют сделать важный вывод. Как и в случае с докетизмом, гностицизмом, оригенизмом, монофизитством, учение монофелитов шло по пути умаления значимости тварного мира. Как и монофизитство, оно вело к созданию образа мира как нереального, представляющего собой мираж, что, соответственно, означает отсутствие у человека подлинной свободы. Если свобода становится миражом, то легко сделать вывод, что нравственные усилия человека тоже иллюзорны, праведные и порочные поступки теряют значение. Именно поэтому Максим Исповедник обращал внимание на то, что существуют два пути богопознания, которые нельзя противопоставлять друг другу, — мистический и естественный. Мистический путь подразумевает отдаление человека от всего земного, попытку непосредственно созерцать Бога; естественный, наоборот, — внимание к земному миру во всех его проявлениях, попытку увидеть божественные проявления в природе, увидеть Творца в Его творении[758]. При противопоставлении этих путей первый из них превращается в одну из форм платонизма (и монофизитства, монофелитства), а второй — замыкается в посюстороннем мире. Так, например, томизм объявлял, что непосредственное, мистическое богосозерцание возможно

[758] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 310–311.

только в загробной жизни (блаженное видение, visio beatifica), а на земле оно невозможно (возможен только поиск Бога в природе).

В обоих случаях, доведённых до крайности, теряется связь творения с его Творцом. При дуалистическом рассмотрении этих подходов оба ведут к пантеистическо-политеистической картине мира — через полное растворение тварной природы в нетварном мире или через подчинение нетварного мира тварной природе, которая в христианском контексте (контексте боговоплощения) становится основой секулярного мировоззрения.

Противопоставляя нетварное и тварное начало, небо и землю, дух и материю, Бога и человека, Максим Исповедник не умалял значение второй части этих противопоставлений. Он настаивал на том, что тварный мир обладает полноценностью, самостоятельностью, но не автономен от Бога в том смысле, в котором он находится в движении к своей конечной цели — возвращении к Богу в преображённом состоянии. Даже мистик-исихаст Григорий Палама (XIV) проводил чёткую грань между Творцом и творением. Он писал о том, что творение (природа) обладает самостоятельностью и божественными чертами, которые «аналогичны» божественным чертам, но сами не являются Богом. Творение, несмотря на свою отдельность от Бога, может достичь совершенства только в состоянии богообщения (молитвы), а Бог может быть познаваем через природу или по аналогии, или через отрицание, а также через непосредственное созерцание, которое доступно каждому человеку через нравственные и молитвенные усилия[759].

Будущие европейские имманентистские и секулярные трактовки эпистемологии (секулярный дискурс), несомненно, испытали влияние богословских споров времён Вселенских соборов. Многие обсуждавшиеся

[759] *Григорий Палама, Святитель.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. Москва : Канон, 1995. 380 с.

богословские модели, в том числе монофелитизм, могут быть рассмотрены как означающие секулярного дискурса. При этом основание будущего секулярного дискурса не в отрицании мистицизма, не в однобоком имманентизме, а в самой модели, противопоставляющей непосредственное и естественное созерцание, отрицающее возможность принципиального единства Творца и творения, единство двух свободных воль, тварной и нетварной, без их смешения и без взаимного подавления. В этом смысле важным признаком секулярного дискурса является дуалистическая парадигма, которая подразумевает развитие или по пути полного разделения, или по пути полного смешения, где либо теряется связь субъекта с Богом, либо сам субъект лишается свободы и, как следствие, теряет собственное бытие (раскрытие этого тезиса будет продолжено в дальнейшем изложении).

Кроме того, монофелитская модель, если использовать подход Максима Исповедника, означает, что кинесис (развитие тварного мира) не ведёт к божественному стасису. Для культуры это означает, что совершенство может достигаться в автономном от Творца состоянии. Это ведёт к пониманию смысла истории как развития ради бесконечного развития либо как формирования эрзац-стасиса (промежуточного стасиса, утопии), который будет понимать под совершенством какое-либо несовершенное, промежуточное состояние мира, создавая лишь иллюзию того, что развитие ведёт к некой полноте и цели. Это позволяет интерпретировать имманентистский аспект будущего секулярного дискурса как придание неполноценным состояниям статуса и роли предельных состояний, что ведёт к сменяемости идеалов, утопическому мышлению.

Наконец, своеобразным завершающим актом христологических споров в эпоху Вселенских соборов стала икономахия (иконоборчество) (VIII век). Противники почитания икон среди богословов опасались, что оно ведёт к возрождению различных христологических ересей от несторианства до монофизитства, и считали, что изображение Христа не может вместить богословия двух Его природ, а соответственно, становится почитанием либо

только внешнего Христа-человека (несторианство), либо его соединённой природы богочеловека (монофизитство). Эта позиция также подкреплялась ссылками на ветхозаветный запрет на изображение Бога, на сотворение «кумира» — вещественного объекта поклонения, которое заменяло Бога языческими идолами и означало вероотступничество.

Одним из первых иконоборчество назвал христологической ересью Иоанн Дамаскин («Три защитительных слова против порицающих святые иконы»), который видел в нём отрицание боговоплощения и ставил его в один ряд с другими христологическими ересями, умалявшими одну из природ Христа. Дамаскин, как и позже Феодорит Студит, учил, что священные предметы могут быть предметом поклонения и почитания, но не как особая божественная сущность («четвёртая ипостась»), а как то, что относится к почитаемому лицу — Богу, ангелу, святому. Икона же изображает не природу, а лицо, с которым вступает в общение молящийся (поэтому аргументы о невозможности изобразить в точности природу, особенно божественную, не применяются). Поскольку христианство учит о боговоплощении и ипостасном единстве двух природ Христа, то поклонение иконе Спасителя означает поклонение второму Лицу и самому Богу. При этом если иконе, любому священному предмету, как и любому почитаемому человеку, можно поклоняться (проскинесис), то служить (латриа) можно только лишь одному Богу (подход Дамаскина стал догматом на Седьмом Вселенском соборе в 787 г.).

Здесь важно, что подход Дамаскина, принятый Церковью, строится на том, что любая святыня, доступная человеку, материальна, а зачастую даже рукотворна. Борясь за иконопочитание, Дамаскин в очередной раз защитил от нападок и реабилитировал материю, тварный мир, которые испытали искажение после грехопадения и снова были благословлены после боговоплощения, но первоначально не несли в себе источник несовершенства и зла (как в платонизме, оригенизме и особенно в мессалианстве, которое учило о самостоятельной природе зле). Защита

важности тварного мира и несвязанности природы материи с источником зла была одной из основ защиты единства и кафолического понимания церкви, которая находится одновременно на небе и на земле, существует в форме апостольской преемственности и иерархичности, сообщает благодать Святого Духа людям через таинства, ни одно из которых не существует без материального измерения. Намного позже это единство Церкви подчёркивал и богослов Николай Кавасила: участие членов Церкви в таинствах создаёт связь творения с Творцом не по аналогии, не по имени, но по «тождественной актуальности»[760], то есть таинства преодолевают ограничения тварной природы, творение обожествляется, оставаясь творением. Без признания этого открывалась дорога в направлении к мессалианству и другим упоминаемым учениям, которые отрицали важность таинств, апостольской преемственности и церковной (духовной) иерархии, основывали религиозный поиск, затем любое познание только на личном мистическом опыте[761].

Важно, что общая парадигма богословских споров между православием и ересями сохранилась и после схизмы. Из более поздних богословов следует упомянуть Григория Паламу (XIV), чьё учение стало одной из реакций на распространение номинализма[762], агностицизма, идеализма в христианстве, которые в будущем будут названы существенными чертами схоластики. Палама в споре с Варлаамом Калабрийским учил о том, что в христианстве богопознание происходит не символически, а реально — через таинства. Это возможно, потому что произошло ипостасное соединение двух природ — божественной и человеческой (нетварной и тварной). Поэтому возможности познания в христианстве определяются возможностями богопознания, а

---

[760] *Кавасила Н.* Изъяснение божественной литургии // Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. Санкт-Петербург : Типография Григория Трусова, 1857. С. 289–426.
[761] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 342.
[762] *Там же*. С. 343.

богопознание возможно непосредственно (через таинства) с момента боговоплощения.

Учение Паламы об энергиях не выходило за рамки каппадокийского богословия Григория Нисского и Максима Исповедника (у которых энергия, воля — это свойства природы, как и у Паламы), основной принцип которого заключался в том, чтобы оградить православие от ложной альтернативы, помещающей познание в ложную парадигму, возникающую между тритеизмом или модализмом, политеизмом или пантеизмом, несторианством и монофизитством, в котором не остаётся места для апостольского, евангельского христианства, реальности боговоплощения, реальности передачи человеческой природе нетварной божественной благодати и для обожения (спасения) человека. Если западная богословская мысль в целом доводила до предела концепцию «простоты» Бога и не признавала «нетварные» энергии, нетварную благодать (двигаясь в сторону абстрагирования Бога до состояния отвлечённого абсолюта), то восточная — отстаивала реальность соединения Творца и творения, возможность прямого, реального и полноценного богопознания через личное (ипостасное) общение человека с Богом, который проявляет себя в мире (у Паламы — через разные энергии, каждая из которых не является «частью» Бога, но отражает Его полноту). Непознаваемость сущности Бога для человека для ортодоксии не означала, что Бог реально отделён от человека. То есть непознаваемость Бога не означает необходимость посредников[763] между Богом и человеком, не нужны уровни познания, гностические и дискретные (дуалистические) подходы к миро- и богопознанию.

Последовательно отстаивая различие Творца и творения (чтобы подчеркнуть самостоятельность тварной природы человека и, следовательно, полноценность её свободной воли), ортодоксия в первом тысячелетии уже

[763] *Там же*. С. 344.

очертила границы секулярного дискурса как дискуссии о познании, априорно связав философско-культурологическую проблему познания с богословским вопросом о богопознании, с проблемой соотнесения Творца и творения. В этом контексте секулярное — следствие отрицания такой непосредственной связи, фактически отрицание халкидонского учения о двух природах во Христе.

Христологические споры в первом тысячелетии нашей эры крайне важны, поскольку в них уже фактически начинались и стали проявляться те фундаментальные теологические и философские споры, которые будут известны в схоластике и в Новое время — о соотношении природы и Бога, теологии и философии, веры и разума, а также о границах религии и познания. Христологические ереси несли в себе то содержание (были означающими), которое в будущем отразится на концепциях номинализма, отделения веры и знания, станет составляющим современного секулярного дискурса.

Таким образом, христологические споры в Византии в V–VIII веках продолжили спор о соотношении мира и Бога, творения и Творца. От их выводов зависела не только возможность спасения, обожение человека (поэтому эти споры велись так ожесточённо), но и впоследствии — границы познавательных способностей человека как творения, границы его возможностей познавать мир и созидать культуру. Нерв этого спора развернулся между двумя крайностями — несторианством и монофизитством, каждая из которых доходила до ереси (выходила за рамки православия). В итоге победил православный взгляд (Четвёртый и Пятый Вселенские соборы), согласно которому в Христе одновременно и полноценно присутствуют две природы — человека и Бога (неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно) — и одна ипостась (одно лицо). Таким образом, жизнь, испытания, смерть и воскресение Христа относятся одинаково к Его божеству и человечеству, что открывает каждому человеку (человеческой природе в целом) путь к обожению.

Столкновение несторианского подхода, стремившегося защитить полноту человеческого во Христе (Христос — обычный человек, родившийся от «человекородицы», в которого позже вселился Бог), с александрийской школой, а затем разнообразными монофизитскими течениями (которые стремилась сохранить божественность Христа) было связано с языческим образом мысли (например, платонизмом, который разделял «идеи» и «вещи», «дух» и «материю»), который строился на невозможности преодолеть трагический разрыв между небом и землёй, человеком и Богом (то есть победить смерть), то есть содержал элементы дуалистического мышления, а божественный и земной (материальный) мир рассматривал через дискретный разрыв. Обе эллинские крайности — несторианство и монофизитство — не могли до конца принять христианскую концепцию о полноте соединения божественного и человеческого начал во Христе, небесного и мирского, не впадая в дуализм или пантеизм. Для византийского общества христианство было вызовом привычному мышлению, отделяющему идеи и вещи, дух и материю. Пытаясь объяснить, как Бог мог стать человеком, а человек — обожиться, несторианство или создавало учение о двух разных личностях в Христе (добавляя к Троице потенциальную «четвёртую» ипостась, что получило позже развитие в неогностических учениях), или полностью отделяло человечество и божество во Христе, или даже отрицало божественность Христа. В первом случае видны гностические горизонты, во втором — признаки дуалистического секулярно-религиозного мышления, в третьем — атеистическое учение (как форма пантеизма, монизма).

Монофизитство, несмотря на свою противоположность, повторяло паттерн несторианства и принимало похожие смысловые формы: гностические, дуалистические, монистические (пантеизм, крайнее монофизитство, полностью отрицавшее человеческую природу Христа). Весьма показательным является учение миафизита Севира, который был наиболее умеренным участником движения «монофизитов» (и близким халкидонскому учению) и в то же время пытался обобщить и объединить

разнообразие монофизитских учений (которые охватили значительную часть Церкви), согласовать их и с православием. Будучи интеллектуалом, он попытался соединить (не сложить, но синтезировать) две природы Христа в «сложную», которая была бы двумя природами, соединившимися в одной. Поскольку не может существовать одновременно двойственность и единичность, Севир предложил исходить из того, что реальность двух природ Христа начинается и заканчивается в сознании человека, в словах, умозрительном рассуждении; две же природы по отдельности не имеют самостоятельного бытия, онтологически представляют «единую» природу.

Миафизиты (умеренные «монофизиты») подразумевали под двумя природами Христа (а значит, и под различием Творца и творения) две части дуалистической противоположности. Если между Богом и тварным миром (включая человека) мыслится дуалистическая связь, это означает платонизм и, следовательно, преображение мира как «возвращение» его в доматериальное состояние божественного монизма (в мир чистых идей, которые и составляют бога). Так возникает недоверие и пренебрежительное отношение и к материи, и к тварному миру; для объяснения несовершенства мира уже не принципиальны нравственные аргументы (если материальность — антоним блага, то несовершенство объясняется механистически, как отклонение, обусловленное самим устройством космоса), а свобода и субъектность человека перестают быть значимыми факторами. Творение мира и человеческого бытия лишается любви (а в рамках христианства это означает лишение смысла).

Помещение между Творцом и творением третьего элемента — «сложной природы» — отразило в учении Севира имплицитный диалектизм (вытекающий из первоначально дуалистичного отношения к двум природам). Диалектика уже не позволяет говорить о реальности разделения природ (что в итоге лишает человека свободы) и создаёт предпосылки для попыток «нетеологического» познания Бога (и творения) уже без Бога. Концепция Севира об умозрительности различения природ во Христе воспроизвела в

христианстве разрыв между реальностью и условностью и имела потенцию развития недоверия к реальности, превращения мира в мыслительный мираж, конструкт, а также к развитию номиналистских и «светских» трактовок познания.

Такое же недоверие к тварному миру воспроизводило и возникшее в VII веке учение монофелитов, которое так же, как и монофизитство, превращало творение в неполноценный придаток нетварного бытия, мираж, а человека лишало самостоятельной свободы, воли, а значит, и ответственности. Как и монофизитство, монофелитство, которое подверглось критике Максима Исповедника, зачастую рассматривало материю как исходный источник греха, смещая таким образом акцент с нравственной трактовки несовершенства мира на формальную, гностическую, где несовершенство мира вытекало из его первоначального устройства. Во многом монофелитство укреплялось оригенистским подходом, в котором грех был первым движением в статичном первозданном бытии (статисе). Максим Исповедник, чья антимонофелитская позиция победила на Шестом Вселенском соборе, настоял на том, что мироздание началось с движения (генезиса), во время развития столкнулось с отклонением, вызванным грехопадением, но имеет только одну цель — обожение, которое достигается при участии свободной воли человека, и достижение этой цели будет означать полноту, законченность творения (стасис).

Наконец, последовавшим за монофелитством актом богословского недоверия к тварной природе стало иконоборчество, которое отстаивало взгляд, не вмещающий полноту боговоплощения, умаляющий человеческую природу Христа или дуалистически противопоставляющий божественную и тварную природы, что вело к невозможности боговоплощения и, следовательно, обожения человеческой природы (спасения).

Общий принцип богословских споров между православием и ересями сохранился и после схизмы. На примере трудов Г. Паламы (XIV) можно говорить о том, что по-прежнему прослеживается противостояние мнений о

возможности полноценного обожения творения, а также спор о реальности и номинальности богопознания, обожения, связи Творца и творения. Ортодоксия продолжила противостоять предлагаемым гетеродоксальным альтернативам, помещавшим познание в ложную парадигму, предельные границы которой размещаются между тритеизмом и модализмом, политеизмом и пантеизмом, несторианством и монофизитством и в которой становится сложно совместить предельность Бога с возможностью полноты богообщения.

Учения монофизитов, монофелитов, иконоборцев и другие гетеродоксальные подходы к соотношению Творца и творения можно назвать означающими секулярного дискурса, несмотря на то что они внешне имели не имманентистскую мотивацию, а наоборот — трансцендентистскую. Эти учения, признавая божественное и человеческое в Христе, признавая естественное для религиозного сознания деление на горний и дольний миры, отличая мистическое и естественное богопознание, мыслили их в противопоставлении, дуалистично. В результате такого противостояния возникала пантеистическо-политеистическая картина мира, растворяющая тварное бытие в нетварном или, наоборот, нетварное — в тварном (или даже одновременно запуская оба сценария), что вело к абстрагированию субъекта (одновременно Бога и человека), умалению свободы воли в мире, релятивизации тварного бытия и познания и к парадигмальным социокультурным последствиям.

Возникший секулярный дискурс будет основываться в большей степени именно на такой дискретной парадигме мышления, а не на однобоком имманентизме («атеизме» и т.п.), с которым чаще всего ассоциируется секулярный дискурс: он будет отрицать не столько мистическое, трансцендентное, сколько тварную материю, отказываться от идеи сотворённости мира; вслед за этим последует отрицание возможности принципиального гармоничного единства духа и материи, веры и знания, богословия и философии, неба и земли, свободного Творца и свободного

творения (Бога и человека) без их смешения, подавления (двух природ, двух воль, двух лиц), но и без полного их разделения до такой степени, что творение перестаёт относить себя к Творцу и забывает о собственном сотворённом происхождении (считает себя и первоначалом, и предельным бытием). С последним тезисом связано ещё одно свойство секулярного дискурса — попытка автономной (без Творца) интерпретации совершенства, потеря представления о направлении, в котором находится предельное, совершенное бытие, что ведёт к тому, что промежуточные, несовершенные состояния наделяются статусом и ролью совершенных, культура начинает подчиняться принципам утопического мышления, возникает прогрессизм, то есть развитие, лишённое предельного телоса. Именно поэтому будущая философская проблема имманентизма никогда не существовала в отрыве от специфических религиозных мотиваций, а атеизм и светскость никогда не выходили за границы религиозного, богословского дискурса.

3.3. «Означающие» секулярного дискурса в западнохристианской мысли

В первом тысячелетии нашей эры в западных епархиях христианской церкви не было того напряжения между «Афинами» и «Иерусалимом», то есть между античной философией и христианством, какое существовало на Востоке[764]. В латинском мире не было такого количества и разнообразия ересей, не происходило стольких многочисленных, драматичных и детализированных богословских споров, которые велись на Востоке и охватывали различные богословские школы в разных концах империи. Богословские проблемы всех семи Вселенских соборов (в Церкви до схизмы) разворачивались преимущественно в эллинской культуре, на греческом языке, и проходили на территории Византии. Латинская часть Церкви в лице

[764] *Мейендорф И., прот*. Введение в святоотеческое богословие. С. 332.

пап следила за дискуссиями, принимала участие в Соборах (в некоторых случаях даже под давлением византийских императоров) и интригах, но не жила этими греческими спорами[765]. Это была одна из основных причин, почему западная теология, активная фаза развития которой наступала значительно позже, чем у восточной, лишь в период так называемого Высокого Средневековья стала развиваться скачком, практически сразу став схоластикой, то есть не знала глубинного различия между [языческой] философией и теологией. Отсутствие прививки в виде затяжных, длившихся столетиями теологических споров, которые затрагивали не только узкий слой интеллектуалов, но пронизывали общественно-политическую и культурную жизнь всей империи, вело к тому, что на Западе эпистемологические различия между языческой и христианской мудростью не вызывали настороженности или даже не замечались. Говоря образно, логика православно-кафолическая и логика философская («языческая») воспринималась как одна и та же логика.

Именно христианская Византия была культурной наследницей античности (учитывая, что «западный» Рим, обладая культурно-языковой и частично экономической обособленностью, не имел своей имперской самостоятельности, отдельной от Ромейской империи, позже названной Византией), и именно Византия, а не Запад, настойчиво и порой ожесточённо боролась с этим наследием в богословии, защищая православие. По этой причине недоверие к античной, эллинской философии было сильней именно в Византии, античная мысль и крупные авторы осуждались и даже подвергались анафеме задним числом на Вселенских соборах. При этом православием были восприняты многие античные философские понятия, но делалось это после переработки этих понятий и лишь в той степени, в какой

---

[765] *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель : Издательство «Жизнь с Богом», 1964. С. 528.

это помогало поставить заслон распространению еретических, гетеродоксальных течений в Церкви.

Отсутствие на Западе такого же опыта и готовности его полноценно заимствовать (в силу стремления Запада к восстановлению величия и цивилизационной самостоятельности) вело к тому, что для Запада восточное наследие было застывшим, неживым, то есть не было традицией, дискурсом — тем, что является культурообразующим ядром. Поэтому Запад, стремясь сохранить собственный христианский источник, искал «внешнюю» опору, которая бы не создавала богословскую зависимость от Востока. Но вместе с независимостью он получал и незащищённость от тех еретических путей, на которые на Востоке научились реагировать как на неправославные и некафолические. Этот поиск внешней опоры имел в истории Запада разнообразные формы, но в основе своей был эпистемологическим (можно сказать и духовным), был воспроизведением гностическо-дуалистических моделей в познании. Суть их в том, что истина о Боге открывается через посредника, которым не является Сам Бог, и что она может быть познана либо через разделение творения и Творца (человек познаёт Творца автономно), либо через их слияние (в результате чего либо Бог объявляется человеком, либо человек — богом). Сама схоластика стала проявлением такого внешнего, философского подхода для нужд теологии (хотя на Востоке она фактически уже была известна в различных формах «философского» богословия, вроде оригенизма).

Одним из основных следствий такого подхода стало то, что теология на Западе стала «наукой», а не «жизнью». Западная богословская мысль уже Блаженного Августина (VI век, после которого вплоть до Фомы Аквинского и расцвета схоластики в латинском мире не было сравнимых по влиянию и

масштабу богословов)[766] смотрела на спасение в юридических категориях прощения, а не жизни, то есть отделяла теологию от природы, слово — от жизни[767]. В борьбе за православие в эпоху Вселенских соборов, наоборот, в споре с различными ересями, как было показано выше, многократно отстаивалась неразрывная связь природы и богословия, духа и материи, Творца и творения: в этой связности, в возвеличивании Бога через утверждение онтологической самостоятельности (но не автономности) тварного мира, следовательно, свободы человека, был ключевой нерв православия, который с трудом принимался языческой философией, в разных формах пытавшейся сдвинуть этот подход в сторону более привычной и математически логичной пантеистическо-политеистической парадигмы мира (в которой различие Творца и творения либо полностью игнорируется, либо делается полностью непреодолимым, когда невозможно обожение).

Если источник истины — внешний по отношению к Церкви, то необходимы особые институты, имеющие авторитет и занимающие в Церкви особое автономное положение. Такими путями формировался авторитет папы у католиков и авторитет буквы Писания у протестантов. Какими бы ни были формы автономной области, воспроизводящей авторитет, Церковь при этом становится организацией, системой, смысл которой транслируется извне; Церковь перестаёт быть кафолической и мистической, Телом Христовым, богочеловеческим организмом, смысл и источник которого находится в нём самом. В кафолическом же смысле — Церковь не организация, а само бытие с Богом, вне которого нет полноценного существования. Поэтому в кафолической Церкви соборы, иерархия,

---

[766] Если не считать одного из основоположников схоластики Иоанна Скота Эригену (IX век), внёсшего значительный вклад в развитие схоластического мышления. Однако уже при жизни его труды были осуждены как еретические и не получили официального статуса, их популяризовали преимущественно более поздние схоласты, а также философы Нового и Новейшего времени.

[767] См., например: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 285.

авторитет (епископа, Писания, Предания) не могут быть абсолютизированы, они вспомогательны по отношению к самой Церкви: не Церковь происходит из этих принципов, а эти принципы — из жизни Церкви, то есть даются свыше. Эти проблемы начнут осознаваться в западной теологии лишь по прошествии веков: можно сказать, сегодня западнохристианская мысль, погружаясь в постсекулярную тематику, только начинает поиски культурно-эпистемологических истоков западной теологии и ставить вопрос о связи принципов познания не просто с абстрактными гносеологическими принципами, но с конкретной реальностью (ярким подтверждением этого тезиса является философия «Радикальной ортодоксии»).

Далее мы кратко рассмотрим, какие основные означающие формы принимал секулярный дискурс в латинском христианстве во втором тысячелетии и как они связаны с византийскими теологическими спорами первого тысячелетия.

3.3.1. «Означающие» секулярного дискурса в богословии Августина

Истоки латинского типа христианского богословия и, следовательно, самой западнохристианской культуры принято вести от Аврелия Августина (IV–V), наиболее влиятельной фигуры в западной Церкви на протяжении всего Средневековья до Фомы Аквинского. Такая точка отсчёта является условной и не единственно возможной: истоки западнохристианского дискурса (и его связь с секулярным) могут быть выведены также из других событий и учений на временной шкале от момента появления самого христианства до схизмы как формального итога, закрепившего различие христианского Запада от Востока. Но в любом случае таким истоком будет комплекс тезисов, взгляд на мир, дискурс, которые отражались в богословских спорах того времени.

Августин, как и восточные отцы Церкви, по большей части строил своё богословие как на апологетике (обращение к нецерковной, языческой

аудитории), так и на критике ересей, обращаясь к членам Церкви. Августин боролся с манихейством (которым сам увлекался в юности), учением о гармоничном дуализме добра и зла в мире, существовании двух богов — доброго и злого. Манихейство он критиковал, опираясь на платонизм, который учил о монизме, единственности Бога и добра в мире, а зло рассматривал как отклонение, а не самостоятельную сущность[768]. Также он спорил с пелагианством, с его тезисом о том, что природа человека первоначально нейтральна, ни добрая, ни злая, что ребёнок рождается безгрешным, поэтому его надо крестить не в младенчестве, а во взрослом возрасте[769]. Вёл спор Августин и с донатистами, которые учили о зависимости благодати епископа (и действенности совершаемых таинств) не от сана (апостольской преемственности), а от нравственного состояния клирика. Донатисты не признавали совершаемых таинств тех епископов, которых считали неправедными. Кроме того, донатисты боролись как с церковной властью, так и с государственной, считали официальные структуры главными врагами, вплоть до того, что призывали физически расправляться с их представителями (движение донатистов-циркумцеллионов). Источник благодати у донатистов был не в апостольской преемственности, а в личной нравственности. Таким образом, донатисты фактически отменяли кафолический характер церкви (так как учили, что церковь не там, где епископ, а там, где праведники), донатизм — форма антикафоличества («О крещении против донатистов»). Идеи донатизма принимались ранними реформаторами (Дж. Уиклиф, Ян Гус), а в православии — беспоповцами.

---

[768] *Августин, Блаженный.* О природе блага против манихеев / Пер. с лат. Д. В. Лобова // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). С. 79–97.

[769] *Августин, Блаженный.* Антипелагианские сочинения позднего периода. Москва : АСТРАСТ, 2008. 480 с.

Августин в большей степени придерживался катафотического подхода в богословии (хотя и апофатика не была ему полностью чужда[770]). По Августину, познать Бога чувственно нельзя, но можно интуитивно и логически: Бог — сущий, потому что существует вечно и непреложно; раз мы знаем, что 2 и 2 это 4, и это знание интуитивное (а не чувственное) и вечное (как вечные идеи Платона), то можно сказать, что оно содержится в вечно существующем Боге (а не человеке). То есть через вечные идеи можно познавать Бога[771]. Каппадокийцы отрицали это, настаивали на том, что Бог выше «вечных идей» и познавать его можно только через апофатику.

Основной принцип богословия Августина и в целом «западного» богословия в том, что в качестве отправной точки рассуждений используется деистическая идея единого (платонического) Бога (Бог един), а не представление о Троице[772]. Богословие Августина можно в целом называть христианским платонизмом, поскольку он опирался на Платона и видел в нём наиболее близкого к христианству античного философа[773]. Августин вслед за каппадокийцами разделял сущность и лица, но поскольку писал по-латыни, пытался ввести их терминологические аналоги («эссенция / субстанция» и «персона» вместо «усии» и «ипостаси»), которые не имели той же степени разработанности и тех же коннотаций, что в греческом языке. Более того, склонность к катафотическому способу рассуждений вела Августина к поиску понятного, логического и законченного объяснения тайны соотношения Лиц Троицы. Для обоснования единосущия Троицы (в

---

[770] *Лосский В. Н.* Августин учитель: элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина // Богословские труды. Сборник двадцать шестой. Москва : Издание Московской Патриархии, 1985. С. 173–180.
[771] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 240.
[772] Подробно об этом пишем Мейендорф: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 232–248.
[773] «О граде Божьем», 8:5.

полемике с арианами, «О троице»[774], ч. 1, кн. 4–5) Августин утверждал, что Сын рождается от Отца, а Дух исходит от Отца, а также от Сына. Исхождение Духа от Сына должно было продемонстрировать принципиальное единство Лиц. В результате Троица стала пониматься не как начало познания Бога, не как живой Бог, а как вторичное средство познания, способ толкования Писания, некая логическая конструкция, необходимая для борьбы с ересями. Троица для Августина — это квалификационная задача, которая досталась в нагрузку от предшествовавшей церковной истории, но которая сама не является путём спасения.

Такой подход вёл Августина к тому, что он легко абстрагировал проблему Троицы (против чего выступали каппадокийцы), используя Троицу как метафору принципа троичности как такового, с помощью чего он стремился объяснять разные стороны божественного устройства мира, человека и логики. Это фактически превращало учение о Троице в раздел философии и даже математики. Например, Августин использовал догмат о Троице для обоснования разных концепций, а эти концепции в свою очередь — для доказательства догмата Троицы, например концепции совершенства «троичного» числа «шесть», которое состоит из трёх частей (единицы, двойки и тройки), концепции соотношения в человеке «ума», «знания» и «любви», а также «памяти», «интеллекта» и «воли» и т. п. («О Троице», кн. 5, 9).

Несмотря на ясную цель учения Августина «О Троице» сохранить и защитить православный догмат от еретических искажений, он был склонен к увлечению философией и логической игрой. В результате в его трудах становится тонкой грань между целью и средствами богословствования. То,

---

[774] *Августин, Блаженный.* О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар : Глагол, 2004. 416 с.

что Троица иногда становится у Августина не целью, а логическим и отвлечённым средством, демонстрирует следующий момент.

Для доказательства единосущия Бога в его Лицах (борьба с арианством и субординатизмом) Августин говорил, что логически следует считать, что Дух исходит и от Отца, и от Сына, хотя в Писании прямо говорится лишь, что Дух — от Отца. Однако Августин пытается не ставить в вопросе о Троице никакой апофатики. В его логике, если Дух — от Отца, а Отец и Сын — едины, то Дух не только един с Сыном, но также исходит от Сына. Он подкреплял этот аргумент цитатами из Писания: «[Иисус]…дунул, и говорит им: примите Духа Святаго» (Ин. 20:22)[775]; «…Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины…» (Ин. 15:26) и прочими. Из этого Августин делал вывод, что до пришествия и искупления Христа Святой Дух не обладал полнотой действия на земле, так как он мог действовать только через Христа. Причём речь в данном случае не о спасении человечества (для которого нужна была крестная жертва Сына), а о таком качестве и такой силе действия Духа в мире, которого прежде никогда не было (в качестве аргумента Августин ссылался на снисхождение Духа на апостолов и дарование им умения говорить на разных языках) («О Троице» кн. 5). У Августина косвенно получалось, что если бы Дух не исходил от Сына, то для спасения человека не требовались бы пришествие в мир и крестная жертва Сына.

Ряд исследователей видели в трудах Августина, в его попытке логически, математически соотнести взаимодействие Лиц Троицы, многие признаки будущих католических учений: о «филиокве», о папском примате и в целом идеи догматического развития в латинском христианстве, а также будущей философии деизма, абстрагирования Бога, потери личного (через

[775] Хотя Августин тут же оговаривается, что это дыхание было не сущностью Духа, но лишь «знаком», что Дух исходит и от Сына.

Лица) контакта и общения с Ним[776]. У позднего Августина также появлялись признаки теории предопределения ко спасению: «избранные избраны по благодати, а не по своим заслугам» («О благодати и свободном решении»[777] 12–14). Эта концепция была взята кальвинистами[778]. Важно отметить, что многие отклонения от православного учения, которые исследователи позже усматривали в учении Августина, являются лишь допустимой ретроспективной проекцией, поскольку сам Августин последовательно защищал христианство (поэтому он относится к святым отцам и причислен к лику святых и в католичестве, и в православии).

Ключевой труд, в котором Августин изложил свою модель космологии, из которой следует его понимание истории, культуры и религии, — «О граде Божьем»[779].

В основе космологии Августина лежит учение о двух «градах» — небесном (civitas Dei) и земном (civitas terrena). Civitas — это латинский аналог греческого полиса, то есть речь у Августина идёт о двух городах-государствах. Полис — это политическое образование, подразумевающее существование институции «гражданства», то есть единой правовой системы. Поэтому, изображая христианский космос в виде двух городов-государств, Августин говорил о «гражданах» небесного государства и «гражданах» земного государства, то есть использовал политико-юридический язык. В русском же переложении Августина используется термин «град» (город), под которым понимается общество и государство. Юридический стиль присущ самому изложению «О граде Божьем» (например, Августин часто говорил о последствиях грехопадения, смертности человека в терминах «вины»,

---

[776] *Мейендорф И., прот*. Введение в святоотеческое богословие. С. 244; Догмат Церкви и экклезиологические ереси / пер. В. Тюшагина // Богословские труды. Москва, 2003. № 38. С. 237–247.
[777] *Августин, Блаженный*. Антипелагианские сочинения позднего периода.
[778] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 238–239.
[779] *Августин, Блаженный*. О граде Божием. Т. 1,2. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998.

«обвинения», «наказания», «справедливого возмездия»). Юридическому стилю сопутствовало обилие логических рассуждений (как в критике язычества, так и в утверждении христианства), в которых уже видна основа будущего схоластического богословия. Обоснование своих доводов длинными цепочками логических конструкций иногда приводило Августина к риторически ярким, но неоднозначным с догматической точки зрения заключениям, которые он не в силах был не высказать в силу их привлекательности, добавляя к ним смягчающие обороты вроде «наверное», «я думаю» и др. (например: «Я даже полагаю, что гордым полезно впадать в какой-нибудь явный грех, чтобы это приуменьшало их самодовольство») («О граде Божием» 14:13).

С помощью концепции «двух градов» — небесного и земного — Августин объяснял смысл бытия и истории (онтология, космология), сущность человека (антропология), а также путь к спасению (сотериология). Августин разделял разумных созданий Бога (людей и ангелов) на два сообщества, называя их градами (civitas), но делал это, по его собственным словам, «символически». Одно сообщество живёт по законам Бога и для Бога, вследствие чего получает вечную жизнь и блаженство. Второе сообщество живёт ради себя и по своим собственным ценностям, вследствие чего удаляется от Бога и обречено на несовершенство и вечное наказание. Также в символизм двух градов Августин вкладывал объяснение плотских и духовных стремлений человека (платонизм) («О граде Божием» 15:5).

Показательно, что при всей математической логичности изложения у Августина нет однозначно чёткого указания, в какой момент возникли эти два града. Поэтому из его текста можно сделать разные выводы: два града возникли в момент грехопадения части ангелов, в момент грехопадения Адама и Евы в раю, в момент изгнания Адама из рая, в момент первого братоубийства (Каин становится основателем земного «града», а Авель становится гражданином града небесного). Также картину усложняет то, что у Августина небесный град не тождественен райскому саду, в котором люди

жили до грехопадения[780]: небесный град возникает только вместе с земным — как его антитеза. Поэтому гражданами небесного града у Августина можно стать еще на земле (в земном граде), но окончательно попасть в этот град — только после конца времён («О граде Божием» 15:1,6); граждане небесного града так же свободны от греха, как первозданный Адам, но при этом уже имеют опыт жизни в страданиях, жизни в повреждённом и несовершенном состоянии, имеют знание о грехе (при этом важно, что это знание стало для них теоретическим, оторванным от телесных и душевных переживаний).

Августин, избегая софистической диалектики, строил своё изложение на двойственной парадигме, на метафорическом дуализме. При этом важно подчеркнуть, что эта двойственность у Августина в своей первооснове — «символическая», метафорическая, что допускало в этот подход элементы условности, размытости и мягкости. Например, мир и Бог у Августина — две области бытия, видимая и невидимая. Мир он называл «величайшей» сущностью из видимого, а Бога — «величайшей» из невидимого («О граде Божием» 11:4). В этой же мягкой дуалистической логике Августин вводил концепцию двух градов. Так, с момента начала человеческой истории существуют два града (по сути, два мира) — земной и небесный, которые изображаются очень похоже, только земной град является временной (не вечной), искажённой и некрасивой копией небесного, он подвержен тлению, страданиям, поскольку все устремления его направлены не к Творцу, а к творению («О граде Божием» 14:28). При этом в каждом из этих градов существует две области — ангельская и человеческая (невидимая и видимая) («О граде Божием» 14). Земной же град также состоит ещё из двух измерений, функций: первая является сугубо земной, служит исключительно

[780] В связи с этим Августин утверждает, что смертный человек, верящий в неизбежность будущей блаженной жизни, более блаженен, чем первый человек в раю, который сомневается в вечности своего блаженства (11:12).

достижению мирских благ. Вторая же часть, функция земного града служит прообразом небесного града и нужна для того, чтобы люди могли узнать небесный град в «земных» условиях и захотеть стать его «гражданами» («О граде Божием» 15:2), поэтому даже в греховных стремлениях просматривается ложный путь к вечному счастью[781]. В разных местах изложения Августин также использовал «два града» в качестве метафоры для обозначения членов и нечленов Церкви[782], языческой и христианской религий, рая и ада, счастья и страданий, праведников и грешников, вечности и конечности и т. д.

Эта многозначность не являлась для Августина препятствием для изложения его богословия, поскольку под «градами» он понимал в большей степени условную метафору, а не онтологическую реальность. Поэтому появление и сосуществование «двух градов» у Августина — это метафорический оборот для характеристики того «периода», «в течение которого умирающие уходят, а рождающиеся занимают их место», — то есть времени от грехопадения (когда появляется смерть) до конца времён, когда закончится время и начнётся вечность («О граде Божием» 15:1). Фактически «два града» — это метафора человеческой истории, в развитии и итогах которой присутствует интрига и неопределённость (то есть возможная двойственность итогов).

Вероятно, этот мягкий (с размытыми границами), «символический» дуализм, пронизывающий космологию Августина, являлся остаточным

---

[781] Вслед за восточными отцами Церкви не признавая субстанциональность, сущностность зла, Августин и в «земной» части земного града видит отблеск божественного: он тоже стремится к состоянию вечного блага, но поскольку он несовершенен, несовершенны и его средства, поэтому это стремление приносит только новые страдания и раздоры, а любые благие достижения очень коротки (15:4).

[782] Августин несколько раз называет град небесный, Божий — Церковью (13:16), что также вызывает дополнительные вопросы, поскольку Церковь была учреждена Христом. Если же под Церковью Августин понимает религию Израиля, получается, что объяснение града Божьего нужно искать в истории возникновения религии как формы опыта.

наследием манихейства, которым в молодости увлекался Августин. Он был нужен ему, чтобы отделить излагаемую картину мира сразу от двух крайностей, подвергнув их критике: во-первых, от гностической концепции двух или множественных миров[783], при которой они являются реальными мирами (не символическими или аллегорическими); во-вторых, от концепции пантеистического мира, где сам мир и всё, что в нём есть, — это бог (его тело, душа). Такую пантеистическую теологию Августин называл «естественной» и критиковал, последовательно отделяя от Творца любое творение («О граде Божием» 4:12, 7:6). Таким способом он пытался охватить сразу две грани главного предмета своей критики — античного язычества.

Неопределённость временных, онтологических и семантических границ двух градов являлась следствием того, что теоретическая конструкция учения о двух градах являлась отправной точкой, яркой публицистической конструкцией, под которую подвёрстывалась логика дальнейших богословских рассуждений. Поэтому в разных частях труда метафора двух градов использовалась Августином в разных значениях и целях.

Подход Августина сближал его с «философскими» богословами, вроде Оригена, строившими трактовку писания на основе сложных аллегорий. Примечательно, что сама аллегория «двух градов» (в оригинале — «полисов») была введена в оборот учителем Оригена — Климентом Александрийским. При этом отличие Августина от оригенистов в том, что он упростил этот подход и популяризовал его, предложив использовать не открытые, многозначные и туманные аллегории, а статичную и понятную каждому читателю дуалистичную метафору, которая являлась единым ключом понимания и выразительным средством излагаемой им картины

[783] Августин выступает против идеи о том, что существует множество миров, а также против идеи, что земной мир вечен, так как он периодически умирает и возрождается. В связи с этим Августин выступает против идеи переселения душ, а также против естественного, природного появления человека (материалистического) («О граде Божием» 12:11).

мира. Сама эта метафора являлась внешним, «философским» элементом изложения, но фактически уравнивалась с религиозным опытом, которым владел Августин. Такое уравнивание в правах «веры» и «знания» (откровения, религиозного опыта православия с логическими и языковыми конструкциями) стало впоследствии основой для схоластики.

О близости Августина к «философии» (в смысле языческой эпистемологии) особенно ярко свидетельствует его учение о грехопадении.

По Августину, повреждение природы вследствие грехопадения происходит только у ангелов и людей. При этом неодушевлённая природа не имеет в себе порока («О граде Божием» 12:4), природа остаётся чуждой злу и после грехопадения, отделена от зла. Более того, Августин даже утверждал, что злая воля (и порок) противоречат природе. Несмотря на то что Августин уточнял, что «природа», подверженная пороку, становится злой природой, но в своей первоначальной, потенциальной основе остаётся доброй, тем не менее, в его рассуждениях несколько раз повторялась мысль, что (тварная) природа не была подвержена грехопадению, что зло — это лишь модальность природы, так как у самого зла нет собственной, полноценной природы. В связи с этим порок приобретал у Августина абстрактно-этический характер, первородный грех первых людей заключался не в конкретном поступке, а в том, что вследствие гордыни люди свои дела поставили выше дел Бога («О граде Божием» 14:11), отклонились от Бога и обратились к себе («О граде Божием» 14:13). Если в раю человек «хотел того, что мог» и поэтому «имел всё, что хотел», то на земле природа (тело и душа) человека не повинуется его воле, и поэтому он желает того, чего не может, и от этого страдает («О граде Божием» 14:15). Само грехопадение в изложении Августина было искажённым, нелогическим способом мышления человека, который по гордыни возжелал того, что является больше максимального (Бога), в результате чего получил меньшее и потерял совершенство. За такую ошибку человек был наказан. При этом учение о грехе как смерти и о Церкви

как вечной жизни, присущее восточной богословской традиции, у Августина выражено слабо.

Поэтому и несовершенство у всех людей передаётся от Адама всем потомкам по рождению, но не по природе, от повреждённых родителей — детям, что делает всех людей слабыми и несовершенными в своих желаниях и действиях («О граде Божием» 13:3). Важно, что Августин допускает полное исцеление человеческой природы (здесь имеется повреждённая воля, которая не может управлять душой и телом) при покаянии и принятии крещения, а также если на то есть воля Бога. Но для Августина это не отменяло смертность человека, которая нужна для того, чтобы даже праведный человек укреплялся в своей вере (смерть в этом случае превращается в способ укрепления веры).

В связи с этим греховность и, как следствие, смертность человека оставались для Августина исключительно этической темой, не связанной напрямую с природой человека и природой вообще. Если смерть — это просто «наказание» за проступок, которое нужно даже преображённым праведникам только для того, чтобы они укреплялись в вере в вечное блаженство после смерти (Августин считал, что иначе не было бы страха неизбежной смерти, цена их духовных подвигов была бы невысока, они бы не достигали «славы»), то это создаёт предпосылки для отделения зависимости материи (природы) от воли, души от дела, частично создаёт основу для дискретного (номиналистского) мышления о мироздании.

Отдельное понимание природы как чего-то нейтрального объясняется стремлением Августина оспорить и отменить платоновское (и оригеновское) учение, в котором материя выполняла функцию объяснения зла: там суть зла в материальности, в тварности, а добро — в абстракции, бестелесности (идеях).

Кроме того, по замечаниям некоторых исследователей, у Августина наблюдается противопоставление природы благодати, материи духу[784], фактически умаляющее первую часть этих пар (то же происходило в рамках многих рассмотренных гетеродоксальных учениях).

На наш взгляд, подход Августина к этой теме был близок языческому, философскому дуализму Платона и Оригена. Влияние платонизма особенно проявилось во внимании Августина к проблеме плотского и духовного. Метафору двух градов он переносил на бытие вообще, которое по-прежнему в духе платонизма разделял на материальное (плотское) и нематериальное (духовное). Например, он разделял страдания (скорби) плоти и страдания души как два разных типа страдания, которые происходили на разных уровнях. В связи с этим большое внимание Августин уделял и отношению полов, пытаясь провести грань между материальной телесной похотью и духовной чистотой брака, при этом показателен его тезис о том, что необходимо различать страсти (или пороки) души и тела («О граде Божием» 14). Подобные рассуждения периодически сближали его учение с платоническим дуализмом вещей и идей, хотя по своей задумке были направлены против платонизма.

Роль Августина в формировании будущего секулярного дискурса важна. Августинианское смешение неоплатонизма и христианского богословия стало источником и опорой схоластики (Абеляра, Ансельма Кентерберийского, Дунса Скота, Вильяма Оккама, Бонавентуры и других) с её дихотомией философии и теологии, логики и чувств, а также источником вдохновения Реформации и протестантизма с их внецерковной религиозностью. В образе земного града у Августина выражался тот набор

---

[784] *Плакид (Дезей), архимандрит.* Блаженный Августин и «филиокве» // Хрестоматия по сравнительному богословию. М. : Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 364–384.

концепций, который со временем станет выражаться через концепцию секулярности, светскости.

Таким образом, к основным чертам богословия Августина можно отнести использование политико-юридического (происходящего из языческой философии) языка, теоретизирование богословия (превращение догматов из цели в средство познания), смягчение оригенистского аллегоризма метафоризмом, но с сохранением ценности интеллектуализма, опору на платонизм с его дуализмом духовного и материального, включая дискретное отделение теоретического и чувственного знания, природы и воли.

Учение Августина, одного из главных основоположников западной (латинской) теологии, имеет ряд особенностей, которые пересекаются с будущей тематикой секулярного дискурса. Августин последовательно выступал против языческого мировоззрения и известных христианских ересей своей эпохи: манихейства (дуализма добра и зла), пелагианства (человек при рождении — чистый лист, ни злой, ни добрый), донатизма (зависимости благодати епископа и действенности таинств не от рукоположения, а от личного благочестия клирика), арианства (неравенства Лиц Троицы) и других. В то же время в качестве базового подхода Августин фактически использовал христианский платонизм с некоторыми элементами каппадокийского богословия. Это выразилось в методе Августина, согласно которому интуитивно-логическое (теоретическое) познание Бога и его творения отделялось от чувственного и объявлялось единственно полноценным (перифраз вечных «идей» Платона). Также это проявилось в деистической интерпретации Троицы, которая у него исходила из платоновской категории «единого» (в данном случае Единого Бога) и затем переходила к проблеме Троицы как дающей дополнительные, но уже частные интерпретации Бога: в результате Троица становилась не единственным способом познания Бога (как в каппадокийском богословии), а дополнительной логической и формальной конструкцией, которая

необходима для борьбы с ересями. Вследствие этого Августин порой использовал ссылки на Троицу как средство, а не цель, как познавательную модель математических, природных и антропологических закономерностей (в частности, обосновывал троичное устройство человека). Поэтому ценность логичности при таком подходе периодически возвышалась над ценностью ортодоксии. В частности, оспаривая арианство и субординатизм, он заложил основу для будущего спора о «филиокве», поскольку пытался решить проблему соотношения между собой Лиц Троицы логически (неоплатонически).

Именно этот подход (христианский платонизм и логические конструкции) Августин использовал для объяснения истории и культуры, из которого вытекает его понимание места религии в жизни общества. Исторический процесс он трактует с помощью метафоры двух «градов» (civitas, городов-полисов, государств) — небесного и земного, — соединяя богословский (христианский религиозный) язык с языческо-политическим, что создало основу для возникновения «юридизма» в латинском богословии. Пытаясь оспорить две крайности античного язычества — концепцию бесконечной множественности миров и концепцию пантеистического монизма, Августин остановился на мягком, «символическом» дуализме (метафоре двух градов), который он наполнил христианской тематикой и использовал для объяснения истории.

В учении о двух градах Августин пытался предложить умеренный аллегорический метод, заменив оригеновский неограниченный аллегоризм статичной метафорой (примечательно, что сама метафора двух градов берёт начало у основоположника александрийской богословской школы и учителя Оригена Климента Александрийского), и закрепить принцип дуализма в христианском богословии. В связи с этим, несмотря на склонность к логическим и однозначным заключениям, Августин оставил эту метафору многоуровневой и неконкретной. Два града одновременно означают рай и ад, счастье и страдание, сообщество христиан и языческое общество (Церковь и

мир), праведников и грешников, вечность и ограниченность. При этом под небесным «градом» в разных местах Августин понимает как место (рай, град Божий), так и статус, состояние человека, его «гражданство»: то же относится и к земному граду, только с противоположным значением. То есть стать гражданином небесного града человек может, находясь в земном граде. Поэтому момент появления двух градов Августин размывал и трактовал по-разному: в момент падения ангелов, соблазнения человека и грехопадения, лишения человека рая, братоубийства Каина. Обобщив, можно сказать, что деление на два града у него — основная черта исторического человечества (после грехопадения), судьба которого имеет два сценария. Земной град является метафорой мирской жизни, «веком сим», игнорирования или сознательного удаления от (христианского) Бога. Небесный град Августина не тождественен первоначальному райскому состоянию: небесный град — качественно иное состояние, поскольку у его «граждан» блаженство соседствует со знанием зла, так как у них всех есть опыт жизни в земном граде. Чтобы не противоречить христианской догматике и чтобы знание о грехе не воспроизводило сам грех, Августин отделяет знание теоретическое от реального эмпирического опыта: знание греха у граждан небесного града не имеет связи с их природой. То есть Августин допускает существование чистого, номинального знания, отделяя его от природы, но не связывая его со свободой (черта платонизма). Также у Августина слабо развито учение о повреждённой природе, и он склоняется к тому, что природа (творение само по себе) не содержит в себе зла даже после грехопадения, что источник страданий (в том числе природы) содержится исключительно в искажённой воле человека. Это позволяет Августину утверждать, что полноценно спастись и вернуться в неповреждённое состояние человек может уже на земле, но это не отменяет телесную смерть, которая нужна для духовной мотивации (укрепления веры) даже спасённым праведникам. Поэтому связь телесной смерти человека с грехопадением он объяснял исключительно этически, как божественное наказание и испытание, она не сопряжена у него

с принципиальной онтологической трагедией, в результате которой исказилась сама природа, то есть всё творение, включая материю (а не только волю разумных существ).

Под градами он понимал в большей степени условную метафору, а не онтологическую реальность, что впоследствии позволит схоластам усилить эту условность и перейти от острого онтологического драматизма выбора между жизнью с Богом и без Бога к мягкому окологностическому дуализму, использующему принцип двух градов для возведения номиналистской дискретности мировосприятия, базирующейся на разделении двух типов знания (теоретическом и эмпирическом), а также на отрицании атрибутивности воли по отношению к природе. Это не только даст импульс к развитию номинализма и «светских» наук, но сформирует современное понимание «светскости».

3.3.2. «Означающие» секулярного дискурса в проблемах папства и Великой схизмы

Некорректно описывать Великую схизму 1054 года как источник секулярных идей саму по себе, потому что это лишь дата в истории теологии и философии, которая, по мнению историков Церкви, имела в большей степени формальный и «политический» характер[785]. Принято считать, что схизма растянулась на полтора столетия: с 15 июля 1054 года (когда римская делегация во главе с кардиналом Гумбертом передала в Софийском соборе акт об отречении константинопольского патриарха от Церкви) по 1204 год, когда Константинополь захватили крестоносцы[786]. Однако в расколе 1054

[785] *Харрис Дж.* Византия. История исчезнувшей империи. Москва : Альпина нон-фикшн, 2017. С. 259–287; *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). С. 527–542.
[786] Христианство: век за веком. Очерки по истории христианской Церкви. Москва : ДАРЪ. С. 160.

года (и даже уже при временном разрыве церковного общения в 863–867 годах) формально было зафиксировано то расхождение, которое возникло и формировалось в предшествовавшие столетия и продолжило развиваться на протяжении следующего тысячелетия, оставив исторический след в виде современной «истории философии» (которая преимущественно является западным взглядом на развитие мысли), в том числе в виде истории секулярного дискурса.

Формально историю схизмы как большой богословской и философско-культурологической проблемы можно начать с истории взаимоотношений римской и константинопольских кафедр, то есть с IV века. Константин Великий легализовал христианство Миланским эдиктом (313), остановил гонения и придал христианам привилегированный статус (окончательно государственной религией христианство стало чуть позже — после Фессалоникийского эдикта 380 г.). После этого Константин по итогам политической борьбы и внутренних войн сосредоточил в своих руках власть, став первым христианским императором Рима, и основал в 330 г. новую столицу, перенеся в неё резиденцию императоров, — Новый Рим, названный позже Константинополем, — которая должна была символизировать новый, христианский этап жизни империи.

Вслед за этим начался процесс переноса и римской (столичной) кафедры в новый имперский политический и религиозный центр. В результате возвышения императорского Константинополя константинопольская кафедра заняла второе место в списке после Римской[787], дополнив список православных, кафолических патриархатов

[787] «В этом отцы собора руководствовались тем же принципом, которым руководились и отцы Никейского Собора при установлении внешнего церковного устройства, по которому они к церковному делению применили политическое деление римской империи» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского свящ. Максима Козлова; репринтное издание : Санкт-Петербург, 1911 г. Москва : Издательство «Отчий дом», 2001. С. 253–255).

единой Церкви (Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим). Так возникла система «пентархии», пяти патриархатов, консенсусные решения епископов которых и были церковным решением. Пентархию поддерживал Константинополь, отводя Риму почётное, но не исключительное место «первого среди равных», как старой столице империи. Вскоре после возвышения Константинополя западная часть империи приходит в упадок (закончившийся падением Западной Римской империи в 410 г. под натиском варваров). Однако затем, с возникновением франкской империи и восстановлением латинского Запада росли и амбиции предстоятелей римского престола, развивались концепции исключительности власти римских епископов.

Однако в годы возвышения Константина и легализации христианства старый Рим ещё не обладал той совокупностью черт «латинского» христианства, которые он приобретёт в последующие столетия. Только легализация христианства и строительство новой, христианской столицы империи активизировали религиозные процессы на римской кафедре, равно как и во всей империи. Сами католические историки соглашаются с тем, что до этого римские епископы не называли себя «папами», а впервые папой себя назвал Дамасий I (в 370-е годы), который одержал победу в долгой борьбе за римский епископский престол при поддержке императоров Констанция II и затем Феодосия и при котором христианство стало официальной религией. Лишь при папе Дамасе юрисдикция римского епископа вышла за пределы центральной и южной Италии[788], и только с этого времени стали вести активную проповедь среди язычников западной римской империи (её население до IV века было преимущественно языческим), укреплять статус апостола Петра, строить новые церкви, восстанавливать места христианских погребений (римские катакомбы), и, главное, создавать единый латинский

[788] *Задворный В.* История римских пап. С. 325.

перевод Библии с еврейских и греческих источников (латинские переводы были разрознены и не соответствовали друг другу), в результате чего появилась Вульгата. Показательно, что это дало свои результаты, и в конце IV века появился первый крупный латинский богослов — Аврелий Августин.

Этот короткий подъём христианства в Риме благодаря реформам Константина[789] сопровождался продолжавшимся закатом римской государственности, культурным и психологическим упадком латинского общества. Рим переживал нашествие варваров и уже при жизни Августина пал (410 год): очевидно именно политический упадок древнего языческого Рима, набеги варваров, безнадёжность его культурной и психологической атмосферы произвели на Августина и его творчество сильнейшее воздействие, вынудили его покинуть Италию, вернуться на родину — в северную, латиноязычную Африку. Прожив там многие годы, Августин погиб во время взятия вандалами города Гиппона.

Центр христианства, «никейской веры» после Константина сместился на имперский восток — именно там, в Малой Азии (Никее, Эфесе, Константинополе и его пригороде Халкидоне) стали проводиться Вселенские соборы, этому же способствовал начавшийся политический подъём грекоязычной Византии. Греческий язык лежал в основе формулировок православия и символа веры на Соборах. Латинская часть единой Церкви принимала в этих процессах непосредственное участие, но была если не на вторых ролях (римские епископы вносили значительный и порой даже определяющий вклад в решение теологических споров), то вторична и периферийна в дискурсивном смысле; латинский язык в богословии был вторичен по отношению греческому, латинская мысль была в догоняющей

[789] Показательно, что подложный «Константинов дар» (VIII) в качестве первоосновы доказательства абсолютизма папы взял эпоху Константина. Согласно фабуле этого трактата император Константин дарует папе Сильвестру власть над Церковью и над западной частью империи.

позии. В связи с этим часто возникало недопонимание: при переводе греческих формулировок на латинский язык их смысл мог искажаться[790]. Показательно, что все признанные Вселенские соборы до схизмы даже после окончательного политического отделения Запада от Востока проходили на территории Византии (большинство — в самой столице). Именно в грекоязычной среде возникало большинство богословских споров и, следовательно, интерпретаций вероучения и ересей; здесь же возникло само понятие «ортодоксия». Также показательно, что короткий расцвет христианства в латинской части империи сопровождался крахом римской государственности, в то время как Византия продолжила развиваться. Очевидно, это нанесло удар по христианскому образованию в латинском мире. Эти причины в совокупности объясняют, почему после Августина следующий крупный западный богослов — Фома Аквинский — появился только через девять столетий.

В официальном перечне учителей католической церкви, куда включены наиболее выдающиеся авторы и богословы, жившие в период с IV по XIX век, находятся 36 человек. Если из этого списка убрать грекоязычных, восточноимперских святых отцов (8 человек) и распределить хронологически (по году рождения) оставшихся латинских, западноимперских учителей (как досхизмных, почитаемых в том числе в православии, так и послесхизмных, почитаемых только католиками), то получится следующая картина: IV век — 4 человека (Амвросий Медиоланский, Иларий Пиктавийский, Августин Блаженный, Пётр Хрисолог), V — 2 (Иероним Стридонский, Лев Великий), VI — 2 (Григорий Великий, Исидор Севильский), VII — 1 (Беда

[790] Пример приводит Мейендорф: на латынь «ипостась» сначала переводилась как «субстанция», а «субстанция» являлась синонимом латинского слова «эссенция», в то время как «эссенция» — использовалась для перевода греческой «усии» (сущности). В результате учение о трёх ипостасях могло пониматься как учение о трёх сущностях-усиях, то есть о трёх Богах. См.: *Мейендорф И.,* прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 156.

Достопочтенный), VIII — 0, IX — 0, X – 0, XI — 4 (Пётр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Хильдегарда Бингенская, Бернар Клервоский), XII — 1 (Антоний Падуанский), XIII — 3 (Альберт Великий, Бонавентура, Фома Аквинский), XIV — 1 (Екатерина Сиенская), XV — 1 (Иоанн Авильский), XVI — 6 (Тереза Авильская, Пётр Канизий, Иоанн Креста, Роберто Беллармино, Лаврентий Бриндизийский, Франциск Сальский), XVII — 0, XVIII — 1 (Альфонсо Лигуори), XIX — 1 (Тереза из Лизьё). Эта картина не может претендовать на полноценную демонстрацию периодов подъёма и упадка богословских поисков в западной церкви, так как в ней отсутствуют многие другие авторы (тем более учитывая, что до схизмы церковь была едина и жила единой жизнью, не было чёткого разделения на западных и восточных отцов, особенно в период до VIII века). Тем не менее этот католический список учителей церкви является официальным и ведётся с 1298 года; он представляет тех людей, которые, с точки зрения Католической церкви, являются основой её учения, то есть являются своего рода способом самовыражения католической идентичности, также он косвенно показывает периоды активности латинского и католического богословия. Его анализ показывает, что происходит всплеск и появление целого ряда признанных церковных авторитетов в IV веке (в эпоху Константина), а затем, но уже реже, в V, VI, VII веках; на протяжении последующих трёх столетий с VIII по X век (попадание западной части церкви под влияние франков) происходит упадок, в списке нет ни одного учителя; в XI веке, в эпоху схизмы и окончательного отрыва латинского богословия от византийского — новый «всплеск» и развитие, это период крестовых походов и схоластики, вершина которого достигается в XIII веке — в символизме взятия и разграбления крестоносцами Константинополя в 1204 г. и в фигуре Фомы Аквинского (на многие столетия ставшего основным богословом католической церкви, особенно во второй половине XIX века, когда он был объявлен «нормой» католицизма вплоть до II Ватиканского собора (1962 г.); следующая активизация произойдёт в эпоху Реформации, в XVI веке.

Споры епископов Рима и Константинополя в период до VIII века качественно ничем не отличались от споров между Константинополем и кафедрами Александрии и Антиохии, а также от спора среди епископов внутри константинопольской и других кафедр: это спор за богословское и политическое влияние в Церкви, который выстраивался как спор вокруг ересей и должностей и часто заканчивался временными разрывами церковного общения между разными частями Церкви (схизмами).

Но было и направление, которое отличало споры с римской кафедрой от всех остальных и которое в итоге привело к Великой схизме. Оно касалось разработки Римом собственной, неправославной экклезиологии, при сохранении общего направления борьбы с ересями. Оно основывалось на особом понимании роли римского епископа, духовной и светской властей, роли догматики (проблема филиокве и принципа догматического развития) и, как следствие, на пересмотре принципа кафоличности. Именно в этом направлении можно зафиксировать «означающие» будущего секулярного дискурса.

Важной, на наш взгляд, для понимания истоков секулярного дискурса также является проблема учения об исключительности римского епископа, сформировавшегося в VI веке и усилившегося после VIII века, которая выходит далеко за рамки спора о первенстве.

С IV–V веков, в период политического упадка Рима, в риторике римских епископов все чаще и сильнее звучала мысль о принципиальной особенности римской кафедры и об особой роли апостола Петра, первого «папы», который соединяет церковь с самим Христом. По мнению некоторых исследователей, фигура Петра настолько возвышалась над другими апостолами, а папы настолько ассоциировались с Петром, что в итоге это привело к тому, что сначала Павел стал восприниматься «посредником»

(например, в тезисах папы Льва I[791]) между церковью и Богом, а потом сам папа как «Пётр» стал этим посредником. В результате возвышение сакрального, почти надапостольского статуса папы вело к необходимости подчёркивать дискретность между землёй и небом, а также дискретность в структуре кафоличности веры. Существование этого разрыва оправдывало необходимость посреднического папского института. Косвенно существование в католичестве дискурса посредничества Петра и других святых (а значит — дискретности) подтверждается Реформацией, которая выступила не только против власти папы, но и против культа святых как посредников, нарушающих прямое общение человека и Бога (что, однако, так и не смогло вернуть дискурс кафоличности на центральное место теологической мысли).

В этом же направлении продолжил движение папа Геласий I в конце V века. Подход Геласия косвенно опирался на теологическое основание в виде учения Августина о двух градах-полисах (Августин к этому времени уже стал признанным церковным авторитетом, на V Вселенском соборе), при этом Геласий вслед за Августином сохранил склонность к политико-юридическому образу мысли — два града (полиса) подразумевали и две формы полисной власти, одна из которых распространяется только на землю, а вторая (как и небесный град) распространяется одновременно и на землю (см. концепцию Августина, что небесное гражданство начинается на земле), и на небо.

Папе Геласию впервые был присвоен титул «викарий (наместник) Христа». Также в своей риторике он уже использовал элементы учения о двух властях. По словам Геласия, миром (mundus) правят две силы — священный понтификат (auctoritas sacra sacrata pontificum: священная власть

---

[791] *Явиц С., прот.* История Римско-католической Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/zapadnoe_bogoslovie/istoriya_rimsko_katolichesk/ (дата обращения: 01.09.2022).

священных понтификов) и власть правителя (regalis potestas). При этом сила понтификата по онтологическому статусу выше правительственной, поскольку она держит ответ перед самим Богом. Поэтому правитель (император) должен подчиняться епископу в духовных и церковных вопросах, но при этом церковная власть подчиняется царю в государственных вопросах (потому что власть правителя от Бога). При этом Геласий трактует римский престол как возвышающийся над всеми прочими церковными кафедрами и всеми людьми на земле. Этот подход Геласий использовал для убеждения римского (византийского) императора Анастасия перестать поддерживать монофизитов и слушаться в церковных вопросах кафолическую и каноническую Церковь во главе с римской кафедрой. Важно, что Геласий не говорил прямо о «двух властях» (как это часто трактуют исследователи), но говорил о двух разных типах власти — regalis potestas (однокоренное regere — «править», и regnum — «царство») и autocritas pontificum, которое в древнеримской истории означало власть языческих верховных жрецов, затем присвоенную римскими императорами. Тем не менее уже по этим тезисам можно сделать вывод, что Геласий представлял в мире две неравные властные вертикали, только одна из которых доходила до неба, и во главе неё стоял римский епископ. Соответственно, именно римский епископ получает власть над всеми другими епископами (как «наместник Христа») и над всеми людьми, включая правителей[792]. А позиция папы в вертикали сакральной власти в такой схеме подразумевает третье место после апостола Петра и Христа.

Важно, что эта концепция была развита Геласием именно в тот исторический момент, когда Апеннинский полуостров (Рим) захватывают остготы, а римская церковная кафедра фактически зависит от Константинополя (столицы), то есть в момент крайней несвободы и

[792] Patrologiae. Cursus completus / accurante J.-P. Migne. 1862. Nomus LIX. Col. 41–47.

ограниченности в ресурсах. На примере письма папы Геласия императору Анастасию в Константинополь видно, что начало развития идеологии папства становится попыткой компенсировать отсутствие прочной государственности и результатом желания независимости от варваров и от Византии. В этот исторический период упадка Рима папа фактически становился в том числе носителем исторического образа римского императора. И чем бедственней было положение римлян, тем сильней фигура епископа становилась символической связью с прошлым, былым величием, культурно-политическим институтом императора. Этому также способствовало античное наследие римской культуры, которая прививала гражданам и властным кругам ощущение вселенского превосходства, что влияло и на самоощущение римских епископов[793]. Поэтому размышления Геласия уже косвенно склонялись к соединению в понтифике власти епископа и императора в результате самого факта разговора о принципах пересечения их власти, а менторский стиль его письма Анастасию выдаёт, что он хоть и признавал его власть, но не относился к ней как к своей родной власти, фактически расценивал её как греческую власть над Римом[794].

Принцип двух властей (сил) развивался все последующие годы и особенно активно продолжил развиваться после схизмы — в годы правления папы Григория VII, который в своих тезисах «Dictatus papae» (1075) окончательно сформулировал и провозгласил идеологию папства: папа — верховный епископ, который может единолично, без собора судить и низлагать любых других епископов, а также императоров, и никто не может судить папу, без папы не может быть созван собор, папа пользуется

---

[793] *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). С. 527.

[794] При этом на Востоке не возникало самой дискуссии о разделении властей, полномочий епископов и императора (хотя конфликты между епископами и правителями происходили), а главным предметом спора всегда оставалось только православие и борьба с ересями: *Явиц С., прот.* История Римско-католической Церкви.

имперскими знаками величия и др. Последний пункт особенно показателен, так как подтверждает тезис о том, что фигура римского епископа с развитием папства последовательно развивалась как символ римской сакральной императорской власти. Это подтверждается и тем, что «Константинов дар» отдавал папе не только первенство над всеми остальными христианскими кафедрами, но также императорскую власть над западом империи. В начале XIII века в годы правления папы Бонифация VIII этот процесс достиг высшей точки, когда была сформулирована теория «двух мечей» (светской и духовной власти), которые держит в своих руках римский папа (булла Unam Sanctam). Для определения различий между двумя «мечами» Бонифаций использовал понятия temporalis и spiritualis, то есть «временный» («преходящий») и «духовный», что вносило напряжение между временем и духовной, церковной жизнью: религиозная жизнь и время (как и «мир», «век сей») стали антагонистами духовной, церковной жизни.

Это двойное (всегда отчасти дуалистическое и дискретное) восприятие церкви прочно вошло в традицию католической мысли и даже стало риторической нормой в виде разделения единой церкви на «земную» и «небесную»[795] (сравните с аналогичным подходом участников Религиозно-философских собраний 1901–1903 годов).

Качественное изменение в жизни римской кафедры произошло в VIII веке, который некоторые исследователи называют концом «византийского» и началом «франкского периода»[796] (после папы Захария (741–752), последнего папы греческого происхождения). Показательно, что именно в этом же VIII веке появляется упоминавшийся «Константинов дар», подложный документ, дарующий папе абсолютную власть над всей Церковью и императорскую

---

[795] «Церковь <…> обретала две основные части: Церковь небесную, торжествующую с Богом и всеми святыми, и Церковь земную, воинствующую с грехом и несправедливостью мира сего». *Задворный В. Л.* История Римских пап. Т. I. Москва : Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. С. 324.

[796] *Явиц С., прот*. История Римско-католической Церкви.

власть над всем Западом. Этот трактат не только оправдывал создание первого папского государства (Патримоний св. Петра), но и символизировал начало активного движения римской кафедры к теологической и политической независимости от Константинополя. Этот процесс привёл к схизме 1054 года, во время которой папа Лев также прибегал к ссылкам на «Дар» и обосновывал верховенство римского епископа над константинопольским. В результате схизмы латинская церковь получила окончательную догматическую «независимость» от Византии и вошла в эпоху схоластики, активировав те теологические направления, которые встречали бы неприятие и сопротивление во вселенской Церкви, а затем открыла прямую дорогу для формирования теологии светского знания.

Таким образом, означающее секулярного мышления в истории схизмы — это антикафолическое движение в истории развитии папства. Папство начало формироваться в период упадка Рима и стало компенсацией политической и культурной беспомощности; при этом, не желая находиться в политической зависимости ни от Константинополя, ни от варваров, папская власть стала присваивать себе символизм римских императоров, создавать папское государство. Фаза активного формирования папства в IV–XI веках сопровождалась теологическим застоем латинской части церкви: пассионарный всплеск IV века (Аврелий Августин) произошёл благодаря реформам Константина Великого и повторился только после схизмы, в эпоху крестовых походов и схоластики (Фома Аквинский, XIII век). Все эти семь веков точка приложения усилий римской кафедры была сосредоточена на политическом и военном укреплении, поиске оснований силы, независимой от византийских императоров. Главным средством решения этой задачи было учение о первенстве римской кафедры. Борьба с ересями при этом была вторичной задачей. Рим подавал себя как непререкаемую авторитетную силу, которой для утверждения истины не требовалось особого богословского напряжения. Центр же богословской жизни и борьбы по-прежнему находился в грекоязычном мире, а Вселенские соборы проходили в Византии.

Папство было теологическим процессом, хотя ему не было посвящено множества теологических трудов. Как богословская проблема, она была частью экклезиологии и может быть рассмотрена в качестве означающего секулярного дискурса. Эта проблема состояла из двух составляющих — сжимания и дробления кафолического характера Церкви.

Во-первых, кафолический строй церкви сжимался до одного человека; возвышение папы понижало статус всех остальных епископов, которые становились его помощниками и фактически уподоблялись иереям, то есть перестали иметь полноту апостольской благодати. Соответственно, церковь теперь была не там, где епископ, а там, где папа. В результате развития папства стала усиливаться экклезиология, в которой кафоличность (вселенскость, универсальность) сжалась до одного человека, неопределённое и вечное множество стало единицей (вероятно, этому же способствовала западная концепция о «простоте» Бога, которая и Творца, и полноту понимала как единицу). Это вело к снижению мистического значения любых соборов западной церкви, в которых политическая, демократическая процедурность стала более выраженной, чем кафолическая полнота (что со временем приведёт к пониманию «соборности» как демократизма). Из этого также можно вывести начало тенденции понимать кафолический характер Церкви по-номиналистски, как нечто формально-отвлечённое.

Во-вторых, антикафоличность идеологии папства выражалась в усилении дуалистического и дискретного религиозного взгляда на мир и, как следствие, на эпистемологию в целом, упирающегося в необходимость добавления в экклезиологию дополнительного посреднического института, что, в свою очередь, добавляет в теологию гностические элементы. Этот взгляд базировался на представлении о двух градах, двух мечах, двух церквях. В отличие от двух природ Христа, эта двойственность использовалась не для подчёркивания единства и полноты, но, наоборот, для демонстрации разделённости неба и земли, «духовного» и «временного»,

Бога и человека. И если в Христе две природы существовали в одном Лице Троицы, то западная экклезиология разделяла природу Церкви на две противоположности, отдавая приоритет духовной половине, то есть земная и небесная части церкви в итоге сливались в одной из них — в небесной. То есть дуализм вёл к экклезиологическому «монофизитству»: одна часть церкви поглощала другую, создавая конфликтную диалектику и разрушая собственную природу. Эта разрушающая церковь диалектика связывалась в личности апостола Петра, который в передаче благодати занимал в западном христианстве более важную позицию, чем все другие апостолы и епископы. Превозношение благодати Петра над благодатью других апостолов означало формулирование существования благодати выше благодати, то есть христианство, поднимающееся мысленно и духовно «над» церковью (что, с точки зрения ортодоксии, не могло означать ничего, кроме попыток покинуть Церковь). Папы, взяв себе статус Петра, со временем заняли его привилегированное место, не только став «наместниками Христа», но и возложив на себя функцию ключевого посредника по соединению человека и Бога (временного земного и вечного небесного). В этом смысле привнесение дискретности в христианскую онтологию нужно было для оправдания и укрепления роли папы, который самим фактом существования становился гарантом сохранения церкви, её единственным скрепляющим элементом. Дискурс спасаемого мира был при папстве глубинно подменён дискурсом спасаемой церкви. А сам папа, чтобы сохранить свои посреднические функции, стал вынужден постоянно преодолевать границы Церкви.

В этом смысле источник секулярного был не в присвоении папой полномочий императора (которого некорректно называть «светским», «мирским» правителем, так как его власть тоже считалась от Бога), а в привнесении в христианство двойственной, дискретной онтологии, связующим звеном, точкой сборки которой стала фигура папы, фактически претендующего на место Творца (эта мысль напоминает об образе Великого инквизитора Достоевского). В этом смысле секулярный дискурс — это не

движение к «светской власти» (так как любая «светская» власть не является светской, но имеет посвящение от разных сакральных или сакрализованных источников; сам папа признавал, что власть государя тоже имеет божественный источник, который он получает через папу), а движение в сторону присвоения себе божественных полномочий.

Подчёркивание самого факта существования двух вертикалей заставляло дискуссию вращаться вокруг темы полномочий, постепенно вытесняя из центра экклезиологии тему кафоличности, заменяя её темой власти (сил). Со временем, несмотря на разный характер этих двух «сил», они приобрели номинальные коннотации (равновеликие, но с разной полярностью), а экклезиология стала дискуссией между клиром и мирянами, верой и знанием, духовным и мирским, религией и так называемой светской культурой, сформировав диалектику развития европейской культуры во II тысячелетии: с [латинской христианской] «верой» борется «знание», которое является частью «веры» [латинского христианства]. По сути, это было попыткой сформулировать некафолическое христианство. Церковь как единый институт, соединяющий небо и землю, как «тело Христово», состоящее из двух природ, превращалось в церковь, состоящую из двух природ, соединяющихся в лице папы. Этот дискурс, включая попытки его преодоления (главным образом через Реформацию), может быть определён как дискурс гетеродоксии, в рамках которого любые попытки выйти за рамки теологии и Бога остаются теологическими (могут принимать гностические, богоборческие и другие формы).

Сжимание кафоличности в номинальную единицу, подчёркивание дискретности онтологии внутри христианской культуры, предлагая в качестве фигуры онтологического посредника папу, вели к разным далеко идущим последствиям, получившим позже определение в качестве секулярных тенденций европейской культуры.

3.3.3. «Означающие» секулярного дискурса в европейской философии: общий обзор от схоластики до постмодернизма

Современная философия формировалась как часть христианского богословия. Современная, европейская философия, родившаяся как направление схоластики в Средние века, не является прямым продолжением античной философии, несмотря на то что именно античная философия (платонизм и аристотелизм) «возрождалась» и трактовалась как основа всякого самостоятельного размышления. Античные философские школы формировались внутри античного язычества, принимали формы, которые позже назовут свободомыслием, но они не преодолели сам характер античного религиозного мировоззрения, остались внутри него, и приписывание античным авторам протохристианских и гуманистических черт во всех случаях носит условный и анахронический характер. Возвращение к античной мысли в Средние века было погружением её в христианскую теологическую парадигму мышления. Христианские схоласты и вышедшие из них «светские» философы оставались вписанными в западнохристианские теологические рамки, а «секулярные» и даже антихристианские (и антирелигиозные) тенденции в новоевропейской философии по-прежнему оставались частью христианского теологического нерва[797]. По этой причине чем дальше западная философия уходила от христианства (стремясь выйти из него), тем более глобальным становился

[797] В связи с этим продолжается переосмысление характера культуры «Просвещения», которая начинает трактоваться более сложно и объёмно: отступают трактовки просветительского мышления как вне- и антирелигиозного, громче звучат аргументированные тезисы о том, что просвещённый светский разум не был фундаментально отделён от религиозного мышления западных европейцев. См., например, исследование немецкого Просвещения Л. Э. Крыштоп (*Крыштоп Л. Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 528 с.), а также анализ этой работы В. К. Шохина (*Шохин В. К.* Представления о секулярности и религия просвещения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 96. С. 61–76).

мир и сильней распространялась формальная (при этом всё более размытая) возможность знакомства с латинским христианством во всех, даже нехристианских странах через массовую культуру, генетически связанную с христианской теологической проблематикой (некоторые западные секулярные теологи XX века, например Капуто и Ваттимо, трактовали этот факт даже как оправдание секуляризации [латинского] христианства; секуляризация якобы и есть настоящая христианизация).

Показательно также, что использование терминов античной философии в богословских спорах во времена Вселенских соборов (как святыми Отцами церкви, так и их противниками) сформировало язык православного богословия, однако этот процесс не вошёл в современные трактовки истории философии как «возрождения» античной философии, в отличие от аналогичного процесса в схоластические времена. Это подтверждает точку зрения о том, что античная мысль перестала быть субъектом и вследствие этого используется сторонами споров ситуативно и внутри христианской теологической парадигмы.

При таком взгляде история схоластической и новоевропейской философии, включая историю секулярного дискурса, является не вытеснением западнохристианской теологии античной философией или философией вообще, а чередой событий внутри западнохристианской теологии и христианской культуры, многие из которых имеют нехристианское происхождение.

Символическим открытием такого нового, «некафолического» движения в христианстве, которое размывало линии разделения между гетеродоксией и ортодоксией, стала история схизмы. С этого времени не только папство, но и взаимоотношения философии и теологии в Средние века и Новое время, и вся дальнейшая новоевропейская философия и история (включая Реформацию, Просвещение, рационализм и другие этапы развития западной мысли вплоть до постмодернизма) были результатом запустившейся диалектической парадигмы, сталкивающей

экклезиологическое «монофизитство» (сливающей две силы, преходящей и духовной, в одной духовной) и дискретность, невозможность эти силы помыслить в непротиворечивом единстве. Для поддержания этой парадигмы в движении, сохранения её от эпистемологического и культурного тупика требовался дополнительный третий, посреднический элемент. Как и папство (которое было, кроме того, и целью), философия стала «посредником», компенсаторным механизмом, на время сдерживавшим западнохристианскую культурную парадигму от распада. Этот посреднический элемент является временным, иссякает: компенсируя тупиковость такого рода стремящейся к некафоличности теологичности, одно философско-эпистемологическое основание исчерпывает себя, а возникающий вакуум заполняется новым предложенным основанием, возникает процесс постоянного видоизменения опорных познавательных элементов культуры, которые догоняют убегающую и неостановимую диалектику, добавляя в неё временное основание, которое позволяет сделать диалектике ещё один виток и снова столкнуться с угрозой парадигмального кризиса, с невозможностью познания и невозможностью культуры. В этом смысле разрывы с традицией неразрывно спаиваются с инновациями и трактуются секулярными теологами как несомненное благо (например, у Х. Кокса). Это заигрывание с эсхатологией как невозможностью культуры и истории заложило в европейскую мысль принцип «развития», который является ситуацией постоянного кризиса: общество живёт в состоянии, когда мироздание постоянно рушится, если в нём ничего не менять. Создаётся особая искусственная «традиция» (постоянно прерывающая традицию), позволяющая формально говорить об одной и той же западнохристианской культуре, несмотря на то что её содержание состоит из постоянных разрывов с традицией, то есть фактически из разных культур. Это означает тип культуры, в которой традиция не воспроизводит саму себя. Это означает, что посреднические, компенсаторные *означающие* секулярного дискурса являются формой его *теологического обслуживания*.

С этой точки зрения философия, то есть европейская мысль, и её производные в виде фактов культурного, научного, экономического, социального развития, включая революции и церковные реформы, могут быть рассмотрены как компенсации секулярного дискурса, его компенсаторно-посреднические *означающие*, то есть не как причины, а как следствия секулярного дискурса, выполняющие функцию поддержания функционирования саморазрушающейся парадигмы гетеродоксального христианства.

Кроме того, поскольку добавление любых дополнительных посреднических элементов к христианской парадигме делает их гностическими по функции, то любые означающие секулярного дискурса обязательно имеют гностические элементы (христианская парадигма и онтология уже являются результатом крестной жертвы и вечным Воскресением второго Лица Троицы, которое стало непреходящим посредником между нетварной и тварной природами; в этом смысле любой дополнительный посредник будет лишать её целостности, делать её онтологию принципиально дискретной и в этом смысле открывать дорогу гнозису как единственно возможному способу познания в расщеплённом мире).

В этом смысле секулярный дискурс создал такое движение западной теологии, которое в проекции на культуру осталось в истории как модернизация. При этом бегущий впереди философии диалектический разрыв начался внутри западной теологии и таковым остаётся неизменно (не признающим жёсткость границы между гетеродоксией и ортодоксией), оставаясь принципиально теологическим дискурсом. В противном случае (если он станет нетеологическим дискурсом), остановится диалектическое противоречие и у «развития» не будет предмета, что приведёт к невозможности культуры, истории (этого в итоге не хотят даже постмодернисты, поскольку это сделает ненужным даже их высказывания;

готовность быть предельными нигилистами в современной культуре не означает готовность молчать).

Начальным компенсаторным означающим (после идеи папства) стало формирование «современной» философии в эпоху схоластики. Схоластика, как и сами Средние века, осталась в истории как переходный, «средний» период, ведущий к «современности» и «светской философии». Схоластика (аналогично папству, которое пыталось выйти за кафолические рамки, сохранив статус кафоличности церкви) характеризуется попыткой создать богословие, которое выходит за рамки откровения, но остаётся по внешнему статусу откровенным и не теряет права на производство истины, в результате становясь современной (новоевропейской) философией. Этот же принцип унаследовала «философия» — как европейский, современный культурный и научно-образовательный институт.

При этом ещё до расцвета схоластики духовные эксперименты с добавлением посреднических элементов в православие требовали признания ценности «развития» как такового, в том числе догматического развития.

Ниже представлены означающие развивавшегося секулярного дискурса в форме основных течений западнохристианской, европейской философии в период от Великой схизмы до XX века (то есть период всего второго тысячелетия). Здесь важно подчеркнуть, что представленный здесь перечень этапов и течений европейской мысли заведомо является выборочным, схематичным, анализируется реферативно, умышленно избавлен от многих подробностей, тонкостей и оттенков происходивших в этот период философских процессов. Это вызвано и объясняется тем, что предложенный пересказ истории европейской мысли не служит предметом и целью настоящего исследования (каждый из них хорошо изучен в рамках предметного поля истории философии), а является иллюстрацией предложенной концепции секулярного дискурса. Задача — показать принципы функционирования секулярного дискурса как неотъемлемой части

европейской мысли Средних веков и Нового времени на примере ключевых явлений и событий интеллектуальной жизни этих эпох.

3.3.3.1. Filioque: предметы споров

Одним из таких масштабных направлений стало учение, за которым позже закрепится название «филиокве».

Как отмечает ряд исследователей, филиокве стало одним из главных (после темы папства) пунктов противостояния православного и западного богословия, однако не столько само по себе, сколько в силу того принципа, из которого проблема филиокве возникла — «августинизма в томистской интерпретации»[798]. В основе последнего, по мысли Оливье Клемана, лежит склонность трактовать Дух как общую природу Отца и Сына[799], то есть со смешением сущности и её проявления, например энергии, что в итоге ведёт к неразличению сущности и ипостаси. И хотя католические участники современного межцерковного диалога признают незыблемость Никео-Цареградского символа веры и даже готовы изымать филиокве на богослужениях в некоторых случаях, они по-прежнему не готовы полностью изъять «филиоквизм» из католической догматики.

Спор о филиокве — это спор о подходе, при котором Святой Дух, являясь равным Отцу и Сыну, в то же время в какой-то степени становится посредником между ними. Начальные тезисы этого учения были озвучены ещё Августином, который, опираясь на некоторых латинских богословов[800], склонялся к тому, что Дух — это «любовь» Отца к Сыну, которая исходит от

---

[798] *Савва (Тутунов), монах*. Filioque: ересь или особое мнение? Православное богословие XX века о filioque. Москва : Издательство храма святой мученицы Татианы, 2006. 144 с.
[799] *Там же*. С. 52.
[800] Тертуллиана, Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, Новациана, Киприана, Иеронима Стридонского. См. подробней: *Шульц Д. Н.* Эволюция и влияние учения о Filioque на развитие средневековой философии // Философия и культура. 2012. № 7. С. 117–122.

них обоих[801], то есть является связью, посредником двух Лиц[802]. Так фактически началась трактовка Троицы в структуралистском ключе, где Лицо понимается как «отношение», являющееся придатком природы. Несмотря на стремление Аквинского избежать прямого выведения Лица из природы (что означало бы возращение в язычество), он, тем не менее, сохранил подход, при котором богопознание лишь заканчивается Лицами Троицы, но не начинается с поиска неких более общих и абстрактных принципов, что было воспринято и развито католическим учением. Логика филиокве (филиоквизм) способствовала возникновению томистского релятивизма, который, порывая с языческими (платоническими) трактовками происхождения личности из природы, стал трактовать личность как отношение разных лиц одной природы, при этом понимая лицо как частность, а природу — как общее. По мысли А. Ф. Лосева, за этим неизбежно следовало абстрагирование божественной сущности и формирование основных последствий, отличающее западное богословие от восточного[803]. Отделение божественной сущности от ипостаси (вне которой сущность не существует) можно назвать разыпостасированием.

Это приближало Лица к состоянию атрибутов божественной природы[804] (делало Лица посредниками в понимании природы), а Дух — к роли посредника понимания Лиц Отца и Сына. Как было показано выше, посреднический познавательный элемент снижает значимость личных свойств Бога и открывает путь диалектическому способу рассуждения,

---

[801] *Гайда Ф. А.* О значении кафоличности для Церкви [Электронный ресурс] // Православие.Ru. 10.08.2012. URL: https://pravoslavie.ru/55401.html (дата обращения : 01.09.2022).

[802] *Плакид (Дезей), архимандрит.* Блаженный Августин и «филиокве».

[803] *Моисеев Д., прот*. Интерпретация А. Ф. Лосевым истоков filioque как продукта латинского понимания духовности // Богословско-исторический сборник. 2015. № 1 (7). С. 3–11; *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Москва : Мысль, 1993.

[804] На то, что для западного богословия характерно выводить личность из природы, в отличие от восточного, для которого личность предшествует природе, указывал Мейендорф (см. выше).

который создаёт постоянную динамику между двумя элементами: духом и материей, первым и вторым Лицом, Духом и двумя Лицами. Поэтому возникающие в филиоквизме противоречия вынуждали богословскую мысль добавлять к этому объяснению всё новые дополнения. Так возникает динамика «развития», требующая на каждом витке рассуждений новых добавлений в виде третьего, промежуточного и посреднического элемента, который в том числе может претендовать на догматический статус[805]. На связь филиокве с проблемой посредничества, в частности, обращал внимание историк В. В. Болотов. В своём исследовании вопроса филиокве он отмечал, что одним из главных направлений мысли древних отцов церкви была именно борьба с добавлением любых посреднических элементов в учение о Троице: в единосущии Троицы нет никакого промежутка, пустоты, пространства[806], которые бы позволили их мыслить порознь (анализировать) и конструировать логические схемы с использованием Лиц в качестве элементов.

Кроме того, фундаментальная важность спора о филиокве в том, что он привёл к вмешательству в текст самого Символа веры. Различающиеся богословские мнения о положениях вероучения, в том числе с признаками ереси, могут сосуществовать (обсуждаться) в единой Церкви до тех пор, пока не станут претендовать на значение догмата и тем более на изменение символа веры, в результате чего возникает другая «церковь» и другая религия (например, учение о «Софии» прот. С. Н. Булгакова осуждалось Церковью как ложное, но сам её автор не был ни запрещён в служении, ни отлучён от Церкви).

---

[805] В 1009 году папа Сергий IV добавил филиокве в Символ веры, после чего пап перестали упоминать в диптихах Константинопольского патриархата (*Соколов В.* Занимательная история Древней Церкви: на пути к расколу. Москва : Ломоносовъ, 2016. 296 с.).

[806] *Болотов В. В.* К вопросу о filioque / с пред. проф. А. Бриллиантова. Санкт-Петербург : Типография М. Меркушева, 1914. С. 44.

Проблема филиокве (а точнее — «филиоквизма») является фундаментальной не только потому, что затрагивает фундамент христианской теологии — понимание Лиц Святой Троицы, но и потому, что влияет на принципы и пути самой культурной парадигмы, которая вынуждена «развиваться» через разрывы с традицией. Последним толчком к принятию филиокве, по мнению В. Н. Лосского, послужило давление элит франкского государства, действовавших из логики «нездорового» смешения «вечного и временного», императорской и духовной власти, при котором церковные власти занимались государственной политикой, а двор вырабатывал церковные каноны, вливая в Церковь «яд секулярного влияния»[807].

Таким образом, одним из проявлений принципа богословского «развития», основанного на добавлении «посреднического» элемента, стало учение о филиокве, восходящее к Августину и некоторым предшествовавшим латинским богословам. В основе парадигмы «филиоквизма» лежит дискретный, аналитический взгляд на Троицу, который подразумевает, что Лица соединены опосредованно, что затем позволило трактовать Троицу в структуралистском ключе, где Лицо является не ипостасью, а условным «отношением» к другому Лицу. При таком взгляде божественная сущность предшествует Лицу, что открывает дорогу пониманию божественной природы не как конкретного (хоть и непознаваемого) содержания ипостаси (вне которой природа не существует), а как абстрактной сути божества «вообще», «абстрактного» бога. Это допускало сведение ипостаси (а применительно к человеку — лица, субъекта) до атрибута природы. В дальнейшем такое разыпостасирование природы позволяло снизить значимость личных черт Бога, открыть дорогу диалектическому, а затем прогрессистскому способу рассуждения и

[807] *Лосский В. Н.* Семь дней на дорогах Франции.

номиналистскому высказыванию в богословии, что вело к культуре, развивавшейся через принцип разрывов с традицией, а также к попыткам сформулировать внетеологические формы теологии, что стало основой новоевропейской философии.

«Папизм» и «филиоквизм» — два шага в области экклезиологии (учения о Церкви) и тринитологии (учении о Троице, о Боге), которые создали условия для «независимости» западной церкви от восточной богословской мысли. Эта «свобода» вкупе с отсутствием в латинской культуре непрерывного греческого опыта богословской борьбы с античным наследием создала условия стремительного развития схоластики и принципа догматического развития.

3.3.3.2. Томизм: влияние на развитие западной секулярной мысли

Сердцем схоластической философии в самой западной культуре принято считать Фому Аквинского. Фома Аквинский исходил из того, что философия как знание, основанное на [автономном, «естественном»] человеческом разуме, недостаточна для спасения. Для познания истины и спасения нужна теология, которая основывает свои умозаключения на откровении, принимаемом помимо естественного разума — то есть на веру. Важно, что теологию (или священное учение) Фома считал тоже наукой, но относил её к числу высших наук, сравнивая её с теорией музыки и геометрии, исходные положения которых принимаются музыкантами и строителями на веру. И хотя Аквинский в духе аввероистов разделял разум и веру на две автономные сферы, но всё же ставил задачу сохранить особый статус за теолоогией как венце всех наук[808]. Важно, что в схеме Аквината теология

[808] Фома Аквинский. Сумма теологии : в 9 томах. Киев : Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002–2013; Боргош Ю. Фома Аквинский. М. : «Мысль», 1966. 212 с.; Фома

занимает верхний уровень познания по статусу, но не по благодати и истинности: не учитывается, что теология может быть еретической, тогда место венца всех наук автоматически займёт ересь.

Аквинат предлагал узнавать Бога, отталкиваясь от абстрактно-общего к конкретному; это общая черта теологии, которую назовут западной. Исходя из того, что наиболее точное определение Бога — это «Сущий», он понимал Бога как существование как таковое. Аквинский практически заявил, что в Боге нет «сущности», потому что она в Нём как «потенция» полностью совпадает с «актом», то есть с существованием: сущность Бога есть «Сущий» (простой и абсолютный акт существования). Это стирает границу между «сущностью» и «природой», которая нужна для различения самого бытия и основания бытия и без которой нельзя не уйти в известные тринитарные и христологические ереси. Именно это различие используется в определении Бога как единосущного в трёх Лицах, а также для определения второго Лица — как ипостасного единства двух природ. То есть в Боге есть само бытие («природа») и основа бытия («сущность»), которые лишь вне спора с гетеродоксальными дискурсами допустимо использовать в качестве синонимов.

Аквинат же считал, что более точное и близкое приближение человеческой (научной) мысли к Богу происходит в том случае, если используются менее точные определения, а любые конкретные «имена», «модусы» и формы (осмысленные человеком проявления, которые может принимать Бог, божественная природа и свойства) лишь ещё сильнее отгораживают человеческий ум от Бога: «чем меньше определенности в именах, тем более они всеобщи и безусловны и тем в большей степени они приложимы к Богу» (Сумма теологии, вопрос 13, раздел 11). В результате

Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / перевод, вступительная статья, комментарий В.П. Гайденко. М. : Институт философии РАН, 2001. 206 с.

познание Бога у Аквината должно начинаться с абсолютной абстракции, без каких-либо форм, модусов (то есть содержания без формы, означаемое без означающего).

Это означает, что богопознание у Аквинского в целом выстраивается не от Лиц, а от акта существования Бога (в связи с чем приобретает ключевую важность доказательства бытия Бога), не от личной встречи с Богом, а от попытки найти первомысль, первопричину, находящуюся в пограничном состоянии между небытием и бытием в уме человека: в результате исходным пунктом такого познания является «небытие» — как «крайний член» рассуждений (Сумма теологии, вопрос 13, раздел 7). Этот подход не мог не повлиять на дальнейшее развитие схоластики и новоевропейской гносеологии, предопределив имплицитное доверие к абстракциям, снижение апологетических функций теологии и постепенно трансформируя теологию в светскую науку. Несмотря на то что номинализм как вершина схоластического богословия (Д. Скот, В. Оккам) критически рассматривал томизм и стал мостом от томизма к светской новоевропейской философии, он во многом стал результатом синтеза томистских концепций божественной простоты и первичного абстрактного в познании и в результате создал номиналистскую эпистемологию, которая сводит единицу познания к редуцированным и простым абстракциям, существующим только в сознании субъекта (фактически — только в языке, понимаемом автономно). В дальнейшем умозаключения «от абстракции» легли в основу так называемой демифологизации и объективного знания в Новое время, то есть стали в том числе элементом секулярного дискурса.

Таким образом, Фома Аквинский рассматривал знание дуалистично, разделяя его на два типа наук — теологические и философские, заложив в западное развитие мысли деление на веру и знание. Аквинский придавал теологии как знанию, получаемому по вере, более высокий статус, игнорируя проблему ересей, которые тоже теологичны. Аквинский строил теологическое познание на смешении божественных «потенции» и «акта»,

что стирало тонкое различие между «сущностью» и «природой» Бога, а также на том, что познание Бога должно начинаться с абстрагирования и упрощения понимания Бога, с избавления его от любых форм и модусов, с помощью которых человек о нём мыслит. Это выводило тринитарные и христологические споры на обочину западной богословской мысли, делая основным знание о небытии. Аквинский фактически создал тип теологии, которая изучает Бога от неопределённо абстрактного к частному (Лицам), то есть создавал эпистемологию (с теологическим, то есть высшим статусом), ищущую опору в небытии, а не в личной (с Лицом) встрече с Богом (в таинствах), что способствовало дальнейшему развитию в целом детеологического, демифологизирующего и секулярного дискурса в позднем Средневековье и Новое время. Возвеличивание статуса теологии, понимаемой внеортодоксально, в данном случае вело непосредственно к развитию феномена светского знания.

3.3.3.3. Номинализм как предвестник секулярной современности[809]

Именно номинализм нередко рассматривается исследователями как переломный период между Средневековьем и «современностью». Номинализм — направление схоластики, возникшее в споре с реализмом (взгляде на мир, согласно которому как частные, так и общие понятия языка отражают реальные, онтологические сущности). Согласно номинализму, реальны только единичные вещи (физические предметы), но не общие понятия (универсалии, абстракции, идеальные сущности): общие понятия существуют исключительно в словах, являются условными продуктами разума, используются сознанием лишь для удобства передачи информации,

[809] В разделе использованы в том числе результаты исследования диссертанта, опубликованные ранее в рецензированном издании: *Щипков В. А.* Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014) // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 197–214.

но не имеют онтологических оснований. Согласно номиналистам (Б. Турский, И. Росцелин, П. Абеляр, Д. Скот, В. Оккам, Ж. Буридан и другие), взаимодействие человека с миром (культура) происходит не напрямую, а через «имена» (nomen), которые даются предметам частным, или через «имена имён», которыми обозначаются общие (абстрактные, логические) понятия. Результатом учения номиналистов стало отношение к языку как условному коммуникативному средству, построенному на логических и абстрактных конструкциях, но не затрагивающему реального уровня бытия (вещей, сущностей). Фактически номинализм не только отрицал онтологическую реальность «означаемых», но уже имел предпосылки к конструктивистскому взгляду на мир, при котором слова и бытие непреодолимо оторваны друг от друга, а человек — фактически не влияет на реальность (онтологию), вечно оставаясь в рамках языковой игры. По этой причине номинализм рассматривается современной историей философии как предвестник материализма и в целом как начало светско-рационального, а затем антиметафизического направления в философии, отрицающего реальность вне чувственного опыта[810]. Принято возводить номинализм к аристотелизму, а реализм — к платонизму, хотя во многом такой подход является анахронизмом, так как само противопоставление реального и абстрактного (номинального) является характерной чертой схоластики, о диалектизме которой говорилось выше; при более широком взгляде на номиналистический «переворот» можно обсуждать его и в рамках христианских богословских споров, и тенденций первого тысячелетия нашей эры, но не выводить его за эти рамки, в до- или внехристианский дискурс, так как причины и последствия номинализма значимы исключительно в рамках

[810] Новая философская энциклопедия. В 4 т. / под. ред. В. С. Степина. Т. 3. Москва : Мысль, 2010. С. 104–105.

истории развития латинской христианской теологии, оказавшей влияние на облик Нового времени.

С появлением в начале XXI века постсекулярной проблематики стал развиваться подход, согласно которому осмыслить истоки, смысл и противоречия культуры «современности» можно только путём выхода за границы «современности», но не в постмодернистское нигилистическое отрицание, а в область, предшествовавшую светской мысли, — в теологию. Этим моментом, в котором можно увидеть истоки «современности», часто называют номинализм. Внимания заслуживают две генеалогии «современного», секулярного дискурса, возводящие всю «современность» к номиналистской концепции в позднем Средневековье, — генеалогии Дж. Милбанка и М. Джиллеспи.

Один из наиболее известных на Западе критиков культурной современности (светскости и постхристианского либерализма), Дж. Милбанк выводил генеалогию секулярного дискурса именно из номинализма, который определён у него как базовый источник деструктивных начал современной светской культуры и главная причина её нынешнего упадка. И хотя Милбанк продвигал представление о секулярном дискурсе (и философии вообще) как дискурсе неизменно теологическом, он сводил теологические основания номинализма почти исключительно к богословской школе схоластов-францисканцев, фактически ограничивая теологическую проблематику секулярного дискурса средневековыми католическими рамками. Это позволяло Милбанку решить две задачи: во-первых, свести все недостатки современной, секулярной культуры именно к номинализму — как первоисточнику нигилистических тенденций современной культуры, не выходящему за рамки спора католиков-реалистов и католиков-номиналистов; во-вторых, обрубить любую возможность генеалогии секулярного за границами схоластики, чтобы не связывать развитие секулярной культуры с вопросами о схизме и возникновении противоречий между специфически латинским и восточным христианством. В этом смысле Милбанк создал не

полноценную генеалогию секулярного, а, скорее, генеалогию «современности», показав, каким теологическим образом теологический облик Нового времени формировался в схоластических исканиях.

Как уже указывалось выше, источник «современности» Милбанк сводил к позднесхоластической номиналистской теологии францисканца Дунса Скота, «скотизму». Такая связка нужна Милбанку, чтобы показать, что секулярный дискурс и сама «современность» возникли не «после», а внутри [западной, католической] теологии, оставаясь её частью и поныне. В этом смысле нововременная борьба «современности» с «теологией», спор «религии» и «нерелигии» («секуляризма») может быть интерпретирован как ещё один вариант теологии — теологии «современности», или теологии секулярного дискурса модерновой эпохи, которая создавала свою онтологию, метафизику, метадискурс, но оставалась в рамках христианской культурной парадигмы как её «ересь» (это значит, что никакой автономной от религии светскости не возникло).

В этом смысле характеристики «современной» культуры (секулярного дискурса «современного» периода) тождественны номиналистской теологии, в которой Милбанк выделил четыре принципа (четыре «столпа секуляризма»): однозначность, репрезентация, возможность и сопутствие. Они вытекают из особого отношения к Творцу и рассматривают божественные силу (potentia absoluta) и волю как главные черты Бога, стоящие выше божественной любви и божественного разума[811].

Однозначность (univocity, унивокальность) Милбанк выводил из учений Скота и Авиценны. Эта категория означает, что каждое слово-понятие всегда онтологически имеет одно значение, которое узнаётся человеком сразу и полно, как неизменная единица, и не меняется по мере

[811] Подробный анализ концепции Милбанка, рассматриваемый здесь, проведён в статье: *Щипков В. А.* Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014). С. 197–214.

накопления опыта человеком или обществом. Например, понятие «благо» всегда становится однозначным во всех ситуациях (по отношению как к Богу, так и человеку). Это ведёт к утверждению, что накопление духовного или культурного опыта (включая «научный») не может привести к более «глубокому» пониманию идей. Человеческое развитие в этом случае возможно лишь как собирательство бесконечного множества фактов (примеров, случаев) тех идей (понятий), которыми человек владеет изначально и полно (можно изучать бесчисленные случаи «блага», но невозможно стать «более благим»). В результате человеческий язык перестал использоваться как символический механизм, отсылающий через человеческие понятия как символы к высшим ценностям. «Совершенствование» стало не движением вверх, а горизонтальным движением, состоящим из собирания материальных фактов, то есть процессом, не связанным с приобщением к высшим ценностям[812].

Представление (representation, репрезентация), по Милбанку, — это подход францисканцев (Скота, затем Оккама), при котором Бог знает вещи не по причине того, что он знает их суть, а по той причине, что Он «хочет» их создавать. Этот же принцип переносится на человека, который не способен познавать суть вещей, но способен лишь конструировать в своём сознании их субъективные образы (представлять) и только так их познавать[813]. Знание у Скота становится «объектом», точность познания которого зависит лишь от точности буквального, формального копирования «образа», но не от понимания внутренней правды и точного смысла этого

---

[812] Фактически это стирало качественное различие между Творцом и человеком (их «природой», «волей», «лицами») и делало теологию частью онтологии, учение о Боге — частью учения о бытии. Происхождение же используемых абстрактных понятий было списано на вновь созданную область философии — метафизику, которая стала приобретать статус некой общей, абстрактной, внеконфессиональной теологии.

[813] Милбанк таким образом подчёркивает, что номинализм Скота был не «философской», а строго теологической концепцией, сформулированной в рамках католической теологии, был неправильным, еретическим способом трактовки Бога и мира, Им созданного.

образа. В этом случае мир знаний человека становится вселенной копий, не имеющих связи с онтологией, с реальностью; познание не происходит в результате соединения «формы» в разуме с первоначальной, высшей «формой», существующей в мире лишь в соединении с материей. Милбанк объяснял это учение францисканцев их боязнью сделать человеческий разум слишком пассивным, зависимым от материи, лишённым свободы творить. Таким способом они пытались преодолеть платонизм (Ямвлиха, Прокла, Дамаския), в котором человеческим сознанием управляла мировая душа через материальный космос, что создавало пантеистическую картину. Пытаясь противостоять этому, францисканцы склонялись к философии Плотина, которая, по Милбанку, отрицала полное единство тела и души человека: душа не погружена в тело (материю) полностью, частично существует отдельно от него. Милбанк называл этот подход плохо понятым платонизмом, ведущим к принижению материального творения[814]. В результате после Скота исчезает различие между реальностью и объективностью (сконструированный объект и становится единственной реальностью), вещи начинают определяться не как «что-то», а как «не ничто» (Ф. Суарес), знание перестаёт отражать высшее знание, становится лишь «представлением» (формальным копированием) реальности. Последствия скотизма для истории европейской культуры Милбанк описывает следующим образом. Поскольку даже если речь всё ещё шла о познании вещей, которые реально созданы Богом, то их попадание в мир, к человеку

[814] Следует отметить, что точно такое же принижение материального творения из-за страха возврата в языческое учение, где нет полноценной христианской свободы (от тления), было характерно для ряда упоминавшихся ранних ересей (докетов, гностицизма, особенно оригенизма и последовавших за ним христологических и тринитарных споров), которые подвергались критике апологетами христианства именно за то, что принципиальное разделение духа и материи, пренебрежение тварным миром и материей вело к возврату к нехристианскому дуалистическому мировоззрению (списанию источника зла на материю, следовательно, отрицанию свободы человека), а также к обрубанию пути к обожению материального мира, включая человека (что также подразумевало и отрицание боговоплощения, и отрицание единосущия Сына).

стало отзеркаливанием первоисточника, а не перемещением в мир сути этих вещей. При этом само «зеркало» автоматически стало для культуры намного важнее, чем то, что оно отражает. Поэтому сначала произошло замещение онтологии эпистемологией (Скот, П. Ауреоли, У. Оккам, Николай из Отрекура), так как для номинализма стал важен не источник, а мыслительные имманентные механизмы мышления, познание стало не движением к чему-то, а фиксированием пассивных ощущений (Оккам), пропадала связь между вещами и именами, имена стали фиктивными. Затем замещение онтологии эпистемологией закончилось дуализмом Декарта (противопоставление материи и духа в понимании вещей), автономным пониманием идей у Дж. Локка, метафизикой субъекта, в которой мыслящий субъект стал единственным условием и полнотой существования бытия («мыслю, следовательно, существую»), а Бог перестал быть личностью (действующим в мире Лицом) и стал мыслительной категорией, идеей чистого разума (то же произошло со всеми вещами), что окончательно было выражено Кантом. Проделав такой путь, францисканская концепция «представления» реальности легла в основу феноменологии (Гуссерль, Хайдеггер), которая создаёт квазиреализм и феноменальный симулякр. Кроме того, познание как «представление», разорвав прямую связь человеческого разума и божественного разума и создав мираж автономности человеческого разума, открыло дорогу попыткам искусственного создания ума (следовательно, и человека). Интерес к этому появился как раз в эпоху Возрождения (Фичино, Галилей)[815].

Возможность (possibilism, поссибилизм) как ещё одна опора секулярного дискурса, по Милбанку, означает такое понимание мироздания, в котором возможность является первичной реальностью и возникает раньше действительности (актуальности). У Скота предвечно существует

[815] *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 31–34.

возможность, которая может стать действительностью (актуализироваться); Бог при этом понимается как абсолютная власть, которая обладает возможностью творить ещё до момента появления смысла и цели (телоса) творения, то есть источник и смысл творения не в целеполагании и не в вещах, а в самой неограниченной власти (dominium). Подход, при котором возможность творения возникает из цели, отвергался францисканцами, потому что напоминал им языческий рок, который управляет богами и людьми. Это вело к тому, что в качестве главной черты человека стала пониматься воля, обладающая многими возможностями, не ограниченными целеполаганием. Здесь воля человека не ведёт его к высшей цели, а выбирает из бесчисленных возможностей. Этот подход означал, что размышления об устройстве бытия больше не нуждаются в вопросах «зачем», «почему», «с какой целью» и ограничиваются исключительно вопросом «как». Это повлекло развитие автономных форм знания, — философии, затем точных наук, — не нуждающихся в высших смыслах, которые вытеснили теологию и создали секулярный тип знания и культуры. Кроме того, доминирование возможности над действительностью создаёт такое представление об историческом процессе, как если бы он был лишён альтернатив: действительность всегда совпадает с возможностью. Поэтому для того, чтобы допустить иную действительность, нужно допустить существование иного исторического процесса с самого первого мгновения существования истории, то есть существование разных исторических миров. По мнению Милбанка, эта номиналистская логика повлияла на Лейбница, создавшего теорию множественных возможных миров, которая затем успешно развивалась вплоть до наших дней (Д. Льюис), превратившись в концепцию реальности всех этих параллельных миров.

Милбанк считал, что францисканцы так мыслили, потому что не могли рассматривать естественную реальность как часть божественной реальности. Это вело к тому, что они не могли использовать христологию для объяснения христианского богословия и христианского мироздания (а также этику,

эсхатологию, аллегорию и аналогию, как умаляющие абсолютизм божественной свободы). Милбанк согласился с оценкой Анри де Любака (католического богослова XX века), который назвал этот подход квазинесторианством. Его последствия заключались, по Милбанку, в том, что мир (действительность) перестал быть частью иерархии совершенств, божественным «даром», а стал формальной «данностью», возможностью. Интерес метафизики переместился с познания сущего (ens) к познанию события (res); событие стало трактоваться как элемент возможности, а воля пониматься как чистый выбор (вместо понимания воли как составной части телоса, способа целеполагания). Далее произошло возвышение формального знания над бытием (Декарт, Спиноза, Кант, Гуссерль), бытие из действительности превратилось в одну из категорий, потеряло глубину. В результате «трансцендентальное» получило кантовскую трактовку — оно теперь определяло не только все возможные элементы знания, но и все возможные элементы бытия; все трансцендентные философские понятия стали искусственно дробиться и отделяться друг от друга (единое, благо, истина, вещь, что-то, нечто и др.), после номинализма Скота все они перестали взаимно дополняться и заменяться, потеряли диапазон и глубину значений. Бытие стало автономным, «секулярным», номинальным, виртуальным. В результате приоритет возможного над действительным, а также переосмысленное трансцендентное (лишённое глубины) составили основу современной философии. Апофеозом новоевропейского развития номиналистского представления о мире как о безблагодатной, сухой «данности» Милбанк считал феноменологическую школу (Гуссерль, Хайдеггер) и аналитическую школу (Д. Льюис). Оба направления завершают путь от христианской онтологии к секулярной трансцендентальной автономной онтологии без Бога[816].

[816] *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the

Четвёртой опорой номиналистского богословия и секулярной культуры у Милбанка является сопутствие (concurrence, параллельное движение рядом, одновременность событий, не объединённых в одно целое, не связанных иерархически). Милбанк пришёл к выводу, что Скот под влиянием Бонавентуры (оба францисканцы) предложил такую модель однозначного, «унивокального» бытия, в которой причинно-следственные связи от Творца к творению развиваются линейно. Более высокая причина порождает более низкие, а те, в свою очередь, действуют уже независимо от первопричины и порождают ещё более низкие причины. В этом смысле первопричина не пронизывает сразу все причины бытия, а действует параллельно им. В такой номиналистской онтологии высшие и низшие причины перестают быть одним целым в Боге и действуют независимо, отдельно друг от друга. Более низкие причины перестают быть реакцией, ответом на высшие причины, становятся автономными. Эта модель трактует взаимодействие Бога, природы и человека как одновременное и параллельное сосуществование разных причин, которые, несмотря на разницу в их важности, вращаются в одной реальности независимо друг от друга, параллельно, «сопутствуя» (concurrence); каждая из причин вносит свой пропорциональный вклад в развитие, но действуют они автономно друг от друга. По Милбанку, Скот отрицает аналогию в бытии, а взаимодействие божественных и прочих сил понимает как совпадение двух разных реальностей, двух причин — низкой и высокой — на одном, имманентном уровне. Спасение человека в этом случае не трактуется как инициатива Бога, который посылает человеку благодать, вызывающую у творения (человека) ответ и возвращающуюся к Творцу, что позволяет человеку обожиться. Спасение в номинализме является результатом равноправного сотрудничества («кооперации») двух причин, человека и Бога, которые находятся в одной и той же реальности, дополняют

People. P. 34–41.

друг друга. Из этого же следует, что Бог не участвует в жизни человека, в природе, в материи непосредственно и постоянно, а как высшая причина обеспечивает «общий причинный контекст»[817].

Из теологии номинализма Милбанк выводит новоевропейские философские модели имманентного знания, ставшие основой секулярного дискурса, а также появление категорий «социального» и «политического», создавших современную социальную теорию, сделавшую любые теологические, а затем культурологические вопросы и процессы подсистемами социального. Это означало для Милбанка, что светскость — это такое состояние культуры, при котором любые проблемы гуманитарного и теологического знания не имеют реальности, кроме той, что возникает в результате социальных отношений[818].

Этим четырём столпам современного секулярного дискурса Милбанк предложил противопоставить четыре противоположных принципа, составляющих основу его философско-теологической модели — «радикальной ортодоксии». Эти принципы являются частью подхода Милбанка к генеалогии секулярной современности из номинализма, поэтому могут быть рассмотрены в настоящем разделе.

Однозначности (унивокальности) Милбанк противопоставил аналогию, которая пронизывает творение на всех уровнях; все низшие причины подобны и иерархически подчинены высшим одновременно на всех уровнях, поэтому Творец реально и постоянно влияет на все уровни творения, а человек имеет возможность познать своего творца. Познанию через представление (репрезентацию) он противопоставил познание как тождество (идентичность): Творец или разумное творение познают не через своевольное конструирование в своём сознании абстрактных моделей, интеллект

---

[817] *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 42–49.
[818] *Milbank J.* Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason.

познающего субъекта не возвышается над его существом, познание отражает порядок, но не возвышается над порядком, интеллект Бога не возвышается над его существованием. Возможность Милбанк предложил подчинить действительности (actualism), поскольку считал, что в этом случае познание (как и онтология) не лишается необходимости и цели, а значит, из онтологии не исчезают такие категории, как порядок, гармония, красота, вопрос «почему», желание, смысл поступков, сама действительность не растворяется в множестве миров. Причинность в бытии Милбанк предложил описать категорией влияния (influence) вместо сопутствия (concurrence): все уровни причин одновременно связаны со всеми же уровнями причин и всегда ведут к высшей, самоподдерживающейся причине. Все эти черты «аутентичного христианства» Милбанк выводит из традиции двух богословов — Аврелия Августина и Фомы Аквинского — как из основания христианского реализма и остаётся строго в рамках латинского, схоластического богословия[819].

Номинализм, в том числе после работ Милбанка, стал всё чаще использоваться как точка отсчёта и причина светской «современности», так как обращение к эпохам Возрождения и Просвещения перестало давать удовлетворительное, полноценное объяснение тому, как возникла секулярная «современность». Среди примечательных авторов, поднимавших эту тему после Милбанка, следует отметить американца М. Джиллеспи и его работу «Теологические истоки современности» (2008)[820] (правда, он ни разу не сослался на своего предшественника): американский философ также выводил истоки «современности» из «теологической борьбы» позднего средневековья, из победы в этой борьбе номинализма. По его мнению, в формировании секулярной современности центральную роль играли религия и теология, а распространение «светского» дискурса в Новое время не

[819] См.: *Щипков В. А.* Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014). С. 197–214.
[820] *Gillespie M.* A. The theological origins of modernity.

означало отрицание религии как таковой. Он отмечал, что «современность» в своих истоках и в своей основе не атеистична, не антирелигиозна и не агностична, но развивала особый взгляд на религию. Джиллеспи в своём исследовании попытался показать, что понятие «современность» (modernity) в нынешнем философском значении впервые появляется в X веке во время спора о двух способах прочтения Аристотеля — via antiqua и via moderna, то есть через понимание универсалий реалистически или номиналистически, — а окончательно сформировалось в конце XVII века в трудах немца К. Келлера (Целлариуса), описавшего трёхчастную схему мировой истории (античность, Средневековье, Новое время), и в споре французских писателей и деятелей искусств «о древних и новых» подходах в творчестве. Джиллеспи в своём исследовании указал на то, что критика идей «современности» в XX веке продемонстрировала, что в западной науке до сих пор отсутствует полноценное понимание истоков и причин «современности», потому что сама эта культурная парадигма скрывает свои истоки некой завесой: по его словам, даже войны, революции и радикальные идеологии XX века до сих пор не осмыслены и могут трактоваться как прогрессивные, так и как архаичные. По его мнению, для того чтобы западному миру понять свою идентичность, осмыслить и преодолеть угрозы западному миру от фанатизма и религиозного, в частности исламистского, экстремизма, необходимо провести полноценную философско-теологическую генеалогию «современности», найти её первоисточник, чтобы осмыслить её и текущий момент истории, выбрать правильную стратегию будущего развития Запада.

Джиллеспи начал генеалогию светскости и современности с опорой на тезис немецкого философа XX века Х. Блюменберга, который рассматривал «современность» как решение определённой культурно-религиозной проблемы в эпоху Средних веков (можно даже сказать, компенсацию), а не результат всех Средних веков. Этой проблемой он называл гностицизм, который повторно вернулся в Средние века в форме номинализма. Подхватывая этот тезис и опираясь на хайдеггеровское определение

«нигилизма» как открытости и нерешённости фундаментальных вопросов, Джиллеспи предположил, что «современность» началась именно с нигилизма, с признания тупиковости гностицизма в номиналистской форме. Соответственно, начало и суть «современности» он трактовал как то, что началось после «нигилистического кризиса позднесредневековой мысли», — как попытки преодоления последствий этого кризиса. Джиллеспи фактически смотрел на ключевые культурные и религиозные события Нового времени как на компенсацию и последствия позднесредневековой секулярной «номиналистской революции» в западной христианской культуре. По мысли Джиллеспи, номинализм изменил средневековую «общую метафизику» (онтологию), поставив под сомнение само бытие (сделав его номинальным); вся дальнейшая логика развития «современности» была попыткой преодолеть это состояние, но сама культура уже стала частью номинализма, поэтому попытки велись не в области онтологии, а на более низком уровне — на уровне специальной метафизики (metaphysica specialis), в виде спора о том, чьё бытие первичней и важнее — бытие Бога (протестантизм), человека (гуманизм) или природы (материализм). В частности, по его мнению, содержание произошедшей «номиналистской революции» развернулось вокруг понимания Бога: номинализм понимал Творца через ужас и страх перед его безграничным могуществом; божественная сила стала для западной культуры важнее, чем божественные любовь и разум (о том же пишет Милбанк). Джиллеспи выводил из номинализма всю последующую культурную историю Запада, видел развитие номиналистических идей у гуманистов (Петрарки, Эразма, Макиавелли), у протестантов-реформаторов (Лютер), у создателей новоевропейской секулярной философии и социального учения (Декарт, Гоббс) [821], в том числе в рамках

[821] *Gillespie M. A.* The theological origins of modernity. C. 254–261.

трансцендентального идеализма Канта и абсолютного идеализма Гегеля, а также позднейших философских концепций.

Обе генеалогии вносят несомненный вклад в разработку проблемы «современности» и секулярного дискурса, фактически преодолевая замкнутость «современности» в себе и, соответственно, делая её скрытую идеологичность открытой частью дискуссии, а также совершают попытку вывести постмодернистские дискуссии о современности из отрицательной (деконструктивной) плоскости в утвердительную и созидающую. Цель обеих генеалогий — найти выход из (христианского) культурного кризиса Запада для самого Запада.

Общий недостаток обеих генеалогий: номинализм трактуется в них как учение, находящееся полностью в рамках средневековой вселенной, а латинское «Средневековье» становится в этих генеалогиях замкнутым, автономным миром, фактически используется в значении самого «христианства». В этом смысле драма Нового времени представлена у этих авторов в виде спора между плохим, номиналистским Средневековьем и хорошим, реалистским Средневековьем. Под последним Милбанк понимал томизм, теологический реализм, неоплатонический синтез Платона и Аристотеля. Выделяя эту ветвь «высокого» католического Средневековья как «аутентичного христианства», Милбанк разделяет всю последующую историю Запада на две ветви — секулярно-номиналистскую (теология «данности») и томистско-реалистскую (теология «дара»).

Джиллеспи пошёл по схожему пути. Он объяснил схоластику как положительное явление, как тонкое и сбалансированное соединение христианской веры и языческого, античного рационализма, подчёркивая, что именно на Западе эта высшая форма христианства получила развитие. По этой причине он противопоставил [плохой] «номинализм» [хорошей] «схоластике», почти как две антонимичные части. Схоластика же нужна для Джиллеспи как начальная форма некой высшей теологической мысли, синтеза разума и веры, высшая точка христианской культуры (так же, как и

для Милбанка), которая является чертой именно латинского христианства. Джиллеспи (как и Милбанк) при этом не мог объяснить номинализм нетеологически, поэтому выводил его не из схоластики, а из нигилизма схоластической эпохи, фактически объявляя его схоластической ересью (у Милбанка — францисканская ересь).

Ни Милбанк, ни Джиллеспи не дали полноценного объяснения, почему в латинских Средних веках оказались вполне легальные инструменты для формулирования номинализма, почему именно в схоластике возникала та почва, которая позволила зародиться номинализму, стать «переворотом» и «ересью», которые привели к стремительным изменениям самой христианской онтологии, а затем создали глобальную культуру (чего не было ни с одной христианской ересью до этого). Сложно предположить, что это произошло на пустом месте, по случайной ошибке нескольких схоластов, что у этого не было предпосылок в первом тысячелетии христианства.

Кроме того, Джиллеспи, обращаясь к некоторым теологическим аргументам, основывал свои рассуждения на новоевропейском понимании метафизики, показывая, что номинализм произвёл изменение в общей метафизике (metaphysica generalis, онтология), а в Новое время споры велись о специальной метафизике (metaphysica specialis, о бытии Бога, человека и природы), не выходя за номиналистские рамки, подвергающие сомнению бытие как таковое. При этом он игнорировал (в отличие от Милбанка) то, что сама онтология является не просто размышлением о бытии, а всегда обусловлена теологически: в этом смысле любая «общая» метафизика (онтология) всегда является частным придатком теологии.

Милбанк же делал упор на возвращение христианской онтологии, метадискурса. Но и у него есть ограничения: он предложил вернуть христианский дискурс в современную секуляризованную культуру через онтологические аргументы, а не через христологические. Возможность спасения для него происходит скорее из устройства бытия, а не из факта боговоплощения, что по-прежнему не позволяет ему полностью выйти за

рамки рационалистического (отчасти даже аналитического) схоластического богословия.

Показательно, что и Милбанк, и Джиллеспи говорят о том, что средневековый номинализм имеет много общего с исламской теологией и даже частично происходит из неё. Для них это означает, что сопротивление современному исламизму можно осуществлять через критику номинализма. Кроме того, этот аргумент используется для того, чтобы частично снять с Запада историческую ответственность за номиналистский переворот.

При этом противопоставление номинализма схоластике (Джиллеспи) или противопоставление номиналистского францисканства реалистскому томизму (Милбанк) всё же оставляют непрояснённым, откуда всё-таки вышел номинализм, изображают его частной и досадной ошибкой Средних веков, которая становится исходным пунктом рассуждения указанных авторов. Тем не менее такой подход, оставаясь допустимым и плодотворным, не снимает более общий вопрос о происхождении самой средневековой, схоластической парадигмы, об истоках культурных и познавательных принципах той среды, в которой стало возможно номиналистское утверждение, то есть вопрос о теологической генеалогии самого номинализма, а также самой схоластики, самой парадигмы спора номиналистов и реалистов, выходящих за рамки позднего и высокого Средневековья. Джиллеспи не предпринял попыток объяснить происхождение номинализма. Милбанк вместо поиска причин возникновения номиналистского дискурса ограничился детальной теологической интерпретацией его содержания, фиксируя и демонстрируя его теологический рентген и структуру в эпоху Дунса Скота. Таким образом, он воссоздал детализированную модель номиналистской теологии, с помощью которой можно интерпретировать и понимать всю последующую, новоевропейскую философию, однако оставил недосказанным, по какой причине возникла эта специфическая теология. Показательно, что, анализируя номинализм и вытекающий из него секулярный дискурс как

«ересь» (францисканскую), Милбанк преимущественно ограничился богословским спором о соотношении Творца и Его творения (основная теологическая проблема западной культуры во II тысячелетии), но не погружался в проблематику христологии и триадологии, которые составляли основу культурных споров в латинском и византийском мире в I тысячелетии и без которых невозможно понять специфику схоластического направления христианской культуры.

По этой причине существующие философско-теологические исследования номинализма в большей степени позволяют говорить о его последствиях, чем о причинах. Номиналистская трактовка богословия в конце концов привела к развитию большого комплекса секулярных идей. С ней тесным образом связаны теория светского государства, антропология гуманизма (где человек объявляется высшей ценностью в космическом масштабе), материализм и агностицизм, теория автономной нравственности (автономное и совершенное устройство внутри человека, не связанное с Богом, окончательно сформулировано Кантом), наконец, постмодернизм, который провозглашает относительность добра и зла и невозможность истины. Номиналистическая борьба с иерархией в течение многих столетий видна в Реформации, в европейских революциях, в постепенной эмансипации человека и его прирастании к земному миру. Критика иерархии постепенно развилась до идей нигилистической философии Ницше, постмодернизма и связанных с ним более поздних идеологий регионализма[822] и трансгуманизма[823].

---

[822] *Щипков В. А.* Регионализм как идеология глобализма : монография / Василий Щипков ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, каф. философии им. А. Ф. Шишкина. Москва : МГИМО-Университет, 2017. 188 с.

[823] *Щипков В. А.* Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма : коллективная монография / В. А. Щипков, Е. А. Белжеларский, Е. Е. Мамаев, под. ред. В. А. Щипкова. Москва : Русская экспертная школа, 2018. 128 с.

Таким образом, победа номинализма (Росцелин, Абеляр, Бонавентура, Скот, Ауреоли, Оккам, Николай из Отрекура, Буридан и др.) в споре с реализмом рассматривается рядом исследователей как переворот в средневековой мысли, который отделил человеческое познание и слова (nomen) от реальности, что со временем привело к пониманию любых теологических и философских понятий как продукта исключительно человеческого сознания (слов), не имеющего реальных аналогий. В этой системе язык становится формальным средством, не имеющим онтологической связи с высшим бытием, онтология существует отдельно от познания человека, который своими действиями и мыслями не может повлиять на неё и вечно остаётся в мире языковых игр. В этом смысле номинализм является предвестником перехода от теологии к «светской» философии Нового времени, включая субъективизм, рационализм, антиметафизические подходы, реформационное движение, агностицизм, материализм, имманентистские формы идеализма, позитивизм, феноменологию, антииерархизм и нигилизм, постмодернистские течения, а также в целом является одним из главных оснований «современности» (включая её поздние состояния) и секулярного дискурса. Исследовательский интерес к номинализму растёт в последнее время в связи с развитием постсекулярной проблематики, которая стала искать объяснения кризиса современности не только через нигилистическое самоотрицание постмодерна (что соответствует отказу от ответа), но и с помощью поиска оснований секулярной современности за её границами, чаще всего в европейской средневековой теологии. Современные авторы Дж. Милбанк (Великобритания) и М. Джиллеспи (США) вывели истоки секулярной современности из номинализма, который рассматривали как особый, «еретический» вид христианской теологии. Таким образом, весь последующий путь развития европейской светской философии тоже остаётся частью теологии (теологии «современности», теологии секулярного дискурса). Соответственно, «кризис современности», в частности вызов

Западу со стороны ислама и исламизма, по мнению указанных авторов, следует преодолевать с помощью теологических инструментов. Номиналистскую теологию Милбанк вывел из теологии францисканцев (Скот, Оккам) и объяснил с помощью четырёх элементов (столпов «современности»): однозначность, или унивокальность (любое понятие всегда имеет одно фиксированное значение, не имеет глубины значений, которую можно постигать духовно); представление, или репрезентация (познавательные способности и Бога, и человека не проникают вглубь вещей, являются зеркалом, знание становится представлением реальности, а не самой реальностью); возможность, или поссибилизм (безграничная власть Бога интерпретируется как существование потенциальной и ничем не ограниченной возможности творения раньше, чем появляется телос творения; смысл творения и познания у Бога и у человека превращаются в акт власти (чистой воли и чистого выбора), при котором их содержание и цели уже не имеют значения; из науки и культуры уходят высокие цели, знание понимается как автономное и возвышается над бытием, которое из «дара» превращается в феноменальную «данность»); сопутствие, или параллельность и одновременность событий, не объединённых между собой (первопричина творения не пронизывает все последующие и более низкие причины бытия, не содержится в них, в результате чего Бог, человек и природа действуют в одной реальности, но независимо друг от друга; спасение трактуется как результат равноправного и независимого соработничества Бога и человека, а не как действие божественной благодати, которая посылается человеку и вызывает в нём возможность ответа и обожения). Этим четырём опорам секулярной современности Милбанк противопоставил четыре противоположных реалистических принципа: устройства бытия по принципу аналогии, познание через тождество («идентичность»), приоритет действительности над возможностью, всепронизывающее и непрекращающееся влияние первопричины на все последующие причины. Также важно, что Милбанк связывал значительную

часть мотивации номиналистов с их попытками не допустить возвращения языческого мировоззрения, в результате чего они склонялись к принижению значимости материального творения, что, на наш взгляд, позволяет провести параллель между подходом номиналистов и ранними христианскими ересями, рассмотренными выше.

Генеалогия «современности» Джиллеспи также начинается от номинализма как средневековой теологической проблемы, которая могла привести к нигилизму. Вся последующая история секулярной европейской мысли, по его мнению, была чередой попыток компенсировать этот нигилизм, в результате чего появились гуманизм, Реформация, материализм, а также многие направления светской философии. Сегодняшние кризисные явления западной культуры Джиллеспи объясняет как проявление той базовой проблемы, с которой «современность» и началась, — номиналистский нигилизм. Обе генеалогии вносят несомненный вклад в разработку проблемы «современности» и секулярного дискурса, но имеют общий недостаток — замыкают предмет в рамках средневековой схоластики, не интересуясь её теологическими предпосылками в первом тысячелетии нашей эры, византийским средневековьем. Поэтому они решали проблему номинализма в рамках схоластического интереса к бытию, но не использовали полноценно христологическую и тринитарную проблематику, которая составила нерв теологической жизни в эпоху Вселенских соборов. Поэтому Милбанк и Джиллеспи не дали окончательного объяснения, почему в латинском, схоластическом Средневековье уже существовали инструменты для формулирования номинализма, не предпринимали попыток объяснить происхождение номинализма, что позволяет называть их генеалогию секулярной, современности, частичной. Формальное возведение номинализма к аристотелизму, а реализма к платонизму является анахронической и во многом конструктивистской попыткой провести связь между Средневековьем и Античностью, однако смысл и драма этого спора теряют всякое историческое значение вне дискурсивных рамок схоластики

(её диалектизма) и в конечном счёте проблематики христианской теологии первого тысячелетия.

3.3.3.4. Представление о времени в новоевропейской философии: изобретение «современности»

Генеалогия современности через поиск её номиналистического ядра не столько направлена на деконструкцию современного и секулярного дискурса, сколько обнаруживает их теологические корни, соединяет их как с поздним Средневековьем, так и с предшествовавшими теологическими дискуссиями христианской эпохи. Это значит, что Возрождение и ренессансный гуманизм уже были следствиями секулярного дискурса, а не его причиной. Многие актуальные фундаментальные исследования «современности» отражают эту теологическую ретроспективу туманно. Например, Ч. Тейлор вывел основу «секулярности» из гуманизма, происхождение которого связывал с особой формой «провиденциального деизма» (по сути, западного средневекового христианства), возникшего в результате более ранних изменений в ортодоксальном христианстве[824]. Этот пример является показательным. Как уже отмечалось выше, теологический контекст происхождения секулярного дискурса осознаётся многими авторами, но упоминается в скобках, в качестве примечания, редко берётся в качестве полноценной части методологии исследований, а если берётся, то не выходит за границы позднесредневековой схоластики.

Привелечение к анализу проблематики номинализма представляется исключительно важным для понимания пути развития секулярного дискурса в «новой», «модерновой» европейской философии в период от позднего Средневековья (XIV–XVI) до наших дней, то есть в период истории Запада и

[824] *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 25.

глобализированного мира, который принято называть «современным» (включающим и «позднюю современность»).

Одно из фундаментальных следствий развития секулярного дискурса в первом тысячелетии и первых веках второго тысячелетия нашей эры, связанного с укоренением гностических, диалектических и номиналистических трактовок христианства, стало новое восприятие истории.

Известен культурологический подход, согласно которому с приходом христианства кардинальным образом поменялось ощущение времени, изменился взгляд на исторический процесс: цикличное, языческое, в частности античное, представление о времени как о бесконечном круговороте небесных светил, времён года, жизни и смерти, сменилось линейным представлением о времени, согласно которому земная история имеет начало, развивается по прямой и имеет конец (после которого начнётся новая бесконечная жизнь).

Однако новые принципы «современности» снова поменяли это представление через полторы тысячи лет христианской истории. Из линейного христианского исторического процесса был удалён эсхатологический элемент, земное время стало *бесконечно* линейным. Это новое восприятие истории имеет начало, но не имеет конца, не имеет гипотетической конечной точки, оставаясь линейным только по внешнему виду. Вечность после земной истории была помещена в посюсторонние, имманентные рамки человеческой жизни, в результате чего земной мир стал трактоваться как вечный. Такое бесконечно линейное представление о времени, на наш взгляд, является языческим в «постхристианском» значении, так как оно не просто «возрождает» античное представление об истории, а изменяет уже сложившуюся христианскую картину мира под языческую этику. Это делает христианскую по форме линейную историю языческой по своему содержанию, то есть открытой, патологически незавершаемой,

отрицающей смысл жизни после земной жизни. Такую постхристианскую философию истории можно назвать *линейно-языческой*.

При этом новая линейно-языческая интерпретации истории не могла полностью отменить представление о конце истории, сама эта парадигма была одной из тех форм, которые лишались христианского содержания, становились номинальными, но не могли быть полностью вынуты из культуры, которая изначально строилась на этих основаниях. В результате «конец истории» не мог быть полностью забыт, поэтому были созданы искусственные механизмы, которые бы его постоянно отодвигали — имитировали его отсутствие.

Одновременно это требовало механизма, который бы позволял разрывать связи с традиционно христианскими (которые назвали «старыми») основаниями культуры, напоминавшими о временной ограниченности земного бытия. Прерывание традиции стало считаться благом. А смысл истории стал задаваться не ценностями, которые всегда связаны с традицией, то есть с чем-то надысторическим и религиозным, а конструируемыми утопиями[825].

Основным механизмом нового способа воспринимать историческое время и культуру стало утопическое мышление[826]. Утопическое мышление завораживало людей идеей достичь рая на земле не внутренним преображением, а изменением внешнего порядка вещей — в науке, культуре, социальном устройстве. Когда одна утопия приводила к некой революции в нравах или политике, её отметали как выполнившую свою миссию, и появлялась другая — более амбициозная и смелая.

Это движение к утопии через «революцию», «переворот», которое, очевидно, и зафиксировал Джиллеспи в «номиналистском перевороте»,

---

[825] См. подробней: *Щипков В. А.* Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.
[826] *Там же*.

привело к идеологической фиксации дискретности исторического процесса. Понятие «современность» («модерн», «модернити») особенно широко стало использоваться в дискуссиях после спора французских писателей и деятелей искусств, который остался в истории под названием «Спора о древних и новых» («Querelle des Anciens et des Modernes») в конце XVII века. Во время спора хронологические понятия «современный» и «древний» уже использовались как ценностные. При этом сама концепция «современности» появилась раньше, во время итальянского проторенессанса XIV века в трудах итальянских гуманистов Ф. Петрарки, Л. Бруни, Ф. Бьондо, которые предложили делить историю на три принципиальных периода: древнее время, века промежуточные, которые назвали «средними», то есть неполноценными, и «современность», которая начинается примерно с XIV–XVI веков и совпадает со временем рождения новой секулярной европейской философии и культуры. Это придавало христианскому тысячелетию статус промежуточного, которое лишь соединяло мудрость «древних» и достижения «современных» и делало историю дискретным процессом, а само время заставляло работать на идеологию: все, что новое, то и «современное». С этого времени «современность» развивалась в истории философии как категория отрицательная, стала антонимом «традиции», которая теперь могла пониматься только как что-то прошедшее, несовременное[827]. Современное стало синонимом хорошего, а прошлое и древнее — синонимом неполноценного, требующего адаптации и развития. В результате сама хронология стала идеологией, в которой новое всегда лучше старого, а

[827] (*Щипков В. А.* Традиция и современность: преодоление современности как преодоление конца времён / В. А. Щипков // Традиционализм в эпоху революций: культурная политика и цивилизационный выбор : коллективная монография по материалам XIV международных Панаринских чтений / отв. ред. В. Н. Расторгуев; науч. ред. А. В. Никандров / В. В. Миронов, А. В. Никандров, В. Н. Расторгуев и др. / Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва (Институт Наследия); Мос. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Филос. ф-т. Москва : Институт Наследия, 2017. С. 90–98.)

исторический процесс понимается как бесконечная череда революций, задача которых прерывать традицию, отсекать прошлое от современного, освобождать современность для дальнейшего развития к лучшему, ради самого развития. Смысл истории оказался заключённым в имманентные, посюсторонние рамки земной жизни, стал со временем атеистическим и материалистическим, сохраняя при этом формальную христианскую линейность.

«Модернисты» же проповедовали будущее, занимались целеполаганием, конструировали утопии, маргинализируя и вытесняя из культуры эсхатологические ожидания, делая их признаком «тёмной» народной культуры. Утопическое мышление, отодвигая таким образом ожидания конца истории, одновременно ускоряло исторический процесс, потому что никакая утопия не могла быть устойчивой и требовала постоянной замены. Остановка утопического и, как следствие, социально-экономического и технического развития, стала восприниматься не просто как возвращение эсхатологических ожиданий в культуру, но и как сами последние времена. Классическое язычество не имело такого механизма культурного ускорения, только механизм самой культуры — как отгораживания от природы и варваров.

Поэтому для новоевропейского человека и «линейного язычества» категория бесконечности имманентна и зависима от процесса ускоренного развития. На этой основе возникла идеология прогрессизма, учение о «развитии», «модернизации» как смысле истории, которая воодушевлялась образами земного рая.

Наконец, это создавало ситуацию апологетики наоборот. Если учители Вселенских соборов формулировали догматы и границы предания как вынужденный ответ на вызовы православию со стороны ересей, то новоевропейские философы пытались сохранить «баланс» конструкции, в которой христианские опоры нагружаются неоантичным «преданием», в результате чего культура постоянно стремится либо скинуть языческое

содержание и вернуться к «чистому», «аутентичному» христианству, отказавшись от всякого предания, либо разрушить последние опоры христианской конструкции, чтобы «освободить» от них языческое «предание», дав ему полную свободу в достижении земного рая. Номинализм при таком взгляде предстаёт не причиной Нового времени, а итогом становления латинской теологии в первом тысячелетии христианства, как исторический момент, демонстрирующий спайку и фиксацию этих христианских и языческих состояний, что стало статичным основанием «современности» и не менялось с тех пор.

Постсхоластическая амальгама этих состояний в западной культуре означала, что безболезненно разделить их невозможно. В одном случае это будет вести к борьбе за «чистоту» веры, доходящей до идеологий инквизиции и расизма, в другом — к движению к тотальному нигилизму. В обоих случаях культуру ждёт кризис и развал. В результате история новоевропейской мысли — это не сама по себе история прогресса или эмансипация человеческого рацио, а повторяющаяся попытка поддержания баланса. То есть речь идёт о статичном состоянии «линейно-языческой», секулярной культуры, которая стремится удержаться от падения в одну или другую сторону, побочным результатом чего становится капиталистическое и научно-техническое развитие (прогресс). В этом смысле задача новоевропейской мысли не возвращать «веру» (культурную парадигму) к норме, к догмату, а бесконечно поддерживать дискуссию в промежуточном движении между нормой и ересью. В этом смысле и философия, и теология Нового времени стали системно заниматься защитой ересей как одного из опорных элементов этой конструкции, и это стало их функцией и главной отличительной чертой, которую со временем стали обозначать в том числе через понятие «секулярной» культуры.

Конфликт христианских форм и языческого содержания двигал «прогрессом», создавал сменяющиеся новые учения и концепции, которые были компенсацией заложенного в основание культуры кризиса.

В связи с этим секулярные черты новоевропейской мысли (Возрождение, гуманизм, Реформация и Просвещение, идеализм и романтизм, материализм и позитивизм, постмодернизм и постсекулярность), со всеми её ответвлениями, можно воспроизвести через поиск в них номиналистических оснований (как это успешно делают, например, Милбанк и Джиллеспи).

При этом, на наш взгляд, номинализм является в данном случае лишь исследовательской подсказкой, подручным инструментом, а также лишь одной из опор новоевропейского секулярного дискурса, но не его первопричиной. Выявление номиналистических черт в новоевропейских учениях (теологических, философских, социально-политических) может считаться «генеалогией» секулярного дискурса лишь в том случае, если будет связываться с теологическими спорами в период до номинализма, рассматривая философскую проблематику Нового времени как продолжение борьбы ортодоксии с гетеродоксией первого тысячелетия. Это в свою очередь требует преодоления искусственного позднесредневекового отделения «философии» от теологии[828].

Посреднически-гностические, дуалистические и номиналистические теологические черты, позволившие приступить к фиксации обречённой на неустойчивость и постоянный кризис ортодоксально-гетеродоксальной (христианско-языческой) модели культуры как нормативной, также позволяют посмотреть на историю новоевропейской мысли не как на некий

[828] При сохранении такого разрыва между «философией» и «теологией» и игнорировании общего для них христианского контекста (даже в тех случаях, когда этот контекст ими отрицается) пропадают основания говорить не только о «секулярном», но также о «религиозном». Даже если использовать крайний постсекулярный аргумент и лишать оба этих понятия права на категориальность (мыслить о религиозных процессах без использования категорий «религия» и «секулярное»), это не снимает саму проблему объяснения причин и последствий современной «секулярной» культуры, которая остаётся одной из ключевых проблем в актуальной исследовательской повестке как «западных», так и «восточных» стран.

прямой и последовательный путь развития от «старого» к «новому», от религии и мифа к рационализму и имманентному феноменализму, а как начавшуюся побочную реакцию культуры на указанный тип теологии. События интеллектуальной и религиозной жизни латинско-европейской культуры с этого времени стали компенсацией заложенной в её основание гетеродоксальности как нормы. Это состояние является сущностной чертой секулярного дискурса. Рассмотрим его кратко на примере ключевых эпох европейской мысли в эпоху после Средневековья.

Таким образом, ссылки на номиналистические черты «современности» важны, так как соединяют новоевропейскую философию с теологическими дискуссиями первого тысячелетия христианской эпохи, в том числе с развитием в этот период черт секулярного дискурса. Это делает ренессансный гуманизм и номинализм не источником, а следствием секулярных черт культуры, укоренённых в определённой теологии. Одним из способов объяснения такой теологии является представление об историческом времени. С приходом христианства циклическое представление о земном времени сменилось линейным (история имеет начало и конец). «Современность» с помощью утопического мышления вынула из линейного христианского исторического процесса эсхатологический элемент и сделала земное время бесконечно линейным, вечность будущего века была помещена в имманентные рамки человеческой истории, в результате чего земной мир стал снова восприниматься как вечный (хотя уже и не цикличный). Это добавило в христианскую по форме модель истории языческое («возрождённое» античное) содержание, что создало линейно-языческую, или ортодоксально-гетеродоксальную, модель истории, однако полностью выйти за границы христианских форм (забыть о конце истории) эта модель не могла, потому что эти формы лежали в основании самой культуры. Параллельно была идеологизирована хронология («современность» стала онтологическим антонимом «традиции»), возникла трёхчастная система истории, в которой христианское тысячелетие стало

переходным, «средним» периодом между античностью и «современностью». Амальгама христианских форм и языческого содержания в западной культуре означала невозможность безболезненно их разделить, создала предельные границы «современности» между двумя избегаемыми крайностями — расизмом и нигилизмом. Для предотвращения культуры от гибели в одной из этих крайностей возникла модель, которая в качестве нормы взяла ортодоксально-гетеродоксальный баланс, зафиксировав в качестве нормы воспроизводящийся теологический кризис. С этой точки зрения принцип новоевропейского «развития», «прогресса» (в теологии, философии, экономике и технике) в своей основе является статичным усилием, направленным на поддержание баланса ортодоксии и гетеродоксии, что делает историю новоевропейской мысли не прямым и последовательным путём развития от «старого» к «новому», от религиозного и мифологического сознания к светскому и рациональному, а побочной реакцией культуры на собственный, искусственно воспроизводящийся внутренний конфликт (компенсацией). В этой модели гетеродоксальность стала расцениваться как разновидность нормы и обязательный элемент (ситуация апологетики наоборот), а задачей новоевропейской мысли стало не возвращать культурную парадигму к норме и догмату, а поддерживать дискуссию в балансе между нормой и ересью, в результате чего культурная интрига развернулась не между ортодоксией и гетеродоксией, а между абстрагированием и номинализацией христианских форм (возвращение к «чистому» христианству), с одной стороны, и претензией на тотальную всеохватность языческого предания (достижение земного рая), с другой (оба направления обладают нигилистическим потенциалом). Поскольку состояние внутреннего кризиса, взятое за норму, не может создавать цельный рисунок исторического времени, дискретность исторического развития, прерывание традиции с помощью утопического сознания и революционного действия, в свою очередь, были объявлены нормой. Такая ортодоксально-гетеродоксальная модель исторического времени и культуры стала одним из

важнейших означающих признаков секулярного дискурса, который может быть использован для выявления секулярных черт в последующей истории западной философской мысли.

3.3.3.5. Возрождение и гуманизм как этапы формирования секулярного сознания

Одной из наиболее разработанных тем, с которой чаще всего начинается дискуссия о секулярной проблематике, является тема гуманизма — и как философского учения, и как культурного состояния ряда эпох. Сама дискуссия о секулярном дискурсе в истории философской мысли нередко принимала форму разговора о дискурсе гуманизма. Гуманизму как культурологической проблеме и как философскому учению до сих пор отведено в истории философии (истории европейской мысли) одно из важнейших, парадигмальных мест. Она находится на одном уровне с проблемой «современности» и «секуляризации», зачастую используется как их синоним. Это легко аргументировать тем, что наиболее влиятельные фигуры европейской философии характеризуются как «гуманистические» или имеющие признаки таковых — от Аврелия Августина до послевоенных философов и теологов XX века, рассуждавших о кризисе европейского гуманизма[829].

[829] При определённых оговорках и с разной степенью к разряду «гуманистов» можно отнести фигуры многих мыслителей Средневековья, особенно позднего, почти всех известных деятелей Возрождения (в живописи, литературе, технических науках, философии), деятелей Реформации и Контрреформации, Просвещения, выразителей немецкого идеализма, материализма, экзистенциализма (*Казарян Т. А.* Гуманизм // Православная энциклопедия. Том 13. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. С. 432–445). В определённой степени с учением гуманистов по-прежнему связана и сегодняшняя идеология постгуманизма / трансгуманизма (*Щипков В. А.* Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма. 128 с.).

В результате такого расширения значения гуманизма и его слияния с темами «секулярности» и «современности» это понятие стало восприниматься как синоним самой культуры, философии или рациональности, то есть такого типа мышления (мировоззрения, подхода, эпохи), которое осмысляется через гуманизм. Гуманизм при таком подходе интерпретируется как окультуривание религии (христианства и античного язычества), которое переводит религиозную этику в «культурные», «нерелигиозные» формы. Однако при этом невозможно найти ту грань, где религиозные основания гуманизма окончательно превращаются в светские, так как светский гуманизм неизменно принимает доктринально-идеологические формы, становится эпистемологическим принципом, который следует использовать, принимая на веру, а не объяснять. В качестве примера можно привести то, что «светский», «атеистический» гуманизм тяготеет к деизму и пантеизму[830]. Именно эта нерешённая проблема в XX веке стала источником исследований гуманизма как особого типа религии (квазирелигии)[831], в том числе послужила основанием для массированной критики гуманизма в западной философии после Второй мировой войны (за то, что в итоге привела к торжеству античеловечности).

Использование ссылок на «гуманизм» для анализа культурных процессов современности проблематично в связи с тем, что современные научно-исследовательские подходы зачастую сами имеют «гуманистическое» происхождение. Кроме того, ситуация осложняется тем,

---

[830] *Казарян Т. А.* Гуманизм. С. 432–445.

[831] Как уже отмечалось, тема интерпретаций гуманизма, секуляризма, политических идеологий (социализма, либерализма, капитализма) как особых религий стала развиваться с начала XX века (показательны труды русских религиозных философов – например, веховцев, писавших о религиозности социализма, или протестанта П. Тиллиха, начавшего на Западе дискуссию о религиозности либерального гуманизма). В это же время в рамках такого взгляда на любую идеологию (или философское учение) как на религию появилось направление «политической теологии». Возникший недавно «постсекулярный» подход стал продолжением этого же направления.

что, как и в случае с «секулярным» и «современным» (например, как у К. Ясперса в осевом времени), истоки гуманизма почти всегда выводятся исследователями из античной философии (что вообще остаётся базовым подходом для истории европейской мысли)[832], а это является во многом анахроническим, новоевропейским взглядом. Ссылки на античность в большей степени объясняют историко-филологическое происхождение ключевых понятий современных философских концепций, включая термин «гуманизм», однако не проливают свет на то, почему стало возможным Возрождение, какая мотивация двигала средневековыми и новоевропейскими философами (которые был христианами), которые актуализировали одни античные категории и игнорировали другие, создавая «современность». Констатация того, что «гуманизм» произошёл от римского понятия humanitas, которое, в свою очередь, было интерпретацией древнегреческого явления παιδεία (пайдейа) [833], отнюдь не объясняет, почему возникла эпоха Возрождения. Это не позволяет использовать этимологию «гуманизма» (даже со ссылками на античную мысль[834]) как начало разговора о проблемах новоевропейской философии, «современности» и секулярном дискурсе.

В этом смысле гуманизм является идеологическим понятием, конституирующим дискурс современности: перед тем как стать инструментом, помогающим объяснить современность (и секулярный дискурс), он сам требует объяснения. Для того чтобы избежать

---

[832] Из Платона, Аристотеля, Ксенофонта, Протагора, Демокрита и других древних греков, кто размышлял о воспитании полноценного человека — системе «пайдейи»; также из древних римлян, переводивших «пайдейю» как «хуманитас», — Цицерона, Сенеки, Плиния Младшего, Авла Геллия.

[833] Древнегреческая система воспитания благородного человека, которая известна как черта поздней античности (с V века до н. э.). «Пайдейю» часто анализируют, ссылаясь на работы Протагора, Платона и Аристотеля, а также латинских авторов (Цицерона, Сенеку, Плиния Мл.), находя в ней признаки антропоцентризма («человек — мера всех вещей»), и объясняют её как основание и источник новоевропейского светского гуманизма.

[834] Та же ситуация и с темой «секулярного». Как указывалось выше, ссылки на этимологию этого слова сами по себе не определяют предмет исследования, не могут послужить постановкой проблемы и стать началом разговора о секулярном.

необходимости объяснять гуманизм через гуманизм, исследователи вводят обширную классификацию «гуманизмов» (античный, языческий, христианский, религиозный, атеистический, ренессансный, новоевропейский, итальянский, немецкий и т. п.). Однако в определённый момент они перестают быть частью одного «гуманизма», не столько объясняют это понятие, сколько размывают его.

Автор энциклопедической статьи о гуманизме А. Т. Казарян[835], перечислив наиболее известные трактовки этого понятия[836], пришёл к выводу, что гуманизм не может сам себя объяснить и определить, что источник разных трактовок гуманизма в религиозных мировоззрениях. Ссылки на этот подход в настоящем исследовании приводятся для удобства: энциклопедический взгляд Казаряна является обобщающим и собирательным, даёт общее представление о том, как воспринимается гуманизм в актуальных философских дискуссиях. Говоря о том, что корни гуманизма религиозны (имеет в виду как христианство, так и античное язычество) и что сам гуманизм обладает своей религиозностью, Казарян, тем не менее, остаётся в рамках конвенционального европейского взгляда на историю культуры: он говорит о гуманизме как о том, что опосредует религиозную веру (религию, мифы) в «культурных» формах (этических принципах, светских законах, произведениях искусства), в результате чего возникает «царство культуры» со своими автономными от религии принципами. Такой взгляд позволяет с лёгкостью находить принципы гуманизма и в античном языческом мире (у греков и римлян), и в христианстве, видеть общие черты античных и христианских философских

[835] *Казарян А. Т.* Гуманизм. С. 432–445.

[836] В частности, он представил реферат исследований (в XX веке) гуманизма Г. Фойгта, Н. И. Кареева, А. Гаспари, А. де Любака, М. С. Корелина, Л. Гейлера, Я. Буркгардта, Ф. Ф. Зелинского, В. Дильтея, А. Г. Вульфиуса, В. Йегера, М. А. Гуковского, В. Н. Лазарева, В. В. Соколова, К. Ясперса, Э. Кассирера, М. М. Бахтина, Н. А. Бердяева, А. Х. Горфункеля, Н. В. Ревякиной, М. Хайдеггера, Л. М. Баткина, А. Ф. Лосева, Вяч. Иванова, К. Леви-Стросса и других.

школ, особенно после схоластики, видя в них единое стремление создать универсальный, надрелигиозный познавательный подход («светский», «общечеловеческий»).

Ключевая проблема в понимании гуманизма — это сложность соотношения религии и культуры в эпоху «современности». Само разделение на «религию» и «культуру» сформировалось как часть гуманистической идеологии, необходимая для обоснования существования автономного от религии (конкретно — католичества) культурного пространства. При этом не только с точки зрения теологического или «постсекулярного» подхода, но и в рамках филолого-мифологического взгляда на культуру (например, Р. Барт), нельзя провести однозначную границу между ними, доказать существование пространства вне всякого религиозного измерения. Если же признать, что гуманистические доктрины тоже по-своему религиозны (П. Тиллих, Э. Бейли, Джон Э. Смит)[837], это значит, что гуманизм — лишь интерпретация одной религии в пользу другой. Из этого следует, что нельзя говорить о существовании общих оснований античной религии и христианства, которые присутствуют в гуманизме: напротив, гуманизм (понимаемый как современный гуманизм) развивает либо эти религиозные учения по-отдельности, либо уже в эклектичной форме соединённых христианства и язычества (то есть некую третью религию). В связи с этим важно замечание Казаряна о том, что только римский писатель II века н. э. Авл Геллий (то есть уже после появления христианства) впервые зафиксировал приобретение «гуманизмом» современного значения «человеколюбия»: humanitas в Римской республике понималось как греческая παιδεία (то есть исключительно система воспитания, не имеющая отношения к гуманности, человеколюбию), а в Римской империи (н. э.) — уже как philantropia

[837] *Михельсон О. К.* От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности. С. 255–258.

(человеколюбие). Именно с этого времени можно говорить о развитии современного гуманизма, пересекающегося с христианской этикой, который только через тысячу лет начнёт интерпретировать дохристианскую философию как имеющую признаки «гуманизма» и даже являющуюся его источником.

Известные исследователи гуманизма сходятся во мнении, что наиболее ярко черты гуманизма проявились в период Возрождения (например, Я. К. Буркхардт[838]) и что сложно отделить современное представление о гуманизме от позднего Средневековья, Возрождения, Реформации и Просвещения, во время которых гуманизм был доктринирован: можно реконструировать гуманистические черты в других исторических эпохах и цивилизациях, однако никогда ранее это мировоззрение не становилось универсальной доктриной, на основе которой началась глобализация, затронувшая все существующие культуры и народы.

При этом нет согласия в том, что первично — культура Возрождения или идеи гуманизма[839]. Для того чтобы избежать полной деидеологизации гуманизма, принято оставлять недосказанность: гуманизм и европейская культура (Средних веков и Нового времени) сливаются в диалектическое целое и используются для объяснения друг друга. В этом смысле принимаются как утверждения о том, что гуманизм имеет христианские основания, так и о том, что христианство гуманистично, после чего становится приемлемым говорить о внехристианском гуманизме (как языческом, так и светском), что при этом не мешает в дальнейшем выводить гуманистическую секулярную, атеистическую культуру опять из христианства. Это наводит на мысль о двойственном устройстве гуманистического учения.

---

[838] *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. Москва : Юристъ, 1996. 591 с.
[839] *Казарян Т. А.* Гуманизм. С. 432–445.

Далее в современных исследованиях сложился принцип объяснять гуманизм через набор общих гуманистических черт, которые можно находить в разных исторических эпохах и таким образом демонстрировать универсальность гуманизма. К ним относят, например, антропоцентризм и антропоморфизм, эстетизацию и философизацию, секуляризацию и индивидуализацию, прогрессизм и рационализацию. При этом при рассмотрении подобных черт гуманизма в отдельности оказывается, что каждая из них имеет разные интерпретации и, что важнее, может быть элементом одновременно разных мировоззрений. Например, антропоцентризм может быть как религиозным, так и отрицающим религию («атеистическим»), развитию гуманистического индивидуализма непреложно сопутствует распространение коллективистских мировоззрений и социальных утопий, интерпретация смысла истории как бесконечного прогресса и отсутствие эсхатологии соседствуют с идеей конца истории (состоянием всеобщего и бесконечного благоденствия на земле), появление рационалистического типа знания (научного, объективного) сопровождается усилением субъективизма и релятивизма. Этот пример также позволяет говорить о двойственности гуманизма. Эти черты выполняют посредническую, рамочную, дискурсивную функцию, то есть обслуживают идеологию, а не объясняют её, являются антиномичными частями внутренней диалектики гуманизма.

Это позволяет предположить, что ключевым свойством гуманизма является его двойственность. Помимо примеров, приведённых выше, можно привести следующие: одновременное развитие в ренессансном гуманизме идеалов роскоши и бедности, высокой и вульгарной латыни, обновленчества через Контрреформацию и Реформацию, противопоставление души и тела, Бога и природы. С точки зрения самой гуманистической эпистемологии эта двойственность объясняется тем, что гуманизм возникает на пересечении

религии и культуры[840] (окультуривает религию). В рамках настоящего исследования эта двойственность выглядит в ином свете — как дуалистичность, диалектичность, дискретность, гностичность — и может быть интерпретирована как признак означающего секулярного дискурса

Из этого следует, что гуманизм является окультурованием не любой религии, но только средневекового католичества, а ещё точнее — этим процессом внутри католичества. Формулирование доктрины гуманизма произошло как результат закрепления ядра теологической жизни западного христианства в споре ортодоксии и гетеродоксии, который принял форму неразрывной ортодоксально-гетеродоксальной диалектики. Гуманизм возникает в момент, когда начинается дискуссия о необходимости обновления католичества, спор двух католических партий, которые через несколько столетий окончательно институционализируются в движения Реформации и Контрреформации (при этом оба эти подхода к католическому обновленчеству стали формироваться задолго до XVI века[841]).

Закрепление теологического ядра в ортодоксально-гетеродоксальной диалектике выглядело как прорыв, как качественно новый уровень (хотя было лишь констатацией сложившейся ситуации) и позволило перейти к «следующему шагу» — доктринированию «нового» состояния в виде цельного гуманистического учения. Ортодоксально-гетеродоксальная диалектика стала восприниматься как новое единство, цельный и непрозрачный «контейнер», в котором уже неразличимы внутренние антиномии. Этот «контейнер» впоследствии и получил название «гуманизм».

В результате эта диалектика позволяла использовать христианскую теологию в решении любых задач, в том числе политических, не связанных с

---

[840] *Там же*. С. 432–445.

[841] История Средних веков: в 2 т. Т. 2. / Под ред. С. П. Карпова. Москва : Изд-во Моск. Ун-та, 2008. 432 с.

жизнью Церкви, и делать это так, как будто теология при этом не задействуется (становится философией, наукой).

При этом внутренний диалектический конфликт ортодоксии и гетеродоксии не мог остановиться по теологическим причинам, продолжал воспроизводиться. В результате, как отмечалось выше, для балансирования этого конфликта требовалось постоянное внешнее напряжение, которое бы его прятало, оттягивало момент коллапса. Это вело к началу гонки культуры с самой собой («прогрессу») и необходимости постоянно изменять любые формы культуры. «Развитие», «экспансия», «революция», «новизна» этого периода стали ценностью сами по себе, поскольку поддерживали культурный баланс, и чем выше строилась эта пирамида, тем опаснее и разрушительнее выглядели последствия возможного культурного кризиса, поэтому повышались ставки, росло напряжение по поддержанию указанного баланса и «ускорялся» ход истории. Этот механизм в настоящем исследовании мы называем секулярным дискурсом.

Гуманизм как один из «контейнеров», или означающих, секулярного дискурса становится носителем его двойственности, поэтому до сих пор он не может быть описан как целостное учение.

Одним из важнейших итогов гуманизма стало вытеснение Бога за границы каких бы то ни было легальных познавательных рамок («науки», «культуры», «природы», «общества», «политики», «истории»). Это происходило через абстрагирование Бога одновременно через абсолютизацию (бог как чистая власть, чистая воля, чистое существование и т.д.), обезличивание (разипостасирование) Бога (бог как предпосылка сущего, но не участник истории), субъективизацию Бога до психологического переживания «бога в душе»[842], что вело одновременно к

[842] У немецкого мистика М. Экхарта ипостась человека заменяется на «я» бога, в результате чего бог оказывается в самом человеке. Похожий подход был у Н. Кузанского: человек приобретает божественную ипостась, бог теперь заключён в человеке как чистая

распространению атеистических, пантеистических и субъективистских (релятивистских) эпистемологий, которые достигали одного и того же результата — в культуре, которая по-прежнему была христианской, появлялось и расширялось имитационное пространство светскости, автономности от Бога. Показательно, что именно в это время в европейской культуре формируется новый социальный слой — интеллигенции, «новых людей», — который начинает выполнять функцию новых, секулярных пастырей, обслуживающую новую, нецерковную сакральную иерархию и гуманистическое, «светское» пространство[843], создавая качественно особый тип религиозной веры (по самооценке), которая полностью остаётся в рамках человеческого бытия (например, см. П. Тиллиха). Новое пастырство подразумевало институционализацию «светского» пространства в новую «церковь», которая принимала форму Культуры с прописной буквы: «культура» становилась сущим, онтологией, реальностью, тогда как христианская Церковь мыслилась лишь как её частное проявление. Церковь как кафолический, мистический организм перестала мыслиться как единственный источник реальности, перестала оцениваться как носитель истины. В этом смысле начатый гуманизмом спор «церкви» и «культуры» (продолжающийся до наших дней) является конвенциональной ортодоксально-гетеродоксальной диалектикой, которая подменяет собой (вытесняет из «культуры») неконвенциональное для секулярного дискурса прямое сражение ортодоксии и гетеродоксии.

В этом смысле закономерно звучит один из главных тезисов русской религиозной философии в начале и середине XX века (на Философско-религиозных собраниях, в «Вехах», у Лосева, у православных богословов в

возможность (потенция), которую нужно лишь развернуть. Из этой идеи позже произойдёт протестантское учение о всеобщем священстве (каждый мирянин сам себе священник).

[843] *Щипков В. А.* Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции). С. 29–44.

эмиграции), стремившихся пользоваться европейским, «светским» философским аппаратом, о том, что кризис гуманизма произошёл из-за нарушения «баланса» «Церкви» («религии», «христианства») и «культуры».

Мы исходим из того, что гуманизм является важным, но лишь одним из означающих секулярного дискурса и не имеет непосредственной связи с «гуманизмом» античным, так как по своим характеристикам вытекает из средневековой, схоластической теологии, является её продолжением в новой форме, но в той же парадигме. Парадигмальная, эпистемологическая (общекультурная, надрелигиозная, научная) функция гуманизма также стала формироваться в средневековой «секулярной» схоластике, которая затем стала рамкой для анализа всей предшествовавшей истории, в том числе предложила выводить происхождение гуманизма из дохристианской древности.

Таким образом, тема гуманизма занимает одно из ключевых мест в истории европейской философии. Гуманистическое «окультуривание» религиозных форм (христианских, античных) зачастую используется как основная оптика для объяснения возникновения секулярной современности, культурного пространства «вне» религии, а этимологически корни гуманизма почти всегда выводятся из античных философских школ. При этом дискуссии о кризисе гуманизма в XX веке обнажили проблему, которая связана с тем, что гуманизм является идеологическим понятием, конституирующим дискурс секулярной современности, перестаёт быть универсальным объяснительным средством и сам требует объяснений, что, однако, осложнено тем, что сложившиеся философские подходы созданы гуманистической парадигмой и находятся внутри неё (включая разделение на «религию» и «культуру»). С появлением тезисов о том, что природа гуманизма не лишена собственных идеологических и даже религиозных (квазирелигиозных) свойств, стало сложно интерпретировать гуманизм просто как универсальное явление, которое в любые эпохи опосредует религиозную веру в «культурных», «нерелигиозных» формах: античный

«гуманизм» стал «современным» только в эпоху Возрождения. В этом смысле гуманизм, о котором может рассуждать современный исследователь, является производным от внутреннего средневекового, схоластического дискурса католической церкви. Его доктринирование началось в момент формирования в католицизме двух партий, предлагавших два разных пути, ведущих к одной цели — адаптации католичества к «современности» — Реформации и Контрреформации, и закончилось на Тридентском соборе в середине XVI века. Рождение гуманизма — это результат закрепления ядра теологической жизни западного христианства в форме неразрывной ортодоксально-гетеродоксальной диалектики, которая демонстрировала себя как цельное, непрозрачное единство. В результате скрытый, но продолжавшийся внутренний диалектический конфликт ортодоксии и гетеродоксии стал фундаментальной частью социокультурного устройства католических стран, которое теперь зависело от удержания этого конфликта в «балансе». В свою очередь это вело к внешнему напряжению, появлению компенсационных культурных форм, отодвигающих момент коллапса. Это вело к началу гонки культуры с самой собой («прогрессу»); чем выше и быстрее возводилась эта компенсационная пирамида, тем страшнее выглядели последствия её падения для общества и культуры, поэтому росло напряжение по поддержанию указанного баланса и «ускорялся» ход истории. В этом смысле гуманизм являлся означающим (важным, но не единственным) секулярного дискурса (его контейнером) и получил от него свойство внутренней двойственности (диалектичности, дуалистичности, дискретности, гностичности). По этой причине затруднена целостная оценка внутренней природы гуманизма с точки зрения «современной» науки. Одним из важнейших итогов гуманизма стало начало вытеснения христианского Бога за границы конвенциональных познавательных рамок.

3.3.3.6. Секулярный дискурс в ходе Реформации и протестантизации

Поздние социальные науки часто выводят истоки секулярной культуры из Реформации, которая связана с темами уменьшения власти папы, секуляризации (передачи светским правителям) церковных земель, рационализации вероучения, отказа от мистической стороны христианства и, что особенно важно, революционности (критики предыдущего религиозного строя, разделение истории на до и после, окончательный разрыв со средневековым прошлым и наступление нового мира) и антиклерикализма (борьбы с церковной иерархией и мистическим статусом Церкви). Такой подход не объяснял, а констатировал и описывал секулярную культуру; он стал особенно популярным в веберовской социологии.

В подходе самих протестантов (лютеран) сложилось понимание Реформации как восстановления первоначального, неповреждённого [католицизмом] христианства, как последний этап гуманистического Возрождения, связанного с возрождением самой религиозной жизни (в этом смысле они отстаивают прочную связь Реформации с гуманизмом и Возрождением), как духовную революцию, которая выступила против упадка религиозной жизни и разложения нравов католической церкви в результате «тёмных» Средних веков. Среди причин протестантами также называется теологический кризис, который выразился в расколе подходов оккамистов (номиналистов, via moderna) и томистов (реалистов, via antiqua), устаревание теологических концепций и их неадекватность современности. Среди дополнительных причин — научно-технический прогресс, книгопечатание, рост населения и уровня образования, усиление религиозной активности. Хотя основной причиной непреложно называется падение нравов церковной жизни того времени[844].

---

[844] *Спиц Л. В.* История Реформации. Том II. Возрождение и движение Реформации. Москва : Фонд «Лютеранское наследие», 2003. 452 с.

В условиях ослабления «классической теории» секуляризации и наступления постмодернистской эпохи в западной культурологии и теологии такой подход перестал быть достаточным. В новых исследованиях авторы часто находят в Реформации признаки номинализма, признавая, что это религиозно-политическое движение само было следствием номиналистских течений в культуре[845]. На это обращают внимание и сами протестантские специалисты, находящие у Лютера увлечение номиналистской философией[846], а упомянутый Джиллеспи делает на этом особый акцент[847]. При номинализме теряют смысл такие категории, как предание и таинства, поскольку нет различия между сущностью и существованием, нет глубины теологических понятий, для их постижения не нужен религиозный опыт, а непосредственный контакт Бога и человека невозможен. Номинализм также не видит смысла в Церкви как мистическом организме, церковь становится формой собрания людей по интересам. Однако номинализм не может полностью объяснить природу Реформации, поскольку сам является частью определённой теологии.

При взгляде на новоевропейскую мысль как на побочный эффект от попытки держать культуру в состоянии «баланса» между ортодоксией и гетеродоксией Реформация предстаёт как ещё одна после гуманизма компенсация этого состояния. Это позволяет по-новому посмотреть на Реформацию, которая в современной культуре имеет устойчивый образ

---

[845] *Иванов С. Г.* Номинализм как идейная основа Реформации // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Общество. Коммуникация. Образование. 2013. № 172. С. 180–189; *Душин О. Э.* Между Средневековьем и Новым временем: Лютер и номинализм // Verbum. 1999. № 1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mezhdu-srednevekoviem-i-novym-vremenem-lyuter-i-nominalizm (дата обращения: 01.09.2022).

[846] *Пименов С. С.* О современном протестантском лютероведении. Рецензия на: The Oxford Handbook of Martin Luther's theology / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, eds. Oxford : Oxford University Press, 2014. XVII + 662 pp. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2016. № 6. С. 135–139.

[847] *Gillespie M. A.* The theological origins of modernity. С. 254–261.

смелого и энергичного движения, прорывного события в истории христианства, во многом направленного именно на сохранение веры в непростых условиях современности[848]. Компенсация же, сколь бы энергичной она ни была, может быть революционной, прорывной и прогрессивной только по своим внешним проявлениям, но по своей природе является процессом пассивным, неволевым, регрессивным и при этом не сдерживающим. С этой точки зрения Реформация предстаёт как процесс не революционный и не самостоятельный, не действие, а своеобразное бездействие.

Под воздействием номиналистических веяний, превратившихся из философии в состояние культуры в эпоху Возрождения и гуманизма, произошёл мировоззренческий переворот: европейцы стали смотреть на мир внешним взглядом — как будто мир состоит из формы, которая сама является источником красоты и всякого содержания. Это означало, что форма становится единственным источником сущего и всякого смысла в

---

[848] Часто в исследованиях можно встретить именно такой взгляд на Реформацию — как на противостояние секуляризму и обмирщению. Например, этот взгляд разделял современный православный философ и исследователь богословия Н. К. Гаврюшин, чьи позиции были близки подходам Е. Н. Трубецкого. Гаврюшин возводил происхождение секулярности к самому католичеству, которое пыталось насильственными методами осуществить утопию — построить царство Божие на земле. По его мнению, католичество породило «крайности секуляризма», потому что отделило конечную цель от средств её достижения, что стало изначальным моментом возникновения секулярности; в католичество эта идея пришла из платонизма, а посредником в этом трансфере выступил Блаженный Августин; секуляризация — подмена христианства внешней иерархией, замена конечной цели на внешние средства; протестанты боролись с секуляризацией, пытались вернуть разум в веру [вспоминается формальная рациональность Вебера]; вера без разума – ритуализм и суеверие, а церковь – орудие господства. По Гаврюшину, таким образом, не только Реформация, но и последовавшая за ним светская философия (Декарт, Кант, Гегель, Шеллинг) продолжала процесс борьбы с крайностями «секуляризма» католической культуры. Этот взгляд близок именно протестантскому взгляду на Реформацию, поэтому Гаврюшин в этом вопросе симпатизировал протестантизму больше, чем католичеству (*Гаврюшин Н. К.* Христианский платонизм и религиозно-общественный идеал в трудах князя Е. Н. Трубецкого // У колыбели смыслов : Статьи разных лет / Н. К. Гаврюшин. М. : Модест Колеров, 2019. С. 266–285 с.; *Гаврюшин Н. К.* Русская философская симфония // Там же. С. 411–426.

мире. В пределе это ведёт к отождествлению смысла и формы на условиях, диктуемых формой.

Если форма служит источником смысла, то она становится предметом поклонения — идолом и кумиром. Что выглядит красивым, то объявляется самой красотой; что выглядит могущественным, то объявляется самим могуществом. Идол, в отличие от живого Бога, — это неживое божество, конечная, «чистая» форма и абстракция, сама по себе являющаяся Властью, Богатством, Красотой и любой другой желаемой сущностью. В идоле нет жизни, потому что в нём нет личности (или же эта личность скрыта, а человек остаётся в неведении, кому служит). Желая стать сильным, человек создаёт и поклоняется абстрактному образу силы. Объявление формы источником всякого смысла, то есть источником жизни, позволяет человеку ощутить себя распорядителем всего сущего в мире и центром мироздания, поскольку в этом случае человек творит себе таких богов, каких желает. Такое поклонение «чистой», обезличенной форме может быть интерпретировано как язычество в христианском смысле этого слова. В этом смысле страх перед возвращением античного политеизма толкал рассмотренных выше гетеродоксальных теологов первого тысячелетия к тому, чтобы принизить значение материального и тварного перед идеальным и божественным, что в итоге вело к абстрагированию (обезличиванию) Бога и таким образом возвращало христианскую по форме теологию к духу абстрактного и аллегорического восприятия персональных высших сил в античном язычестве.

Номиналистическая власть формы над содержанием и отрицание «общих» понятий создавали возможность для абстрагирования религиозных этических ценностей, которые воспринимались теперь как существующие сами по себе. При этом взятые сами по себе, вне этических (религиозных) систем и личностного контекста (в том числе в связи с божественной личностью), они теряли собственный, «первоначальный» смысл (эта тема особенно обострится в период позднего модерна), но по-прежнему не

лишались мифологичности, становясь кумирами и идолами. Власть формы по духу тоталитарна и репрессивна, она отделяет от живой Традиции (в христианском контексте — личного Бога), превращает в идолов и лишает жизни всё, до чего дотрагивается.

Создание идолов (секуляризация) может происходить из новых форм (новых концепций в эстетике, философии, науке, политике и бытовой жизни), а также из уже существующих, в том числе из традиционных форм церковной жизни. При этом последние могут быть подвержены такой номиналистической интерпретации, лишены сакрального содержания, отделены от сопричастности Богу и божественному и превращены в идолов, что в истории западного христианства нередко называли обмирщением и секуляризацией. Например, икона может быть отделена от религиозного смысла, воспринята как аллегория и превращена в картину, которая становится объектом эстетического поклонения (а не личностного). То же может происходить с языком богослужения, архитектурой храмов, песнопениями, облачениями, обрядами и основой основ церковной жизни — таинствами.

У Церкви неизбежно возникает реакция на такую усиливающуюся власть формы, желание сохранить живую апостольскую кафоличность и опыт Предания от угасания.

Важно, что западной культурой и католической церковью такая власть формы не может восприниматься как исторически полностью внешняя сила, так как она имела под собой теологическое основание, рассмотренное ранее. По этой причине открытая борьба с ней означала бы для католической церкви времён XV–XVI веков борьбу с собственным устройством, что неминуемо требовало бы возвращения к старым теологическим спорам, в том числе к вопросу о папстве. Это значит, что католическая церковь изначально не могла сопротивляться власти формы политическим или военным путём: не было выработано доктрины, которая бы доказывала еретичность власти формы, поскольку такая власть уже была частично встроена в устройство

католической церкви. Этот взгляд подтверждается и тем, что в латинской церкви военно-политические способы решения внутренних противоречий (религиозные войны XVI–XVII веков) последовали только после того, как окончательно сформировалось реформаторское учение, была создана новая теология, и сама война велась не между церковью и секулярным дискурсом, а между католиками-папистами и католиками-антипапистами, названными позже протестантами.

Выбранный путь сопротивления католической церковью эпохи Возрождения власти формы, опустошающей религиозную жизнь, — это путь договора и откупа. В этом случае ради самосохранения церковь соглашалась поэтапно отдавать в жертву форме сосуды своей Традиции в обмен на сохранение самой Традиции, веры. Таким путём соглашательства в надежде на пощаду и стала Реформация. Реформация была не первоисточником секулярного дискурса и не простым шагом на его пути, а реакцией на него, которая была попыткой преодолеть этот дискурс мирно и без касания фундаментальных вопросов католической теологии, что впоследствии усугубило положение западной церкви.

Отказ реформаторов от папства был отказом от формы папства, от епископской власти как лишь одной из форм власти, а отнюдь не полностью от католической экклезиологии. Поэтому Лютер (как и вся последующая протестантская философия) делал упор на критику внешних настроений и пороков церковной жизни (богатства и власти), но отнюдь не защищал мистическую кафоличность церкви, базирующуюся на епископской иерархии. Поэтому борьба с папством привела протестантов не к восстановлению кафолической иерархии, а к её дальнейшему демонтажу.

Учение Реформации было в этом смысле пораженческим, не вступало в противостояние с агрессивной властью формы (Реформация возникла на последнем излёте Возрождения, которое к этому времени уже секуляризовало икону), а пыталось стать частью этого процесса на благоприятных условиях, при этом неизменно подчёркивая свою духовную

близость идеям Возрождения и гуманизма (однако не связывая распространение недостатков позднесредневековой церковной жизни с этими течениями). В качестве платы за вхождение в «новую» эпоху католики-реформаторы предложили на откуп собственные церковные формы — традицию (Предание). Традиция стала элементом торга и рынка: реформаторы отдавали её светской культуре в качестве платы за сохранение религиозной жизни и комфортных условий существования в «современном» мире, а светская культура использовала её для саморазвития и укрепления — использовала секуляризованные формы католической религиозной традиции для собственного эстетического и научного воодушевления. С этого времени религия (в форме западного христианства) становится в западной истории постоянным спутником науки и модернизации как их ручной оппонент, необходимый для конструирования своей повестки.

Реформация в этом смысле была крайне рационалистическим движением, она шла по пути наименьшего сопротивления: реформаторы стали приспосабливать католическую церковь к внешним условиям, вместо того чтобы внешние условия подчинить католической экклезиологии (что было трудновыполнимо по обозначенным выше теологическим причинам).

В результате начавшаяся Реформация последовательно вынимала из церковной жизни всякую форму, чтобы ещё на время сохранить в церковной жизни элементы священного. Именно этот процесс избавления от разнообразных исторических форм Предания объявлялся возвращением к изначальному «чистому» и «подлинному» христианству. Отличие же от раннего христианства было в том, что Реформация считала, что связь с христианским Богом может присутствовать в культуре без мирской формы, а потому ни при какой реформе не может быть поруганной и обмирщённой даже гипотетически, даже при полном отказе от Предания. Будучи уверенной в том, что, отдав на откуп гуманистической культуре все «внешние» формы Предания, удастся сохранить внутренний очаг веры, Реформация смело отказывалась от Предания.

То есть Реформация принимала правила модернистской культуры, оправдываясь тем, что это необходимо, чтобы создать действующий (в условиях «современности») механизм возвращения церкви к своему первоначальному, аутентичному состоянию. Этот взгляд закрепился в истории протестантизма, которая делится на два этапа — классический (с XVI века) и либеральный (с XIX века). Здесь важно, что сама протестантская культура возникновение протестантизма понимает как консервативное событие. Более того, показательно, что классический протестантизм, отстаивающий пять фундаментальных основ протестантского учения («Пять только» — Quinque sola: «только Писанием», «только верой», «только благодатью», «только Христос», «только Богу слава»), исследователи нередко называют «ортодоксальным» («правоверным», «православным»). Фактически речь идёт о попытке воспроизвести православное (аутентичное, апостольское) христианство первого тысячелетия, не отказываясь от культурных рамок «современности». Именно поэтому протестантская «ортодоксальность» не стала восстанавливать ортодоксию отцов Церкви времён Вселенских соборов и не знала такой теологической проблемы, как Великая схизма. То есть протестантская «ортодоксия» находится внутри католической, послесхизмной онтологии. Это делает протестантскую теологию надстройкой над католичеством, является ещё одним этапом компенсации определённого типа ортодоксально-гетеродоксальной теологии, которая в рамках настоящего исследования обозначается «секулярным дискурсом». То же можно показать и на примере одного из протестантских положений «Пяти только» — «только Христос», которое означает, что в деле спасения человека может быть только один посредник — Христос, но не церковь, не духовенство, не таинства. Это компенсация дуалистически гностических, «посреднических» теологических элементов, о которых речь шла выше. Показательно, что формально в святоотеческом православии (антиарианском, антиоригенистском и т. п.) посредником тоже является только Христос, обладающий одной ипостасью, единосущностью Отцу,

двумя природами и двумя волями. Однако в православии конкретика Христа подразумевает, что он действует в конкретной Церкви и таинствах, то есть является посредником не абстрактным, а реальным, действующим в том числе на уровне материального мира (тварной природы): в православной экклезиологии реальность Его действия предопределяет реальность и необходимость совершаемых Церковью таинств. В результате положение «только Христос» в протестантизме, направленное против гностических элементов католичества, стало неразборчиво отрицать всё Предание, включая святых, иконы, духовенство, таинства, что напоминает докетизм и другие гетеродоксальные течения первого тысячелетия, которые в борьбе с языческо-магическими интерпретациями православия сваливались в другую крайность — гностицизм, который приводил к тому же результату — отрицанию непосредственной божественности и искупления Христа.

То же происходило и с другими «только» («писание», «вера», «благодать»). «Пять только» были попыткой вывести теологию на якобы вне-, до- и наддогматический уровень, чтобы остановить догматическое «развитие» в католической церкви, создать «чистое» христианство, в котором будут невозможны ереси, злоупотребления властью и другие пороки. Отказ от таинств вёл к завершению существования Церкви как мистического института, который становился социальным учреждением[849]. Однако этот новый уровень, как бы его ни называли — «социальным» или «рациональным», — не был нейтральным и внедогматичным, а был результатом собственной специфической догматики (на базе католической) и, следовательно, предлагал свою интерпретацию предания (наиболее крайние формы которой со временем перестали даже формально относиться к христианству). Эта новая, «социальная» и «рациональная» природа

[849] Вследствие чего не только теология стала объектом философии (что произошло ещё до Реформации), но и религиозная жизнь стала объектом общественных наук, а проблема секулярного стала изучаться как социальная (особенно после М. Вебера).

«церкви» в протестантизме возникла не потому, что за границами католической теологии обнаружилось объективное светское, общественное пространство, а потому, что это пространство уже подразумевалось западными теологическими школами, было частью их богословской системы. Светскость, рациональность и социальность изначально являлись категориями теологическими.

Лишение веры (религиозной жизни) традиционных форм вело к тому, что вера в период Реформации стала выноситься за видимые границы культуры: вытеснение христианского Бога в агностическую область общей надсоциальной абстракции («где-то есть бог») и одновременно — в область внутренней абстракции, субсоциального психологизма («бог в душе», «вера в душе»), стало разновидностью поклонения абстракции, обезличенной «чистой форме», что напоминает именно язычество, хотя изначально и претворялось в жизнь как борьба с языческо-магическими формами в католической церкви. Это отрывало христианство от социальной и политической реальности, лишало его онтологического статуса, но оставляло в новой, «светской», «общей» и «современной» культуре на полулегальном и маргинальном положении (полностью вытеснить память о христианстве из секулярного дискурса было невозможно, поскольку сам этот дискурс не мог обосновать сам себя без критики ортодоксии). Отсюда рождалась ложная концепция разделения «веры» и «религии» на две не связанные друг с другом области, утверждалась возможность переживать религиозное чувство вне всяких внешних форм, без обрядов и церковной жизни. Этот взгляд на возможность спасения вне Церкви ускорил перемещение видимого центра теологических проблем из области непосредственно церковной теологии в философию, гуманитарные и технические науки, социальные практики. Новая нормативная концепция веры стала пониматься психологически, в категориях неопределённого поиска, а не ясной констатации встречи с личным (ипостасным) Богом; нормой религиозной жизни стало домысливание, формулирование самому себе своей веры и своих богов, вера

подменялась её поиском (развитие на этом фоне концепции предопределения стало очередным компенсаторным шагом в рамках секулярного дискурса, попыткой вернуться к ортодоксии: предопределение избавляло личность от необходимости всякого духовного «поиска» и от динамики личного контакта человека с Богом, став результатом специфической трактовки ортодоксии как статичности).

Примирение секулярного дискурса с Церковью подавалось Реформацией как способ «проповеди», разговор с обществом на понятном ему светском, бытовом, разговорном языке. Говорить с обществом на языке самой Церкви становилось неуместным, потому что он описывался как архаичный (с точки зрения и обрядов, и лингвистики, и моделей поведения). При этом не предлагалось создавать механизмы, чтобы приблизить к церковному языку аудиторию (мир). На деле выходило наоборот: церковь призвали показывать обществу религиозную жизнь как вполне светскую, мирскую: в этом случае проповедь трактовалась исключительно как поиск компромисса во взаимоотношениях «секулярного мира» и «церкви», как приближение Церкви к миру за счёт того, что Церковь сама себя обмирщает (а не приобщение к Церкви как источнику истины). Такая модель «секуляризации» позже будет названа американской, протестантской (европейская, «католическая» модель секуляризации отличалась тем, что вытесняла церковную жизнь в гетто).

В результате Реформация на время смягчала секулярный натиск на церковь, предлагала сопротивляться власти формы, или секулярному дискурсу, формальными, рациональными методами[850], но в конце проигрывала секулярному дискурсу, так как изначально возникла как путь отступления, откупа и соглашательства, а не борьбы, вела к религиозному

[850] Признавая первенство «формальной рациональности» над «материальной» («субстантивной»), если использовать термины Вебера.

угасанию, несмотря на то что являлась попыткой противодействовать ему (первоначальный реформаторский посыл — именно возрождение реальной религиозной жизни).

Такой взгляд позволяет предположить, почему Реформация, стремясь восстановить аутентичное, апостольское христианство встала на путь дальнейшего отказа от кафоличности. Причина в специфически католической психологии Реформации, которая, например, констатировала помеху кафоличности и в целом ортодоксальности в фигуре папы, но при этом уже не возвращалась к православной кафолической экклезиологии, где полнота церкви одинаково пребывает в фигуре каждого епископа, обладающего апостольской преемственностью. Как и канонические католики, католики-реформаторы понимали духовную и светскую власть папы как качественно один тип власти, обращённый на две разные сферы. Поэтому борьба с папой и отказ от папской власти как номинальной формы вели Реформацию по пути создания церковной организации социального типа, которая изначально была лишена возможности кафоличности. Поскольку реформаторы были католиками, то отменив папство, они остались вне церкви. В качестве компенсации этой ситуации Реформация предложила концепцию всеобщего священства, в которой любой мирянин являлся сам себе священником и епископом, что позволило формально и искусственно назвать всех верующих «церковью», без таинств и апостольской преемственности.

Кроме того, номинальное понимание власти в концепции двух властей (двух мечей), когда власть царя и епископа становится качественно одинаковой, юридической, но различной по сферам, вела к тому, что при первой возможности либо епископ, либо князь претендовал на всю власть. Это также способствовало Реформации: светские правители Европы, выступавшие против папы, мыслили парадигмой папизма, были в этом смысле тоже папистами: они забирали себе духовную и светскую власть папы, становились главами национальных церквей и национальных (светских) государств («чья земля, того и вера»). Поэтому концепция

возникновения светского государства из Реформации (на что указывал, например, историк Генрих Трейчке в XIX веке) означает в то же время, что природа «светскости» включает определённое теологическое понимание духовной власти. При этом на православном востоке такая модель не возникла в силу именно теологических предпосылок.

Лучше понять логику Реформации помогает отсылка к Контрреформации, которая была вторым путём церковного обновления, вторым вариантом Реформации. Война католиков-контрреформаторов (папистов) с католиками-протестантами не должна вводить в заблуждение, оба направления находились в единой теологической парадигме и ни одна из них не ставила задачу преодоления секулярной «современности». Наоборот, возникновение протестантского раскола было для Ватикана сигналом, что необходимо усиливать обновление церковного устройства, проводить собственную реформацию. В этом смысле реакция папского престола на раскольников не была реакционерской и ретроградской, она была вторым путём приспособления Церкви к «современности», к духу времени (при сохранении папства и иерархии, согласно Тридентскому собору), поэтому в литературе контрреформацию часто называют «католической реформацией» (хотя, строго говоря, протестантов можно называть так же, поскольку и они первоначально были католиками). Более того, историки возводят первые признаки контрреформации ещё к XII–XV векам, то есть не связывают её непосредственно с реакцией на протестантизм. Некоторые историки прямо утверждают, что Реформация и Контрреформация имеют один источник — стремление к возвращению неповреждённого христианства на фоне расцвета гуманистической культуры, то есть две реформации были двумя партиями, которые несколько по-разному решали одну задачу — адаптацию западной теологии к «современности» без фундаментального пересмотра обоих членов этого выражения. Показательно, что возникший на волне Контрреформации орден иезуитов, главных апологетов папства и католичества, стал возрождать именно томистскую теологию как вторую схоластику и главный фундамент

католической церкви, о возрождении досхизмного христианства не было и речи. В связи с этим, пока Реформация выносила из церковной жизни элементы Предания, проводя расцерковление католического христианства, контрреформационная («католическая», папская) часть церкви, напротив, стала усиленно вводить в церковное предание (иконопись, архитектуру, обряды) «светские» элементы, начиная с барочной «религиозной живописи», скульптуры и архитектуры. В этом смысле источники более позднего (XX век) модернизма католичества уходят корнями в Контрреформацию, так же как протестантизма — в Реформацию. С этой точки зрения разделение на католичество и протестантизм стало формой существования кафоличности в западной церкви в условиях «современности», своего рода диалектического разрыва внутри латинской церкви на фоне внутреннего диалектизма латинского богословия после схизмы.

Таким образом, Реформацию, как и гуманизм, можно интерпретировать как один из источников светского понимания культуры в Новое время, однако такой подход лишь констатирует, но не объясняет связь Реформации с предшествовавшей историей секулярного дискурса. Согласно логике настоящего исследования Реформацию можно интерпретировать как очередной компенсаторный эффект, возникший в результате поддержания теологического ортодоксально-гетеродоксального баланса в католицизме на фоне действия номиналистических и гуманистических подходов. При таком подходе Реформация предстаёт не как прорывное событие, а, наоборот, как приспособление католицизма к «современным» условиям, сохранение «веры» при отказе от «предания», отданного на откуп расширяющейся власти номиналистического формализма в культуре. Этот номиналистическо-гуманистический натиск на католическую церковь был продолжением внутренней, старой гетеродоксальной теологии, воодушевляемой докетическим страхом перед возвеличиванием материального и тварного мира и противостоящей языческим интерпретациям христианства. Так возникала власть формы, которая абстрагировала (лишала онтологической

реальности) общие понятия, Бога, систему религиозных этических ценностей, которые брались номинально и сами по себе, лишались онтологического статуса (связи с божественной личностью). Власть формы тоталитарна по духу, формализует буквально всё, что может быть выражено, включая любые формы церковной жизни, в том числе их основу — таинства. В результате форма, оторванная от Традиции, становилась идолом (богом без личности). Идолизация культуры в этом контексте может быть названа «секуляризацией». В качестве ухода от этой угрозы с наименьшими потерями католическая церковь в лице партии реформаторов предложила отдать секулярной культуре на откуп любые формы церковной жизни ради сохранения живой веры, что объявлялось консервативным актом, возвращением к чистой вере, «ортодоксии». Однако поскольку это делалось на условиях и в рамках «современности», протестантская «ортодоксия» не знала проблемы схизмы и оставалась в рамках католической онтологии, «ортодоксия» становилась частной теологической надстройкой над католичеством. В результате такой попытки запланировать отсутствие любых для церкви угроз со стороны ересей или социальных пороков и структурно вывести живую веру из-под власти формы, церковь стала социальным институтом, максимально абстрагированным и мирским одновременно, то есть превратилась из мистического института в социальный. Сфера социального и рационального при этом являлась не нейтральным внетеологическим пространством, а продуктом той же специфической теологии (секулярного дискурса). Это повлекло разделение «веры» и «религии» и дальнейшую маргинализацию религиозной жизни одновременно в двух направлениях: агностической надсоциальной абстракции (божество как безличная универсальная предпосылка культуры и природы) и субъективного психологизма («бог в душе»). Такое превращение церкви в условность, не связанную с реальностью на онтологическом уровне, ускорило процесс перемещения теологических проблем в философию, гуманитарные и технические науки, которые стали новой формой теологии.

Проповедь превратилась в разговор церкви с обществом на мирском языке, лишалась сотериологической цели и становилась поиском компромисса в интересах нецерковного мира, что вело к превращению церкви в мир, потере субъектности. В результате Реформация, смягчая натиск на церковь секулярного дискурса не только не могла возродить «ортодоксию» и кафоличность, но оказалась перед постоянной угрозой потери христианской идентичности на культурном, цивилизационном уровне. На тот же обновленческий путь встала и Контрреформация, которая иными методами (сохранение всей совокупности форм церковной жизни и Предания, но открытие их для наполнения «светским» содержанием) пыталась сохранить статус-кво, баланс ортодоксально-гетеродоксального (секулярного) дискурса. С этой точки зрения Реформация и Контрреформация были вызваны теологией секулярного дискурса и вели к секулярному дискурсу, являясь не борьбой против номиналистически-гуманистических черт «современности», а разными вариантами компенсации союза церкви с ними, что вело к дальнейшему воспроизводству в культуре секулярного дискурса.

3.3.3.7. Рационалистическое структурирование как предпосылка Просвещения

В истории западноевропейской мысли Возрождение стало трактоваться как эпоха свободы, которая разрушала старые идеалы и формулировала новые, свободно (то есть игнорируя догматику) совмещая античную эстетику и гуманистическое содержание с христианским сюжетом. Это привело к эпохе нового структурирования и регламентации культуры — рационализму и Просвещению. В философии этого нового этапа можно даже увидеть элементы схоластики; она стремилась снова охватить познание полностью, без остатка. Если Возрождение в большей степени ломало рамки христианской схоластической нормы и опиралось на своего рода идеализм («гуманистический»), то следующая эпоха фиксировала и защищала это

состояние, создавала новые устойчивые познавательные рамки. В том числе по этой причине история современной науки ведёт своё происхождение именно из этого рационалистического времени, трактуя предыдущие этапы лишь как «предпосылки».

В контексте настоящего исследования важным представляется обратить внимание на то, что секулярное во времена позднего Средневековья функционировало как система, которая претендовала стать новыми культурными рамками, претендующими на всеохватность, универсальность и даже своего рода кафоличность. Эта система стремилась к формализованности, замкнутости и стабильности и наследовала как номиналистические основания, так и более ранние.

Это вело к появлению особых областей — «политической», «экономической», а также новой универсальной эпистемологии, — которые пытались компенсировать разрушающееся пространство кафоличности с помощью подменных форм «универсальности», в результате чего с самого начала оформлялись как тоталитарные системы (говоря языком XX века). Это происходило в условиях, когда культура не желала отказаться от мощной идеи кафоличности, но стремилась выйти из-под власти ортодоксального «надзора», в результате чего оказывалась в ортодоксально-гетеродоксальной диалектике, систематизация которой вела к универсализации через замыкание в себе, отсекание лишнего (В. Оккам), создание абсолютно предельных границ познания, то есть к созданию тоталитаризирующих форм культуры.

В политической плоскости это вело к возрожденческой теории тотального государства Макиавелли и Гоббса, которая стала возможной благодаря конструированию пространства секулярного дискурса, что лишало католическую культуру христианского телоса и заменяло его на новую этику, где высшим благом является то, что является благом для государства (не для народа или Церкви). То есть борьба с христианскими ценностными и, как следствие, эпистемологическими основаниями в поздней схоластике

одновременно (диалектически) вела к конструированию собственных «светских» оснований: в этом смысле антиидеалистическая и антиреалистическая борьба автоматически вела к привнесению в культуру светского идеализма и реализма; разрушение христианских рамок культуры сопровождалось усиленной балансировкой нового, ортодоксально-гетеродоксального принципа культуры путём формальной и всеохватывающей систематизации культуры.

Здесь может быть приведён подход Милбанка, западного христианского постмодерниста, деконструировавшего «современность», который весьма показателен как взгляд на этот процесс и попытка его преодолеть изнутри западной, секулярной культуры. Милбанк связал начало развития европейского «секулярного» (the secular) с возникновением области «политического», сформулированной Макиавелли, Гоббсом и Спинозой, и фактически отождествил понятия «секулярное» и «политическое». Здесь следует привести ту часть генеалогии секулярной современности у Милбанка, которую он связывал с политикой[851]. Он выводил секулярную политику из категории «собственности» — которую понимал как одну из основ формирования идентичности человека и общества. Одна из древнеримских трактовок собственности — dominium — означает абсолютную власть, полное владение какой-либо вещью — рабами или землёй. Такой тип владения как господства не регулировался этическими нормами. В результате стремления пап к императорской власти и развития схоластики dominium стал трактоваться как важнейшее свойство Бога (potentia absoluta, бесконечная власть), dominium стал сущностью Бога, к которому должен стремиться и человек, стремящийся к образу Бога. Более того, в борьбе с нищенствующими орденами, которые пытались полностью отделить Церковь от любых социальных институтов и от сферы принятия

[851] *Milbank J.* Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. P. 9–25.

политических решений, вывести её за рамки публичного пространства, папская власть защищала dominium и встраивала его в саму природу человека путём создания концепции «естественного права»: право стало частью природы человека, а правовое пространство стало договором между людьми, то есть право стало автономным, «светским», отделилось от всякой реалистической метафизики. Так dominium в католичестве стал важнейшей чертой Бога, человека и общества.

В Новое время (с XVI–XVII веков) эта трактовка собственности вернулась под влиянием номинализма (важной номиналистической характеристикой dominium Милбанк называл отсутствие телоса — какой-либо цели развития человека и общества, кроме самой борьбы за dominium), проникла в католическую экклезиологию и постепенно заняла доминирующее положение в системе социальных отношений в католическом мире. Понятие ius (право) стало отождествляться с dominium (господство, собственность). Поэтому право собственности перестало пониматься как «полезное владение» (dominium utile, Фома Аквинский), а понималось как способность (facultas, Жан Жерсон), то есть как власть делать с собственностью всё что угодно. Более того, идея чистой, абсолютной, абстрактной, суверенной власти, существующая сама по себе (в нравственном вакууме), по Милбанку, легла в основу концепции о существовании пространства «секулярного» («светского»), которое не связано с волей Бога. Поэтому «право» с этого времени отделяется от христианских ценностей (справедливости и т. п.), становится номинальным правом собственности, одним из признаков нового, «светского» правового пространства.

В результате как спор нищенствующих францисканцев с папой, так и позднесредневековый и возрожденческий спор между папистами (сторонниками сохранения единоличной власти папы) и концилиаристами (сторонниками соборной, коллективной власти) уже был спором не о двух типах власти, а об одной и той же — формальной. Концилиаристы (на

русский язык их название также можно перевести как «соборяне») не возвращали кафоличность, повреждённую институтом папства, а действовали как часть европейского политического движения за парламентаризм: они боролись против абсолютизма папы вслед за светскими демократическими и парламентскими движениями (которые, в свою очередь, боролись против власти светских монархов) и понимали церковь как формальный собор верующих, легитимность решений которого вытекает из процедурности, а не из его мистической (кафолической) природы.

По Милбанку, именно из этого номиналистического понимания власти как dominium вышли концепции политического «суверенитета» Ж. Бодена, Т. Гоббса, Г. Гроция, сформировались одновременно и абсолютизм, и противостоящий ему политический либерализм, возникла современная политологическая эпистемология, которая не учитывает божественный источник власти и не может понимать власть иначе как dominium. Политическая санкция становится главным условием легитимности какого-либо высказывания, политическая власть становится универсальным и всеобъемлющим культурным принципом, который обладает монополией сделать что-либо реальностью, вплоть до определения правильного толкования Библии. То есть «политическое» как новая область европейской культуры и создало секулярное пространство, вытеснив из культуры Откровение [852]. По концепции Милбанка, по аналогичному принципу «секулярное» пространство конструировалось через категорию «социального».

Подход Милбанка является удобным способом объяснения этого процесса, при этом его слабая сторона в том, что Милбанк перескакивает теологические споры первого тысячелетия, выводит средневековый dominium сразу из античности, растворяя источник секулярного в тумане

[852] *Milbank J.* Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason. P. 9–25.

древности точно так же, как это делало большинство сторонников классического европейского подхода к «теории» секуляризации, оставивших вопрос о происхождении секулярного открытым.

Тем не менее можно констатировать, что создание концепции государства-левиафана стало символом создания новой всеобъемлющей системы, признаком новой универсальной эпистемологии, которую Милбанк объяснял с помощью dominium, а мы — с помощью констатации действия и укоренения в латинской культуре диалектической ортодоксально-гетеродоксальной ценностной и эпистемологической системы. Эта новая политическая всеобъемлемость стала способом интерпретировать христианское кафолическое (вселенское) мировосприятие таким образом, чтобы создать новое понимание «кафоличности»-«вселенскости», в основе которой есть лишь диалектическое сомнение, но нет фундамента в виде мистической Церкви и личного Бога.

Выразительность и значительные социокультурные последствия этого этапа секулярного дискурса (зарождение пространства «политического») стали причиной того, что его часто преувеличенно воспринимают как момент некой онтологической революции (с нашей точки зрения, эта было лишь поздними последствиями ранее произошедших теологических изменений). Разные авторы зачастую связывают наступление новой, секулярной эры европейской культуры и момент рождения самой «секулярности» именно с этим временем (независимо от оценок). Например, профессор М. Лилла даже предложил назвать Гоббса деятелем «Великого разделения» (the Great Separation), в результате которого изменилось бытие европейской культуры: политика отделилась от религии и поглотила её, а Бог из центра, «ступицы»,

«нексуса» жизненного мира превратился лишь в один из его элементов, в одну из «спиц»; положение центра занял человек[853].

В экономической области это состояние культуры вело к формированию капитализма, который в этих условиях мог интерпретироваться только как система глобального (универсального) рынка, внутренний механизм которой основывается на бесконечной экспансии (отсюда — географические открытия) и бесконечном обогащении, «накоплении капитала»[854]. Показательно, что именно с этого времени (XVI век) берёт начало формализованная, экономическая глобализация как постепенное расширение рынка до всемирного размера. Тяга европейского капитализма к глобализации не может быть объяснена лишь техническим и демографическим развитием Европы или случайными обстоятельствами (история знает примеры развитых цивилизаций, которые, тем не менее, не имели внутренней тяги к экономическому глобализму), но являлась производной от характера сложившейся культуры, была одной из форм компенсации отказа от кафоличности в христианской культуре. В этом смысле глобализация (как и тоталитарное государство) — это превратно интерпретированная кафоличность.

В эпистемологической области происходили аналогичные процессы. Развитие всеобъемлющего пространства культуры в области искусств, политической жизни и торговли продолжилось у рационалистов. Рационализм был отражением идеи новой секулярной всеобщности в области эпистемологии, использовался для формулирования всеобъемлющей, замкнутой (имманентной), стабильной системы, которая взяла бы на себя функцию нового универсализма («кафоличности»).

---

[853] *Lilla M.* The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West. New York : Vintage Books, 2007. 341 p.

[854] *Валлерстайн И.* Том I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. С. xv.

Р. Декарт занимался формулированием рационалистической эпистемологии именно как всеобъемлющей системы, которая объясняла бы всё без остатка, не требовала бы учёта божественной воли. Для подобной системы познания важно было объять именно всё знание и все возможные границы познания, то есть стать всеобъемлющей, тотальной и законченной системой. В такой системе «универсальность» достигалась не расширением рамок познания, а, наоборот, их замыканием, ограничиванием, имманентизацией.

Положения рационального познания строились Декартом[855] на том, что разум как здравый смысл у всех людей одинаков, присущ каждому человеку с рождения, даёт способность мыслить, рассуждать, отличать одно от другого, имеет «естественное» происхождение; позволяет автономно познавать объекты, тренируя рациональное мышление с помощью сомнения, логики, анализа, движения от простого к сложному (от частного к общему); главным методом объявлялась дедукция, то есть открытие силой ума теорий и познание с помощью них эмпирической реальности.

Несмотря на то что декартовской дедукции принято противопоставлять индукцию, то есть познание теорий из опыта, два этих подхода возникли в одно время, не противоречат друг другу, а являются частями одной диалектической системы, в которой теория и эмпирика (знание и опыт) находятся друг с другом в замкнутых отношениях. Эмпиризм вытекает из рационализма, а рационализм — из эмпиризма, что впоследствии примет форму «спора» между новоевропейскими формами идеализма и материализма (граница между которыми тоже ускользает). Поэтому «рационализмом» обозначают не только частный метод рассуждения[856], но и

---

[855] *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950. С. 260–272.

[856] В. Н. Тростников считал, что рационализм (дедукция) никогда не воспринимался учёными как практический метод, который можно непосредственно использовать в

само Просвещение, новоевропейское направление мысли в сторону диалектизации и имманентизации христианской онтологии, встраивания её в дуалистические рамки знания и опыта.

Предложенное Декартом доказательство бытия Бога было своеобразным символическим экзаменом, который должен был продемонстрировать возможности новой, рационалистической эпистемологии. Своё доказательство он выстраивал по двум направлениям. Во-первых, через то, что может быть «помыслено» совершенство, предел которого Бог. То есть Бог существует именно потому, что человеческий разум может помыслить идею Бога (здесь у Декарта возникал признак идеализма), идею предельного и абсолютного совершенства, которое предшествовало человеку и вложило в человека черты разумности и возможность знания о совершенстве. Во-вторых, через наличие в эмпирическом мире рациональных законов, через которые этот мир может быть познан рациональным субъектом, что означает, что рациональность эмпирического мира как объект входит в бытие Бога (совершенный источник всего рационального). То есть в мышлении Декарта (как в целом в схоластической и новоевропейской философии) нет и намёка на ипостасное понимание Бога, утверждение Бога через то, что Он Лицо, личность. У Декарта отчётливо видно, что Бог — это трансцендентная предпосылка познания, разумного мышления, рамка рациональности, но не более того. Причём эта рамка замыкает культуру саму в себе, одновременно очерчивая границы по внутреннему (в области субъективного) и внешнему контуру (в области онтологии); поэтому его доказательство исследователи называют психологическо-онтологическим.

исследованиях, а с самого начала был мировоззренческой, идеологической установкой (*Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом).

Фактически доказательства бытия Бога нужны Декарту как границы, замыкающие, имманентизирующие его диалектический подход к эпистемологии, который погружает любое познание в замкнутое колебание между теорией и опытом (знанием и эмпирикой). Максимой этого имманентного мировоззрения стало его знаменитое высказывание «мыслю, следовательно, существую», которое обосновало отношения теории и опыта как всеобъемлющие и замкнутые в познающем субъекте.

У Декарта содержатся признаки диалектического соединения [рационального] знания и опыта, которые становятся новой границей онтологии, что в дальнейшем и будет закрепляться в философии рационализма у Спинозы и Лейбница. Фактически рационалистическо-эмпирическая онтология Декарта означает номинализацию любых ценностных, божественных оснований культуры между крайностями агностицизма (коему соответствует слепое принятие «здравого смысла», рациональности как естественной предпосылки, имеющей божественное происхождение, но не связанной с личными отношениями человека и Бога, и субъективизма (человек обладает полнотой разума, духа, рациональности, поскольку имеет представление о полноте, соответственно потенциально владеет всеми теориями и всеми знаниями; это номиналистическое по происхождению мировоззрение становится основой для натурализма, эмпиризма, затем феноменологии, а также для различных форм нигилизма). То есть происходило вынесение трансцендентных оснований опыта и знания за пределы культуры, за границы дискурса (сначала научного, затем дискурса всех областей культуры).

Через столетие это декартовское стремление к формированию новой всеохватной эпистемологии можно зафиксировать у энциклопедистов, которые стали одним из символов всей эпохи Просвещения. Энциклопедисты следовали призыву Декарта создавать «перечни» всего существующего знания, отделяли «знание» от всего того, что они относили к нерациональному знанию, домыслам и суевериям. Энциклопедии стали не

столько формой сохранения накопленного опыта, сколько механизмом отделения знания и мышления от христианской метафизики, Традиции, погружением знания в вакуум независимого и «естественного» здравого смысла (имманентные, диалектические рамки). Тома Энциклопедии стали символом одновременно замкнутости и всеохватывающего характера рационального знания (квазикафоличности), стали своеобразной клеткой для «традиции», оторванной от Откровения[857]. Именно поэтому энциклопедисты стояли на выраженно антиклерикальных позициях, а сами подвергались критике со стороны церковных властей.

Таким образом, эпоха рационализма и Просвещения в истории европейской мысли демонстрирует способ функционирования секулярного дискурса, внутренняя ортодоксально-гетеродоксальная диалектика которого компенсировалась усиленной систематизацией культуры и попыткой построить искусственную универсальность, своего рода нецерковную «кафоличность» через имманентизацию (замыкание в себе), что вело к встраиванию культуры в различного рода тотальные рамки: политические, экономические и эпистемологические. Эти рамки были компенсацией самого устройства культуры, которая не отказывалась от христианских рамок, но меняла их ядро на диалектическое сомнение, отказываясь от Откровения и мистической Церкви. В политической плоскости это вело к появлению концепции государства-левиафана (Маккиавелли, Гоббс) и трактовок «политического» как главной и предельной реальности, в основе которой лежит идея чистой (номинальной) власти или силы, dominium (по Милбанку). В торговых отношениях это вело к созданию капитализма — особой системы рыночных отношений, возникающей на основе ценности бесконечного обогащения и экспансии, что открыло дорогу глобализации. В

[857] Показательно, что и Милбанк сравнивает этот тип секулярной эпистемологии («политическое», «социальное», «секуляризм») с «надзирателем над возвышенным».

эпистемологии это выразилось в формулировании учения о четко систематизированной, всеобъемлющей, универсальной и замкнутой в себе системы познания — «рационализма» (Декарт, Спиноза, Лейбниц), который был не частным научным методом, а фактически новым учением о культуре (именно по этой причине рационализм до сих пор является одним из важнейших исторических и символических столпов современной системы науки, синонимом самой «науки»). После Декарта стремление к «полноте» знания стало общей чертой Просвещения, например у энциклопедистов. Рационализм поместил познание в замкнутое пространство диалектики теории и эмпирики (дедукция и индукция были частью единой рационалистической эпистемологии) и вывел за её границы божественную волю. Имманентные границы такой эпистемологии были закреплены Декартом в предложенных им доказательствах бытия Бога. В результате культура была помещена в онтологию, запертую между агностицизмом и субъективизмом и оторвана таким образом от трансцендентных оснований опыта и знания, став основой для дальнейших дедуктивных и индуктивных эпистемологий, вплоть до позитивизма и феноменологии.

3.3.3.8. От идеализма к романтизму и консерватизму: новые форматы конвенциональной религиозности

Высшая точка картезианского рационализма выразилась в философии И. Канта, который окончательно объявлял ненужным поиск ответа на вопрос о непознаваемом, имманентизировал познание, создавая агностическую концепцию «вещи самой по себе». После этого, когда трансцендентное перестало нести угрозу для поддержания секулярного дискурса, снова стали допустимыми идеалистические подходы (у самого Канта — субъективный, трансцедентальный идеализм). Уже в философии Канта произошло это соединение рационализма с идеализмом и началось возвращение в культуру трансцендентного на условиях, не представляющих угрозу для секулярного

дискурса (позже аналогичный путь проделал М. Вебер, который превращал любые мифологические формы культуры в объект социологии). То есть этот процесс начался ещё до наступления романтической и консервативной реакции (начало XIX века) на Французскую революцию[858].

Формирование устойчивой формы диалектики опыта и знания в просвещенческом рационализме позволило перейти к новой идеализации (Кант), только в качестве идеального уже объявлялись не идеи (и тем более не Бог), а субъективные отношения, связи, трансцендентальные категории. У Канта картезианское направление мысли приняло завершённый вид в форме трансцендирования и идеализации замкнутой рационалистической онтологии, что, однако, не вело эту онтологию к преодолению своих границ и возвращению к кафолическому состоянию (недиалектического единства земного и небесного, опытного и внеопытного), то есть не нарушало внутреннюю диалектику секулярного дискурса современности. Скорее, это напоминало сохранение онтологии в замкнутой, имманентной камере с глухими стенами и подсветкой, имитирующей естественный свет, но не имеющей выхода наружу и даже намёка на то, что снаружи что-либо существует. Кант замостил все поверхности этого замкнутого рационального помещения зеркалами и объявил возникшее бесконечно отражающееся пространство бытием.

Такой по-новому интерпретируемый идеализм позволял вернуться к религиозному мышлению, не возвращаясь под контроль церковной мистики и иерархии, открыл путь к романтизму и консерватизму. Этот путь был жизненно необходим секулярному дискурсу, который стал испытывать

---

[858] Когда система, сформированная рационализмом и Просвещением, окончательно вступила в свои права, она приняла форму Французской революции. Воплощая в жизнь планы по разрушению старого мира с его политическим и религиозным фундаментом, эта революция в то же время усиленно вписывала свои новые схемы и модели во все возможные структуры общества и культуры. Во время Революции рационализм и Просвещение воплотились в форме репрессивной политической власти и, разрушив старую систему, сами объявили себя жёсткой системой.

значительный дисбаланс и духоту, когда просвещенческий рационализм стал доминировать над церковной онтологической картиной, превратившись из революционера в надзирателя и карателя, что стало угрожать ортодоксально-гетеродоксальному «балансу» и вызвало в очередной раз ощущение конца истории. Романтизм и консерватизм стали реакционными движениями, компенсирующими этот дисбаланс, сглаживая острые углы рационализма, но нисколько не претендуя на его полный демонтаж. Собственно, природа романтизма и консерватизма не подразумевала такой возможности и не знала подходящих для этого инструментов, могла быть использована лишь для косметического ремонта Просвещения, но не его капитальной перестройки и тем более демонтажа.

Весьма точную оценку романтизму дал А. Ф. Лосев в автобиографической повести «Встреча», в которой устами своего героя определил романтизм не как реальную попытку восстановить утраченное величие, потерянные ценности, а лишь как их субъективное психологическое переживание, «субъективное томление», которое существовало в современном, буржуазно-секулярном мире, не имея никаких средств для его качественного изменения («Романтизм — это когда все объективные ценности разрушены, а осталась только их психологическая реставрация»[859]).

Романтизм был не полноценной альтернативой секулярному дискурсу, а его допустимым модусом, который стал возможным в результате кантовской интерпретации рационализма через субъективный, имманентный идеализм (неслучайно именно к Канту апеллировала йенская школа немецких романтиков). Романтический «натиск» на рационализм имел форму первой волны ремифологизации (вторая будет в начале XX века), возвращения религиозного (мистицизм) и чувственного мышления (сентиментализм) в искусство, развитие мистического национализма,

[859] *Лосев А. Ф.* Повесть «Встреча». Часть 2 // Я сослан в XX век… Т. 1.

обладал в целом неоязыческим характером (появилось понятие «дух народа» в гейдельбергской школе романтиков, активно переиздавались или реконструировались национальные языческие эпосы).

Зародившийся в это же время консерватизм (Э. Бёрк, Ж. де Местр) был частью романтизма, стал реакцией на Французскую революцию в сфере политической философии. Консерватизм был попыткой остановить демифологизацию культуры, вернуться в состояние психологической и религиозной полноты средневекового мира, но не отказываясь от современности и не возрождая средневековый статус церкви. При всей реакционности консерватизма он не предлагал путей деконструкции самой современности, оставался модусом широко понимаемого либерализма.

Философским итогом романтическо-консервативной интерпретации рационализма стало учение Гегеля: идеалистический рационализм, в котором высшим, трансцендентальным источником реальности, «абсолютным духом» являлся сам разум (чистый, независимый, существующий сам по себе), погружённый Гегелем в диалектические рамки (чтобы дать этой модели замкнутый, завершённый вид). Показательно, что с точки зрения сегодняшнего дня философия Гегеля выглядит более старой, архаичной и мифологичной (в том числе лексически), чем система Канта, поэтому иногда она трактовалась поздними критиками Гегеля как попытка поставить религию и мистику выше философии, как некое языческое учение[860]. Такое впечатление складывалось именно потому, что Гегель был философом романтического направления (был современником знаменитых немецких писателей-романтиков). Позже в своём творчестве Гегель дистанцировался

[860] В XX веке либеральным попыткам обвинить Гегеля в порождении тоталитаризма и списать на него все ошибки новоевропейской истории, всё её тёмные, языческие свойства, противостоял историк философии В. Кауфман: *Kaufmann W.* Discovering the Mind: Goethe, Kant and Hegel. New York : McGraw-Hill Co., 1980. 288 p.

от романтизма, но не потому, что он был ему чужд[861], а по причине того, что романтизм стал слабнуть, перестал давать плоды[862]. Гегеля не удовлетворяла ограниченность романтизма рамками художественной литературы (на чём настаивали романтики), и он вернулся к выстраиванию философской системы, возведению «истины» и «философии» в ранг «науки»[863]. Сам Гегель мыслил эволюционистски (оставаясь в рамках просвещенческого, новоевропейского взгляда на историю), исходил из того, что каждый новый этап развития [европейской] культуры и мысли не означает отрицание правильности предыдущего (приводя в пример этапы метаморфозы растущего цветка): в новой форме, в новой интерпретации продолжается то, что было заложено ранее[864]. Именно поэтому сам Гегель рассматривал свою философию как продолжение, сохранение, гармонизацию рационалистическо-идеалистического дискурса, выражавшегося в его эпоху в романтических рамках. Как мы отмечали выше, Люббе приписывает Гегелю одну из первых попыток сформулировать принцип «секуляризации», в котором современность (светский буржуазный политический порядок) и религия (христианство) не противоречат, а являются проекцией друг друга[865], то есть Гегель понимал философско-историческую (и историко-культурную) проблему секуляризации в диалектическом ключе.

По этой же причине консервативная риторика выглядит более старой и менее рациональной, чем либеральная, хотя консерватизм появился позже

---

[861] Кауфман подчёркивает, что, несмотря на то что Гегель выступил против романтизма (в предисловии к «Феноменологии духа»), он никогда не отрицал фундаментальность, классический фундамент этого движения (видел в Гете и Шиллере несомненных классиков и понимал критикуемый им [поздний немецкий] «романтизм» даже как бунт против них): *Kaufmann W.* Hegel: A Reinterpretation. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1978. 432 p.

[862] *Соловьев Е.* Гегель: его жизнь и философская деятельность. Санкт-Петербург : Тип. газ. «Новости», 1891. 113 с.

[863] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Москва : Наука, 2000. С. 10.

[864] *Там же*.

[865] *Lübbe H.* Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. S. 34–39.

либерализма, был его поздним производным, его модальностью. Это значит, что «языческие», «иррациональные», «сентиментальные» и прочие отличительные черты романтизма и консерватизма уже содержались в рационализме и либерализме: их выпячивание не ломало либерально-рациональные (секулярные) рамки культуры, а уравновешивало их, пыталось сохранить баланс внутри современного, секулярного дискурса.

Показательно, что к романтизму нередко апеллируют христианские авторы, критикующие секулярную современность (модерн), которые видят в романтизме попытку религиозного возрождения, во время которого вместе с новыми языческими в культуру пробились и забытые христианские мотивы. Например, Милбанк продолжал видеть в романтизме главный способ возрождения христианства в Новое время, возлагал на романтизм особую надежду, при этом отделял светлый (христианский) романтизм от тёмного, языческого или нигилистического (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше)[866]. Такой подход, разделяющий «хороший» и «плохой» модусы романтизма, а также рационализма, гуманизма, Просвещения, Возрождения, средневековья и других культурных состояний европейской истории второго тысячелетия, является попыткой пересмотреть секулярную логику современности, не отказываясь от самой современности, является имплицитной попыткой поддержать одну часть диалектики современного секулярного дискурса (Милбанк её называет «ортодоксальной», имея в виду «аутентичное христианство») против другой (секулярной, языческой), сохранив в очередной раз сам принцип этой диалектики (продолжая логику всей предыдущей секулярной истории Европы, поддерживавшей баланс секулярного дискурса) и, следовательно, сохранив в целостности сам секулярный дискурс.

---

[866] *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 7.

Таким образом, высшей формой картезианского, просвещенческого рационализма стала философия И. Канта, который включил в имманентную картину мира сам идеализм, таким образом открыв возможность для «идеализации» и «трансцендирования» культуры, которые при этом не угрожали конструкции имманентного Просвещения с его стремлением к всеобъемлющей и замкнутой в себе системе. Это позволяло вернуться в культуру на легальных основаниях мифологиям, религиозному мышлению, мистике, что было необходимым для балансирования в очередной раз секулярного дискурса, радикальный рационализм которого в конце XVIII века быстро стал вырождаться в нигилистические формы. Результатом открытой Кантом дороги стало рождение романтизма (йенская и гейдельбергская школы) и его политического модуса — консерватизма (Э. Бёрк, Ж. де Местр). Они смягчали углы рационализма, искали в религиозной (преимущественно в языческой) мистике воодушевление, которое могло бы наполнить плоскую механистическую культуру, но не могли и не хотели претендовать на демонтаж Просвещения, потому что сами были его продолжателями в новой, адаптированной форме. В этом контексте и кантовский субъективный идеализм, и романтизм, и консерватизм были формами поддержания секулярного дискурса, были его означающими. После балансировки рационализма романтизм перестал давать собственные плоды, возникла необходимость вновь корректировать секулярный дискурс путём новой систематизации познания с учётом уже состоявшихся романтических элементов. За решение этой задачи взялся Гегель. Он вернулся к возведению целостной системы (идеалистического рационализма, погружённого в диалектику) из просвещенческого рационализма, отпущенного на время на романтическую волю кантовским субъективным идеализмом. Гегелевская систематизация также не ставила задачу фундаментально преодолеть романтизм или Просвещение, но лишь в очередной раз пыталась сбалансировать их, поддержать устойчивость секулярного дискурса на этом этапе истории европейской мысли.

3.3.3.9. От материалистической и позитивистской борьбы с мифом к ремифологизации и постмодернизму

Мейнстрим западной философской мысли XIX века после романтизма был направлен на дальнейшее ужесточение и формализацию эпистемологических рамок, которое начал Гегель. В частности, на Гегеля опирались Л. Фейербах, затем К. Маркс и Ф. Энгельс, создавшие «мировоззрение» диалектического материализма, которое они поднимали над самой философией, представляли как единственное истинное, внерелигиозное и внеидеологическое описание мира и человека. Марксистский материализм, оттолкнувшись от гегельянства, начал новое масштабное наступление на «ортодоксальную» часть секулярной диалектики, которое продолжалось весь XIX век. Материализм выступал против самой философии как дискурса, оставлявшего возможными пути движения мысли в сторону идеализма, а также ценностного и теологического мышления. Материализм Маркса был попыткой окончательно оторвать секулярный дискурс от теологической проблематики путём разрыва с новоевропейской философией как наследницей схоластики. Так появилась концепция, согласно которой бытие и мышление тотально материалистичны, материя вечна и находится в диалектическом движении, является предельным бытием[867].

При этом материализм Маркса (как, например, и теологизм Милбанка) не стали выходом за границы современного и секулярного дискурса: они продолжали действовать внутри него, усиливая одну из его диалектических сторон. Маркс и Энгельс полностью принимали модель бытия Гегеля, лишь вынимая из неё концепцию «абсолютного духа», а точнее — заменяя её концепцией абсолютной материи. При этом даже эта замена была

[867] *Маркс К.* Нищета философии // Сочинения : в 50 т. Т. 4. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Москва : Политиздат, 1955–1981. С. 136.

половинчатой, потому что они оставили в своей системе категорию разума (или мышления, сознания), который как часть материального мира существовал всегда, как и «материя» (то есть в определённом смысле был идеальным, предвечным). Таким образом, в материализме субъектность вынималась из разумной личности (так было в рационализме) и трансформировалась в свойство материи, существующей по законам материи. То есть разум разливался по материи. По этой причине материализм с самого начала имел склонность к дальнейшему развитию в сторону пантеизма (наделение материальной природы источником разума, субъектностью), а также материалистического идеализма и романтизма (характерно для СССР).

Уравновесив окончательно романтические и романтическо-гегельянские повороты секулярной диалектики, марксизм создал новую опасность секулярному балансу — через абсолютизацию материи открыл возможность возвращению в мышление имплицитной метафизики. Очевидно, именно эта интуиция подтолкнула к развитию позитивистские, социологические подходы, которые косвенно или прямо всегда были связаны со структуралистским типом мышления, были попыткой перевести разговор о вещах (неизбежно упирающийся в проблему границы вещей, а следовательно, проблему метафизики) в разговор о связях, отношениях, сопоставлениях вещей.

Первой системной попыткой оторвать познание от философского дискурса путём тотального выведения за границы познания любой «теории» или любой метафизики стало социологическое учение (О. Конт, Э. Дюркгейм), наследник рационалистического и материалистического эмпиризма (источник объективности только в опыте).

Первые социологи, близкие позитивизму, пытались встроить гуманитарное знание (философию) в естественные науки, что было логичным продолжением материалистического мировоззрения. Однако довольно быстро позитивизм в своём первоначальном виде обнаружил внутреннюю

мифологичность и метафизичность («религия человечества» Конта). С аналогичными трудностями столкнулся и социологизм Дюркгейма: его система гуманитарного знания (заменившая философию) была вынуждена признавать существование неких объективных законов, или предпосылок, общества, то есть содержала в себе имплицитную метафизику (которую имели также механицизм, рационализм, материализм) и вновь обнаруживала внутренний идеализм, утопизм, которые, в свою очередь, демонстрировали доктринальный, идеологический характер позитивизма и социологии[868].

В результате попытка закрепить материалистическую картину мира в позитивизме и социологии, отменив философию как область знания, столкнулась с тем, что для обоснования новой науки вновь потребовался дискурс о трансцендентном, идеальном, метафизике, религии. В результате позитивистский этап «секуляризации» культуры столкнулся с новым дисбалансом секулярного дискурса, который проявился в новой романтизации и мифологизации. Усиление позитивизма по этой причине вело к накоплению недосказанности о его предпосылках, культура испытывала мифологический голод, что в начале XX века привело к взрыву «ремифологизации» (Е. Мелетинский), массовому увлечению мистикой, культуре Серебряного века (это культурное состояние описал Т. Манн в «Волшебной горе»). Показательно, что для этого времени (начало XX века) передовая с точки зрения идей прогресса культура (западноевропейская) усиленно и повсеместно занималась демонтажем любых прежних структур и форм (в живописи, в поэзии, в политических институтах), что само по себе становилось главным её смыслом. Однако важно подчеркнуть, что такая борьба с любой формальностью и увлечение декадансом происходили именно на фоне максимального расцвета позитивистского формализма,

[868] Подробней см.: *Щипков В. А.* Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук. С. 142–156.

подъёма социальной значимости точных наук, переноса на гуманитарное знание принципов физики и биологии (продолжение материалистической логики).

Если в конце XVIII века дисбаланс секулярного дискурса вылился во Французскую революцию, но частично выправлялся романтизмом, то через столетие всей энергии Серебряного века не хватало, чтобы выправить позитивистский перекос. Для противостояния надвигающимся нигилистическим, тоталитарным[869] (тотальная власть формы, структуры) и уничтожающим прогрессистскую перспективу (то есть саму секулярную историю) рамкам позитивистской культуры, от которых веяло эсхатологическими мотивами, в бой было брошено всестороннее возрождение мифа[870] от искусств до политической науки (геополитики) и религиозной мистики (включая религиозную философию и политическую теологию). Также были предприняты и попытки не торпедировать позитивизм, а плавно обойти его: в феноменологии, в структурной лингвистике, в социологии Вебера (который попытался примирить позитивизм с мифом[871]). Однако эти попытки не смогли удержать «баланс» секулярного дискурса, который, опрокинувшись, привёл к самому масштабному и разрушительному военному противостоянию в истории человечества: двум мировым войнам, последовавшим одна за другой.

Также показательно, что все без исключения перечисленные компенсаторные механизмы, не справившиеся с предотвращением трагедии, вновь вернулись к жизни после войны и стали развиваться в рамках парадигмы позднего модерна (постмодернизма).

---

[869] Здесь мы имеем в виду внутренний, дополитический тоталитаризм секулярной культуры позитивистского периода.

[870] Подробней см.: *Щипков В. А.* Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна // Вестник МГИМО-Университета. 2015. № 3 (42). С. 76–84.

[871] *Щипков В. А.* Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук. С. 142–156.

Постмодернизм впервые в истории секулярного дискурса открыто провозгласил вечное уничтожение иерархии и традиции единственно возможным способом существования [секулярной] культуры, при этом важно, что это уничтожение (деконструкция, нигилизм, множественность истин, отсутствие телоса) по-прежнему происходило внутри диалектического секулярного дискурса, не признавало существования внешнего пространства вне этого дискурса и поэтому не могло иметь механизмов преодоления секулярной «современности». Отличие постмодернизма от предыдущих этапов секулярного дискурса в том, что он попытался заменить формализованное, статичное понятие «истины» на «плюрализм». Плюрализм — ложно понятое ортодоксальное, динамическое отношение к истине: в ортодоксии истина доступна для человека непосредственно (в таинствах), но при этом её сущность непостижима (сущность Бога непостижима, может познаваться только апофатически). В результате апофатика в интерпретации постмодернизма превратилась в отрицание истинности как таковой, в превращение любой «истины» лишь в один из «вариантов», в «выбор», что ведёт к подмене «истины» «ересью» (выбор). Поэтому постмодернизм — это учение, которое занимается постоянным и последовательным воспроизведением ситуации (дискурса), при которой «истинностью» наделяется «ересь», а ортодоксией назначается гетеродоксия.

Таким способом постмодернизм выводил «баланс» секулярного дискурса на новый уровень: тотальная систематизация (затем ставшая «цифровизацией») сопровождалась тотальным ценностным, всеразрушающим нигилизмом. Такой баланс, с одной стороны, дал надежду на стабильность, а с другой — не избавил общество от угрозы катастрофы: напоминал систему ядерного сдерживания, в которой всё стоит на страхе тотального уничтожения. Роль нигилистического начала стала выполнять «франкфуртская», леволиберальная идеология (в политике — левый неолиберальный глобализм, в антропологии — трансгуманизм, в гуманитарной науке — социология и cultural studies, в теологии —

аналитический или внеконфессиональный подход), а роль тоталитарного начала — «религиозный фундаментализм» (чаще всего в форме радикального исламизма).

Философия, а также сама [секулярная] культура оказались зажатыми между двумя эсхатологическими перспективами (тоталитарным нигилизмом и фундаментализмом), стали ещё более глубоко впечатанными в секулярный дискурс, который на фоне бушующего мира выглядел как вакуум, пространство возможного, единственно возможное социальное бытие. Если раньше философия выполняла роль общих рамок секулярного дискурса, то в постмодернистский период (в период философии языка и cultural studies) сама стала одним из его элементов.

Сама «теория секуляризация» (1960-е) возникла в этом контексте и была попыткой открытого самопознания «секулярного дискурса». Эта теория и последовавшая за ней дискуссия о природе секулярного, о значении и происхождении секулярного дискурса, которая продолжается до сих пор, свидетельствуют о важном, качественном рубеже развития этого дискурса. Такое самопознание говорит о том, что секулярный дискурс ощущает историческую полноту, которая одновременно вызывает у него и гордость (тезисы о победе секулярного либерализма и конца истории во второй половине XX века), и тревогу. Уверенность в победе и неизбежности секулярной современности обнажает отсутствие альтернатив, которые могли бы спасти современную культуру в случае, если секулярный дискурс опять даст сбой и потеряет баланс: степень катастрофичности последствий от нарушения секулярного баланса возрастала каждое новое столетие, и даже нынешние сторонники секулярного дискурса опасаются нового мирового кризиса, который был бы повторением Второй мировой войны в большем масштабе.

Это способствует самому разговору о природе секулярного дискурса. Секулярный дискурс в XX веке сделал себя предметом изучения, вынужденно представил себя суду, несмотря на то что в предыдущие

столетия маскировался под различные теологические и философские концепции, рассмотренные выше. Этот этап развития секулярного дискурса (с конца XIX века до начала XXI века), этап его самопознания, отражён в первой части настоящего исследования: недостаточность философских рамок для объяснения природы, происхождения и перспектив секулярного дискурса неизбежно открывает теологические перспективы для их объяснения.

Недоверие к способности постмодернизма удерживать баланс секулярного дискурса и окончательное превращение секулярного дискурса из имплицитной предпосылки «современности» в предмет изучения ведут к постсекулярной перспективе. Постсекулярный поворот, несомненно, будет попыткой стать ещё одним рядовым этапом новоевропейской культуры, глотком воздуха в виде нового романтизма или Серебряного века, которые бы смягчили и уравновесили радикализм и разбавили духоту постмодернистского нигилизма, оставаясь внутри секулярной диалектики. Большинство современных «постсекулярных» исследований, особенно западных, демонстрируют именно это направление, что будет показано ниже. Тем не менее постсекулярный ракурс также инициирует прямой разговор о ядре западной секулярной культуры, что наделяет постсекулярный дискурс и второй функцией, которая систематически лишает «современность» онтологического статуса, выявляет имплицитную теологичность секулярного дискурса, впервые в западной истории производит «секуляризацию секулярного» (секулярный дискурс применил к себе тот же подход, какой он применял к ортодоксии), которая интерпретировалась наблюдателями как «десекуляризация», деуниверсализация «современности». Помимо многих следствий, этот процесс вёл и к ослаблению внутренней, теологической зависимости христианства от секулярного дискурса.

Таким образом, гегелевское движение к новой систематизации эпистемологии (размытой до этого романтизмом) и балансированию секулярного дискурса было продолжено марксистским (диалектическим) материализмом. Материализм пытался подняться над философией как над

дискурсом, который имплицитно содержал возможность теологического мышления, пытался окончательно отделить секулярный дискурс от теологии. Сделать это материализму не удалось, так как, будучи означающим секулярного дискурса, он действовал внутри его диалектики: абсолютизировав материю, он её идеализировал и открыл метафизическую перспективу (в пантеистической форме), повторяя опыт романтизма. Эстафету у материализма приняли позитивизм и ранний социологизм, которые продолжали его попытки отменить философию, встраивали гуманитарное знание в естественные науки, однако скоро столкнулись с внутренней метафизичностью. Настойчивые позитивистские попытки заключить познание в тотальную и несвободную систему, искоренить из познания намёки на метафизику привели западную культуру в начале XX века к диалектически обратному, компенсаторному процессу — возвращению мистики, религии, мифов в массовую культуру и в гуманитарное знание. Секулярная диалектика европейской культуры в этот напряжённый момент истории стала эксплицитной, обнаружила два взаимонаправленных процесса в виде борьбы системы и мифа, что выливалось в бурление и кризис культуры. Смягчить (имплицировать) этот диалектический процесс пытались феноменология, структурная лингвистика, веберовская понимающая социология. Однако это не удержало европейский мир от катастрофы, выразившейся в двух мировых войнах. На остывшую после войн секулярную культуру наложили постмодернистские удила, которые должны были удерживать её от повторного выхода из-под контроля. Постмодернизм стал наиболее жёсткой формой секулярного дискурса, баланс которого удерживается путём введения «догмата» о том, что «истиной» является «ересь», а «ортодоксией» — «гетеродоксия» (методами деконструкции, нигилизма, плюрализма, исключения телоса). В результате «постсовременность» становилась ещё более радикально «современной» и секулярной. Новый «баланс» дал возможность говорить о новом этапе диалектической стабильности, но не избавил от страха новой катастрофы:

радикальность новой полярности секулярной диалектики (тотальность технологической систематизации и тотальность ценностного нигилизма) напоминала систему ядерного сдерживания, любое неосторожное нарушение которого гарантированно приводит историю к концу. В этих постмодернистских условиях (с 1960-х) особое внимание исследователей стало привлекать ядро современности — секулярный дискурс, который окончательно стал предметом изучения (перестав быть имплицитным): начался процесс самопознания секулярного дискурса, его происхождения и истории развития. Этот процесс в силу структуры западного знания не мог осуществляться иначе как через «секуляризацию секулярного». Это вело к неизбежному обнаружению теологических оснований секулярного дискурса и, следовательно, открывало постсекулярные перспективы.

3.3.3.10. Доказательства бытия Бога как элемент секулярного дискурса

Как отмечалось выше, тема о «секулярном» и «секуляризации» в течение XX века претерпела значительные изменения: научные концепции «секуляризации» отошли от атеистической и материалистической риторики и стали одним из социологических способов рассуждать о роли и функциях религии в современном обществе. Тем не менее эта историческая смысловая связь между различными формами атеизма и современными социологическими подходами к «секулярному» сохраняется. Это подтверждается, например, тем, что в разговорном языке термин «секулярный» / «светский» по-прежнему не свободен от атеистического, материалистического или по крайней мере агностического звучания. В рамках настоящего исследования представляется важным показать природу и значение этой связи.

Как следует из истории развития «означающих» секулярного дискурса в западной философии, атеизм и материализм являются его поздними формами (XVIII–XIX века). Тем не менее элементы атеистического дискурса

уже присутствовали на ранних этапах развития секулярного дискурса и могут быть рассмотрены через тематику «доказательств бытия Бога», которая также является одним из означающих (способов выражения) секулярного дискурса (хотя, как и другие «означающие», является формальным, выразительным следствием секулярного дискурса, лишь указывающим на его источник, но не являющимся его источником самим по себе).

А. М. Гагинский в своём исследовании (2017) проанализировал европейский теологический путь формирования христианского атеизма, который он фиксирует в таком типе мышления (философии), для которого «бытие», а не «Бог» становится отправной точкой любых рассуждений[872]. По его мнению, именно в традиции «доказывать» существование Бога выразился особый тип мышления, на который повлияли некоторые античные школы (Ксенофан, Парменид, Платон, Тимон, Аристотель) и который сложился в христианстве [преимущественно в западном], где «бытие» хоть и отождествлялось вначале с Богом (у Августина, Аквинского), но уже мыслилось как отдельная категория, затем после Д. Скота эта категория окончательно была отделена от Бога, что заложило основу последовавшей номиналистической новоевропейской философии (до И. Канта и М. Хайдеггера), в которой бытие Бога ничем не отличается от бытия любого другого объекта, после чего последовали феноменологические [и, очевидно, постмодернистские — *В. Щ.*] попытки вообще убрать тему «бытия» (включая бытие Бога) из эпистемологии[873], что, однако, не преодолело номиналистическую дискретность между «Богом» и «существованием».

Речь идёт об собой эпистемологии, которая «истинным» считает то, что «существует» и в которой поэтому любое научное рассуждение должно начинаться с уверенности исследователя в том, что объект исследования

---

[872] *Гагинский А. М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 53–67.
[873] *Там же*.

«есть», имеет бытие. Это сделало европейскую научную культуру, по мысли Гагинского, «онтоцентричной», то есть вся её деятельность была направлена на то, чтобы понять, что существует, а что нет: бытие стало исходной и конечной точкой такого мышления.

Отталкиваясь от этого наблюдения, можно характеризовать все средневековые и новоевропейские «доказательства бытия» Бога, а точнее саму дискуссию о существовании Бога, как неотъемлемую часть европейской культуры, важнейший признак, «означающее» секулярного дискурса. В этом контексте «доказательства» того, что Бог существует, и того, что Бог не существует, становятся равноценными, поскольку «существование» мыслится отдельно от объекта / субъекта существования.

Доказательства бытия Бога могут появляться не только в христианстве, но и в других религиях: например, в язычестве (поиск первоначала античными философами) или в исламе[874]. Однако только в западной христианской мысли этот формат стал классическим, неотъемлемой частью крупных философских и теологических систем. Дискурс о «существовании» Бога там не только очерчивал рамки эпистемологии (как это встречалось в мусульманской философии), но и служил одним из способов выразить («означить») и воспроизвести секулярный дискурс. Показательно, что эта тема рефреном встречается в трудах всех ключевых фигур европейской мысли: эти мотивы появляются ещё у Тертуллиана («верую, потому что абсурдно») и Августина, но становятся масштабными и повсеместными (парадигмальными) в схоластической философии (Ансельм Кентерберийский, Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура, Д. Скот) и сохраняются в новоевропейской (рационалистическо-эмпирической) философии (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б.

[874] *Насыров И. Р.* Доказательства существования Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. №73. С. 53–68.

Спиноза, Дж. Локк, Дж. Беркли, Вольтер, Г. В. Лейбниц, И. Кант, Гегель, С. Кьеркегор)[875]. Эта же интенция в изменённых формах сохранилась и рефреном прошла через западную теологию XX века (например, у К. Барта, Ж.-Л. Мариона, Дж. Капуто).

В истории православия (как и в самом Священном писании[876]) не было традиции доказательств бытия Бога; в православии традиционно акцентируется не «бытие», а ипостасность, личностность Бога, которая может быть узнана человеком при личной встрече, согласно заповеди «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). В русской же философии дискуссии о «доказательствах бытия» Бога стали развиваться только в XIX веке[877] под воздействием западной философской повестки.

Необходимость доказывать бытие Бога может возникнуть в таком мировосприятии, в котором божественное вытесняется или вытеснено за границы легальных познавательных рамок, на периферию или за границу эпистемологии и социокультуры. Это может происходить, когда теолог пытается говорить о христианском Боге не просто в терминах, но и в парадигме отличной от христианства картины мира, хочет получить официальную прописку в чужой онтологии. Именно эта ситуация инициирует разговор о реальности Бога, о возможности доказать Его или Его «бытие», который становится для теолога квалификационным экзаменом, допуском к легальному научному дискурсу. В состоянии же культуры, когда божественное находится внутри познавательных рамок, потребность доказывать, что Бог «есть», не возникает.

Появление «доказательств» бытия Бога как постоянного элемента теологической и философской мысли свидетельствует о формировании

---

[875] *Казарян А. Т.* Доказательства бытия Божия // Православная энциклопедия. Том 15. Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. С. 555–573.
[876] *Там же*.
[877] *Там же*.

секулярного дискурса и следующих признаках этой теологической эпистемологии. Во-первых, как отмечал Гагинский, «доказательства» номинализируют «бытие» (делают его унивокальным), перестают качественно различать бытие Бога и бытие любого мыслимого объекта; соответственно, Бог становится частным объектом мышления, а не его предпосылкой, и это противоречие неизбежно разрешается путём то смешения Бога и бытия, то их разделения и лишения Бога «бытия» (что открывает атеистическое перспективы). Во-вторых, такая констатация бытия Бога как односложного, номинального акта стирает границы между «сущностью» и «природой» Бога, не учитывает, что христианский Бог единосущен в трёх Лицах и обладает ипостасным единством двух природ (то есть открывает нехристианские трактовки Бога). Наконец, известные доказательства бытия Бога игнорируют Лица и троичность Бога. Чем больше доказывается бытие Бога, тем более деистичной и обезличенно-агностичной становится теология. Следует также добавить, что категория «веры» в трудах, доказывающих бытие Бога, ставится в зависимость от убедительности логики, признаков, знаков, знамений и, как следствие, соседствует с категорией «обмана», «неправды» (приобретает такое же значение, как в крылатой фразе К. С. Станиславского «Не верю!»).

Кроме того, «доказательства» инициируют разговор о Боге в третьем лице, что ведёт к переходу от теологического к философскому рассуждению. Все формы секулярного, включая атеизм, — это разговор о Боге в третьем лице как о номинальном, абстрактном объекте, не имеющем прямой связи с говорящим. В результате теолог переходит от рассуждений в форме диалога с Богом (молитвы) к рассуждениям в форме монолога с собой. Разговор о Боге и с Богом в диалогичной форме (в форме прямого обращения к Богу)[878]

[878] Показательно, что Символ веры в православной традиции — это молитва, а не декларация, она обращена к Богу, а не к общине или другому формальному институту.

качественно перестаёт быть доказательством с точки зрения светской философии, которая может увидеть в этих доказательствах лишь форму литературного монолога, то есть форму самопознания мыслящего субъекта. Секулярной мысли в целом чужд диалогизм, общение некоего автора с Лицом, так как это ломает диалектические, имманентистские, субъективистские и монологические рамки познания

Именно против такого подхода боролись отцы Церкви, например каппадокийцы: против попытки вместить Бога в познавательные рамки человека (философии), что ведёт или к искажению природы Бога (так как Бог непознаваем), или к идолопоклонству (созданию ручного, ограниченного божества, что открывало языческие перспективы).

Доказательства бытия Бога говорят о важной черте секулярного дискурса. Секулярная эпистемология не ведёт просто к атеизму, отсутствию Бога, умалению религиозного. Как и доказательства бытия Бога, она не отрицает Бога напрямую, поэтому и производный от секулярного дискурса атеизм никогда не становится состоянием культуры, в которой отсутствовал бы Бог как категория. Такая эпистемология становится идеологическим механизмом (дискурсом), который с повторяющимся постоянством ставит что-то выше Бога, создавая параллельную онтологию, в том числе утопическую. С этой точки зрения секулярный дискурс как в исторических, так и актуальных формах (включая постсекулярные концепции), предстаёт как богословский механизм, который воспроизводит состояние разрыва с Богом при сохранении Бога или как категории, или даже как действующего субъекта истории.

Таким образом, важным означающим секулярного дискурса, которое следует выделить в отдельную категорию, явились в истории европейской мысли «доказательства бытия Бога», которые разрабатывали многие теологи и философы от Августина и Фомы Аквинского до Декарта и Канта. Появление в разных системах рассуждений «доказательств» «существования» («бытия») Бога как постоянного раздела свидетельствует о

формировании особого типа эпистемологии, которая обладала следующими особенностями: бытие, а не Бог, становится отправной точкой любых рассуждений (истинно лишь то, что доказанно «существует»); Бог становится частным объектом мышления, а не предпосылкой; бытие представляется «унивокальным» (номиналистским), в котором «бытие» Бога качественно не отличается от бытия любого объекта; такое мышление, пытаясь достичь полноты понимая Бога и бытия, то смешивает, то противопоставляет их, создавая или пантеистическую, или атеистическую перспективу; стираются различия между сущностью и природой Бога, а также между тремя Лицами Бога, что ведёт к агностической теологии (Бог как общая предпосылка сущего, а не Личность); вера ставится в зависимость от убедительности «доказательств», а не от личной встречи человека и Бога; инициируется разговор о Боге в третьем лице, что ведёт к вытеснению теологии философией (культура диалога с Богом, то есть молитвы, заменяется имманентной и диалектической культурой монолога). Кроме того, такая эпистемология свидетельствует о попытке рассуждать о христианском Боге в рамках нехристианской онтологии: «доказательства» «бытия» Бога становятся квалификационным экзаменом, входным билетом, допускающим их автора до легального, конвенционального научного дискурса. Эта эпистемология позволяет характеризовать важную черту секулярного дискурса: она первоначально исходит не из атеистических предпосылок, а из постоянного стремления что-то («бытие») поставить выше Бога, создавая ситуацию длящегося разрыва с Богом при сохранении Бога как категории или даже действующего субъекта. Это позволяет смотреть на любые секулярные формы (означающие), в том числе атеизм, как на определённый процесс и нравственный выбор внутри христианской реальности, который пытается осуществить разрыв с Богом в присутствии Бога.

***

Подводя общий итог анализу развития секулярного дискурса в истории европейской мысли со времени позднего Средневековья, следует отметить,

что эта история, несмотря на существующую этапность и революционность в развитии и постоянное стремление к «новому» через разрыв со «старым», остаётся неразрывной, связана в единую цепь. Разрывы с традицией происходят не между этапами этого исторического процесса, а заложены внутри самой (ортодоксально-гетеродоксальной) диалектики секулярного дискурса, они перманентно присутствуют в европейской культуре на внутреннем, теологическом уровне.

Диалектические рамки секулярного дискурса возникли в результате того, что культурная дискурс-парадигма латинского мира первого тысячелетия пережила внутреннее перерождение в форму ортодоксально-гетеродоксального «баланса». Внешний пульс этой диалектики проявлялся в двух фазах: идеализации и систематизации. При этом ни одна из них не была самостоятельной частью, они были вспомогательными и подчинёнными чертами секулярной диалектики, её означающими признаками. Идеалистический неоплатонизм подготовил почву для тесного номинализма, последний вёл к гуманизму (который был постсхоластической формой нового идеализма, констатацией «высших» идеалов в форме новой, возрожденческой догматики), а он, в свою очередь, перетекал в схематичность Реформации и рационализма, который стал далее сжимать онтологию в тесных рамках антиметафизических и замкнутых, имманентных схем. Декартовский рационализм открыл дорогу кантовскому трансцендентализму (полурационализму-полуидеализму), который затем взлетел в яркой форме романтизма и гегелевского идеализма, приземлился в форме позитивизма (реинкарнации рационализма, жёсткой системы), опять взлетел в неоромантизме и мистике общеевропейской эпохи Серебряного века, раскачивая амплитуду секулярной диалектики дальше предельных границ, что запустило в этой системе процесс явного самоуничтожения в виде эпидемий, революций и мировых войн в первой половине XX века. В итоге для торможения этих смертельных качелей была растянута постмодернистская паутина, пытавшаяся умерить слишком разгулявшуюся

диалектику «современности», ослабить пульсирование секулярного дискурса, не меняя его внутренний строй.

Фактически каждый новый «идеализм», обезличивавший идеи (отрывая их природу от воли Бога-Личности), создавал условия для этапа жёсткой систематизации, запиравшей христианскую культуру (христианские идеи) в имманентистской клетке и насильно соединяя её с гетеродоксией (нехристианской догматикой), которая затем снова внешне смягчалась идеалистической риторикой. Эти фазы повторялись вновь, создавая дискурсивную иллюзию ортодоксально-гетеродоксальной амальгамы, в которой невозможно (по крайней мере, не разрешается) по отдельности выделять ни ортодоксальный, ни гетеродоксальный компонент.

Следовательно, не только переосмыслить этот замкнутый круг, но и объективировать секулярный дискурс (включая «современность») возможно только путём отказа от диалектики. В противном случае попытка её объяснения через простое противопоставление одной её стороны другой (а чаще происходит противопоставление не самих сторон, которые трудно вычленить, а различных означающих секулярного дискурса: реализм и номинализм, идеализм и рационализм, дедукция и индукция, современность и древность, Запад и Восток, знание и вера, наука и религия, Церковь и общество, историко-политический и философско-культурологический подходы и так далее) ведёт к воспроизведению этого диалектического дискурса.

Представить эту модель истории европейской мысли и культуры без ортодоксии или гетеродоксии можно лишь путём отказа от диалектического подхода, лишения гетеродоксии исторической самостоятельности, что неизбежно повлечёт за собой обнаружение катастрофического недостатка кафоличности в западоцентричной культуре «современности». Поэтому, например, постмодернистские попытки Милбанка нереволюционно, сохраняя западоцентричность «современности», изнутри самой «современности» отделить правильную, ортодоксальную «современность» (при этом понимая

«ортодоксию» как абстрактно аутентичное христианство) от ложной, еретической «современности», поиск во всех философских течениях двух модальностей («ортодоксальной» и еретической) имплицитно по-прежнему предпринимается с условно объективных позиций (то есть исходя из универсальности светского), что оставляет этот подход в рамках современного знания, впоследствии ведёт лишь к мультипликации секулярных дискурсов, секулярных диалектик (потенциально объединяясь с концепциями «множественных современностей» и «множественных секулярностей»), к новой сборке очередной версии старой «современности», но не к её объяснению и преодолению.

Представленная в настоящем исследовании генеалогия призвана показать, что ортодоксия включена в эту диалектику, поэтому не может быть извлечена оттуда механически, действует в ортодоксально-гетеродоксальной связке, расцепить которую возможно только теологически. При этом, поскольку ортодоксия по своему происхождению изначально не являлась частью этой диалектики (в отличие от рационального дискурса), развязывание этого узла возможно исключительно из внешнего, универсального пространства, то есть самой ортодоксии.

3.4. Реакция на «означающие» секулярного дискурса в истории России и Русской православной церкви

Один из основателей отечественной религиоведческой школы А. И. Клибанов (1910–1994) провёл масштабное исследование истории русского сектанства и свободомыслия с целью показать, что история русской просвещённой мысли берёт своё начало не с XVIII века, когда начала формироваться российская светская наука по западным моделям, а раньше — в XIV–XVI веках, с появлением различных русских «реформационных

движений»[879] (стригольники, богословские споры в Твери, «армяноверие» Маркиана в Ростове в XIV веке, антитринитарные еретические учения XV–XVI веков и проч.). Клибанов хотел показать, что культурная история России не уникальна в сравнении с Западом и так же имела множественные предпосылки к «реформации» религиозно-церковных устоев, развитию гуманистических и просвещенческих идей. Труд Клибанова «Реформационные движения в России», богатый историографическим материалом, может быть подвергнут критике за чрезмерную методологическую привязку к социально-экономическим процессам, с помощью которых он объясняет как факт появления еретических взглядов и движений на Руси (экономический расцвет городов, где появлялись подобные учения, а также существование антифеодальных настроений, рассматривавших официальную Церковь как элемент феодального экономического строя), так и тот факт, что в России не было ни православной «реформации», ни Возрождения и Просвещения, полностью самостоятельных от Запада (последний факт Клибанов также объяснял исключительно социально-экономически: «слабость реформационного движения в России в XIV—XVI веках» он связал со «слабостью русского бюргерства» и «небольшим откликом, который оно встретило со стороны крестьянства»[880]) . Однако следует сделать скидку на эпоху, в которой этот труд увидел свет (1960 год). Несмотря на это, у Клибанова, помимо подробнейшего изложения содержания ересей на Руси, есть крайне ценные наблюдения, которые имеют непосредственное отношение к предмету настоящего исследования. Нестандартность подхода Клибанова для своего времени заключалась в том, что он связал гуманистические процессы, которые активно развивались в России в XVIII–XIX веках с

[879] *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. Москва : Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 396.
[880] *Там же*. С. 93–94.

предшествовавшими богословскими спорами XIV–XVI веков, настаивал на том, что без понимания особенностей религиозной мысли России нельзя понять принципы и пути отечественной истории, культуры и философии[881].

Выявление секулярного дискурса как проблемы в истории западной культуры неизбежно ставит вопрос о природе «секулярных» процессов в незападном мире, в нелатинском христианстве — в истории православной России. Основываясь в целом на принципе Клибанова, связывавшего богословские и социально-политические процессы в истории России (но не на его частных выводах), ниже мы предлагаем рассмотреть, как секулярный дискурс отражался на религиозно-теологических, культурных и политических процессах в отечественной истории, которые, собственно, выступали «означающими» этого дискурса.

Важно сделать дополнение, что в России в рассматриваемые исторические периоды, с XI до начала XX века, термина «секулярный» не существовало, поэтому ниже мы будем использовать его с оговоркой: как общее название исторических явлений, в которых мы выделяем отдельные, порой частные черты того, что в будущем будет названо «секулярным», или «светским». Речь здесь будет идти о разделении власти князя и епископа, попытках царской власти влиять на церковное устройство, отчуждении церковных земель, столкновении российской культуры с процессами обмирщения.

---

[881] При этом Клибанов проводил именно социолого-религиоведческий анализ с большим вниманием к содержанию богословских споров, но не теологический анализ. Параллели богословских споров на Руси с богословскими процессами в Византии и на католическом Западе того же периода проводились им лишь эпизодически, теолого-генеалогические причины этих споров также не раскрывались, ограничивались привязкой к совокупности социально-экономических причин.

3.4.1. «Слово о законе и благодати» святителя Илариона Киевского

«Слово о законе и благодати» было написано между 1037 и 1050 годами иеромонахом Иларионом, который в 1051 году был избран митрополитом Киевским и занимал кафедру до 1054 года. Предполагается, что Иларион был духовником Ярослава Мудрого, его близким другом и сподвижником. Именно по инициативе Ярослава Иларион был избран митрополитом. Судьба Илариона после 1054 года достоверно неизвестна — либо он умер в этом году, либо, после смерти его покровителя Ярослава, был смещён с кафедры. Во время митрополичьего служения Илариона в 1051 году была основана Киево-Печерская лавра, поэтому есть основания считать его одним из её основателей. Тогда же Ярославом совместно с митрополитом Иларионом был подготовлен «Церковный устав Ярослава», который регламентировал порядок духовного суда. Из текста устава следует, что он был основан на уставе Владимира и византийском Номоканоне (церковное право). Предположительно за несколько десятилетий до принятия новой редакции церковного устава Ярославом была составлена первая редакция «Русской правды» — сборника «светских» законов древнерусского государства (появление которой относят к 1016 году).

Во времена Киевской Руси роль княжеской власти в сфере правового регулирования состояла главным образом в охране существующего обычного (неписанного) права, а не в законотворческой деятельности. «Русская правда» в большинстве случаев фиксировала уже существующий правовой обычай восточных славян (языческий по своему происхождению) и прибавляла к нему небольшие элементы византийского и христианского права. Церковный устав Ярослава был развитием Церковного устава Владимира и очерчивал сферу компетенции церковного суда. Церковный суд распространялся на священство (которое было неподсудно князю), а также на сферу семейных отношений. Отдельные преступления карались одновременно и церковным, и княжеским судом.

Это значит, что с того времени фиксировались две правовые сферы — церковная и княжеская (языческая по происхождению). При этом создание Церковного устава было не разграничением права княжеского и церковного, а передачей части судебных дел церкви (большинство из которых не имеют отношения к религиозным вопросам, с современной точки зрения). Поскольку вводимые нормы соответствовали православной этике (запрет на двоежёнство и т. п.), через введение «церковного устава» законы и обычаи фактически помещались в христианские границы. При этом княжеский суд не был церковным не из-за разграничения «властей», а по причине его языческого характера. В этом смысле ведение законодательства на Руси было попыткой христианизировать обычное право (неписаное, языческое), своеобразным актом «десекуляризации», если использовать современные понятия.

Этот же принцип распространился и на последующие своды русских законов — Кормчие книги, Мерило Праведное. Разграничение статей светского (то есть княжеского, языческого по происхождению) и церковного права было не попыткой ограничить Церковь, а, наоборот, передать Церкви часть судебной власти, то есть воцерковление законов.

Появление «Слова о законе и благодати» именно в XI веке весьма символично. В самом начале исторического пути формирования российской правовой системы появляется богословский труд, который принижает статус земного представления о справедливости, фиксированного в тексте или обычае «закона», утверждает его несовершенство и ограниченность. Авторитет закона освящался идеей о том, что такой закон не является высшей инстанцией, что выше него существует Закон неписаный — божественный, который может быть дарован человеку только в виде благодати.

В «Слове о законе и благодати» Иларион противопоставил закон, данный иудеям, благодати, данной христианам. Закон, по словам Илариона, — преддверие благодати, «*предтеча и служитель благодати и истины*»,

«*Прежде <дан был> закон, затем же — благодать, прежде — тень, затем же — истина*»[882]. Иларион противопоставлял закон благодати, как нечто временное — вечному и непреходящему. Иларион не осуждал закон, не призывал от него отказаться, но лишь указывал на его ограниченность. При этом у Илариона нет никакого дуализма: закон у него не является антонимом, противоположностью благодати, а является лишь её начальной, неполноценной формой. Иларион таким образом не выводил из своего труда никаких дуалистических дискретных разделений мышления, например на теоретическое и чувственное знание, природу и волю, на земное и небесное «гражданство» (как у Августина) и т. д. Также нет у него и намёков на гностицизм. Сложно сказать, был ли Иларион знаком с развивавшейся в его эпоху схоластикой, но его труд имеет выраженный антисхоластический характер, а также выступает против юридизма в религиозном мышлении (примечательно, что тема критики западной теологии в этом произведении отсутствует, тем более что оно было написано до схизмы). Также он имеет и антипросвещенческий характер, так как отрицает наличие собственного источника развития у закона: он никогда не сможет самостоятельно достичь состояния благодати.

Фактически для Илариона констатация несовершенства фиксируемого закона и совершенства нефиксируемой человеческими средствами благодати использовалась как апофатическое объяснение кафоличности Церкви, то есть обоснование принципиального равенства каждого христианина перед Богом, принципиальной универсальности Церкви, в каких бы культурных, национальных, географических или временных рамках она ни находилась. Ключевая идея Илариона состояла в равенстве всех православных народов,

---

[882] *Митрополит Киевский Иларион*. Слово о законе и благодати / пер. диакона Андрея Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 1: XI–XII века. Санкт-Петербург : Наука, 1997. С. 27, 29.

всех православных поместных Церквей перед Богом. Благодать свободно распространилась по всему миру: «*И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. <…> Вера благодатная распростерлась по всей земле и достигла нашего народа русского. <…> Все народы помиловал преблагой Бог наш, и нас не презрел он: восхотел — и спас нас и привел в познание истины!*»[883] Поэтому крещение Руси являлось для Илариона не чем иным, как проявлением благодати, свободным действием Святого Духа, который «дышит, где хочет».

Поэтому Иларион отвергал притязания греков. Главным оппонентом автора «Слова» можно считать византийцев, стремившихся считать себя единственным, исключительным мировым центром христианства, несущего просвещение варварским языческим народам. Иларион опровергал это мнение указанием на то, что принятие христианского учения не может быть достигнуто внешним законническим насаждением. Но оно достигается внутренним стремлением человека, его верой и даруемой в ответ благодатью Божией. «Слово» утверждало благодать, то есть Бога, в качестве главной действующей в мире исторической силы, отвергало исторический детерминизм и «право первородства» как противные духу Евангелия.

Иларион подчёркивал, что Русь приняла христианство добровольно, не от чужестранцев, но от собственного князя Владимира — «*Все страны, грады и народы чтут и славят каждые своего учителя, коим научены православной вере. Восхвалим же и мы… учителя и наставника нашего, великого князя земли нашей Владимира*»[884]. Если в крещении Руси и была чья-то воля помимо воли Божьей, то это была воля самого Владимира, который «*притёк ко Христу, лишь благомыслием и острым умом постигнув, что есть единый Бог…*»[885]. Иларион приравнивал Владимира к апостолам,

---

[883] *Там же*. С. 39, 41.
[884] *Митрополит Киевский Иларион*. Указ. соч. С. 43.
[885] *Митрополит Киевский Иларион*. Указ. соч. С. 47.

учившим народы православной вере, — Петру, Павлу, Иоанну, Фоме, Марку, и императору Константину, сделавшему христианство государственной религией Византии: «*Подобный великому Константину, равный <ему> умом, равный любовью ко Христу, равный почтительностью к служителям его. <…> Тот покорил Богу царство в еллинской и римской стране, ты же — на Руси*»[886].

Написание «Слова» близко по времени с Русско-византийской войной 1043 года. Однако прямых претензий грекам автор «Слова» не высказывал, что может указывать на то, что «Слово» было написано либо до начала этой военной кампании, либо уже после заключения мирного договора.

Таким образом, ранний этап кодификации российского права (XI век, Ярослав Мудрый) был связан с передачей Церкви части судебных функций государства, части княжеского права. При этом происходило не разграничение права на «светское» и «церковное», а процесс христианизации и переосмыслении языческих правовых норм, при котором они постепенно переходили от князя (главы государства) митрополиту (первому из епископов Церкви), что напоминало византийское устройство. Происходило воцерковление права (секуляризация наоборот). Появление именно в этот период «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона глубоко символично: показывая несовершенство закона (понимаемого как земного, свесткого представления о справедливости) перед божественной благодатью, этот текст обосновывал внутренний принцип дальнейшего исторического развития российской (православной) правовой системы, которая без остатка погружалась в христианский богословский контекст. Развитие государственных законов в России началось с провозглашения их принципиального, непоправимого несовершенства и второстепенности по сравнению с высшим, божественным законом — благодатью, которая не

[886] *Там же*. С. 49.

может быть формализована человеческим разумом, но может быть достигнута религиозно-нравственным, мистическим способом в Церкви. Фактически это один из вариантов апофатического объяснения происхождения права. При этом в поучении Илариона нет дуализма: закон не противопоставляется благодати, а является её несовершенной формой. Несмотря на то что закон — предшественник благодати, из этого не вытекает возможность линейного развития закона в благодать (просвещенческая концепция, обосновывающая прогресс), различие закона и благодати не хронологическое, а нравственное, то есть закон сам по себе никогда не станет совершенным. При таком подходе было невозможно зарождение схоластики, богословского юридизма, номинализма, диалектики, а также прочих форм внешне «нетеологического» философского мышления и, соответственно, секулярного дискурса. При этом именно этот подход был положен Иларионом в основание объяснения кафоличности Церкви — неотмирности Церкви, её универсального характера, принципиального и неизменяемого равенства всех православных народов и всех поместных Церквей перед Богом.

3.4.2. Флорентийская уния 1439 года

В 1438–1445 годах состоялся Ферраро-Флорентийский собор, на котором в 1439 году его участниками, включая делегации Константинопольского, Антиохийского, Иерусалимского и Александрийского патриархатов была принята уния, признававшая истинность латинской догматики. Главной целью унии для греков было решение политической задачи — обеспечить выживаемость Византии в условиях военной угрозы со стороны Османской Империи; уния была обменом церковной самостоятельности, православия на зарубежную военно-политическую помощь. Однако, несмотря на заключение унии, греки не смогли получить достаточной военно-политической поддержки от стран

Западной Европы, и через четырнадцать лет после заключения унии Константинополь был захвачен турками.

В 1441 году в Москву прибыл митрополит Киевский и всея Руси Исидор (грек, возглавлявший Русскую Церковь с 1436 года), который принимал участие в Ферраро-Флорентийском соборе и был активным сторонником унии. Он отслужил литургию, на которой помянул папу римского Евгения IV, а также зачитал документ об Унии. Сразу же после этого по приказу великого князя Василия II Тёмного он был взят под стражу, но вскоре бежал. В том же году Московский Собор епископов Восточной Руси (Великого княжества Московского и соседних с ним княжеств) осудил митрополита Исидора как еретика и отверг Унию. Московский Собор 1448 года поставил на Русскую митрополию епископа Рязанского Иону. С этого времени берёт отсчёт фактическая автокефалия Русской Церкви.

В самой Греции уния была упразднена после падения Константинополя и избрания в 1454 году патриархом Константинопольским Геннадия Схолария (1400–1472/1473). Очевидно, что уния диктовалась исключительно политическими мотивами, поэтому после падения имперской власти, которая была активным сторонником унии, произошла её денонсация.

В то же время представители Латинской Церкви, по всей видимости, не стремились к действительному богословскому примирению с Восточной Церковью. Они довольствовались лишь формальным, внешним насаждением своей догматики, то есть рассматривали унию в первую очередь как политический и юридический акт и только во вторую — как духовный. К этому располагал и юридизм латинской теологии.

Подобным же образом осуществлялась и западнохристианская проповедь в колонизированных европейцами странах: миссионеры довольствовались внешним принятием тех идей, которые они насаждали, не заботясь о понимании новообращёнными их истинного значения. Во многом этому способствовала практика обязательного использования латыни в качестве богослужебного языка, которая исключала возможность перевода

Библии на местные языки. Поэтому христианство всегда оставалось для туземцев «учением белых людей». Как униатские церкви в Западной Руси (грекокатолические, восточнокатолические), так и обычные католические приходы в колониях лишь через многие десятилетия и столетия стали католическими по духу и богословию. Важно, что для самой католической церкви такая экспансия была приемлемым и, вероятно, единственно возможным путём взаимодействия с «инославными» и неевропейцами — от политики к богословию, от внешних форм к внутренним.

В XX веке подобным образом страны Запада стали насаждать в бывших колониях секулярные социокультурные модели (отделение церкви от политических и социальных институтов, расширение светского пространства, абсолютизация прав человека и комплекс прочих аналогичных концепций). От тех, кто принимал секулярность (светскость) в качестве основы социокультурной идеологической нормы, не требовалось действительной веры и понимания того, что она собой представляет, было достаточно лишь формального принятия новых правил.

Вероятно, такая практика экспорта идеологии восходит ещё ко временам дохристианской Римской Империи. Представители имперской администрации не требовали от жителей империи отречения от их традиционных верований, но жители должны были внешне, формально признать власть императора и совершить языческий обряд, который подтвердил бы эту верность действием. Разница лишь в том, что западное христианство не принимало в свой «пантеон» всех прочих местных богов, а власть «императора» заменялась даже не на власть папы, а на признание того, что европейская культура обладает источником универсализма

(абсолютного, объективного, цивилизованного или научно-рационального мышления)[887].

В противоположность этому в православии действовал иной принцип: принятие православных догматов всегда было важнее принятия внешней формы (не случайно критики монофизитства в Византии не довольствовались формальным принятием многими епископами халкидонского исповедания, если те внутренне оставались монофизитами). Показательно сохранившееся письмо епископа Феодора Аланского, который переживал, что местное аланское население во многом принимает христианство внешне (XIII)[888]. По этой причине богословские дискуссии, направленные внутрь себя, и составили главный интеллектуальный нерв первого тысячелетия христианской истории; таковым он остался для православных народов и во втором тысячелетии.

---

[887] Показательно, что в России был исторический опыт не только воздействия западнохристианской миссии (Ватикан периодически склонял русских князей переходить в католицизм, например во времена Александра Невского), но и влияния Золотой орды, в период монголо-татарского ига (XIII–XV века). Правители Золотой Орды не вмешивались в веру покорённых народов, предоставляли им полную религиозную автономию. Изначально это было обусловлено верой монголов в верховного бога Тенгри, которого, как они считали, каждый народ мог почитать по-своему. Поэтому монгольские ханы ставили в обязанность священству покорённых народов молиться за себя и весь свой род. В обмен на это священство (на Руси также и церковный причт) освобождалось от уплаты налогов и повинностей. Такой порядок определялся монгольским языческим сводом законов — Ясой, которая во многом сохранила своё значение в Золотой Орде и после принятия ислама. Этот закон утрачивал силу только на время военных действий. Существовала практика подтверждения прав духовенства митрополитом у каждого нового хана, для чего митрополит должен был ехать в Орду. В XIII–XV веках в Орде существовала собственная Сарайская епархия Русской Церкви, епископ которой имел тесные контакты с ханом и его окружением. Религиозные конфликты между русскими и ордынцами за редким исключением отсутствовали, религиозная политика Орды отличалась веротерпимостью, а по отношению к духовенству носила покровительственный характер. Однако стоит отметить, что все льготы, которые монголы предоставили Церкви, были и до завоевания. По отношению к Церкви монголы фактически заняли то место, которое ранее занимала княжеская власть.

[888] *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина. Москва : Языки славянской культуры, 2003. 376 с.

По словам исследователя византийского миссионерства С. А. Иванова, некоторые историки видят неудачи внешней христианской миссии Византии на своих окраинах и соседних государствах в нетерпимости к собственным ересям, выталкивании их из канонической Церкви. Более того, Иванов пришёл к выводу, что сама византийская культура (в большей степени у греков, в меньшей — у крещёных народов негреческого происхождения) не воспринимает миссию как деятельность формальную, политическую, связанную с «активизмом и организацией» (как у католиков), но напротив — относится к православию как к жизни Церкви, личному подвигу и возрастанию. И хотя Иванов был склонен объяснять слабость внешнего миссионерства Византии имперским высокомерием к «варварам», он допускал, что в основе этого лежали и богословские причины[889].

История православия показывает, что оно развивалась именно как борьба с внутренними ересями, призванная сохранить в аутентичности основу апостольского вероучения. Поэтому даже когда началась православная миссия вне границ Византии, например на Руси или среди балканских славян, эта внутренняя направленность сохранялась. Византийцы, взаимодействуя с «варварскими» культурами, исходили из того, что новообращённые должны обращаться в православие, принимая при этом греческую (византийскую) культуру, однако позже, с распространением православия, подходы греков поменялись. Миссия Кирилла и Мефодия, которые создали славянскую письменность для проповеди православия в IX веке, была ярким тому подтверждением. Позже и в России Библию стали переводить на языки населявших её народов, создавать письменность для языков этих народов. Первые русские миссионеры были не столько цивилизаторами, сколько филологами и просветителями, стремившимися заслужить авторитет среди местного населения. Задача православной миссии

[889] *Там же*.

состояла в том, чтобы сделать христианское учение понятным, чтобы обращаемые осознали его суть и усвоили его традицию. В поствизантийский период большинство народов, которые становились православными, смогли сохранить свою культурную идентичность. При этом никогда не было внешних форм миссионерства, подобных униатству, когда православие предлагалось бы принять с сохранением латинских или иных обрядов[890]. С. А. Иванов выражал удивление тому факту, что Византийская культура вела миссию неполитизированно и ненавязчиво; это даже подтолкнуло его к предположению, что в Византии якобы вообще не было полноценной внешней миссии, а византийцы были замкнуты исключительно в себе (в отличие от латинян, которым была интересна экспансия во внешний мир). Распространение же православия среди других народов (включая Русь) Иванов объяснял инициативой самих этих народов, которые хотели через принятие православия стать частью цивилизованного мира. Несмотря на дискуссионность такого взгляда, он важен как подтверждение того, что суть православной миссии заключалась в движении от богословского содержания к филологической и политической форме, а не наоборот. По этой причине в историческом сознании не осталось ярких примеров насаждения Византией своей религии силой оружия, хотя войны империя вела постоянно.

Западное христианство, напротив, не имело внутренних теологических препятствий для того, чтобы насаждать веру силой, внешними и

---

[890] Примеры православия латинского обряда (например, приходы Антиохийского патриархата в США, община во Франции в РПЦЗ, перешедшая позже в Румынскую церковь) появились только в XX веке и не могут считаться «православным униатством», поскольку, во-первых, не стали сколько-нибудь значимым историческим и церковным феноменом (остались единичными экзотическими явлениями), а во-вторых, — инициатива сохранить латинский обряд исходила от самих приходов или отдельных прихожан (католиков и протестантов), которые хотели перейти в православие и писали специальные прошения в православные поместные церкви с просьбой канонически рассмотреть этот вопрос и разрешить такой прецедент. Униатство же (грекокатолические церкви и восточные католические церкви, в общей сложности — более 20 церквей), напротив, стало отдельным и полноценным направлением миссионерства и прозелитизма католической церкви в Новое время.

формальными («политическими») методами. Поэтому исторически сложилось, что религиозные войны являются характерным явлением истории именно Западного мира (хотя, безусловно, не уникальным). Политическое отношение к религии позволило вложить в захватнические войны религиозный смысл, породило вслед за Великой схизмой специфический феномен крестовых походов, которые в разных формах с XI по XVI века предпринимались против язычников, мусульман, православных и протестантов, а в Новое время переродились в войны, оправдываемые цивилизаторскими установками. В то же время в православных странах не было каких-либо значимых военных конфликтов, которые вошли бы в историю как религиозные войны. Например, в России сопротивление Золотой Орде, войны с Ливонским орденом, междоусобные феодальные войны, многочисленные конфликты с Литвой и Польшей, Отечественная война 1812 года, Великая Отечественная война или русско-турецкие войны остались в исторической памяти как войны национально-освободительные, народные или имперские. Религиозный компонент, безусловно, присутствовал во всех крупных вооружённых конфликтах, в которых принимали участие православные страны, использовался как идеологический инструмент в политических интересах. Однако само православие, «вера отцов» были тем, что нуждалось в защите (противостояние иноверным захватчикам, помощь единоверным народам), а не тем, что требовало насаждения силой. То есть православие не было политической формой[891]. В этом смысле православие оставалось вселенской религией, обращённой внутрь себя, в богословие.

[891] Использование православия в Российской империи как государственной идеологии и контроль за участием в таинствах в качестве формального подтверждения верности подданного государству и государю имело иной характер. Эти факты имели политическое значение, но не имели под собой богословского обоснования и тем самым отличались от подобных обычаев в протестантских странах. Фактически речь шла об импортировании форм западной теологии, которые стали использоваться как политический инструмент. Далее об этом будет сказано подробней.

Обращает на себя внимание и то, что Вторая мировая война вошла в западную историографию как война за либеральные идеи («свободу», «права человека»), или война трёх враждебных идеологий — фашистской, коммунистической и либеральной (демократической), в результате которой победила «общечеловеческая», либеральная идея. Тогда как в российской историографии и исторической памяти русского народа эта война осталась «отечественной», то есть в большей степени войной народа за своё историческое и цивилизационное существование, чем войной за коммунистические идеи.

Таким образом, Флорентийская уния 1439 года является одной из важных попыток подчинения православия на Руси западноевропейскому богословскому дискурсу. Это событие представляет интерес в контексте исследования истории секулярного дискурса, поскольку впоследствии секулярные идеи использовали те же механизмы, которые в XV веке использовались католическим богословием. Уния воспринималась обеими сторонами, которые её подписывали, прежде всего, как формально-юридический и политический акт (Византия желала получить помощь латинян в борьбе с османами; католический Рим — укрепиться в Малой Азии и заодно отменить проблему Великой схизмы без пересмотра своей теологии, объединив всех христиан под началом папы). И в этом внутреннее сходство унии с более поздним социально-политическим процессом секуляризации в России, который также проходил с использованием преимущественно политических механизмов. Западное богословие развивалось благодаря внутреннему стремлению приспособить вероучение к меняющимся внешним обстоятельствам. Для католического богословия и западного общества в целом трансляция собственных социокультурных моделей остальному миру означала внешнее принятие им западных правил игры, что изначально не затрагивало глубинные основания вестернизируемых обществ. Такой подход открывал широкие возможности для прозелитизма, включая и насильственные его формы, какими были, например, религиозные войны.

Православная же проповедь (византийская модель), напротив, была направлена, прежде всего, внутрь, на собственное общество, на сохранение апостольского вероучения, борьбу с внутренними ересями. Если же внешняя проповедь и осуществлялась православной Церковью, то в её основе было требование не формального признания новообращёнными церковной юрисдикции, а понимания ими православной догматики. Неполитизированная византийская миссия могла создавать ложное впечатление, что Византия, а за ней Русь в целом не были заинтересованы во внешнем миссионерстве. По сравнению с западной церковью православная модель исключала возможность эффективного использования православия в политических целях, но позволяла сохранять в неповреждённом состоянии христианское вероучение.

3.4.3. Иван III и Собор 1503 года

Правление Ивана III (1440–1505) было знаковым для России — оно считается временем воссоздания централизованного русского государства после многовековой феодальной раздробленности. В это время Россия окончательно освободилась от монголо-татарского ига, двуглавый орёл стал государственным гербом, был принят единый государственный свод законов (Судебник 1497 года), построен Московский Кремль в его современном виде, возведён кафедральный Успенский собор, в котором затем много веков венчались на царство русские цари и императоры, впервые на церковнославянский язык были переведены все книги Библии (Геннадиевская Библия 1499 года), стало формироваться представление о Руси как о Третьем Риме, чему способствовала женитьба Ивана III на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог (1455–1503).

В рамках настоящего исследования интерес представляют два движения этого периода — ересь жидовствующих и ересь нестяжателей, —

которые обладают специфическими признаками «означающих» секулярного дискурса.

В религиозной жизни страны важным стало распространение возникшей в 1470-е годы ереси жидовствующих. Ересь была осуждена на московском соборе 1490 года и окончательно разгромлена на соборе 1503 года. Согласно полемическому труду Иосифа Волоцкого, «Просветитель», направленному против этого религиозно-политического течения, оно было впервые принесено в Новгород в 1470 году из Киева евреями, входившими в состав свиты литовского князя Михаила Олельковича (1481–1482), который владел естественными науками и соблазнил нескольких священников алхимическими «чудесами». Сохранившиеся сведения о вероучении жидовствующих носят фрагментарный характер. По соборному дознанию 1503 года сторонники этого движения обвинялись в отрицании божественности Христа (воплощения), воскресения Христа и возможности воскресения мёртвых, отрицали почитание Богородицы, святых, икон и мощей, отрицали таинства, посты, монашество и отдавали приоритет Ветхому завету над Новым[892].

Церковный историк М. В. Толстой (1812–1896) подчеркнул важность происхождения этой ереси «из Литвы» и связал её с бродившими там идеями рационализма и протореформации[893]. Великое княжество Литовское на момент рождения идей указанной ереси (середина XV века) переживало свой расцвет: в него входили часть территории нынешней Польши, Литвы, Латвии, вся нынешняя Белоруссия, часть Руси, а также большая часть нынешней Украины (включая Киев). Важно, что фактической государственной религией в княжестве был польский католицизм (Литва с 1385 года находилась в унии с Польшей), который пользовался активной

---

[892] *Толстой М. В.* Рассказы из истории Русской Церкви. Валаам: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. С. 308.
[893] *Там же*. С. 308.

поддержкой литовской знати, и само княжество находилось в ареале латинских культурных процессов. В связи с этим появившиеся в XVI веке протестантские идеи быстро добрались до земель Литовского княжества (как и до других католических районов Европы). В дальнейшем протестантский рационализм в Польше и Литве принял форму социнианства — антитринитарного учения, получившего название по имени своего основателя Фауста Социна (1539–1604). Однако протореформаторский дискурс существовал в Литве ещё задолго до этого. Примечательно, что жидовствующие отвергали монашество, ссылаясь на апостола Павла, что указывает на происхождение их идей из той же среды, что сформировала протестантизм (об этом же говорит их отрицание икон и таинств, а также понимание Христа лишь как праведного человека).

Богословское содержание ереси жидовствующих можно сравнить с более ранней псковско-новгородской ересью стригольников (XIV век), которая возникла в Северо-Восточной Руси ранее и некоторыми своими чертами была похожа на ересь жидовствующих. Стригольники отрицали иконопочитание, критиковали взимание платы за рукоположение священников и диаконов, резко критиковали безнравственность священников, полагая таинства, совершаемые ими, недействительными, и отпали в особую религиозную секту без духовенства. Однако в отличие от жидовствующих стригольники не скрывались, вели публичные споры, которые оставили исторический след в виде богословских дискуссий и даже писем Константинопольского патриарха в Россию о взимании ставленнических пошлин[894]. В этом смысле эта ересь стригольников была скорее «внутренней», «классической», напоминала раннехристианский

[894] 1312–1315 г. Два послания к великому князю Михаилу Ярославичу тверскому: константинопольского патриарха Нифонта I и русского инока Акиндина – о поставлении на мзде (против митрополита Петра) // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники XI–VX вв. 2-е изд. Санкт-Петербург : Типография М. А. Александрова, 1908.

донатизм. Иосиф Волоцкий писал о том, что жидовствующие отрицали божественную природу Христа, святоотеческое предание, монашество. Кроме его труда «Просветитель», деятельность жидовствующих не оставила значимого идейного следа в истории, сохранилась лишь память о судебных делах, о «раскрытии» этой сети, анафематствовании и казнях. По всей видимости, это подтверждает «внешнее» происхождение идей жидовствующих, предположение о том, что источник ереси происходил из европейского дискурса протореформации XIV–XV веков — типа Джона Уиклифа, Яна Гуса, еретиков-лоллардов, которые выступали за реформу католической церкви, в том числе за изъятие её земель в пользу государства.

В Новгороде ересь жидовствующих распространилась прежде всего среди влиятельного духовенства, а когда она была перенесена в Москву, под её влияние попали несколько высших чиновников, приближённых великокняжескому двору[895]. В Москве ересь приняла форму тайного движения, политической партии и стала источником различных реформаторских идей в церковном и государственном управлении.

На первом этапе важную роль в борьбе с ересью сыграл архиепископ Новгородский Геннадий (1410–1505). Несколько выявленных им в 1480-е годы еретиков из числа духовенства бежали в Москву под защиту великого князя, где ересь на тот момент также получила распространение. Ещё в 1480 году Иван III, посетив Новгород, взял с собой в Москву двух жидовствующих священников, Алексия и Дионисия, и поставил одного служить в кафедральном Успенском соборе, а второго — в Архангельском соборе, служившем усыпальницей великокняжеского рода. По всей видимости, именно от этих двух священников ересь и стала распространяться в Москве. Не имея возможности воздействовать на бежавших в Москву еретиков, Геннадий разослал письма московскому митрополиту и многим

[895] *Толстой М. В.* Указ. соч. С. 306.

церковным иерархам, в которых призывал созвать собор для осуждения ереси. Собор был созван в 1490 году, но наказаны были лишь жидовствующие из Новгорода, при этом важно отметить, что они не были казнены.

Центром жидовствующих в Москве была придворная партия Елены Волошанки (1466–1505), невестки Ивана III (жены старшего сына Ивана III, наследника престола Ивана Молодого (1458–1490). Жидовствующими были: сама Елена Волошанка, думный дьяк Фёдор Курицын, его брат дьяк Иван Волк Курицын, придворный писец Иван Чёрный. Кроме того, к партии Елены Волошанки относились воевода Семён Ряполовский, главный воевода Иван Патрикеев и его сын Василий Патрикеев (в 1499 году по неизвестной причине Ряполовский был казнён великим князем, а князья Патрикеевы пострижены в монахи). Достоверно не известно, являлись ли последние еретиками, однако вполне вероятно, что и они придерживались модных религиозно-политических взглядов. Важно, что впоследствии именно Василий Патрикеев (инок Вассиан) стал фактическим лидером движения «нестяжателей», что позволяет осторожно предположить существование идейной связи между этими двумя учениями.

Преимущественно политический характер движения жидовствующих объясняет, почему его участники скрывались, вели тайные сношения, а при разоблачении спешили принести формальное раскаяние и избежать наказания (то есть не стояли за своё вероучение, как стригольники и другие раскольники и ересиархи, которые знает церковная история с первых веков христианства). Неслучайно о. Георгий Флоровский и Д. С. Лихачёв сравнивали эту ересь, как и А. И. Клибанов, с «шатанием умов», «вольнодумством», гуманистическими идеями то есть рассматривали её преимущественно в культурно-политической плоскости, а не богословской.

О значении партии жидовствующих при Иване III говорит, например, тот факт, что Иван Патрикеев и Фёдор Курицын входили в число ключевых составителей Судебника. По утверждению Иосифа Волоцкого, еретики, в

особенности протопоп Успенского собора Алексий и Фёдор Курицын, имели влияние на великого князя как никто другой. Преподобный Иосиф считал тайным жидовствующим и самого митрополита Московского Зосиму, занимавшего кафедру в 1490–1494 годы, утверждённого с ведома великого князя. Как бы то ни было, по всей видимости, Иван III был в курсе того, что некоторые из его ближайших сподвижников далеки от традиционного православного вероисповедания, но, вероятно, он ценил их за общественно-политические взгляды, видел в них возможность для укрепления великокняжеской власти. Церковный историк В. И. Петрушко высказывал предположение, что именно высокопоставленные московские жидовствующие предложили Ивану III проект секуляризации церковных земель. Даже после того, как партия Елены Волошанки оказалась в опале, Иван III долго колебался, прежде чем решился в 1504 году созвать новый собор для осуждения жидовствующих и применить к ним жёсткие меры. Большую роль в принятии великим князем окончательного решения казнить еретиков сыграл Иосиф Волоцкий.

Вопрос церковного землевладения стал камнем преткновения на Соборе 1503 года, за год до окончательного осуждения жидовствующих. Вопрос отъёма церковных земель в пользу государя был поднят на соборе самим Иваном III. Ко времени Собора 1503 года у великого князя уже был опыт изъятия церковных земель. В 1478 году, после присоединения Новгорода к Москве, значительная часть земель новгородцев, включая и церковные земли, были отняты у их владельцев и розданы московским помещикам, состоящим на государевой службе. А в 1499 году произошло ещё одно изъятие новгородских церковных земель в пользу государства. Очевидно, великий князь надеялся, что подобная операция может быть проведена им и в отношении всех земель, принадлежащих Русской Церкви, а священству и епископам можно будет назначить содержание из великокняжеской казны: «В та же времяна восхоте князь великий Иван Васильевичъ у митрополита и у всех владык и у всех манастырей села

поимати и вся к своим соединити. Митрополита же и владыкъ и всехъ манастырей из своея казны деньгами издоволити и хлебом изооброчити из своих житницъ»[896]. Но если для отъёма новгородских церковных земель повод был понятен — установление великокняжеского суверенитета, наказание Новгорода за попытку войти в союз с католическим Великим княжеством Литовским, то для изъятия других церковных земель у великого князя не было веских оснований, в то время как традиция церковного землевладения на Руси насчитывала сотни лет и имела византийские корни[897]. Отъём церковных земель в Новгороде привёл к появлению одного из первых русских полемических произведений, в котором обосновывалось право Церкви на владение собственностью — «Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные и неподвижные соборные церкви вступаются», которое исследователи приписывают окружению архиепископа новгородского Геннадия и датируют концом XV века[898]. Хотя опыт изъятия церковных земель был и у Византийской Империи, у императоров-иконоборцев, очевидно, что великий князь не мог рассматривать иконоборцев в качестве примера для подражания.

Идея передачи государю церковных земель также могла быть почерпнута Иваном III из опыта реформ Османской Империи — наиболее сильного и быстроразвивающегося государства того времени. По мнению историка С. А. Нефёдова, земельная реформа Ивана III в новгородчине копировала аналогичные мероприятия, проводимые в XV веке турками на новоприсоединённых землях, а Судебник 1497 года во многом

---

[896] *Бегунов Ю. К.* «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением Церкви // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 351–364.
[897] *Толстой М. В.* Указ. соч. 306.
[898] *Казакова Н. А.* Вопрос о монастырском землевладении на Руси в конце XV — начале XVI века // Вассиан Патрикеев и его сочинения. Москва ; Ленинград : Издательство Академии Наук СССР, 1960. С. 17–18.

ориентировался на османское законодательство[899]. Захваты церковных земель в Западной Европе неоднократно случались в Средневековье (об этом свидетельствует, например, то, что вопрос охраны церковной собственности поднимался на Латеранских соборах 1123, 1139, 1179 годов), но чаще всего такие захваты носили хаотичный характер и диктовались условиями военного времени. Сам принцип церковного землевладения подвергался сомнению только еретиками — вальденсами и альбигойцами (с XII века), осуждавшими церковное богатство. Богословское обоснование захвата церковных земель принадлежит таким богословам XV века, как Марсилий Падуанский, Джон Уиклиф, Ян Гус. Практика же изъятия земель получила в Европе массовое распространение только в 1520-е годы с началом Реформации.

Однако в России ко времени проведения Собора 1503 года не было полноценного разработанного богословия, способного оправдать секуляризацию земель. В работах некоторых исследователей можно найти утверждения о том, что уже якобы на этом Соборе произошёл спор Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Однако современные историки Церкви опровергают такую интерпретацию[900]. Она основана главным образом на «Письме о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» (написано в 1540–1550-е годы), которое приписывало идею отчуждения церковных земель Нилу Сорскому (1433–1508). Достоверность этих сведений вызывает сомнения[901]. Эти документы относятся ко времени противостояния нестяжателей (критиковавших церковное землевладение) и иосифлян (отстаивавших право Церкви на землю), которое возникло значительно позже

---

[899] *Нефёдов С. А.* История России. Факторный анализ. Т. 1. С древнейших времён до Великой Смуты. Москва : Территория будущего, 2010. С. 214–215, 219, 221.

[900] *Петрушко В. И.* Московский Собор 1503 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 6 (73). С. 9–20.

[901] *Там же*.

Собора 1503 года[902]. Идейным вдохновителем движения нестяжателей был не столько Нил Сорский, сколько его ученик инок Вассиан (Патрикеев), который до насильственного пострижения в монахи принадлежал партии Елены Волошанки, то есть был близок жидовствующим или даже был их сторонником. В результате более поздних интерпретаций Нилу Сорскому были приписаны взгляды, содержательно близкие скорее жидовствующим, чем преподобному Нилу. В то время как сам Нил не только не оппонировал Иосифу Волоцкому, но и, судя по всему, поддерживал с ним весьма дружественные отношения[903].

Наиболее близкое по времени к Собору 1503 года произведение — «Слово иное» (датируется 1506–1508 годами)[904] — свидетельствует о том, что инициативу Ивана III поддержали преподобный Нил Сорский и Денис Каменский (монах Дионисий из Спасо-Каменного монастыря), а также ряд мирян, включая наследника престола Василия III. Историк В. И. Петрушко высказал мнение, что Нил Сорский не высказывался на соборе за изъятие церковных земель, но лишь по приказу великого князя рассказал о существующих практиках скитского монашества, при котором монастырь может обойтись без землевладения[905]. При этом большинство соборян идею великого князя категорически не поддержало. Иван III не захотел входить в противостояние с духовенством и уступил. Могли на решение Ивана III повлиять и личные обстоятельства — во время полемики по вопросу церковного землевладения с ним случился инсульт, половину его тела парализовало, и великий князь мог счесть это событие за вразумление свыше.

Противостояние со священноначалием на Соборе 1503 года было для Ивана III уже не первым. В 1479 году между великим князем и

---

[902] *Там же*.
[903] *Петрушко В. И.* Указ. соч. С. 15.
[904] *Бегунов Ю. К.* Указ соч. С. 351–364.
[905] *Петрушко В. И.* Указ. соч. С. 9–20.

митрополитом Геронтием разгорелся спор о том, как следует проводить крестный ход — по солнцу или против солнца. Конфликт был разрешён только в 1482 году извинениями со стороны великого князя и согласием оставить решение этого вопроса митрополиту[906]. Очевидно, что Иван III любым способом стремился продемонстрировать верховенство своей власти над Церковью. Костомаров также обращал внимание на то, что Иван III при поставлении митрополитом Московским в 1495 году игумена Симона «всенародно взял нового митрополита за руку и “предал его епископам”, знаменуя тем, что соизволение государя даёт церкви первопрестольника». А при посвящении «государь громогласно “повелел” митрополиту “принять жезл пастырства и взойти на седалище старейшинства”. Это был новый, невиданный до сих пор обряд, имевший тот ясный смысл, что поставление митрополита, а тем самым и всех духовных властей, исходит от воли государя»[907] — считал Костомаров.

В 1509 году инок Вассиан был возвращён из ссылки Василием III и до 1525 года был его близким советником, пока снова не попал в опалу. Фактически, когда историки говорят о движении нестяжателей, имеют в виду почти исключительно одного Вассиана, поскольку именно к нему был впервые применён этот эпитет его современником — Максимом Греком, и лишь в XIX веке он стал общеупотребимым по отношению к Заволжским старцам. Вассиан считал, что церковные земли следует передать в управление экономам, которые будут направлять полученные с них средства на содержание священства и благотворительность: «не подобает монастырям сёл держать… У соборных церквей у мирских повелевают святые правила земли держать, но не епископу ими владеть, ни священникам, но всем

---

[906] *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей : в 7 выпусках [Электронный ресурс] / Н. И. Костомаров. С. 273–275. URL: https://azbyka.ru/otechnik/books/download/12484-Русская-история-в-жизнеописаниях-ее-главнейших-деятелей.pdf (дата обращения: 01.09.2022).

[907] *Там же*.

церковным богатством распоряжаться эконому, и, с согласия епископа и собора всех его священников, давать церковному причету, сколько им нужно, а так же нищим и убогим, выкупать пленных и помогать всем живущим убого»[908] [перевод Е. М.]. Впоследствии Андрей Курбский в своей «Истории о великом князе Московском», написанной в 1570-е годы, выражал свою симпатию Вассиану, характеризуя его как «пустынножительствующего старца, который приобрёл большую славу своим житием» и которого Василий III за обличение своего «нечестивого» второго брака «отправил в Иосифов монастырь к презлым иосифлянам, с приказом его уморить, а те, недобрых дел потаковники, вскоре исполнили его злую волю»[909].

Таким образом, в правление Ивана III, которое ознаменовалось усилением централизованного Русского государства, укрепилось всестороннее взаимодействие России с другими государствами. Следствием этого взаимодействия стали появившиеся в России заимствования в сфере военного дела, экономики, культуры, политики, религии. На Западе к тому времени уже широко распространились религиозные идеи, из которых впоследствии выросла Реформация. Под их влиянием в России возникло религиозно-политическое движение жидовствующих (ересь жидовствующих). Движение жидовствующих, первоначально попавшее в Новгород из Литовского княжества, быстро распространилось среди ближайших сподвижников Ивана III и высокопоставленных представителей московского духовенства. Жидовствующие получили поддержку верховной власти и смогли оказывать значительное влияние на политическую повестку. Если бы партия жидовствующих смогла сохранить своё политическое влияние, она, вероятно, инициировала бы в России религиозную реформу по

---

[908] *Вассиан Патрикеев.* Прение с Иосифом Волоцким // Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Москва ; Ленинград : Издательство Академии Наук СССР, 1960. С. 279.
[909] *Курбский А. М.* История о великом князе Московском. Москва : Изд-во УРАО, 2001. 164 с.

протестантскому образцу. По всей видимости, Иван III с сочувствием относился к выдвигаемым жидовствующими идеям, в особенности — к отрицанию монастырского землевладения, стремлению изъять церковные земли в пользу государства. Однако идея огосударствления церковных земель (то, что в современных исследованиях называют «секуляризацией земель»), очевидно, заимствованная из-за рубежа, не имела православного богословского обоснования и входила в противоречие с российской культурной традицией. Поэтому поднятый Иваном III на поместном Соборе 1503 года вопрос изъятия церковных земель вызвал решительное сопротивление духовенства, и великий князь вынужден был отступить в этом вопросе, не считая возможным сталкивать церковные и административные интересы.

Поэтому прогрессивные церковные взгляды в эпоху Ивана III, которые по современным меркам можно назвать «секулярными», не имели собственной богословской основы, их источник был в западной, протореформаторской мысли.

Это придавало этим религиозным учениям на Руси политическую модальность, вокруг них разгорались не богословские, а политические споры. Так, например, ересь жидовствующих фактически стала «партией» некоторого влиятельного московского духовенства, знати, членов княжеского семейства (Елены Волошанки), косвенно повлиявшей на политизацию взглядов нестяжателей (Вассиан), которых впоследствии по политическим мотивам поддерживал опальный «западник» А. Курбский. Примечательно, что и сам великий князь Иван III, весьма чувствительный к богословским проблемам и искажениям, многие годы относился к ним снисходительно, как к прогрессивным вольнодумцам, которые даже могут быть полезны для развития государства (так же жидовствующих характеризовали Флоровский и Лихачёв). Политическая (а не богословская) первооснова этих «секулярных» концепций означала, что они могли воплотиться в жизнь только в результате политической воли князя (а не под

влиянием церковной мысли или народных настроений), а также могли быть отклонены тоже только политической волей. Ни ересь жидовствующих, ни нестяжательство Вассиана не имели богословских дискуссий и обоснований, воспринимались и сторонниками, и противниками как политический вопрос, имеющий теологическое измерение лишь в качестве дополнительной нагрузки. То есть эти секулярные тенденции были частью политического, а не теологического дискурса, но могли привести к теологическим последствиям. Тогда как на Западе — наоборот: именно теологические разработки формировали тезисы, становившиеся впоследствии частью политического дискурса, как внутреннего, так и внешнего.

Существует определённая преемственность между жидовствующими и нестяжателями. Нестяжателей нельзя считать богословской школой или религиозным движением, поскольку само это название и связанный с ним миф об этом движении возник гораздо позже, в XIX веке. Фактически нестяжателем был один лишь инок Вассиан (Патрикеев), который ранее был связан с жидовствующими. Став приближённым великого князя Василия III, инок Вассиан попытался интеллектуально обосновать политические идеи жидовствущих. Подлинной богословской школы ему сформировать не удалось, и после того, как он попал в опалу, продолжить его дело оказалось некому. Идеи Вассиана не прижились в России того времени, но его фигура и миф о нестяжателях долгое время были предметом интереса либерально настроенных историков и философов. Важно отметить, что Вассиан не разрабатывал самостоятельные богословские концепты, но пытался обосновать пришедшие с Запада политические идеи секуляризации церковных земель (идеи жидовствующих), которые уже получили признание и поддержку в княжеском дворе. То есть сначала в России появилась политическая идея секуляризации, а затем стали возникать попытки выстроить под неё богословское обоснование.

3.4.4. Иван IV и Стоглавый собор 1551 года

Правление сына Василия III Ивана IV Грозного (1530–1584) было знаменательным для политической и религиозной жизни страны. Одной из главных вех стал Стоглавый собор, созванный в 1551 году по инициативе царя. Соборное уложение, принятое на соборе, получило впоследствии название «Стоглав», по нему был назван и сам собор[910]. Стоглавый собор был выстроен в формате диалога — участники собора отвечали на вопросы, сформулированные царём. Стоглавый собор стал главным событием русской церковной жизни XVI века и совпал по времени с проведением Тридентского собора (1545–1563) в католической церкви.

Середину XVI века принято считать высшей точкой западноевропейского Ренессанса и одновременно его завершением. И окончание Триденского собора, ставшего точкой отсчёта контрреформации, подвело под Возрождением хронологическую черту. Тридентский собор давал разъяснения христианской догматики, литургики, благочестия, институализировал богослужение, но выступил против литургической реформы, которой желали сторонники Реформации[911]. На Тридентском соборе в целом было подтверждено предыдущее развитие католической

---

[910] За поместным собором Русской Церкви 1551 года закрепилось название Стоглавого по изначальному числу глав, вошедших в соборное уложение. Председателем Стоглавого собора был митрополит Макарий (1482–1563), священноначалие было представлено епископами и архиепископами Северо-Восточной Руси. Стоглав опирался на предшествовавшую ему традицию церковного права — церковный устав Владимира, кормчие книги, послания архиереев, постановления Собора 1503 года — и стал наиболее полным на тот момент собранием норм церковного права Русской Церкви. Собором был одобрен последний из принятых сводов государственного законодательства — Судебник Ивана IV, принятый в 1549 году. Особое внимание собора было уделено регламентации церковной жизни. Так, был утвержден ряд обрядовых положений (о соборной Иисусовой молитве, о сугубой аллилуйе, о перстосложении), отменённых впоследствии при Никоне. Были регламентированы иконописание, храмостроительство, переписывание церковных книг.

[911] *Ким Е. С.* «Инструкции» Карло Борромео как приложение к декретам Тридентского собора. Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. Вып. 29. С. 27.

церкви, были лишь выставлены некоторые ограничения, призванные нивелировать отдельные негативные явления и злоупотребления в жизни церкви. Так, были предприняты шаги с целью унификации богослужений, упорядочения иконопочитания, были предъявлены более строгие требования к священническому и епископскому служению, почитанию мощей и иконописанию. Протестанты присутствовали на части сессий собора, но их точка зрения на необходимые Западной церкви преобразования не получила поддержки католического духовенства и им пришлось удалиться ни с чем. И хотя ряд протестантских воззрений были осуждены на Тридентском соборе, сам протестантизм не был анафематствован, что можно расценивать как частичную готовность католичества начать богословский диалог с протестантизмом, легализацию его в общественном пространстве.

Тем не менее Тридентский собор нельзя считать реакционным: понятия «реакции» и «прогресса» могут быть применимы к Реформации или Контрреформации с большой долей условности[912]. Реформация и Контрреформация — это два противоположных ответа на дискурс Возрождения. Реформация попыталась преодолеть Возрождение через отделение христианства от внешних культурных форм, от тех языческих по своему происхождению идеалов, которые транслировались через искусство Ренессанса. Это была радикальная, революционная реакция на обмирщение культуры. Реформация отделяла от христианства те его части, которые подверглись обмирщению — иконы, почитание святых, монашество, епископат и священство, таинства, церковное Предание. Реформация попыталась отделить христианство от культуры Возрождения, чтобы сохранить вероучение в условиях всё более секуляризирующейся культуры.

---

[912] *Вульфиус А. Г.* Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа // Введение в науку. История / под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, М. Д. Приселкова; Вып. 14. Ч. 1. Санкт-Петербург : Наука и школа, 1922. С. 130.

Контрреформация же, хотя и с некоторыми оговорками, сформулированными, в частности, на Тридентском Соборе, приняла секулярную ренессансную культуру, распахнула двери церкви для мира. Если рассматривать Контрреформацию как постепенную, эволюционную реформу католичества, проводившуюся под влиянием идей ренессансного гуманизма, то её начало следует отнести к более раннему периоду, чем Тридентский собор, ко времени, предшествовавшему появлению на исторической сцене Мартина Лютера[913]. Можно утверждать, что Контрреформация — это лишь один из этапов католической реформации. Фактически протестантская реформация и католическая реформация — это два противоположных, конкурирующих между собой проекта, в которых западное христианство себя диалектически реализовало и которые были вызваны к жизни одними и теми же причинами. Непосредственной предпосылкой их обоих, хотя и с разным смыслом, была культура и идеология Возрождения. А на более глубоком уровне — они оба были компенсаторным механизмом идеологического процесса, начавшегося в средневековом схоластическом богословии[914].

На Тридентском соборе было принято решение о том, чтобы главным условием одобрения иконы или храмовой архитектуры было одобрение епископа[915]. «Пусть не создаются и не украшаются изображения с

---

[913] *Вульфиус А. Г.* Указ. соч. С. 130–131, 133.

[914] Можно добавить, что исследователями неоднократно высказывалось мнение, что Контрреформация стала следствием возрастания испанского влияния в католической церкви (см., напр., у Бертрана Рассела в «Истории западной философии» или у Эберхарда Готейна). При этом в самой Испании в это время происходило активное взаимодействие христианства и ислама, что позволяет сделать осторожное предположение о том, что одной из предпосылок Контрреформации могло также стать опосредованное исламское влияние. Кроме того, можно вспомнить, что первое упоминание о Filioque, ставшей одной из причин Великой схизмы, также впервые появилось в Испании (в 681 году на 12-м Толедском соборе) и лишь спустя несколько столетий стало общекатолическим догматом.

[915] *Ким Е. С.* Указ. соч. С. 27–37.

похотливым изяществом»[916] — гласил один из декретов собора. Решения собора должны были установить некоторые рамки для творчества живописцев, занимавшихся росписями соборов, но они не отвергали сам принцип искусства Возрождения, при котором изображения христианских святых не отличались от изображений античных богов и героев.

Живопись была главным искусством эпохи Возрождения, «точкой сборки» и двигателем его идеологии. Наступившая после Тридентского собора эпоха барокко продолжила чувственную направленность религиозных изображений, которая ранее уже активно эксплуатировалась искусством Возрождения[917]. Характерным для того времени примером является история росписи «Страшный суд» на алтарной стене Сикстинской капеллы, сделанная Микеланджело. Микеланджело писал «Страшный суд» с 1536 по 1541 год. Сразу по завершении работы фреска подверглась резкой критике ряда приближённых папы римского за изображение святых в обнажённом виде, но сам папа Павел III работу художника одобрил. Вскоре после ужесточения требований к церковному искусству, принятых на Тридентском соборе, на части обнажённых тел были дорисованы одежды, однако сами изображения святых, напоминающие олимпийских богов, и Христа, которого Микеланджело уподобил Аполлону, не вызывали протестов. Не были анафематствованы и все прочие изображения на христианскую тематику, созданные мастерами Возрождения, напротив, они были легализованы и признаны примерами для подражания следующими поколениями

---

[916] Тридентский Собор. Каноны и декреты [Электронный ресурс]. URL: http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html (дата обращения: 01.09.2021).

[917] В то же время чувственность религиозного опыта была свойственна католичеству и ранее, например у Франциска Ассизского. Поэтому иконографию Ренессанса и барокко следует считать тесно связанными с основополагающими мировоззренческими установками западного христианства.

живописцев, творивших по заказу церкви[918]. Благодаря Тридентскому собору в католической церкви были затушёваны наиболее скандальные для того времени проявления возрождённой античности (языческой по происхождению), но сам гуманистический принцип, который лежал в их основе, остался незыблем и был легализован церковью.

Творчество Микеланджело получило беспрецедентное признание, и католическая церковь не могла с этим не считаться. В книге «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Джорджо Вазари, впервые опубликованной ещё при жизни Микеланджело в 1550 году, автор назвал художника «божественным»[919]. Источник этой «божественности» — мастерство, талант художника. Тем самым Вазари утвердил идею того, что художник в силу своих дарований может иметь собственную особую связь с Богом, которая никак не зависит от церковной иерархии. Своей книгой Вазари также зафиксировал само понятие «Возрождение» и его статус как вершины человеческого творчества, которую художники будущего могут достигнуть, но не смогут превзойти. Художники Возрождения стали классиками, примерами для подражания, идеалом, с которым затем постоянно сверялось академическое искусство последующих веков. Возрождение утвердило право художника определять идеал церковной живописи, и Тридентский собор молчаливо подтвердил это право, хотя и обязал художников согласовывать своё творчество с епископом.

Если рассматривать Стоглавый собор в контексте событий, происходивших в это же время в Западной Европе, то главной его чертой следует назвать антиренессансность. Отдельная глава Стоглава была посвящена иконописцам и иконописи, и её содержание кардинальным

---

[918] *Махов А. Б.* Караваджо / серия: ЖЗЛ. Москва : Молодая гвардия, 2011. 336 с.; Свидерская М. И. Караваджо: первый современный художник. СПб. : Дмитрий Буланин (ДБ), 2001. 237 с.

[919] *Вазари Д.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. Москва : Альфа-книга, 2008. 1278 с.

образом отличалось от тех тенденций, которые в это самое время господствовали в Западной церкви. Стоглав выдвинул строжайшие требования к личной нравственной жизни иконописцев. Им предписывалось быть «смирену, кротку, благоговейна, непразднословцу, несмехотворцу, несварливу, независтливу, непьяницы, неграбежнику, неубийцы», «хранити чистоту душевную и телесную». Если же иконописец станет вести неправедную жизнь и об этом станет доподлинно известно, на его работу, согласно решению собора, должен быть наложен запрет. Также запрет накладывался на иконописцев-самоучек, которые писали «не учася, самовольством и самоволкою и не по образу», за нарушение же этого запрета следовало царское наказание. Иконописцы должны были учиться у признанных мастеров традиционной технике письма. Общая рекомендация заключалась в том, чтобы «писали с древних образов, а от самосмышления бы своими догадками божества не описывали»; надзор за её соблюдением возлагался на епископов. Тем самым была зафиксирована идея отсутствия развития в церковной живописи. Епископы давали иконописцам разрешение на работу только после предоставления теми достойных образцов своего творчества и только в случае достоверных положительных сведений об их нравственной жизни. Тем самым Стоглав утверждал церковное искусство (а другого искусства в России того времени не было) как часть церкви, в то время как на Западе церковное искусство к тому времени уже было частью большой автономной сферы искусства. И решения Стоглавого собора были направлены на то, чтобы ещё крепче привязать искусство к церковной норме, а самих иконописцев сделать частью церковной иерархии, возвысив их над другими мирянами.

При Иване Грозном в России, как при его отце Василии III и деде Иване III, активно продолжилось заимствование отдельных достижений западной культуры. Но основы общественного и религиозного устройства сохранялись неприкосновенными. Это было вполне осознанным политическим решением, свидетельством чему является запрет на общение с

иностранцами, утверждённый на Стоглавом соборе, в то время как самих иностранцев в России с каждым годом становилось всё больше. Если на Западе происходили фундаментальные богословские и связанные с ними политические сдвиги, то в России богословие было сосредоточено на том, чтобы обеспечить связь и преемственность с исторической православной традицией. С этой целью Стоглавым собором были унифицированы церковные обряды и службы, регламентированы переписка церковных книг, приняты меры по повышению нравственности среди мирян и духовенства, регламентировано строительство церквей.

Главным и, возможно, единственным, что в тексте Стоглава свидетельствовало о событиях, происходивших в то время на Западе, была очередная попытка царской власти в лице Ивана Грозного ограничить церковное землевладение. Она нашла отражение в последней сто первой главе соборного уложения, которая, очевидно, была добавлена к нему в самом конце собора. Вероятно, стремления молодого царя состояли в том, чтобы изъять часть земель в пользу государственной казны, но ему удалось найти поддержку лишь в ограничении дальнейшего роста церковного землевладения за счёт того, что епископам и монастырям было запрещено покупать и получать в подарок земельные владения без разрешения государя. За нарушение этого постановления земля должна была конфисковаться в пользу царя без какой-либо компенсации. Церковь не была включена в государственный механизм, и царь, знакомый и с политическими процессами, происходящими в это время в Европе, и со стремлениями к изъятию церковных земель его отцом и дедом, стремился к тому, чтобы расширить свой контроль над этой частью общества. Возглавляя государство, Иван Грозный, как и его предки, стремился получить в своё распоряжение человеческие и финансовые ресурсы, которыми располагала Церковь, чтобы получить конкурентное преимущество в своей внешнеполитической борьбе, но не мог обосновать это стремление с позиций идеологии и богословия, в результате чего его инициатива не получила поддержки.

Не имея возможности в самом начале своего царствования на Стоглавом соборе прибегнуть к прямому изъятию церковных земель, Иван Грозный смог это сделать позднее, когда укрепил свою самодержавную власть. По словам английского посланника Джайлса Флетчера, для этого царь в 1575 году отрёкся от престола в пользу касимовского хана Симеона Бекбулатовича, который с ведома Ивана Грозного отобрал у епископов и монастырей жалованные грамоты. Через год Иван Грозный вернулся на трон и от своего имени вернул церковные земли их владельцам, но при этом часть из них удержал за собой[920].

Иван Грозный активно заимствовал западные политические практики и приспосабливал их к российским социокультурным реалиям для достижения своих политических целей. Одним из примеров такого заимствования является опричнина (1565–1572), учреждённая с целью укрепления единоличной царской власти[921]. По воспоминаниям современников, организация опричников своими внешними формами сильно напоминала западноевропейский монашеский орден[922]. Царь принял на себя роль «игумена» опричного братства, а его ближайшие приближённые приняли на себя роли монастырских служителей. Опричники носили облачение, подобное монашескому, обязательной частью их службы государю были совместные богослужения и трапезы, также организованные по монастырскому образцу. Но важно то, что за всей этой сложной внешней организацией, в отличие от подлинных монастырских братств, не было никакой идеологии, никакого богословского обоснования. Вся опричная организация была в кратчайшие сроки создана исключительно по воле Ивана

---

[920] *Флетчер Дж.* Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов). Москва : Международные отношения, 1991. С. 25–138.

[921] *Назаров В. Д.* Опричнина // Большая российская энциклопедия. Т. 24. Москва : Большая российская энциклопедия, 2014. С. 263.

[922] *Таубе И., Крузе Э.* Послание гетману земли Лифляндской Яну Ходкевичу // Иоанн Грозный. Антология. Москва : Эксмо, 2004. С. 396.

Грозного и также скоро упразднена, когда царь решил, что она выполнила своё предназначение. На примере Ивана Грозного, сумевшего сосредоточить в своих руках полноту власти, которой не обладал ни один из его предшественников, особенно ясно видно, каким образом по воле монарха и по соображениям политической целесообразности в Россию привносились отдельные симулятивные формы западной культуры и религиозности. Когда политическая целесообразность оказывалась исчерпана, культурная или религиозная форма сразу уходила в прошлое, поскольку за ней не было никакой внутренне близкой русскому человеку аутентичной традиции.

Таким образом, в царствование Ивана IV в России продолжилось активное заимствование у Запада внешних культурных форм и практик, используемых, прежде всего, в сугубо политических целях. Укрепление самодержавной власти царя открывало широкие возможности для такого рода экспериментов, одним из которых стала опричнина. Но у действий Ивана Грозного, как и его деда Ивана III, не было богословских оправданий, он действовал по отношению к Церкви с позиции силы. Проявления секулярных инициатив в России, таких как изъятие церковных земель, — это всегда реакция на процессы, проходящие на Западе. При этом в идеологическом, богословском отношении Россия оставалась предельно независимой от западных секулярных влияний. Лучшим примером этого следует считать решения Стоглавого собора, которые исключительно антисекулярны, антиренессансны по своему духу. Так, решением Стоглавого собора церковная живопись была максимально поставлена под контроль Церкви, а иконописцы интегрированы в церковную иерархию. В это же время на Западе проходил Тридентский собор, ставший важной вехой Контрреформации. Контрреформация (католическая реформация) устранила крайности Ренессанса, которые вызывали критику и со стороны протестантов, и со стороны самих католиков, но в целом легитимировала итоги Возрождения, нашла способ примириться с ними. Католическая и протестантская реформация стали двумя путями, с помощью которых

западное христианство нашло компромисс с секулярным антихристианским гуманизмом. Но ни один из этих путей не был востребован в России, поскольку сама проблема светского гуманизма отсутствовала в богословской или общественной повестке России того времени.

3.4.5. Брестская уния 1596 года

После заключения Флорентийской унии и бегства из Великого княжества Московского митрополита Киевского и Всея Руси Исидора на митрополичий престол в Москве был избран митрополит Иона. Он возглавил церковь Северо-Восточной Руси, от которой берёт своё начало автокефалия всей Русской церкви. При этом Константинопольский патриархат сохранил контроль над западнорусскими епархиями, находившимися в составе Польши и Великого княжества Литовского. После падения Константинополя и упразднения Флорентийской унии Русская Церковь осталась разделённой на две части, подчиняющейся Константинополю и Москве. В 1458 году была образована подчиняющаяся Константинополю киевская митрополия. С 1461 года московские митрополиты стали называться митрополитами Московскими и всея Руси, а митрополиты западной Руси — митрополитами Киевскими, Галицкими и всея Руси. Большая часть православных киевской митрополии были на тот момент подданными Великого княжества Литовского, в котором они пользовались значительными религиозными свободами, хотя и не находились в столь привилегированном положении, как католики[923].

Ситуация начала меняться после заключения Люблинской унии (1569) — договора между Литвой и Польшей, в результате которого произошло их объединение в одно государство — Речь Посполитую (Польскую

[923] *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. I. Париж : Ymka-Press, 1959. 681 с.

Республику). Это событие позволило полькой аристократии начать активную полонизацию и окатоличивание западнорусских земель, вошедших в состав их нового государства[924]. В 1560-е годы в Польше появились и вскоре развернули активную деятельность иезуиты. Одной из главных забот польских иезуитов было обращение в католичество православных и протестантов. В качестве главного метода обращения православных в католичество иезуитами рассматривалось заключение унии по образцу Флорентийской унии 1439 года[925]. В 1577 году иезуитом Петром Скаргой был опубликован трактат «О единстве церкви Божией под одним пастырем», в котором он доказывал желательность унии для русских из-за непригодности славянских языков (в отличие от греческого и латыни) для постижения богословия, философии и других свободных наук[926]. Этот трактат стал программным документом и руководством к действию для сторонников унии. Иезуиты стремились любым способом подчинить православных папе римскому и находили в этом поддержку со стороны светских властей Польши. В проекте Брестской унии были реализованы идеи, выдвинутые ещё при разработке Флорентийской унии, хотя и в меньшем масштабе.

В 1587 году королём Речи Посполитой был избран Сигизмунд III — ревностный католик, воспитанный иезуитами и всегда прислушивавшийся к их советам во время своего правления. Во время царствования Сигизмунда уния стала государственной программой, а борьба с ней рассматривалась как

---

[924] *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. // Труды исторического факультета МГУ. Вып. 22 . Сер. II: Исторические исследования. Москва, 2003.

[925] *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — начале XVII в. Ч. 1 : Брестская уния 1596 г. Исторические причины, события. Москва : Индрик, 1996. 199 с.

[926] *Калугин В. В.* Московские книжники в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI века // Новая книга России : православный иллюстрированный ежемесячный журнал-обозрение. 2000. № 1. С. 35–41.

политический бунт против королевской власти. Прокатолическая политика Сигизмунда поддерживалась польским сеймом, абсолютное большинство мест в котором занимали поляки-католики[927].

Православные епископы Речи Посполитой в конце XVI века находились под сильным давлением со стороны католиков и светских властей. При этом получить поддержку им было неоткуда — Россия находилась в глубоком кризисе, вызванном неудачной Ливонской войной, а Константинопольский патриархат (как и другие православные патриархаты) находился в подчинении турецкого султана. При этом жалованные грамоты на занятие должностей в православной иерархии выдавались королём. В результате многие высокие должности, прежде всего епископские, могли занимать лица, удобные королю-католику, или же те, кто стремился использовать своё общественное положение в корыстных целях. Иными словами, в тех условиях верность православию перстала быть значимым фактором в механизмах церковной карьеры. Логичным развитием этих процессов стало активное продвижение польским государством унии, вхождение в которую сулило православным иерархам немалые выгоды: Киевскому митрополиту и православным епископам были обещаны места в сейме, в сенате и другие социально-политические преференции, которыми на тот момент пользовались католические епископы[928]. Никаких богословских обоснований со стороны православных в пользу принятия унии не выдвигалось. Все философские и теологические аргументы в пользу унии приводились исключительно католиками, в то время как мотивация православных сторонников унии была чаще всего практической или политической[929]. В 1589 году Польшу посетил Константинопольский патриарх Иеремия II, который сместил ряд архиереев, включая Киевского

---

[927] *Беднов В. А.* Православная Церковь в Польше и Литве. Минск : Лучи Софии, 2003.
[928] *Карташев А. В.* Указ. соч.
[929] *Беднов В. А.* Указ. соч.

митрополита, и назначил на их место новых. Это вызвало недовольство своим положением среди православных архиереев Западной Руси, которых тяготила зависимость от далёкого Константинополя, и усилило их стремление к самостоятельности и проуниатские настроения[930].

В 1590 году о своём стремлении вступить в унию заявили королю четыре православных епископа. К 1594 году к идее унии склонился и Киевский митрополит. В 1595 году папе римскому были представлены «артикулы», заверенные подписями западнорусских православных епископов и Киевского митрополита, в которых была изложена просьба об унии. Вскоре уния была утверждена папой, а в 1596 году состоялся Брестский собор, который также утвердил унию. Одновременно с этим православные, не согласившиеся с унией, провели в Бресте свой собор под председательством константинопольского экзарха, на котором уния и униаты были осуждены. Королевская власть признала законным только униатский собор, в результате чего православие на территории Польши оказалось вне закона[931]. При пособничестве королевской власти храмы, земли, имущество православной церкви передавались униатам. Активная борьба развернулась за право владения православными храмами и монастырями[932]. При этом и правительство, и идеологи унии из числа католиков считали, что церковная уния — переходный этап, который должен предшествовать совершенной латинизации православия.

Один из наиболее драматичных эпизодов притеснения православных в Польше связан с деятельностью униатского архиепископа Полоцкого Иосафата Кунцевича (1580–1623). Иосафат (в миру — Иван Гаврилович Кунцевич) родился в православной семье, но уже в сознательном возрасте перешёл в унию и сделал быструю священническую карьеру. В 1618 году

---

[930] *Карташев А. В.* Указ. соч.
[931] *Там же*.
[932] *Беднов В. А.* Указ. соч.

Иосафат был назначен Полоцким епископом и вскоре получил от короля грамоту на подчинение себе всех православных церквей и монастырей, бывших на территории его епархии. В результате множество православных церквей и монастырей, которые не подчинились Иосафату, были переданы в управление католикам или закрыты, несмотря на протесты верующих[933]. Жёсткие административные меры, использовавшиеся Иосафатом, вызывали не только ненависть православных верующих, но и опасения со стороны его единомышленников, сторонников унии, одним из которых был канцлер великий литовский[934] Лев Сапега (1557–1633). В 1623 году в Витебске произошло восстание против произвола униатов, в ходе которого был убит сам Кунцевич и несколько греко-католических священников. Восстание вскоре было жестоко подавлено правительственными войсками[935]. В 1643 году католическая церковь признала Кунцевича блаженным, а в 1867 году — святым.

Главным покровителем православия в начале XVII века на территории Польши стало Запорожское Войско. В 1620 году по инициативе запорожского гетмана Петра Сагайдачного была восстановлена киевская православная митрополия и епископская иерархия. Но польскими властями православные иерархи были признаны только в 1633 году, когда польский престол занял новый король Владислав IV. Несмотря на это, преследования православных в Речи Посполитой продолжились. На территории левобережной Украины Брестская уния была упразднена после 1654 года, после присоединения этих территорий к России. При Екатерине II большая часть земель, где было распространено униатство, была присоединена к

---

933 Жизнеописание Иосафата Кунцевича, архиеп. полоцкого, сочинённое на основании автентичных актов Полоцкой духовной консистории и биографического сочинения униатского монаха О. Кульчицкого. Львов, 1868.

934 Должность канцлера великого литовского в Речи Посполитой того времени была аналогом должности министра юстиции.

935 *Верниковская Е. А.* Витебское восстание 12 ноября 1623 г. // Славянский альманах, 2002. С. 108–132.

России, но принятый в то время российским правительством курс на веротерпимость, вытекающий из екатерининской идеологии просвещения, исключал заинтересованность правительства в упразднении унии на новоприсоединённых землях. Поэтому упразднение унии на большей их части последовало только в 1839 году на Полоцком соборе. Уния была ликвидирована по инициативе самих верующих, большинство из которых считали себя православными, а не католиками или униатами. Активную роль в этом сыграл митрополит Иосиф Семашко. Ликвидация унии не потребовала разработки богословской концепции. Уния была ликвидирована так же, как и установлена, формально, в большей степени юридически и политически, как процесс возвращения народа в свою исконную, истинную веру, чему могли мешать только политические обстоятельства, а не догматические. Это обусловило масштаб этого события: с Русской Церковью воссоединилось более 1,5 млн человек. При этом уния была ликвидирована по инициативе самих верующих-униатов (митр. Иосиф Семашко); правительство Российской Империи не было главным инициатором её упразднения и не имело продуманного плана действий на этот счёт, хотя и пыталось управлять этим процессом через специально созываемые комиссии (которые не всегда помогали этому процессу)[936].

Таким образом, Брестская уния вошла в историю как одна из наиболее значимых попыток насаждения католичества на исторически православных землях административно-политическими методами. Богословско-идеологические основания унии были разработаны католиками-иезуитами. Православные, переходившие в унию, видели в ней способ получения равных с католиками гражданских прав и привилегий или же принудительно были записаны в униаты, не получая разъяснений о догматике новой

[936] *Шеститко Вяч., священник*. Секретные комитеты правительства Николая I и воссоединение униатов. Минск : Медиал, 2019. 136 с.

религии. В большинстве случаев переход в унию совершался исключительно внешним образом, через изменение иерархической юрисдикции, с сохранением привычного греческого обряда, однако такая его форма вызывала резкое неприятие многих православных мирян и духовенства. Поддержка унии воспринималась польским правительством как инструмент укрепления своего влияния — через полонизацию западнорусских земель. Но это вело к тому, что и сохранение православия начинало рассматриваться западнорусскими политическими лидерами как фундаментальная национальная задача, от решения которой зависело историческое будущее их страны; угроза унии подталкивала их к сближению с Московской Русью. Также поверхностность принятия католичества в результате унии облегчала и выход из неё, что сделало возможным масштабное упразднение унии в XVII веке на территории левобережной Украины, и в XIX веке — на территории Белоруссии и правобережной Украины.

3.4.6. Отношения Церкви и государства при Алексее Михайловиче

Сложным и противоречивым временем для церковной жизни было правление Алексея Михайловича Романова (1629–1676). Одним из первых значимых событий, с которых началось правление молодого царя, стало принятие нового свода законов Русского государства — Соборного уложения 1649 года. Показательно, что в первой главе Уложения определялись меры наказания за преступления против Бога и Церкви[937]. Тем самым эти преступления приравнивались к преступлениям против государства и существующего общественного порядка. При этом семейные отношения оставались вне государственной юрисдикции: судить внутрисемейные

[937] Соборное Уложение 1649 года [Электронный ресурс]. URL: www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649/whole.htm#13 (дата обращения: 01.09.2022).

преступления (кроме уголовных и имущественных) должен был церковный суд.

Важно отметить, что Соборное уложение готовилось в то время, когда в Европе только что был заключён Вестфальский мир, положивший начало взаимосвязанным европейским принципам государственного суверенитета (над всеми своими землями), светского государства и свободы вероисповедания. Эти вестфальские принципы стали дальнейшим развитием Аугсбургского религиозного мира 1555 г. (свобода веры давалась высшим имперским сословиям, которые уже определяли религиозную принадлежность своих подданных: «чья власть [земля, страна] — того и вера»). Можно предположить, что эти европейские политические умонастроения косвенно влияли на русские элиты, способствовали их готовности внедрять отдельные секулярные элементы в русском государстве.

Важным нововведением Соборного уложения стал Монастырский приказ — специально учреждённый орган государственного управления, занимавшийся судом над духовными лицами и всеми, кто проживал на церковных землях, за исключением патриарха, его слуг и приближённых. Ранее этим занимался приказ Большого дворца, главная обязанность которого состояла в управлении царскими имениями, он выдавал жалованные грамоты собственникам церковных земель, подтверждавшие их права на владение ими[938]. С 1630-х годов (при отце Алексея Михайловича — Михаиле Фёдоровиче Романове) в приказе Большого дворца стали рассматриваться и судебные дела по вопросам, связанным с церковными землями. В составе приказа было создано специально отделение, занимавшееся такого рода делами, — Монастырская изба. Уложением 1649 года Монастырская изба была преобразована в Монастырский приказ. Новой

[938] Амосова, И. В. Центральное государственное управление России во второй половине XVII-первой четверти XVIII века: Монастырский приказ : автореферат дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.02. Москва, 2008. 20 с.

обязанностью Монастырского приказа стал контроль за церковными финансами. Приказ собирал налоги с церковных земель в пользу государя, выделял часть собранных средств на содержание монастырей и храмов, устанавливал фиксированные пошлины за совершение церковных таинств и обрядов[939]. Финансовая функция Монастырского приказа получила большее значение, чем судебная. Учреждение Монастырского приказа в значительной степени позволило встроить Церковь в административно-бюрократический аппарат государства. Монастырский приказ впоследствии стал важнейшей причиной разногласий между царём и патриархом Никоном, который видел в этом учреждении посягательство царя на Церковь. Это однажды дало патриарху повод называть Соборное уложение «бесовским и антихристовым лжезаконом»[940]. Для того чтобы смягчить недовольство духовенства, на начальном этапе существования приказа (до 1655 года) в его руководство входили представители церковной иерархии, но решающей роли в управлении этим учреждением они, по всей видимости, не играли.

На соборе 1666–1667 годов, осудившем патриарха Никона, царь по настоянию собора и присутствовавших на нём восточных патриархов согласился пойти на уступки — судебные полномочия Монастырского приказа были переданы церковному суду, но его финансовые функции были сохранены. Монастырский приказ прекратил работу только в 1675 году, уже после смерти царя Алексея Михайловича, функции приказа были распределены между другими государственными учреждениями. В 1701 году Монастырский приказ был восстановлен указом Петра I. При этом в сферу его деятельности вошла и собственность патриарха (к этому времени Пётр уже запретил избирать патриарха). Средства приказа стали напрямую использоваться для содержания армии, а его земли раздавались

---

[939] *Там же*.
[940] *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. С. 102–111.

приближённым царя во временное или «вечное» пользование. С этого времени Монастырский приказ стал осуществлять всестороннее управление деятельностью Церкви, определять штаты церквей и монастырей и размер их содержания, организовывать школы для духовенства. В 1720 году Монастырский приказ вошёл в состав административного аппарата Святейшего синода.

Следующим ключевым событием в истории государственно-церковных отношений в России стала обрядовая реформа, утверждённая на Московских соборах 1654 и 1656 годов, подтверждённая на соборе 1666–1667 годов и приведшая к старообрядческому расколу. Главным инициатором реформы был царь Алексей Михайлович. Никон был избран патриархом именно потому, что разделял взгляды царя на церковную реформу и выступил в роли исполнителя воли государя.

При Алексее Михайловиче в России усилилось западное культурное влияние, одним из проводников которого был воспитатель и ближайший сподвижник царя боярин Борис Морозов (1590–1661). Однако вестернизация того времени была весьма осторожной и избирательной. Она проявилась, например, в том, что в церковной жизни большое распространение получило «фряжское» (западное) письмо — иконопись, стремившаяся к реалистичной передаче изображения. Большое влияние в возникавших богословских спорах получали выходцы из западнорусских земель, находившихся под сильным католическим влиянием. В стремлении противостоять латинству многие деятели Церкви обращались к греческому, византийскому наследию. Однако Греция к тому времени сама оказалась, с одной стороны, под сильным турецким, а с другой — латинским влиянием. Известно, например, что под влиянием латинства в греческих патриархатах одно время даже

распространилась латинская практика продажи индульгенций[941]. Кроме того, важной проблемой стал языковой барьер: знание греческого языка в России стало большой редкостью. Из-за этого ещё со времён Ивана III новые переводы книг Библии и святоотеческого предания делались не с греческого оригинала, а с его латинского перевода.

Если до Смуты русские цари сознавали христианский идеал осуществлённым в Русской церкви и Иван Грозный прямо утверждал: «наша вера христианская, не греческая»[942] (поскольку церковь греческая отпала в унию), — то Алексей Михайлович склонялся к мысли о том, что именно греческая церковь сохранила православную веру неискажённой и Русская церковь должна равняться на неё как на идеал. При Алексее Михайловиче грекофильство достигло своего апогея — царь сам вёл активную переписку с восточными (греческими) патриархами, в которой высказывал свои мысли о необходимости привести русскую веру в согласие с греческой, и находил в этом их полную поддержку[943]. Одним из факторов, которые также могли оказать влияние на мнение царя по этому вопросу, было стоявшее на повестке дня присоединение Малороссии к России. Западнорусские земли на тот момент подчинялись Константинопольскому патриархату, и принятый в них церковный обряд соответствовал греческому. Хотя само воссоединение России и Малороссии свершилось только в 1653 году, когда церковная реформа ещё только планировалась, призывы о помощи в борьбе с поляками русские цари получали неоднократно с начала XVII века. Прот. Георгий Флоровский обращал внимание на то, что первоисточником церковной

---

[941] *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Издание 2-е, исправленное. СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2021. С. 585–632.

[942] *же*.

[942] *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. С. 27–32.

[943] *Кореневский Н. И.* Церковные вопросы в Московском государстве в половине XVII в. и деятельность патриарха Никона // Русская история в очерках и статьях под редакцией профессора М. В. Довнар-Запольского. Т. III. Киев, 1912. С. 715–716.

реформы была «книжная справа» — централизованное редактирование церковных книг, потребность в котором возникла вследствие активного развития русского книгопечатания[944]. В западнорусской церкви книжная справа и обрядовая реформа были проведены несколько ранее — при Митрополите Петре Могиле (1596–1647).

Практический смысл церковной реформы был в унификации обрядовой практики, которая должна была предотвратить разномыслия и разночтения в Церкви, однако, будучи насаждаемой сверху, она вызвала обратный эффект. Хотя идеологи реформы, царь и патриарх Никон, мыслили её как сохранение аутентичного христианства, на практике она оказалась заменой старорусского церковного обряда на новогреческий[945]. Богословское обоснование реформы или отсутствовало вовсе, или было крайне слабым. Церковная реформа вызвала глубокое непонимание самых широких слоёв русского общества, которые были убеждены в истинности завещанного предками обрядового благочестия (и были в этом по-своему правы). «Отступление» царя от веры предков привело к резкому усилению апокалиптических ожиданий, возникновению ощущения богооставленности и безблагодатности мира. Тем не менее на первом этапе раскол не привёл к возникновению полностью самостоятельной богословской традиции в среде старообрядцев. Старообрядцы не создали свою экклезиологию, а «никонианская» церковь не утратила своей кафоличности. В результате реформы Церковь оказалась расколота и ослаблена, но не была искажена, сохранила ядро православного вероучения. Также было бы неверно сопоставлять старообрядческий раскол с западноевропейской реформацией, прежде всего потому, что старообрядчество и «никонианство» продолжили существовать в рамках одной богословской традиции. В то время как

---

944 *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. С. 102–111.
945 *Там же.*

католичество и протестантизм утратили ключевые точки пересечения в своём богословии, старообрядческий раскол был в большей степени «формальным», политическим и административным, но не имел под собой глубоких мировоззренческих оснований (хотя при этом принимал жестокие формы). Отношение простых верующих к старообрядцам никогда не достигало той степени ожесточения, которая была при противоборстве католиков и протестантов. Известны даже случаи, когда православные, живя по соседству со старообрядцами, полагали, что «раскольничья вера — святая настоящая христианская, что в одной только этой вере и можно спастись, и что вера [официальная] православная или по народному названию, вера по церкви, есть вера мирская»[946]. Гонения на старообрядцев осуществлялись от лица государства (царской власти)[947], поскольку раскольники считались политически неблагонадёжными, в то время как на Западе политическая рознь между исповеданиями имела глубокие богословские основания.

Таким образом, в царствование Алексея Михайловича влияние государственной власти на Церковь стало заметно возрастать, что можно видеть на примере учреждения особого ведомства, занимавшегося церковными делами — Монастырского приказа. Причина усиления государственной власти над Церковью кроется в общеевропейской тенденции централизации государств, что во многих странах сопровождалось укреплением самодержавия. Это позволило Алексею Михайловичу более активно вмешиваться во внутрицерковные дела и стало косвенной причиной старообрядческого раскола. Раскол был вызван не столько богословскими противоречиями, сколько внешним воздействием секулярного

---

946 Цит. по: *Керов В. В.* Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII—XIX вв. : автореферат дис. … доктора исторических наук. Москва, 2004. С. 19.

947 «…еретики и раскольники не токмо церковным наказаниям имут наказатися, но и царским, сиречь градским законом и казнением» (из постановления Большого Московского собора 1667 года).

(западноевропейского) культурного влияния. Свою роль здесь сыграло и укоренившееся в сознании царя представление о том, что «центр» Церкви, её «метрополия», находится в греческих патриархатах. Алексей Михайлович стремился противопоставить православную Церковь католичеству, но сам воспринял западнохристианскую, латинскую диалектику «центра» и «периферии», «Рима» и «окраин», которая всегда была чужда православной Церкви. Тем не менее православная догматика в ходе реформы не была искажена. Свершившийся старообрядческий раскол не привёл к возникновению новой церкви со своей экклезиологией и вероучением. Старообрядцы не создали полноценного независимого богословия, не связанного с православной традицией, в отличие от Реформации на Западе. И гонения на старообрядцев также имели, прежде всего, политическую мотивацию. Секулярный дискурс в царствование Алексея Михайловича (в форме попытки поставить государство над Церковью) стал оказывать на Церковь ощутимое внешнее влияние, но оно было административно-политическим, а не богословским, не затрагивало церковное вероучение. В то же время, с одной стороны, были созданы предпосылки ко всё большему подчинению церкви государству, а с другой — к секуляризации самого государства, в организации которого начинали проступать западные черты. Обе эти тенденции привели впоследствии к введению синодальной формы управления Церковью, ставшей кульминацией политического секулярного влияния на Церковь.

Иными словами, при Алексее Михайловиче внешнее влияние секулярных тенденций проявилось в изменении модели государственно-церковных отношений — в подчинении Церкви государству, что косвенно стало причиной старообрядческого раскола. Однако секулярное влияние на православное богословие в России того времени было минимальным. В результате различия в вероучении православия и старообрядчества практически отсутствовали, и сохранилась потенциальная возможность их примирения.

3.4.7. Характер секуляризации при Петре I

Петром I (1672–1725) был проведён ряд преобразований, вызывающих противоречивые оценки историков. Однако, оценивая их место в истории России, следует понимать, что деятельность Петра не была продиктована исключительно слепым благоговением перед Западом. Главной целью петровских реформ было укрепление экономического и политического влияния России на мировой арене. Инструментом, который он избрал для этого, было встраивание России в мировую (западную) экономическую систему, вхождение в клуб колониальных держав. Пётр имел большие планы по созданию из России колониальной империи по западному образцу, но в основном он не успел осуществить задуманное. Он полагал, что Россия может конкурировать с Западом на равных, играя на его поле, а догоняющее развитие вскоре должно смениться развитием опережающим. Пётр считал, что за экономическими успехами Запада стоят конкретные общественно-политические формы, и их он стремился использовать в государственном строительстве у себя на Родине. Но источником этих форм на Западе было идейное содержание, уходящее корнями в западное христианство. Это основополагающее различие между западной и русской цивилизациями делало невозможным успешное развитие большинства западных общественно-политических институтов на русской почве. Они усваивались по большей части поверхностно и симулятивно, и это не позволяло России в полной мере стать частью Западного мира. Благодаря усилиям Петра Россия встроилась в экономическую систему Запада, но лишь в качестве периферии, в роли ученика. В то же время импорт западных культурно-цивилизационных форм опосредованно воздействовал и на богословские, идейные основы русской православной культуры. Таким образом, реформы Петра имели двоякое значение для России: с одной стороны — они укрепляли экономические и военно-политические основы государства, а с другой — ослабляли его культурный и цивилизационный суверенитет, ставя в

зависимость от западной идеологии. Одной из петровских реформ, ослабивших цивилизационные основы России, стала реформа Русской Церкви, положившая начало синодальной системе управления.

После смерти патриарха Московского и всея Руси Адриана (1637–1700) Пётр запретил избирать нового Патриарха. В 1701 году для государственного управления церковным имуществом был восстановлен Монастырский приказ, а в 1721 году был издан «Духовный регламент», ставший основным идеологическим документом, программой, обосновавшей упразднение патриаршества и внедрение коллегиальной системы управления Церковью. Автором Духовного регламента был Феофан Прокопович (1681–1736) — церковный деятель малороссийского происхождения, сделавший быструю карьеру благодаря покровительству Петра. Феофан Прокопович получил образование в Киево-Могилянской академии, под видом униата изучал католическое богословие в Риме, но впоследствии проявил себя как противник католического богословия и латинских церковных порядков. Нелюбовь к католичеству заставляла Феофана видеть проявления папизма и в Русской Церкви и бороться с ними. В своём богословии Феофан находился полностью в русле протестантской мысли того времени[948].

Духовный регламент Феофана обосновывал создание Духовной коллегии, которая почти сразу получила название Святейшего правительствующего синода. Вплоть до 1918 года, когда Всероссийским церковным собором был избран патриарх Тихон, Святейший синод был высшим органом управления Русской Церковью, замещавшим патриарха. Синод подчинялся непосредственно императору, тем самым Церковь была полностью подчинена государству и включена в систему государственного

[948] По словам Флоровского, в лице Феофана Прокоповича «перед нами даже не западник, но попросту западный человек, иностранец… На православный мир смотрел он со стороны… Православной жизни он просто не чувствовал» (*Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. С. 125).

управления. Члены Синода при вступлении в должность присягали лично императору. Представителем императора при Синоде являлся обер-прокурор, а сам император был фактическим главой Церкви, верховным понтификом.

Хотя в качестве одного из исторических примеров коллегиальной духовной власти Феофан в Духовном регламенте приводил древнееврейский синедрион[949], по словам историка церкви П. В. Верховского, Духовная коллегия, «как она была задумана Петром и Феофаном, есть не что иное, как Генеральная Церковная Консистория немецко-шведского типа, а Духовный регламент — вольная копия протестантских церковных уставов (Kirchenordnungen)»[950]. Создание системы синодального управления Церковью стало попыткой Петра провести Реформацию без реформирования богословия, без изменения церковной догматики[951]. Синод стал искусственной надстройкой над Церковью, которая позволяла полностью поставить её под государственный контроль. Пётр воспринимал церковную реформацию как часть своей политической программы, но его церковная реформа не была доведена до конца. По словам митрополита Московского Филарета, протестантскую консисторию «Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод»[952]. Сама Церковь не принимала теологические основания этих принципов, и потому не была подвержена протестантизации. Реформа церкви в том виде, в котором она была

---

[949] Духовный регламент. М. : Синодальная Типография, 1856. С. 8.

[950] *Верховской П. В.* Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Том I. Исследование. Ростов-на-Дону : типография А. И. Тер-Абрамяна, 1916. 688 с. С. 685.

[951] Эту точку зрения разделяют большинство церковных историков: см., напр. у А. Шмемана: [Феофан Прокопович] «переносил в Россию все основные принципы протестантизма, его понимание взаимоотношения Церкви и Государства, в котором Церковь, видимая или земная, в ту эпоху мыслится именно религиозной “проекцией” самого государства». — *Шмеман А. Д.* Гл. 7-я: Русское православие // Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954.

[952] *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 139–295.

проведена, не была необходима, но она стала одним из последствий выбранного политического курса на импорт западной культуры и идеологии. И Петр, и Феофан реформировали церковь как социальный институт, не стремились пересмотреть экклезиологические основания, но хотели сделать её полезной для государства — по образцу протестантских стран. Они не считали, что изменение внешних форм Церкви приведёт к деформации её мистической сущности. То есть в этом случае они мыслили, как номиналисты, — отделяли надмирную сущность от её исторического воплощения. Позже, в XIX веке близкий славянофильству философ С. П. Шевырёв даже создал концепцию о ложности противопоставления допетровской и послепетровской Руси, обосновывая это тем, что первая хранила сущностное содержание, «твёрдую почву», а вторая — привносила «внешнюю форму», необходимую для развития «сущности духа» России[953].

Тем не менее учреждение Святейшего синода оказало косвенное влияние и на православное богословие в России: традиционное для Церкви иерархическое устройство было нарушено, экклесиология оказалась деформирована. Отличительным свойством Святейшего синода была его коллегиальность: решения принимались голосованием его членов, в число которых, наряду с архиереями, входили архимандриты, игумены и протоиереи, то есть представители разных уровней церковной иерархии. Голоса членов Синода уравнивались, и в этом смысле Синод должен был стать антииерархическим, «номиналистическим» учреждением. При этом восточные патриархи должны были называть синод своим «братом во Христе».

В Духовном регламенте необходимость коллегиального управления Церковью обосновывалась главным образом государственной

---

[953] *Шевырев С. П.* Введение в Историю Русской Словесности // Москвитянин. 1844. № 1. С. 219–240. Цит. по URL: https://www.proza.ru/2019/03/05/375.

необходимостью, соображениями практической пользы. Коллегию сложнее подкупить, чем одного человека, коллегия может функционировать даже в отсутствие части членов, решения коллегии имеют большую взвешенность и обоснованность, коллегия менее склонна к мятежу против самодержавной власти. Прямое подчинение коллегии государю даёт народу понять, что духовная власть принципиально подчиняется самодержавной и не может быть выше неё. Феофан прямо утверждал, что разногласия между главой Церкви и главой государства могут привести к волнениям в народе и таким образом принести вред государству, тогда отсутствие у Церкви единого главы не позволит ей противопоставить себя государству. По словам Феофана, если бы возникла необходимость низложения патриарха, для этого понадобилось бы созывать Вселенский собор с участием патриархов из иных поместных церквей, что крайне затруднительно, тогда как каждого из членов духовной коллегии могут судить и низложить другие члены этой коллегии.

Значительная часть Духовного регламента посвящена устройству церковного просвещения — вопросам организации духовной академии и семинарий. Но целью создания этих образовательных учреждений было не укрепление церковного сознания, а вполне прикладные просветительские задачи. Начиная со времени Петра Церковь стала важным инструментом просветительской государственной политики, стала рассматриваться как институт, способствующий повышению грамотности в народе. На епархии была возложена цивилизаторская, просветительская миссия — они были ответственны за создание школ (образование в которых оказалось предельно латинизировано)[954]. Языком академического церковного богословия стала

[954] Подробнее о цивилизаторской роли Церкви в синодальный период см. далее. Также с этой темой можно ознакомиться в статьях игумена Виталия (И. Н. Уткина): *Уткин И. Н.* Война, Церковь и школа: материалы журнала «Миссионерский сборник» // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. № 3 (12). С. 72–81; *Уткин И. Н., Витязев Ю. В., Витязева О. Ф.* Власть и духовенство в деле создания сельских школ системы министерства государственных имуществ (40–50-е годы XIX века) // Сборник Трудов

латынь, и это не могло не отразиться на связи Церковного клира с народом. Этот разрыв лишь усугублялся, поскольку проводниками Петровской церковной реформы, в том числе и в сфере церковного образования, чаще всего были выходцы из Малороссии. Церковной реформой по-новому регламентировалась монастырская жизнь: были введены возрастные ограничения на монашеский постриг, была регламентирована исповедь. Особое внимание было уделено «суевериям», которые предполагалось искоренять в церкви, в число которых нередко попадали почитание чудотворных икон и мощей святых. Церковь была лишена возможности поставлять архиереев и настоятелей монастырей без согласия государственной власти.

При Петре фактически была введена свобода вероисповедания для католиков и протестантов, были ослаблены преследования старообрядцев. По выражению Петра, «Господь дал царям власть над народами, но над совестью людей властен один Христос»[955]. Религиозная политика Петра в целом и Духовный регламент в частности следовали установленному в 1555 году Аугсбургским религиозным миром правилу «Чья власть, того и вера»: подданные разных вероисповеданий уравнивались в правах, но у них фактически не было права на выбор религии, отличной от религии правителя, не было и права религиозной проповеди.

Иваново-Вознесенской духовной семинарии. № 1. С. 32–51; *Уткин И. Н.* К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX веков // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 97–110; *Уткин И. Н., Витязев Ю. В., Витязева О. Ф.* Деятельность духовенства в области начального народного обучения в первой половине XIX столетия // Сборник Трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии. Издательство Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской Православной духовной семинарии Иваново-Вознесенской епархии Русской Православной Церкви (Иваново). № 1 (5). С. 30–45; *Уткин И. Н.* От церковности начального образования к церковно-приходским школам: парадигмальный поворот // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной Семинарии. № 3 (5). С. 151–157 и др.

[955] *Соловьёв С. М.* История России с древнейших времён до наших дней: В 6 кн. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1893—1895. Кн. IV. С. 246.

Таким образом, при Петре I Церковь была встроена в систему государственного управления и стала выполнять, помимо духовных, всё больше административно-бюрократических функций. Душепопечение было переведено на язык полезности государству. Причастие стало подтверждением лояльности государству. Также начали вводиться ограничения народных форм веры. В своём стремлении использовать западные методы управления государством и обществом Пётр не был новатором. Такого рода заимствования частично брались русскими государями начиная с Ивана III. Укрепление могущества западных государств требовало от правителей России заимствовать их экономические, военные и политические формы. Реформирование общества и государства в России не вытекало из самой логики внутренней жизни народа. Реформа создавала внешнюю надстройку, которая обеспечивала работу заимствованных западных общественно-политических институтов в России — адаптировала государственно-бюрократический аппарат для реализации поставленных перед ним задач. Но даже терминология, которая использовалась для проведения реформ (заимствованные из западных языков названия должностей, социальных отношений, институтов), оставалась внутренне чуждой и для народа, и для самих реформаторов. В связи с этим влияние западной культуры на культурно-цивилизационные основания России и догматические основания Русской Церкви оставалось внешним, опосредованным по существу. На внешнем уровне была искажена экклесиология (ликвидация патриаршества). Пётр и последующие правители из династии Романовых смотрели на европейскую культуру как на универсальную, ориентировались на неё как на образец для подражания. Это позволяло им чувствовать себя «своими» в западной политической элите (хотя сама западная элита никогда полностью этого не признавала). И в то же время это вело к отрыву правящих кругов России от собственных культурно-цивилизационных основ; это противоречие усиливалось в течение двух столетий, пока не стало одной из причин революционных событий 1917 года.

3.4.8. Секуляризация в синодальный период

Синодальный период в истории Русской Церкви занял почти два столетия с учреждения Святейшего синода в 1721 году до избрания патриархом митрополита Тихона в 1918 году. Главной особенностью этого периода стала административная подчинённость Церкви императорской власти. На протяжении всего этого срока государство активно вмешивалось во внутрицерковные процессы и стремилось их направлять, руководствуясь соображениями политической пользы, как оно её понимало. При этом богословское значение принимаемых решений или совершенно не бралось в расчёт государственной властью, или принималось во внимание не в первую очередь. В XVIII веке Синод фактически находился в прямом подчинении у монарха. В XIX веке усилилась роль обер-прокурора, фактически ставшего «министром по делам церкви».

Попытка реализации в России в XVIII веке модели западноевропейской абсолютной монархии, а затем — просвещённого абсолютизма привела к полному устранению хозяйственной независимости Церкви. Ключевым событием в этом отношении стала секуляризация церковных земель. В отличие от Европы, где секуляризации предшествовали глубокий идеологический раскол внутри общества и противостояние светской и церковной властей, нередко доходившее до вооружённых конфликтов, в России секуляризация прошла без значимых потрясений. Со времён Петра все церковные земли в России уже находились под государственным контролем, но формальная их принадлежность Церкви сохранялась, что ограничивало возможности государства по их использованию.

Проект секуляризационной реформы стал готовиться в конце правления Елизаветы Петровны — с 1757 года. Пётр III (1728–1762) во время своего недолгого правления успел подписать указ об изъятии церковных земель, но занявшая его место Екатерина II отменила его вместе с множеством других решений, принятых её мужем. Однако уже через два года

Екатерина издала свой манифест о секуляризации. По ревизии 1764 года Церкви принадлежали земли, на которых проживали 910866 душ крестьян (мужского пола), то есть в учётом женщин почти два миллиона человек. Церковь была крупнейшим в стране землевладельцем, и земля была главным источником её материального дохода. До монгольского завоевания церковное землевладение на Руси было незначительным, и Церковь финансировалась из десятины, которую выплачивали князья. Однако в монгольский период выплата десятины прекратилась, и Церкви пришлось искать другой источник обеспечения. Земли могли как приобретаться монастырями или архиереями за деньги, так и безвозмездно жертвоваться Церкви. В христианском мире церковное землевладение было распространённой практикой в православной и католической церквах, сложившейся ещё в раннем Средневековье. В XIX–XX веках историки-европоцентристы считали секуляризацию церковных земель «неизбежным» процессом. В качестве примера можно привести историка Церкви, последнего обер-прокурора Святейшего синода А. В. Карташёва (1875–1960). Он утверждал, что к началу правления Екатерины II вопрос церковного землевладения уже «назрел и перезрел»[956]. «Государство не в силах было уже переваривать… то церковное землевладение, которое стало уже уродливым пережитком, оставшимся от древних удельных времён в организме нового централизованного государства»[957]. Духовенство, по его мнению, держалось за землю только из-за исторической привычки и «ошибочных богословско-канонических оснований». В качестве доводов против церковного землевладения Карташёв указывал на «устарелость», «материальную убыточность для государственных доходов» и нарушение

[956] Карташёв А.В. Очерки по истории Русской Церкви : в 2 томах. Т. 2 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-2/2 (дата обращения: 01.09.2022).
[957] *Там же.*

административного и судебного единства государства — церковное землевладение «мешало нормальному этапу государственности», секуляризацией устранялся «произвол» духовных «помещиков» над крестьянами. «Объективно пришёл срок ликвидации великого исторического уродства, одинаково для государства, как и для церкви», нужно было «осуществить зов судьбы» — резюмировал Карташёв. Такую точку зрения на этот вопрос можно считать типичной для ориентированной на Запад русской интеллигенции. Главный довод в пользу секуляризации, которую она выдвигала, — «историческая объективность», опирающаяся на опыт западных стран. Тот путь, по которому прошёл Запад, предполагался здесь в качестве общеобязательного и для других стран, включая Россию.

В вопросе секуляризации церковных земель сталкивались два фундаментальных подхода: вестфальская идея национального государства, которому принадлежат все земли в его границах, а отдельные собственники являются лишь временными её пользователями, и идея неотчуждаемости собственности, которая была однажды передана Церкви и теперь принадлежит Богу. Революционная по своему значению смена одного подхода другим произошла в России ещё при Алексее Михайловиче и была зафиксирована в Соборном уложении[958]. Однако очевидно, что этот «секулярный сдвиг» затронул на тот момент лишь царя и приближённые к нему правящие элиты.

Единственным активным противником реформы был митрополит Ростовский Арсений (Мацеевич) (1697–1772). Стоит отметить, что Арсений выступил не только против секуляризации церковного имущества, но и против возложения на Церковь просветительской функции, указывая на то, что просвещение — обязанность государства, а не Церкви. Арсений считал, что богословие не должно изучаться на латыни, а главная задача церковного

[958] *Там же.*

образования состоит в том, чтобы учить будущих священников совершать богослужение. Обосновывая свою точку зрения, Арсений ссылался не только на православную традицию, но и на петровский Духовный регламент, на опыт Греции и Западных стран, где Церкви не вменялась обязанность народного образования: «Нужны суть воистину школы и академии, но надлежащим порядком, как издревле бывало в Греции, а теперь на Западе, сиречь по местам знатным, в царствующих градах, на коште государевом… как то и Дух. Регламент, ежели его внятно в тонкость прочесть, повелевает, академиям и семинариям быть при Синоде на государственном коште…»[959]. Екатерина восприняла оппозицию Арсения как подготовку политического мятежа, поэтому её реакция была жёсткой: Арсений был лишён архиерейского сана и сослан в Ферапонтов Белозерский монастырь, однако он не отказался от своих убеждений и считал, что его слова были неверно истолкованы членами Синода и его недоброжелателями, из-за чего Екатерина не встала на его сторону. Синод поддержал Екатерину и осудил Арсения. Поскольку Арсений остался при своих убеждениях, на него, когда он уже пребывал в ссылке, поступили доносы, которые привели к новому делу против него. В результате Арсений был лишён монашеского сана и заточён в Ревельской крепости как особо опасный бунтовщик и политический преступник. По мнению Карташёва, Екатерина была склонна преувеличивать политическое значение своей секуляризационной реформы, поскольку смотрела на неё через призму западной истории, в которой секуляризация была следствием занявшей столетия борьбы религиозной и светской власти, и была морально готова к тому, что ей придётся выдержать такую же борьбу с представителями Церкви[960]. Это отразилось и на жёсткости приговора митрополиту Арсению, который впоследствии был

[959] Царствование Анны Иоанновны (1730–1740 гг.) // Там же.
[960] Царствование Анны Иоанновны (1730–1740 гг.) // Там же.

прославлен как священномученик. То есть Арсений возражал Екатерине с богословских позиций, но судили его не как еретика, а как политического мятежника.

Манифест Екатерины о секуляризации начинался с описания предыстории секуляризации — того, как русские государи, начиная с Алексея Михайловича, стремились распорядиться церковными имениями для употребления «на действительные дела Церкви Христовой»[961]. И Екатерина как продолжательница их трудов призвана завершить дело, начатое её предшественниками. В «Манифесте» указывалось, что церковные земли пребывают в беспорядке и их управление следует упорядочить (то есть приводятся экономические обоснования секуляризации). Особое внимание уделялось необходимости основания «полезных училищ во всех епархиях», что продолжало логику Духовного регламента, направленную на использование Церкви как инструмента народного просвещения. Екатерина мотивировала реформу стремлением к освобождению монастырей от «суетных затруднений» управления вотчинами, отчего и крестьяне «приходили в ослушание». Завершался Манифест словами «Не нам, но имени Его буди слава». В Манифесте можно усмотреть сходство с логикой протестантской секуляризации: лишая Церковь «мирских» попечений, Екатерина, по её словам, не ограничивала её свободу, но, напротив, освобождала, давая возможность сосредоточиться на духовной стороне жизни.

Екатерина предполагала, что изъятие церковных земель вызовет сильнейшее противодействие в среде духовенства, но, вопреки её

---

[961] Указ императрицы Екатерины II о секуляризации монастырского землевладения. 26 февраля 1764 [Электронный ресурс]. URL: http://ekaterina-ii.niv.ru/ekaterina-ii/dokumenty/ukaz-o-sekulyarizacii-monastyrskogo-zemlevladeniya.htm (дата обращения: 01.09.2022).
Манифест // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. XVI. Санкт-Петербург : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 549–553.

ожиданиям, реформа не вызвала большого сопротивления со стороны церковной иерархии. Тем не менее, для того чтобы убедить членов Синода поддержать её начинание, Екатерина подготовила речь[962], в которой следующим образом описывала своё представление о значении духовенства: «Все ваши права и обязанности состоят в ясном предложении догматов, в убедительном истолковании их доказательствами, а не спорами. Вы должны заниматься только тем, чтобы наставлять людей в их должностях, возжигать в сердцах их память добродетели и желание идти всегда стезёю ея, наконец, увещевать их, угрожать будущим наказанием, возбуждать в них веру и любовь к Богу и ближнему обещанием вечного блаженства, воспламенять сердца усердными молитвами, спасительными советами, утешать печальных и несчастных»[963]. Затем Екатерина упоминала и молитву, и совершение таинств, но очевидно, что эти обязанности духовенства она ставила далеко не на первое место, а главным его занятием она считала наставление народа в нравственности. Екатерина обосновывала своё секуляризационное предприятие тем, что владение имуществом противоречит истинному предназначению Церкви: «Вы — преемники апостолов, которым повелел Бог внушать людям презрение к богатствам и которые были очень бедны. Царство их было не от мира сего… Как можете вы, как дерзаете, не нарушая должности звания своего и не терзаясь в совести, обладать бесчисленными богатствами, иметь беспредельные владения, которые делают вас в могуществе равными Царям? <…> Все сии имения похищены у Государства; вы не можете владеть ими, не будучи несправедливы к нему. <…> Если вы

[962] Речь государыни императрицы, говоренная ею к Синоду, по случаю отчуждения церковных имуществ в России // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. Москва : Университетская типография, 1862. С. 187–188.
[963] *Там же*. С. 187.

повинуетесь законам, если вы вернейшие мои подданные, то не умедлите возвратить Государству всё то, чем вы неправильным образом обладаете»[964].

И в «Манифесте», и в речи к Синоду Екатерина не ссылалась на идеологов западного Просвещения, но, очевидно, вдохновлялась их идеями. Обвиняя Церковь в том, что та «похитила» земли, принадлежащие государству, Екатерина, по всей видимости, имела в виду вестфальский принцип, согласно которому носителем суверенитета на определённой территории является государство, а все отдельные землевладельцы, включая Церковь, могут быть лишь её временными пользователями. Утверждение Екатерины о «похищении» Церковью государственного имущества могло иметь смысл применительно к странам Запада, где католическая церковная иерархия подчинялась папе (фактически — главе зарубежного государства). Папа претендовал на власть над всеми землями, принадлежавшими католической церкви, что порождало неопределённость их юридического статуса. Однако в России, тем более после упразднения патриаршества, все церковные земли уже находились в управлении государственных структур, и утверждение о похищении Церковью государственного имущества было лишено смысла. Поэтому можно предположить, что соответствующее утверждение российской императрицы было ею почерпнуто в западноевропейских источниках и без каких-либо изменений применено к российским реалиям. Фактически же Екатерина лишь пыталась задним числом обосновать уже принятое политическое решение.

Секуляризация церковных земель в России и Европе качественно различалась: если на Западе это был процесс, который имел под собой глубоко разработанное философско-богословское обоснование и вытекал из логики развития западноевропейских государств в их стремлении обособиться от папской власти, то в России это был уже сугубо вторичный

---

[964] *Там же*. С. 188.

процесс, преследовавший исключительно политическую цель усиления монаршей и государственной власти. То, что на Западе приводило к расколу всего общества и многолетним религиозным войнам, в России было достигнуто без катастрофических последствий (что не отменяет крайней болезненности этого решения для русской монашеской традиции).

В результате екатерининской реформы из всех сумм, получаемых государством с бывших церковных земель, лишь 1/8 часть стала направляться на церковные нужды. Со времён Петра, вследствие введённых ограничений на возможность монашеского пострига, численность монашествующих сократилась вдвое. Реформа Екатерины более чем вдвое сократила число монастырей — из 953 монастырей больше половины были упразднены. Из оставшихся — 226 монастырей были разделены на три «штата» и стали получать денежное содержание от государства, остальные (сначала — 310, затем — 161) были переведены за «штат», т. е. должны были содержаться за счёт пожертвований прихожан. Денежное довольствие также было назначено епископским кафедрам. Реформа сначала была проведена в Великороссии, а затем на остальной части империи.

После успешного завершения реформы в Центральной России, в 1765 году на пост обер-прокурора Святейшего Синода был назначен яркий представитель идеологии просвещения, ранее занимавший пост директора Московского университета — И. И. Мелиссино. В 1766 году Мелиссино предложил на рассмотрение Синоду «Пункты» для включения в новое «Уложение» (проект основного закона страны, который разрабатывался по указу Екатерины в 1767–1768 годах, но так и не был принят). В «Пунктах» Мелиссино предлагал Синоду согласовать введение в России свободы вероисповедания для иностранцев и раскольников, сократить посты, создать комиссию по борьбе с суевериями по поводу икон и мощей, сократить длительность богослужений, отменить часть праздников, прекратить содержание монашества, разрешить епископам вступление в брак и ношение светского платья, отменить поминовение умерших, облегчить разводы,

разрешить браки с иноверцами, запретить причащение до десятилетнего возраста и т. д. Какого-либо богословского или идейного обоснования для своего проекта церковной реформы Мелиссино не предложил, напротив, предполагалось, что в ходе рассмотрения этого проекта Синод должен был обосновывать, почему он считает неприемлемым тот или иной пункт. Очевидно, что предлагавшаяся Мелиссино реформа затрагивала важнейшие стороны церковной жизни, предполагала изменение Церкви по протестантскому образцу и не могла быть молчаливо поддержана членами Синода (в отличие от того, как это произошло с секуляризацией церковных земель). С одной стороны, проект Мелиссино мог вызвать недовольство духовенства и верующих, а с другой — его политическая ценность была сомнительна. Очевидно, что эта реформа предполагала изменение Церкви по протестантскому образцу, но в отличие от протестантской реформации не имела под собой никакой богословской базы и общественной поддержки. Екатерина не одобрила проект Мелиссино, и в скором времени был назначен новый обер-прокурор.

Тем не менее, несмотря на явные периодически предпринимавшиеся попытки изменить Русскую Церковь и её отношения с государством по западноевропейскому образцу, положение Церкви в России оставалось уникальным и мало похожим на то, что имело место во многих странах Запада. Церковь в России ни в каком виде не была отделена от государства, а государственные законы включили в себя законы христианские. Это была разновидность симфонии, в которой государство служило Церкви и выполняло часть её общественных функций — следило за соблюдением нравственности и назначало наказания за преступления против веры. С другой стороны, начиная с Петра I, государство само стремилось использовать Церковь для решения своих задач — всё чаще ставило ей в обязанность образование, просвещение народа. Церковь должна была исполнять мало ей подходящую роль проводника «цивилизации» (западноевропейской культуры и образованности) в народе. Эта идея была

одной из основополагающих в Духовном регламенте. Реализуя её, Церковь в России парадоксальным образом стала одним из инструментов секуляризации, обмирщения народного быта[965]. В 1730-е годы правительством Анны Иоанновны в соответствии с Духовным регламентом были учреждены духовные школы и епархиальные семинарии, в которых учебный план был выстроен по образцу иезуитских коллегий. Светских гимназий в большинстве губерний на тот момент не существовало, и духовенство, окончившее семинарии и духовные школы, оказалось в них наиболее образованным сословием. Но преподавание в духовных учреждениях было оторвано от народной культуры по своей форме (большинство дисциплин преподавалось на латыни) и предельно рационализировано по содержанию. Выпускники латиноязычных духовных школ ощущали себя по отношению к народу, который они должны были окормлять, носителями иной культуры и иной цивилизации[966]. Это привело к отрыву духовенства, в первую очередь наиболее образованной его части, от народа и осознанию им себя в качестве носителя просвещения по отношению к нему. В наибольшей степени просветительское сознание было свойственно городскому духовенству, которое в своём быте и жизненных ценностях стало сближаться с городским «средним классом», мещанством. В Московской епархии большую роль в этом процессе сыграл ставленник Екатерины митрополит Платон (Левшин) (1737–1812), который не без гордости утверждал, что «застал духовенство в лаптях, обул его в сапоги, из прихожих

---

965 *Уткин И. Н.* К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации … С. 99.

966 *Уткин И. Н.* Православная церковь и модернизация в России XVII – начала XX века: к постановке проблемы // Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе: Выпуск 1. Казань : Редакционно-издательский центр «Школа», 2020. С. 22.

ввёл в залы к господам»[967]. Однако в той же мере, в которой городское духовенство сблизилось с образованными сословиями, оно отдалилось от крестьян и рабочих.

Затрудняло христианскую проповедь и то, что на приходское духовенство синодальным начальством периодически возлагались несвойственные ему функции: призывы к оспопрививанию, соблюдению правил гигиены, разведению картофеля[968]. В наибольшей степени просветительские функции духовенства усилились в обер-прокурорство Н. А. Протасова (с 1836 по 1855 годы). В 1840-е годы при Протасове в семинариях стали преподавать основы медицины и сельского хозяйства, в то время как были сокращены метафизика, философия, патрология, то есть дисциплины, непосредственно необходимые священству[969]. В 1860-е в результате земской реформы духовенство было вытеснено из системы народного образования, но его самосознание как носителя образованности и просвещения сохранилось. Впоследствии это привело многих выходцев из среды духовенства в ряды революционной интеллигенции, которая также стремилась к просвещению народного сознания.

Таким образом, синодальный период стал временем секуляризации русского общества, распространявшейся политическими средствами «сверху вниз»: от вестернизированных элит — к городскому населению и низам. При этом Церковь находилась в своеобразной симфонии с государством — часть её функций была делегирована государству, а часть государственных функций (народное просвещение), напротив, передана Церкви. В условиях построения государства по западноевропейскому образцу Церковь оказалась вовлечена в орбиту секуляризации, сама отчасти стала её инструментом.

---

[967] *Рункевич С. Г.* Платон (Левшин) // Русский биографический словарь / А. А. Половцов. Т. 14. Санкт-Петербург : типография И. Н. Скороходова, 1905. С. 49–54.

[968] *Уткин И. Н.* К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации … С. 102; 103–104.

[969] *Там же.* С. 103.

Была затруднена проповедь, часть священства отдалилась от народа. Но наиболее негативным явлением синодального периода стала конфискация церковных земель 1764–1788 годов, в результате которой сильно пострадала монашеская традиция — больше половины русских монастырей оказались упразднены, другие, лишённые финансирования, постепенно приходили в запустение. Изъятие церковных земель происходило по западному образцу, но в отличие от него не имело философско-богословских оснований. Попытки Екатерины II обосновать принятое политическое решение выдавали влияние идей западноевропейского Просвещения, которое было малоприменимо к российским реалиям. Главной мотивацией секуляризации земель в России была политическая целесообразность — стремление использовать церковные доходы в государственных целях.

3.4.9. Секуляризационные процессы накануне и после революции 1917 года

В последние годы XIX века русская интеллигенция активно включилась в религиозную жизнь страны. Историк Церкви И. В. Воронцова выделила три направления религиозного движения интеллигенции, сложившиеся к началу XX века: религиозно-реформистское, социально-христианское и церковно-освободительное. Однако все они ставили своей целью возрождение религиозности в России через «обновление» Церкви и её освобождение от влияния государства, и все они ждали созыва Поместного собора и желали церковной реформы[970]. Интеллигенция была настроена против самодержавной власти и поэтому пыталась, во-первых, лишить самодержавие поддержки со стороны Церкви, а во-вторых — использовать

[970] *Воронцова И. В.* «Заколдованный круг русского сознания...». Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. М., СПб. : Нестор-История, 2019. С. 351.

Церковь в своих интересах, как инструмент борьбы с государством[971]. Это хорошо видно на примере выступлений ряда участников Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 годов. Фактически, выступая за освобождение Церкви от опеки государства, интеллигенция стремилась разрушить сложившуюся систему государственно-церковных отношений и столкнуть государство и Церковь между собой. Таким образом, интеллигенция стремилась ослабить своих идеологических конкурентов в лице монархии и Церкви и укрепить собственные позиции в качестве властителя народных дум[972]. Подробно эти идеи были рассмотрены в одном из предыдущих разделов настоящего исследования.

Стремление интеллигенции к тому, чтобы ослабить влияние государства на Церковь, находило поддержку и у многих представителей священства, включая и епископат. По замыслу интеллигенции, Церковь должна была первой сделать шаги навстречу «миру», чтобы сблизиться с ним, стать близкой и понятной современному человеку. Для этого предполагалось провести реформу церковного вероучения и демократизировать церковное управление[973]. Часть зажиточного городского белого священства, являвшаяся социальным и мировоззренческим продуктом цивилизаторской политики государства, поддерживала либерально-революционную интеллигенцию в этом стремлении. Это значительно повлияло и на либеральный характер Поместного собора 1917–1918 годов, на котором голос церковных мирян (интеллигенции) получил большее звучание, и на формирование обновленческих настроений, которыми на короткий период увлеклась значительная часть духовенства и епископата. На волне

---

[971] *Щипков В. А.* Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 160.
[972] *Там же.* С. 161.
[973] *Там же.* С. 162.

февралистской (демократической) эйфории была сделана попытка перевернуть церковную иерархию с ног на голову, чтобы прихожане могли управлять настоятелями, а настоятели — епископами.

Ещё в 1905 году в результате революционных событий императором Николаем II был издан указ «Об укреплении начал веротерпимости». В соответствии с ним религиозная политика в Российской империи была в значительной степени либерализована. Отчасти послабления коснулись и Российской православной Церкви. В 1906 году было учреждено Предсоборное присутствие, целью которого была подготовка поместного Собора. К тому времени Российская Церковь более двух столетий не имела главы — патриарха, и очевидно, что императорская власть не была заинтересована в его избрании, поскольку это осложнило бы контроль над Церковью со стороны государственной власти. Синодальная система была крайне удобна для контроля государства над церковью, в результате созыв собора целенаправленно затягивался[974]. Один из доводов против упразднения синодальной системы состоял в том, что она в большей степени, чем

[974] Николай II так и не дал разрешение на проведение Поместного собора даже в наиболее сложный для империи период, что не позволило ему получить поддержку в лице патриаршей Церкви. Это свидетельствует о том, что Романовы стремились сохранить административную и символическую власть над Церковью, что во многом воспроизводило западноевропейскую капиталистическую формулу «чья власть, того и вера». В связи с этим положение Церкви в синодальный период не может быть названо «симфонией», хотя многие симфонические черты присутствовали. Церковь была «господствующей» (государство и царь были её частью), но у неё не было епископа, эту роль фактически выполнял государь — глава церкви. Фактическую роль епископов выполняли и византийские императоры, которые созывали вселенские соборы, активно участвовали в них или влияли на решения поместных церквей (например, Юстиниан), однако они не стремились лишить церковь канонической главы и выполнять их функцию. В этом смысле отношение царства и Церкви в период Рюриковичей было более симфоничным, поскольку цари более считались с голосом епископата. Кроме того, показательно, что в эпоху Романовых государь был главой двух церквей — православной (начиная с Петра I) и лютеранской (по уставу Евангелическо-Лютеранской Церкви в Российской Империи, утверждённому Николаем I в 1832 году). Последняя также была в привилегированном положении, была де-факто второй господствующей, так как многие члены царской семьи рождались в лютеранской вере и даже после принятия православия благоволили лютеранству.

патриаршество, соответствовала принципу соборности (такое мнение высказывал, например, обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев)[975]. К концу 1906 года Предсоборное присутствие подготовило доклад императору с конкретными предложениями по созыву собора, но Николай II наложил запрет на созыв собора. В 1912–1913 годах при Святейшем синоде было созвано предсоборное совещание, но и оно не закончилось созывом собора, формально — по причине начала Первой мировой войны. После Февральской революции 1917 года и отречения императора административные препятствия к созыву собора были устранены, и в том же году Всероссийский поместный собор, наконец, начал свою работу. Противодействие, которое императорская власть оказывала созыву собора, привело к тому, что многие даже лояльные власти представители духовенства поддержали Февральскую революцию как акт освобождения Церкви от государственной зависимости.

Обер-прокурором Святейшего синода во Временном правительстве стал В. Н. Львов. Львов инициировал смещение с епископских кафедр митрополита Московского Макария (Невского) и митрополита Петроградского Питирима (Окнова), которые считались «ставленниками» Распутина (были назначены на должности по прямому указанию императора)[976]. А вскоре Временным правительством был распущен весь старый состав Святейшего синода как связанный с императорской властью и мешающий проведению церковных реформ. События с марта по август 1917 года вошли в историю Церкви как период «епархиальной революции» (другие названия — «церковная революция», «церковная смута», «церковный

---

[975] *Иакинф Дестивель, свящ*. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918гг. и принцип соборности [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/pomestnyj-sobor-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi-1917-1918-godov-i-printsip-sobornosti/#note100_return (дата обращения: 01.09.2022).

[976] Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). Санкт-Петербург : Лики России, 2008. С. 61–62.

большевизм»)[977]. Собор 1917–1918 годов стал одновременно кульминацией этой смуты и её завершением. Во время Епархиальной революции многие архиереи стали восприниматься новой властью как «агенты старого режима»[978]. В это время новой властью были арестованы епископы: Питирим (Окнов), Макарий (Невский), Василий (Богоявленский), Тихон (Васильевский), Серафим (Голубятников), Феодор (Позднеевский), Иоаким (Левитский) и Палладий (Добронравов). Причём, как писал историк церкви П. Г. Рогозный, только епископ Палладий был арестован по инициативе, исходящей от представителей духовенства[979]. Епархиальная революция обнажила глубокий раскол между епископатом, с одной стороны, и белым городским духовенством и представителями интеллигенции (включая либеральную профессуру духовных семинарий и академий[980]), с другой. Предпосылки к этому противостоянию сложились ещё задолго до Февральской революции, и у каждой из этих двух групп был свой интерес в созыве поместного собора. Епископат стремился освободиться от опеки государственной власти, но при этом сохранить привилегированное положение Российской церкви по отношению к другим конфессиям. Городское духовенство и преподаватели духовных учебных заведений (церковная интеллигенция) хотели ограничить власть епископов и усилить

---

977 *Там же*. С. 7.
978 *Там же*. С. 208.
979 *Там же.* С. 89–90.
980 Стоит отметить, что профессорско-преподавательский состав духовных семинарий и академий в значительной своей части состоял из выходцев из духовного сословия, не имевших духовного сана. Их общественный статус делал их носителями либерально-прогрессистского мировоззрения, более близкого представителям секулярной интеллигенции, чем «чёрному» духовенству. По мнению многих представителей профессуры, избрание патриарха из числа епископов могло привести к усилению власти «чёрного» духовенства в Церкви, которую они и так считали чрезмерной. Отсюда происходило их настороженное отношение к идее избрания патриарха.

значение приходского духовенства и мирян в управлении Церковью[981]. После Февральской революции влияние последних возросло более, чем когда-либо.

Одним из инструментов борьбы с епископатом было обвинение последнего в «распутинщине», вплоть до того, что «распутинским» называли весь епископат Российской церкви[982]. Хотя в большинстве случаев эти обвинения не имели достаточных оснований, они смогли пошатнуть власть многих архиереев. Практическим средством ограничения епископской власти стали новосозданные церковно-епархиальные советы, которые формировались выборным путем и решающее место в которых смогли занять миряне и «белое» духовенство[983]. С марта по октябрь 1917 года 15 епархиальных архиереев лишились своих кафедр, а в 11 епархиях новые иерархи были назначены по итогам местных выборов. Причём это были наиболее значимые (богатые, престижные) епархии. Это была борьба не за чистоту вероучения — богословская составляющая в ней практически отсутствовала, — а борьба за власть в церковной организации. Большую роль в борьбе против «старого» епископата сыграло временное правительство в лице обер-прокурора Святейшего синода В. Н. Львова. Впрочем, назначенный обер-прокурором после Львова А. В. Карташёв вполне разделял его взгляды и поддерживал «устранение с ответственных постов всех иерархов, составляющих оплот самодержавия»[984]. В конфликтах архиереев и духовенства обе стороны использовали политический язык — в ходу у них были такие революционные клише, как «контрреволюционер»,

---

[981] Был в противостоянии «белого» духовенства с архиереями и чисто материальный подтекст: разница в обеспечении «белого» священника и епископа была огромна. В то же время крайне неравномерно распределялись доходы и между служителями одного прихода: дьяконы получали лишь половину от доходов священника, а псаломщик — четверть.

[982] *Рогозный П. Г.* Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). С. 209–210.

[983] *Там же*. С. 30.

[984] *Там же*. С. 211.

«черносотенец», «распутинец», «охранник», «буржуй», «церковный большевик», «ленинец», обвинение оппонентов в причастности к «тёмным силам»[985]. Однако высшей церковной иерархии во многом удалось отстоять свои позиции: все новоназначенные в 1917 году епархиальные архиереи были избраны из числа епископов.

Наиболее значимые итоги епархиальной революции были закреплены поместным собором 1917–1918 годов. Собор открылся 15 августа 1917 года, уже через шесть месяцев после падения монархии. В первые месяцы работы собора было заметно противостояние епископата, с одной стороны, и «белого» духовенства и мирян (интеллигенции), с другой. Собор функционировал по образцу двухпалатного парламента, в котором духовенство и миряне составляли нижнюю палату, а епископы — верхнюю. Первые формулировали предложение, а вторые его утверждали. Такой подход не позволил ни одной из сторон добиться полного перевеса над другой, несмотря на то что миряне от интеллигенции составляли большинство членов собора. В число 564 соборян входили 80 архиереев, 129 пресвитеров, 10 диаконов и 26 псаломщиков из «белого» духовенства, 20 монахов (архимандритов, игуменов и иеромонахов) и 299 мирян. Такое распределение мест на соборе соответствовало представлениям интеллигенции о соборности: интеллигенция отождествляла соборность с демократизмом, а на саму Церковь смотрела как на общественно-политический институт. Демократический принцип устройства означал бы также принятие и легитимацию решений большинством голосов. Но церковная логика — иная, и она не всегда совпадает с логикой политической: многие решения поместного собора, принятые большинством голосов, впоследствии не выполнялись патриархами, поскольку они были приняты в политической, а не церковной логике. Примечательно, что патриарх Тихон не

[985] *Там же*. С. 213.

соблюдал постановление о регулярном созыве собора, фактически не признавая демократизм в качестве догматического источника вероучения, к чему были склонны интеллигентские круги, в то время как обновленцы начали буквально соблюдать многие постановления Поместного собора, в том числе о его регулярном созыве, уподобляя соборный процесс парламентаризму.

14 июля 1917 года Временным правительством было принято постановление «О свободе совести», уравнявшее в правах православие с другими вероисповеданиями и закрепившее право на свободный переход из одного вероисповедания в другое и право не иметь никакого вероисповедания. Важным элементом секулярной реформы Временного правительства стало постановление о передаче церковно-приходских школ Министерству народного просвещения. Завершением секулярной реформы стало упразднение 5 августа 1917 года обер-прокуратуры Синода и учреждение Министерства исповеданий. Взаимодействие Собора с Временным правительством шло с трудом, поэтому большинство соборян с равнодушием восприняли известие об Октябрьской революции, а некоторые даже считали, что смена власти может облегчить взаимодействие с правительством[986].

Однако уже 26 октября 1917 года вышел «Декрет о земле», который национализировал все монастырские и церковные земли «со всем их живым и мёртвым инвентарём, усадебными постройками и всеми принадлежностями»[987]. Подводилась законодательная база под скорое изъятие всех церковных учебных заведений, включая семинарии и духовные академии. А 23 января 1918 года был издан утверждённый Советом

---

[986] *Там же.* С. 216.

[987] Декрет II Всероссийского съезда Советов о земле. 26 октября (8 ноября) 1917 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/o_zemle.htm (дата обращения: 01.09.2022).

народных комиссаров «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви», который фактически поставил религиозные организации вне закона — запретил их существование в качестве юридического лица и запретил им владеть какой-либо собственностью. Уже через два дня Собор издал «Соборное постановление по поводу декрета совета народных комиссаров об отделении Церкви от государства», в котором осудил это постановление и грозил анафемой за соучастие в его выполнении. Однако это не остановило секуляризационные меры советской власти, которые активно ужесточались вплоть до 1930-х годов.

Одним из косвенных инструментов давления на Русскую Церковь стала поддержка советской властью обновленческого раскола 1922–1943 годов. Основные идеи обновленчества сформировались ещё до революции и активно высказывались на соборе 1917–1918 годов. Одним из источников обновленческих идей стало движение, сложившееся в среде «белого» столичного духовенства ещё во время революции 1905 года. Манифестом этого движения стала «Записка 32-х священников», в которой высказывался ряд предложений по церковной реформе. Вскоре это движение оформилось в «Союз ревнителей церковного обновления», заложивший идеологическую основу для обновленческого раскола 1920-х годов[988]. Главными отличиями обновленчества 1920-х годов стали введение женатого епископата, второбрачия духовенства, что должно было открыть женатому духовенству путь к вершине церковной иерархии. Большинство других планировавшихся обновленцами церковных реформ не были реализованы. Арест патриарха Тихона в 1922 годы привёл к быстрому росту обновленчества, получившему в своё распоряжение большинство приходов в России. В 1923 году патриарх Тихон был освобождён и вернулся к руководству Церковью, в результате

[988] *Ореханов Г., свящ.* Церковный Собор и церковно-реформаторское движение // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 72–80.

чего начался постепенный обратный процесс возвращения обновленческих приходов в Церковь из раскола (который продолжался до 1946 года).

Таким образом, синодальная логика сохранялась российскими императорами вплоть до падения Российской Империи. Секуляризационные процессы синодального периода привели к тому, что к XX веку Церковь была в значительной степени ослаблена. После падения монархии Церковь начиная с периода епархиальных революций (март — август 1917 г.) стала подвергаться последовательному давлению, так как рассматривалась как инструмент поддержания царской политической системы. Агрессивный и затем воинствующий секуляризм, который начался после Октябрьской революции, поставивший Церковь (вместе с остальными религиозными организациями России) вне закона, стал символическим завершением медленной секуляризации, которая осуществлялась царской властью на протяжении предыдущих столетий. При этом содержание церковной жизни подверглось лишь внешнему, а не внутреннему, догматическому искажению; церковные реформы и со стороны интеллигенции, и со стороны советской власти мыслились в политической логике, насаждались «сверху вниз», не имели разработанных богословских оснований, которые были бы укоренены именно в православной традиции. Об этом свидетельствует факт моментального возрождения патриаршества после того, как Романовы потеряли власть, а также то, что обновленческий проект 1920-х годов, активно поддерживаемый большевиками и расколовший весь российский епископат, сошёл на нет уже в 1930-е годы и не вылился в аналог западной реформаторской церкви. Либерально-демократические принципы, которые сопровождали большинство решений Поместного собора (1917–1918) под влиянием власти Временного правительства и общих либеральных интеллектуальных настроений того времени, существенно реформировавшие внутреннюю жизнь Церкви на основе рациональных и демократических представлений о должном положении церкви в обществе (во многом сформированные под влиянием западных идей республиканизма), не

получили рецепции в дальнейшей церковной жизни и остались интеллектуальной надстройкой над живым церковным организмом.

Подводя общий итог истории развития секулярного дискурса (означающих его форм) в истории России, важно отметить, что признаки (означающие) секулярного дискурса, безусловно, присутствовали в православной истории (истории Восточной церкви) во втором тысячелетии, как и в первом. Особенностью являлось то, что с развитием западного христианства секулярный дискурс приобрел в нём субъектность и системность, а в Православной церкви он ослаблялся. В православии со времён схизмы уже не было сильного движения к формированию секулярного дискурса: сохранялась лишь жизнь местных сект и еретических учений с признаками секулярного дискурса (которые, тем не менее, не имели целей формировать полноценный культурный дискурс, альтернативную «кафоличность»), а также внешнее влияние на православие секулярных идей, приходящих с Запада. Ни первое, ни второе не создавало предпосылки для качественной трансформации православия в секулярный дискурс; проходившая секуляризация не затрагивала вероучительное ядро православной Церкви.

3.5. Системное соотношение «теологического» и «политического» в секулярном дискурсе (центр — периферия)

Социологи в XX веке столкнулись со сложностью при объяснении религиозных и секулярных процессов во всех регионах мира и во все исторические времена с опорой на какую-либо одну концепцию. На многогранность исторических процессов, которые можно связать с секулярной темой, указывает раскрытая в настоящем исследовании множественность означающих секулярного дискурса, которые отличаются не только по форме (на Западе), но и по качеству (между Западом и Россией). Возникшая в конце XX века критика «теории секуляризации» началась

именно с этого аргумента: западноевропейская, линейная и одноуровневая модель секуляризации слишком груба и не соответствует процессам даже в США, не говоря уже про другие, незападные регионы мира, и поэтому не может считаться универсальной. С тех пор, со времён первой критики «классической теории», появляющиеся многочисленные новые модели секуляризации продолжают строиться вокруг одного общего желания — объяснить как можно больше частных случаев изменения религиозной ситуации в разных регионах и эпохах.

Сложность создания новой прочной и универсальной теории в том, что разные секулярные (и в целом религиозные) процессы затрагивают качественно разные проблематики. Отсюда в 1990-е годы возникли упоминавшиеся концепции о том, что в разных регионах мира, в разных исторических обстоятельствах существуют принципиально разные «секуляризации» (Казанова[989]), разные «типы секулярности» (Тейлор[990]), о которых невозможно говорить как об одном процессе. Параллельно с этим развивались концепции, которые не делили «секуляризации» / «секулярности» на типы или виды, а сразу объявляли об их неопределённом «множестве». Например, авторы лейпцигской программы подошли к тому, что «секулярности» одновременно могут быть разных типов и множественных модификаций[991]. Этот же подход разрабатывается авторами исследования «Секулярный век за границами Запада: религия, право и государство в Азии, на Ближнем Востоке и Северной Африке» (под ред. Мирьям Кюнклер и Джона Мэдли[992]). Кроме того, формальная «научность» новых подходов к секуляризации по-прежнему достигается использованием социологической риторики. В результате современные модели

[989] *Casanova J.* Public Religions in the Modern World.
[990] *Тейлор Ч.* Секулярный век.
[991] *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M.* Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities».
[992] *Künkler M., Madeley J., Shanker S.* A Secular Age beyond the West.

секуляризации / секулярности остаются принципиально открытыми, не имеющими конечных содержательных рамок, но имеющими внешние, формальные социологические ограничения. В результате социологический дискурс о секулярном вращается вокруг ограниченного количества подходов. Вот некоторые из них: секулярное — не религиозное, но не противостоит религиозному; секулярное само религиозно и поэтому противостоит другим типам религиозного; секулярное — не религиозное, но в каждой религиозной культуре свой тип «секулярного»; секулярное не имеет отношения к «классической секуляризации», а является лишь способом изложения религиозных структур общества или фоном, на котором существует религиозное; секулярное — гибкий описательный инструмент в руках социологии религии, который может иметь бесконечное «множество» форм и модификаций.

В итоге не только «классическая теория» секуляризации, но и в целом социологический подход к проблеме «секулярного», справедливо указав на ошибочность линейной теории секуляризации, пошли по пути отказа от прямого формулирования обобщающих моделей в пользу постмодернистской многозначности и игнорирования (по крайней мере внешне) секулярного дискурса как целого. Причины, по которым возник сам дискурс о светскости и светском обществе, а затем сама «классическая» модель секуляризации, по-прежнему интересуют исследователей, но не становятся краеугольным камнем, главным предметом их исследований, так как угрожают выходом за границы социологии. Эта ситуация подразумевает появление множества новых трактовок секулярного / секуляризации (рассмотрены в первой главе исследования), при этом каждая из них осознанно или интуитивно по-прежнему пытается пришить заплатку к тому месту классической теории секуляризации, которое порвалось в силу выявленных противоречий, то есть имплицитно верит в то, что проблема секулярного имеет единое начало.

Увеличивающееся обилие секулярных моделей (включая примыкающие к ним многие постсекулярные модели, о которых пойдёт речь ниже) и отмена ограничений на их комбинацию не ведут к формулированию новой единой теории секуляризации, так как находятся в эпистемологической ловушке между содержательной неопределённостью («множественностью») и формальными социологическими ограничениями. В результате дробление подходов к проблеме секулярного пока не ведёт к формированию черт новой единой теории или созданию условий для того, чтобы о такой теории можно было говорить.

Остаётся нерешённая проблема: единой теории секуляризации уже нет, а единый дискурс о секулярном (представление о существовании такого дискурса) сохраняется и продолжает действовать в социальных науках. Постмодернистский социологический подход, рассуждающий о неопределённой «множественности секулярностей», лишь на время заглушает эту проблему, но не имеет средств для её решения. На наш взгляд, решить это противоречие нельзя, оставаясь только в социологической парадигме и строго соблюдая границу между социологическими и несоциологическими подходами к секуляризации.

Качественно новый этап дискуссий о секуляризации начинается, на наш взгляд, в тот момент, когда предметом обсуждения становится сам секулярный дискурс (что лишь частично происходит в дискуссиях о «постсекулярности»), то есть сам принцип объективирования, а не объекты или феномены (уже заданные социологической парадигмой): определение религии вместо обсуждения религиозных феноменов; изучение первоисточника секулярного дискурса, а не классификация секулярных моделей. Именно на этом этапе формируются предпосылки для рассмотрения секулярной проблематики как дискурса, то есть как определённой надъязыковой системы (транслирующей систему подходов, моделей, взглядов, ценностей, идеологий и так далее). На наш взгляд, перспективны именно те модели секулярного / секуляризации, которые будут предлагать

системный подход к трактовке секулярной проблематики. Один из таких подходов предлагается в настоящем исследовании.

Обобщив представленное выше многообразие «означающих» секулярного дискурса в истории Запада и России, можно сделать предположение как минимум о двух дискурсивных состояниях секулярного — теологическом и политическом, первоначальном и производном. Такое обозначение фиксирует лишь промежуточные состояния одного и того же дискурса, поскольку при строгом подходе «политическое» может быть рассмотрено как производное от «теологического» (и наоборот).

В этом смысле исторический секулярный дискурс может быть рассмотрен как система, имеющая центр и периферию. Аналогичная модель, используемая И. Валлерстайном для объяснения рыночных отношений, означает, что одна мировая экономическая система, преследуя одну цель, одновременно действует в центре и периферии по-разному: технологии с запозданием спускаются в догоняющую периферию, капитал перетекает в опережающий и доминирующий центр. Соответственно, взгляд на процессы из центра или из периферии создаёт разные картины одного мира; отличаются и функции субъектов, обслуживающих этот единый процесс из центра и из периферии. При этом указанные две области не контрастны, а перетекают плавно из центра в полупериферию и периферию; это также означает, что сам центр неоднороден, состоит из ядра и его окружения[993].

В случае применения к секулярному дискурсу эта модель означает, что в «центре» процессов секуляризации (Западная Европа, Америка) секулярный дискурс действует в теологической области (хотя уже там не является однородным: см. разницу в принципах секуляризации в Западной Европе и США), потому что там является частью религиозного

[993] *Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Том 1–4. Москва : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016.

мировоззрения. Особенно ярко это проявляется в протестантских странах, где понятие «секуляризация» исторически не несёт негативного, выраженного антирелигиозного оттенка: протестантские общества первоначально строились как «светские», свободные от католической духовной регламентации, при этом такая светскость имела именно теологические, в частности экклезиологические, обоснования. В этом смысле «секуляризация» на Западе чаще означала «секуляризацию католической церкви», что в свою очередь имело догматический, а не формально-социологический смысл. При этом сам этот протестантский процесс начался внутри католической церкви и во многом вытекал из католической догматики. Это можно подтвердить приведённой выше генеалогией секулярного, признаки которого проявлялись в богословских спорах первого тысячелетия и затем находили интенсивное продолжение в латинской христианской культуре в эпоху схоластики, а потом и Нового времени: это демонстрирует неразрывную и продолжающуюся связь категорий европейской светской философии с теологическими спорами (об этом громко напомнила «Радикальная ортодоксия»). На этом основании можно утверждать, что развитие «секуляризации» и в целом секулярного дискурса на Западе всегда являлось и остается элементом латинского богословия (развитие которого во втором тысячелетии было во многом компенсацией нерешённых в латинской культуре первого тысячелетия споров с ересями и протосекулярным дискурсом).

Важно отметить, что именно в западном (латинском) христианстве секулярный дискурс в конце концов приобрел объектность, форму, название, став особой эпистемологической категорией гуманитарного знания. Латинский тип богословия после схизмы стал основным объектом притяжения секулярного дискурса, источником его «означающих» (форм), а также полем, на котором позже развернулась полемика о секулярном. «Светское» общество — это общество, пользующееся институтами и социальными моделями западного (латинского) образца.

По этой причине «секуляризация» православия (как и других незападнохристианских религий) в том же смысле, что и секуляризация западного христианства, невозможна. Секулярный дискурс, попадающий в православную культуру, приходит в неё извне, как уже сформированный, имеющий устойчивые формы (означающие), которые получили своё оформление в западнохристианской культуре (догматике, дискурсе), со своей устоявшейся культурной и теологической традицией, лексикой, то есть он не является внутренней, теологической интенцией православной культуры, особенно в период после схизмы. «Секулярное» в православии после схизмы неизбежно ограничено несколькими путями развития. Во-первых, оно попадает на уже пройденные рельсы католичества и протестантизма, становится способом перехода в эти конфессии (и в целом западную культурную традицию), что будет означать выход, собственно, из православия (в истории славян это было частым явлением, включая униатские проекты). Во-вторых, если речь не идёт о прямом переходе в католичество или протестантизм, секулярный дискурс в православии может формировать собственные секты, которые с самого начала не будут иметь потенциала стать новыми крупными историческими религиозными традициями (как католичество и протестантизм)[994], всегда будут строить

[994] На наш взгляд, это подтверждается фундаментальным исследованием Клибановым различных свободомысленных движений в Православной церкви на Руси, в которых он спешит видеть признаки Реформации (*Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. Москва : Издательство Академии наук СССР, 1960. 412 с.). Сам факт того, что Клибанов фактически вынужден реконструировать эти немногочисленные движения (около пяти) по «следам» и «признакам», свидетельствует о том, что эти секты (иногда, действительно, становившиеся общественно влиятельными) не имели качественно такого же реформационного потенциала, который имели западные философско-теологические течения, и поэтому не отпечатались в истории России так же контрастно, как развитая и сложная история западной философии после Фомы Аквинского. На Западе (в латинском мире) уже во времена схоластики разные новые школы стали формировать особый устойчивый дискурс, фундамент, на котором последовательно развивались особые культурные институты, создававшие не только предпосылки, но и саму идейно-социальную инфраструктуру, сделавшую возможным реформационный проект. На Руси же эти движения не развивались последовательно, их

свою идентичность на борьбе с православием, будут иметь отрицательную идентичность (причём эти секты, воодушевлённые секулярным дискурсом, могут быть как обновленческого, так и внешне «реакционного» вида). В-третьих, действие секулярного дискурса в православии будет приводить к различного рода реакциям и компенсациям в нетеологических областях — главным образом в политической. Так, невозможность напрямую применить к православию латинские теологические модели (так как отличается их первоначальный код, язык) запускает «теологический» процесс сразу на вторичных по отношению теологии уровнях (и это косвенно видно из представленного выше развития «означающих» секулярного дискурса в истории русского православия): в отдельных сферах искусства, в некоторых социальных отношениях, отдельных политических процессах.

Это, однако, не значит, что секулярные тенденции не имеют значения для незападных стран: подчас их последствия в православной культуре могут быть даже более масштабными или разрушительными, но этот масштаб будет выражаться именно в его внешних формах (означающих), а не в глубине теологических преобразований.

В этом смысле секулярный дискурс является определённым богословским направлением, проложившим свою главную дорогу от раннехристианских ересей к западнохристианской культуре. Он историчен, это значит, что он не может повториться заново и с чистого листа (например, развиться от некой «неораннехристианской» ереси к «неосхизме», затем к «неосхоластике» и некому новому «новому времени» или пойти по некому принципиально новому пути новой светской культуры), так как пройдённый

количество и интенсивность не вытекали и не могли вытекать в особое новое качество, и главное, они не создавали устойчивых духовных школ, оставаясь на стыке всегда существовавшего русского сектантства и влияния новых западных теологических концепций, которые изначально были системными (от силы преследований со стороны государства и канонической Церкви это не зависело). Это также подтверждается тем известным фактом, что в России не было схоластики и не сформировалась область философского знания, не было «развивающейся» «истории философии» до XIX века.

путь секулярной культуры за два тысячелетия уже является его неотъемлемой, исторической частью. Любое дальнейшее развитие секулярного дискурса по своей природе будет строиться на результатах этого пути, «догматика» которого была воплощена в отдельных направлениях западнохристианской теологической мысли и институционализирована в форме «светской» философии.

В жизни православия, безусловно, могут возникать новые крупные ереси, но второй «секулярности», равновеликой той, что уже существует, возникнуть не может, так как этот дискурс уже существует и действует в культуре. При этом действует по-разному в центре и на периферии.

На периферии (православие, нехристианское религии) секулярный дискурс действует политически, как еретический элемент западнохристианской религиозной системы. На периферии секулярный дискурс не может прямо вмешиваться в теологию, так как он неразрывно слился с западнохристианским языком, который не может напрямую функционировать теологически в другой религии: как программа, созданная в одной операционной системе, не может быть запущена в другой без специальной адаптации. Поэтому секулярный дискурс, действуя вне католичества и протестантизма, вынужден принимать форму вторичной религиозной надстройки, становится политическим дискурсом (а также социальным, культурным, экономическим, управленческим, «научным» и т. п.), действует как политическая идеология (впоследствии как модель поведения), то есть не меняет фундаментальную структуру (фактически создавая условия для модернизации без секуляризации). Секулярный дискурс на периферии всегда создаёт свой местный эмулятор «Запада», «западного христианства» и только в нём запускает программу под названием «секуляризация». Этим эмулятором является политическая идеология, «научный дискурс», другие «секулярные» пространства, с которыми вынуждено считаться и взаимодействовать любое современное незападное общество, даже самое религиозное.

Эта мысль о разных формах секулярного дискурса в (западнохристианском) центре и на периферии находит косвенное подтверждение у многих исследователей, предметно занимавшихся объяснением секулярных процессов. Правда, фиксируя разную модальность секулярного дискурса, они не всегда находили ей объяснение.

Например, Х. Казанова делился своими исследовательскими наблюдениями, что светские ценности и институты, возникшие в ходе модернизации Запада, влияют на все регионы глобального мира, но каждый регион реагирует на эту «встречу» по-своему. Это даёт основания Казанове говорить (развивая концепцию «множественных современностей» Эйзенштадта), что в каждом регионе формируется своя «современность», которая может быть «незападной» и «несветской»[995]. Такой взгляд подтверждает тезис о том, что влияние западной секулярности на незападные общества — внешнее, политическое и только впоследствии вызывающее процессы в сфере философско-теологических оснований местной культуры. Отсюда — непохожесть результатов этой «встречи» в разных культурах, поскольку они зависимы от теологических (религиозных) оснований каждой из них.

Авторы лейпцигской программы, ссылаясь на постколониальную критику «теории» секуляризации (Асад, Скотт, Хиршкинд), приводят в пример концепцию о возможном христианском происхождении секулярного дискурса, а также (со ссылками на П. Бейера[996]) говорят о существовании связи между секуляризацией и процессом формирования государственности, если на это общество влияет [западная] христианская культура. То есть эти исследователи фиксировали, что секулярный дискурс может влиять на политические институты незападнохристианских стран.

---

[995] *Узланер Д. А.* Конец религии? История теории секуляризации. С.178.

[996] *Beyer P.* Questioning the Secular / Religious Divide in a Post-Westphalian World // International Sociology. 2013. № 28/6. P. 663–679.

Ч. Тейлор и его последователи заявляли, что «секуляризация» является продуктом «современности», однако в разных цивилизациях проявляется по-разному[997]. В частности, они говорили о том, что «секуляризация» на Западе предшествовала появлению дифференциации общественных сфер, развитию социальных и политических институтов. В незападных регионах мира «эта последовательность была в значительной степени перевёрнута»: столкнувшись с западной культурой, они переняли некоторые западные институты и категории, в том числе категорию «религия», «светскость», стали использовать их в своих политических интересах. В результате в незападном мире дифференция социальных институтов (на религиозные и нерелигиозные) предшествовала собственно «секуляризации», которая там началась, но проходила не так, как на Западе. В результате главными опорами секуляризации (речь у них идёт о «секуляризации третьего типа», по тейлоровской классификации) в незападных странах являются политические институты[998].

В исследовании Ю. Ю. Синелиной встречается схожая мысль: «секуляризация» в России началась как внешний, политический процесс (а не теологический).

Синелина подчёркивала, что секуляризация в России была связана с европеизацией и являлась её следствием. Она началась с заимствования внешних форм европейской жизни в XVII веке, что было ускорено Петром I и возведено в принцип государственного развития. При этом, по мысли Синелиной, «духовные» основы европейской культуры стали усваиваться только к концу XVIII века. То есть, начавшись в XVII веке, внешняя европеизация постепенно, только к началу XIX века, переходит во внутреннюю[999]. По мысли Синелиной, сначала элиты, а затем и простой

---

[997] *Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 28.
[998] *Künkler M., Madeley J., Shanker S.* A Secular Age beyond the West.
[999] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 237.

народ постепенно переходили в этот период из-под влияния Византии под влияние Европы. При этом принятие европейской культуры происходило пассивно: «Значительная часть русского общества, перенимая чужую культурную традицию, воспринимала её пассивно, как готовый и вечный образец для подражания» <…>. «Научные мысли превращались в догматы, научные авторитеты — в икону»[1000].

Интересно, что Синелина, употребляя термины «европеизация» и «секуляризация», до конца не смешивала эти понятия, показывая, что они означают близкие, взаимосвязанные, но не полностью одинаковые процессы. Очевидно, Синелина подразумевала, что концепция «европеизации» может помочь понять механизм «секуляризации» в истории России (это не вызывает сомнений), однако бесполезна для объяснения «секуляризации» в самой Европе — в католических и протестантских странах, где не было и не могло быть «европеизации», внешнего заимствования секулярных идей, где секулярный дискурс развивался как внутренний, теолого-философский процесс в западнохристианской культуре, который проходил непосредственно, без институциональных и идеологических посредников и переводчиков. Следует добавить, что в России этот процесс приближения к западной культуре (генетически связанной с западнохристианской теологической мыслью) до сих пор чаще обозначается политическими и геополитическими терминами — «европеизацией», «вестернизацией», «модернизацией», «цивилизаторством».

Говоря о различиях секуляризации в России и Европе, Синелина пришла к логичным выводам: для Европы секуляризация была многовековым, «постепенным» и «органичным» процессом, а для России — резким разрывом с традицией. Кроме того, секуляризация на Западе была связана с политическим укреплением и количественным ростом буржуазии

[1000] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 238.

(третьего сословия), а старая дворянская элита часто сопротивлялась этим процессам. В России же этот процесс начинался в части старой элиты, шёл сверху вниз[1001], первыми и главными европеизаторами и цивилизаторами нередко становились сами русские цари. Синелина в результате была вынуждена прийти к расхожему тезису, что «европейские идеи заимствовались и понимались в России поверхностно и трактовались извращённо»[1002]. Можно лишь добавить, что никак иначе это и не могло происходить: в некатолической и непротестантской стране эти процессы действовали в первую очередь как политические и только во вторую — как теологические («духовные»).

Примечательно, что представление о политическом модусе западной теологии, действующей за границами Запада, сохранилось в традиции православной, церковной мысли как демонстрация различий между историческими формами миссионерства в православии и «латинстве». В православной церковной истории православие представлено как религия, которая распространялась мирно и несла учение, а «латинство» — как религия, которая распространялась силой и несла политическую власть. Вот как излагал этот тезис церковный историк М. В. Толстой в 1870 году: «Латинский миссионер приходил к язычникам с огнём и мечом <…>: проповедуя Христа Распятого он в то же время проповедовал царскую власть папы Римского. Проповедник восточный <…> приходил не с войском, а с картиной Страшного Суда, не требовал земных выгод, не отягчал никого новой земной властью»[1003]. Несмотря на литературность этого взгляда, важен сам факт присутствия этого тезиса в истории православного самосознания,

---

[1001] *Там же.* С. 238, 240.
[1002] *Там же.* С. 241, 240.
[1003] *Толстой М. В.* Рассказы из истории Русской Церкви. Валаам: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. С. 26.

который фактически различает православие и западное христианство по границе между религией и политикой.

В значительной степени формированию такого отношения к латинскому христианству в православном самосознании (а также и в инославных культурах) служила память о существовании специфического западнохристианского явления со времён крестовых походов — духовно-рыцарских орденов, которые представляли собой соединение монашеской общины и военно-политической организации[1004], а члены ордена давали одновременно монашеские и военные обеты, подчиняясь католической церкви. Всего история знает более 30 таких орденов (госпитальеры, тамплиеры, тевтонцы, меченосцы и другие). История православия никогда не знала традиции такой буквальной гибридизации духовного и политического (военного) начал, доходящей даже до появления боевых священников и епископов (такая подмена уже может трактоваться как крайняя форма секулярного дискурса), превращения монашеских общин в военно-политические организации (за исключением случая благословления Сергием Радонежским двух иноков Пересвета и Осляби на участие в Куликовской битве, что осталось в церковной истории как выходящий за рамки нормы, экстраординарный случай, демонстрирующий особую важность этого сражения для судьбы православия).

Из этого следует, что прямая, содержательная (теологическая) «секуляризация» незападнохристианских обществ невозможна, в том числе — «секуляризация» православия (православной Церкви). Формальное и прямое сближение православия с секулярными концепциями не будет означать теологическую секуляризацию православия, а будет означать формирование новых политических структур, которые будут участвовать в

[1004] *Тальберг Н.* История христианской церкви. Москва : Нью-Йорк : «Интербук» ;«Астра», 1991. С. 332–334.

управлении местной культурой, в том числе пытаться влиять на социальное положение Церкви и богословия. Также невозможен и другой вариант: повторение православием исторического пути западного христианства. Ведь в этом случае секуляризация православия будет вести не к повторению исторического пути латинского христианства и Европы, а к простому переходу (буквальному или через унию) из православия в другую религию (в католичество, протестантизм, западный постхристианский секулярный синкретизм). Из православия не может возникнуть ни новое католичество, ни новый протестантизм, ни новый секулярный дискурс, так как они уже обладают историческим бытием.

Поэтому «секуляризованный» западнохристианский европеец и секуляризованный православный (а также иноверный) при обладании внешне похожими мировоззренческими и ценностными установками будут пребывать в качественно разных состояниях. У секуляризованного европейца будет более прямая, непрерывная связь с латинохристианской традицией (и в этом смысле с досхизмным, ранним христианством), а у секуляризованного неевропейца — традиция будет жёстко прервана, как у человека, отказавшегося от одной веры в пользу другой, и он будет, с одной стороны, более радикален, неустойчив, а с другой — сможет проще, быстрее и с меньшими последствиями вернуться к первоначальному состоянию (восстановление церковной жизни в России в 1990-х, реисламизация на Ближнем Востоке после 1970-х). Если европеец для восстановления исходного, кафолического христианского мировоззрения должен будет проходить в обратном направлении весь путь секулярной мысли последней тысячи – полутора тысяч лет (возрождать христианский модерн, затем христианское средневековье, затем христианство первых вселенских соборов), то неевропейцу проделывать этот обратный путь не нужно, так как он его проходил не сущностно, а формально, как участник пришедших к нему секулярных и глобалистских процессов. При внешнем отказе от основ собственной веры он не подвергал её качественной, длительной и глубокой

проработке, превращая её в другую веру (диалектический ортодоксально-гетеродоксальный гибрид), а просто отказался от неё. Поэтому русский секулярный дискурс (секулярный атеизм, рационализм и любые другие означающие формы секулярного дискурса) по сравнению с европейским — беспочвенен, иррационально радикален, но также легко и радикально обратим.

То, что секулярная протоидея воплотилась именно в форме западного христианства, а затем европейской секуляризации, хоть и принесло православию много вызовов, но при этом парадоксальным образом защищало православие от качественного, догматического изменения. Секулярная ересь, взяв в оборот часть православно-кафолической церкви, стала развиваться на одной части, став чётко внешней, политической силой по отношению к оставшейся части церкви, православию, а значит, менее опасной для него.

Именно это ведёт к тому, что означающие (формы) секулярного дискурса в русской и в любой другой незападнохристианской мысли всегда имеют предельный, вселенский масштаб (исторически и онтологически), радикальны и неизменно приобретают эсхатологический вид, не имеют какой-либо умеренности, не являются темой для салонного обсуждения, а сразу предстают в виде проблемы жизни и смерти[1005]. Вероятно, именно эта

[1005] Этим можно объяснить частую критику в адрес русских философов и мыслителей, которые якобы излишне радикализируют и доводят до крайности те проблемы и вопросы, которые на Западе остаются в рамках спокойного академического обсуждения. Например, об этом 16 сентября 2018 года в своём докладе на конференции «Религиозная ситуация в современном мире: взгляд с Востока и с Запада» в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете говорили прот. П. Хондзинский и К. М. Антонов: «Следует отметить высокую степень ангажированности русских мыслителей — проблема секуляризации является для них не абстрактной социологической темой исследования, а предметом практического действия, тесно связанного с вопросами жизни и смерти. Так, атеистически мыслящие Белинский, Герцен и Бакунин самим фактом своего мышления, носящего выраженный пропагандистский характер, реализуют секуляризацию в общественной жизни. Они рассматривают её как значимый аспект “освободительного движения”, имеющего вселенские перспективы и выступают как сознательные акторы

модель действия секулярного дискурса в России как политической силы способствовала формированию с XVII века особого, специфического феномена русского религиозного радикализма, главной чертой которого было тотальное отрицание любых политических форм в окружающей социокультурной реальности (отказ от использования официальных денег, от любых государственных метрик и документов)[1006]. Так получается только потому, что для православия и православной культуры в целом секулярный дискурс является производной частью иной богословской системы. Поэтому реакция на секулярный дискурс в православной культуре (и в нехристианских религиях) — как отрицательный, так и положительный (соглашательский) — это всегда прямой акт исповедания веры перед лицом внешнего вызова (отсюда стремление рассматривать эту проблему сразу во вселенском и эсхатологическом масштабе, как у либерала Белинского, так и у традиционалиста Достоевского). Для западного же христианства спор о

секуляризационных процессов. Представители русского богословия, напротив, пытаются наметить различные стратегии преодоления секуляризационных тенденций. В свою очередь, представители «светской» религиозно-философской мысли стремятся дать то или иное понимание природы секуляризации, вписать ее в рамки религиозной картины мира и тем самым запустить антисекуляризационный процесс, также имеющий глобальную историческую и даже эсхатологическую перспективу. И те, и другие выступают как сознательные акторы процессов контрсекуляризационных. В докладе о религиозности в современной России мы увидим, что подобная ангажированность характерна и для современных исследователей». (Цитата по неопубликованным материалам конференции: *Хондзинский П., прот., Антонов К. М.* «Секуляризация» и «десекуляризация» в богословской и философской традициях русской религиозной мысли // Доклад на конференции «Религиозная ситуация в современном мире: взгляд с Востока и с Запада». ПСТГУ. 16–23 сентября 2018 г. URL: https://www.pstbi.ru/news/show/599-V_PSTGU_proshla_IX_rossiysko_germanskaya_studencheskaya_konferentsiya (дата обращения: 01.09.2022).

[1006] Подробнее о русском религиозном радикализме см. работы и доклады иг. Виталия (Уткина): *Уткин И. Н.* Бегство от Вавилона vs общая исповедь как Страшный суд (эсхатологические воззрения русского радикального старообрядчества и последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского) // Тетради по консерватизму. 2020. № 1. С. 508–522; *Игумен Виталий (Уткин).* Церковно-политические идеи русского религиозного радикализма XVII–XX веков. Доклад на заседании научного лектория «Крапивенский 4» в Российском православном университете св. Иоанна Богослова 24 февраля 2021 года. URL: https://istina.msu.ru/conferences/presentations/356524064 (дата обращения: 01.09.2022).

секулярности начинается в богословии и затем продолжилжается в общественных науках.

Также это означает, что секулярный дискурс в России может распространяться преимущественно политическими инструментами, в качестве политической государственной программы, а на Западе — первоначально как теологическая программа, только впоследствиипринимающая политические формы. Критика секулярного дискурса также воплощается в этих двух формах: на периферии секулярного дискурса, в незападных странах, это начинается как политический процесс и имеет теологические последствия, а в центре секулярного мира, на Западе, этот процесс начинается богословски и имеет политические последствия.

Наконец, это свойство секулярного дискурса приводит к формированию различия в базовых методологических принципах светских общественных наук (и светской философии) на Западе и в России. На Западе светское научное рассуждение чаще берёт своё начало из [западнохристианской] теологии и затем приходит к выводам, которые наделяются «универсальной», «объективной» научной методологией: эти научные методологии, регулярно появлявшиеся в Новое время, начинали действовать как политические программы, претендуя на роль внешнего политического инструмента по осмыслению мира и культуры. В незападных странах, включая Россию, наоборот, светские (общественные) науки и светская философия западного образца часто сразу воодушевлялись обсуждением текущих политических проблем, планами общественно-политических преобразований, и только после этого вели к религиозным поискам и новым теологическим выводам.

Таким образом, анализ исторических форм (означающих) секулярного дискурса на Западе и в России позволяет сделать предположение о двух его возможных состояниях — теологическом и политическом, первоначальном и производном. Этот подход призван зафиксировать два состояния одного дискурса, который действует по-разному в «центре» и на «периферии»,

оставаясь при этом единым процессом. В «центре» (в западнохристианской культуре) секулярный дискурс рождается в теологической области и является частью религиозного мировоззрения (латинского богословия), и лишь затем его действие распространяется на политику (теологию более низкого уровня). На «периферию» (православие, нехристианские религиозные системы) секулярный дискурс изначально приходит как политическая сила, как элемент внешней, западнохристианской религиозной системы, и действует на политическом уровне.

Генетическое отличие секулярного дискурса от православной теологии, укрепившееся за века его сосуществования с латинским христианством, привело к тому, что секулярный дискурс не может прямо вмешиваться в православную теологию, не может функционировать в теологически чужой для себя религиозной культуре без методологических посредников, переводчиков: вне западнохристианской культуры (на своей «периферии») секулярный дискурс вынужден принимать форму вторичной религиозной надстройки, становиться политическим дискурсом (социологическим, культурологическим, экономическим, управленческим, идеологическим). Лишь в политической форме (в форме создаваемого искусственного и локального эмулятора «Запада» в виде различных политико-идеологических означающих секулярного дискурса) он может быть донесён до незападнохристианского общества и влиять на социальные и культурные процессы в нём, однако неэффективен в воздействии на фундаментальную, теологическую структуру этой культуры (создавая условия для «модернизации» без «секуляризации»). Это действие может быть весьма эффективным и масштабным (в том числе разрушительным), однако при этом оно оказывает лишь самое поверхностное влияние на местный теологический процесс. Вероятно, по этой причине «секуляризация» на «периферии» воспринимается более остро, действует интенсивно и принимает эсхатологические очертания, а в «центре» остаётся разновидностью нормы, растянута во времени и не вызывает столь

контрастных внешних проявлений и сильных потрясений. При этом обратный процесс «десекуляризации» на периферии будет происходить также стремительно и с опорой на преимущественно политические формы действия, которые неизбежно приведут и к изменению теологического дискурса. Тогда как в «центре» это потребует более глубокого, длительного и трудного переосмысления всей теологической структуры секулярной культуры.

3.6. Категория «означаемое» в секулярном дискурсе

Разнообразие означающих (форм) секулярного дискурса, которое было представлено в предыдущих разделах, не означает множество секулярных дискурсов. Как отмечалось в начале главы, *означаемое* (фундаментальное содержание) секулярного дискурса остаётся единым, не распадается на «множественные секулярности», что подтверждается появлением в европейской науке XX века само́й единой проблематики о «секулярном» (несмотря на множество подходов к этой теме), имплицитным или явным стремлением исследователей дать ей некие общие рамки (это делали даже те исследователи, которые принципиально отрицали единство «теории секуляризации», как, например, Казанова). Потребность обобщить подходы к «секулярности» / «секуляризации» у подавляющего большинства исследователей этой темы уже свидетельствует о существовании единого предпосылочного дискурса.

При этом означаемое секулярного дискурса не существует само по себе и не может быть выраженным без какой-либо исторической формы или концепции (как и любое означаемое). Попытки начать подобное рассуждение будут лишь ещё одним конструированием формы секулярного, созданием нового «дискурса», который самим фактом своего существования обладает формой, то есть становится означающим. Поэтому разнообразные означающие секулярного дискурса являются атрибутом его единого

означаемого. Исходя из этого, можно утверждать, что генеалогия секулярного дискурса может быть построена только с опорой на означающие его формы (что было продемонстрировано в настоящей главе), но не может быть выражена непосредственно, без «дискурса».

Разнообразие форм и концептуализаций секулярного перестаёт быть проблемой, если рассматривать его как дискурс — как живую дискурсивную форму, существующую в языке культуры на протяжении многих веков. Поскольку секулярный дискурс стал предметом именно в западной культуре (когда о секулярном заговорили предметно в XIX–XX веках), он может быть объяснён только на языке философии Нового времени и, следовательно, тех схоластических и досхоластических теологических оснований, которые этой философии предшествовали и которые её породили. Более того, отсутствуют достаточные основания для того, чтобы вписывать первоначальный секулярный дискурс в нехристианские культурные рамки (античные, исламские, иудейские и другие, хотя и они, безусловно, были порой вовлечены в секулярный дискурс), так как это будет попыткой не заметить христианскую основу и генеральную интригу западной цивилизации в её истории и в современном, постхристианском состоянии. Без христианства историческое «секулярное» (в любом смысле) не может быть помыслено. Изучение означаемого секулярного дискурса возможно только как интерпретация его теологического основания на языке христианской теологии.

В этом смысле означаемое секулярного дискурса имеет реальное воплощение в истории (во времени и пространстве), но остаётся явлением ахронологическим и теологическим, то есть связанным не со временем, а с отношением к Богу (для которых надвременно́й контекст является первичным и определяющим для контекста временно́го).

Ключевая сложность в интерпретации истоков секулярного дискурса[1007] в том, чтобы определить его источник, не выходя за границы христианской онтологии, но и не приписывая этот источник самому христианству. В противоположном случае возникнет ситуация, что само христианство и есть секулярный дискурс (к таким выводам продолжают приходить те протестантские теологи, которые пытаются теологически оправдать любые современные культурные девиации от евангельской нравственной нормы), однако это лишит всякой возможности объяснить фиксируемое теологическое напряжение, которое вызывалось секулярными тенденциями в истории христианского мира, представит напряжённую, драматичную и поучительную историю двух тысяч лет как плоский и духовно бессмысленный кусок хронологической материи.

Секулярный дискурс в этом смысле развивается как гетеродоксальный процесс, который неизбежно цепляется за право обладать ортодоксией (в противном случае гетеродоксия превратилась бы в совершенно другую религию, не имеющую возможности влиять на христианскую культуру, а за такую возможность секулярный дискурс исторически настойчиво борется).

При таком подходе секулярный дискурс предстаёт как сама христианская гетеродоксия, то есть не одна из «ересей» (Милбанк), а еретическое начало, которое порождает ереси и позволяет им сохранять устойчивость, «развиваться».

«Секулярный дискурс» является гетеродоксальной системой («ересью ересей»), а не частным гетеродоксальным учением благодаря тому, что он создал механизм существования «баланса» ортодоксии и гетеродоксии,

---

[1007] С их теологичностью готовы согласиться даже социологи, начиная с Вебера и Бергера, независимо от их религиозных взглядов, даже если саму теологию они понимают в структуралистском смысле, как один из подвидов рационального. Например, Тейлор выводил «секулярность» («секулярность-№») в том числе из гуманизма и деизма, которые, в свою очередь, выводил из «изменений в ортодоксальном христианстве» (*Тейлор Ч.* Секулярный век. С. 25).

который возможен только как внутренне неустойчивый, вечно порождающий конфликты в себе самом, внутренне революционный (а точнее агонизирующий), который обретал предметность в течение длительного времени, но особенно выраженно — во втором тысячелетии нашей эры[1008]. Способом поддержания имитации этого «баланса», создающего иллюзию собственной жизнестойкости и наличия внутреннего источника развития и субъектности, выступил диалектический механизм, который поддерживался за счёт различных внешних форм секулярной культуры: в этом смысле формы секуляризации («означающие») — это компенсации, побочные производные ортодоксально-гетеродоксальной диалектики.

Эти формы секулярной культуры, или означающие секулярного дискурса, были компенсацией, побочным эффектом внутренне нерешаемого диалектического противоречия: каждая из этих исторических компенсаторных форм, становясь ненадолго частью культурного дискурса, прорубала в христианской онтологии просеку секулярному дискурсу, которая существовала лишь короткое время перед тем, как зарасти, но этого хватало, чтобы секулярная диалектика породила новое революционное событие в истории мысли, высвободив себе ещё некоторое пространство в христианской онтологии. Циклическое повторение этого события и создало исторический рисунок «развития» теологии, философии и науки второго тысячелетия нашей эры, который и стал историческим внешним видом секулярного дискурса, доступным для изучения.

При этом формы (означающие) секулярного дискурса являются не источником этого дискурса, а лишь его следствием. Возникновение секулярного дискурса было не результатом исторического развития западноевропейской цивилизации, а её причиной. Сама «современность»

[1008] В этом моменте секулярный дискурс соединяется с категорией неоязычества как язычества, развивающегося в условиях существования христианской онтологии (и этим принципиально отличающегося от дохристианского язычества).

(«модернити») являлась компенсаторным механизмом, побочным эффектом[1009], запустившимся на определённом этапе действия секулярного дискурса. То же можно сказать и о самом «Западе» (западнохристианской цивилизации), который стал жертвой секулярного дискурса в большей степени, чем его виновник. Если бы не эта компенсация в виде «современных» институтов и трансформации Запада именно в его «западный» вид (на полях следует отметить, что существование «незападного» Запада вполне может быть помыслено), то секулярный дискурс разрушил бы западнохристианскую культуру ещё давно. Именно эта интуиция заставляет многих современных западных исследователей, даже тех, кто безжалостно деконструирует и критикует «современность», смотреть на проект большого модерна с надеждой и оправданием. В этом есть своя правда: в той мере, в которой современный Запад сам являлся первой и главной жертвой секулярного дискурса, «современность» стала способом продления его жизни, пусть и во многом искусственным и разрушительным для христианства способом.

Историческая особенность христианской гетеродоксии заключалась в том, что ереси часто предлагали не один новый взгляд на учение (противоположный православию), а сразу два — создавали новые диалектические теолого-эпистемологические рамки, которыми старались ограничить дискуссию о вере. Например, несторианство создавало парадигму спора двух монофизитств (тех, кто видел в Христе только Бога, с теми, кто видел только человека), а затем спора миафизитства с концепцией двух ипостасей во Христе (первые говорили, что две ипостаси слиты в «единую», а вторые — что было два Христа). При этом зачастую ереси возникали в

[1009] Ср.: о религии как о компенсаторе говорили Р. Старк и У. Бэйнбридж (см.: Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. С. 432, 434). Если религия может рассматриваться как компенсатор, то и «секуляризация» может трактоваться как компенсатор каких-либо культурных процессов.

борьбе с другими ересями (Несторий создавал своё учение в борьбе с аполлинаризмом). Аналогичным образом более поздние формы секулярного дискурса создавали рамки, привносящие в мышление различные формы диалектизма и дуализма, например «номинализма» и «реализма», «веры» и «разума», «объективности» и «субъективности», что также первоначально воодушевлялось желанием привнести в богословие большую ясность и оградить его от языческих реминисценций. Поэтому и преодоление гетеродоксального дискурса — это не просто осуждение отдельных богословских тезисов, противоречащих христианской сотериологии, а борьба с рамками, погружающими ортодоксию в такую парадигму, в которой становится невозможным ортодоксальное богословие и кафолическое христианство.

Внутренняя диалектичность гетеродоксального дискурса также выливалась в то, что сам этот дискурс развивался в истории циклично, неоднократно повторяя во времени однажды звучавшие гетеродоксальные тезисы. Например, спор с докетами, происходивший в I веке, возобновлялся и в VI–VII веках — в виде спора с афтартодокетизмом, монофизитским учением о нетленности тела Христа, которое было развитием старых докетских представлений. Учение Оригена (II–III) снова усилилось в VI веке (в виде идей исохристов и протоктистов, а также трудов Леонтия Византийского) и было осуждено лишь на Пятом Вселенском Соборе (тогда же произошло повторное и более точное осуждение арианства и несторианства, что означает, что и эти идеи имели оборот). Учение Севира Антиохийского (VI, умеренное миафизитство) содержало в себе номиналистские принципы (отличие слов от реальности; различение природ во Христе существует только на словах, а не в реальности)[1010] и воспроизводилось позже во времена схоластики, в споре между реалистами и

[1010] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 285.

номиналистами. В дальнейшем, вплоть до наших дней номинализм неоднократно воспроизводился в разных теологических и философских направлениях мысли, а также культурных событиях «современности»: от гуманистического рационализма до постмодернизма[1011]. Однако номинализм является частным, хотя и важным, проявлением секулярного, но не его причиной, в отличие от природы гетеродоксальности.

Диалектизм секулярного дискурса и порождаемая им дискретная онтология требовали внутреннего скрепляющего, «посреднического» механизма, которым в этой гетеродоксальной системе не могло стать ничто, кроме гнозиса, пытавшегося искусственно вытеснить предельное посредничество боговоплощения (подробнее об этом речь шла выше), подменяя божественную Тайну посредственной тайной. Представляется, что гнозис является неизбежным и органичным следствием секулярного дискурса и при этом не имеет отношения к античному гностическому дуализму[1012].

[1011] Сама идея о связи каждой ереси со всеми остальными не нова. См., например, тезис теолога Ж.-К. Ларше о том, что каждая ересь содержит в себе потенцию «всеереси»: «Как учит нас история Церкви и как показывали нам святые отцы, которые на протяжении всей этой истории боролись против ересей, всякая ересь вносит в догму дисбаланс, которая вследствие цепной реакции влияет на всё, что с ней связано. Другими словами, всякая отдельная ересь потенциально несёт в себе “всеересь” и подразумевает, часто бессвязным образом, множество других ересей». В частности, Ларше исследует, каким образом в неоправославной, модернистской трактовке персоналистского богословия отражаются элементы монархианства, тритеизма, несторианства, докетизма, моноэнергизма и монофелитства. (*Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанная Зизиуласа / пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов ; науч. ред. П. Доброцветов. Москва : Паломник, 2021. С. 7).

[1012] Дель Ноче особо подчёркивал разницу между гнозисом дохристианским (античным) и гнозисом «постхристианским» (появившимся как реакция на пришедшее христианство). Первый — метафизичен, второй — имманентен. Хотя затем Дель Ноче инерционно, философско-филологически их соединял, что, на наш взгляд, ошибочно в том смысле, что это закольцовывало его исследование секуляризации в рамки самого секулярного дискурса: гнозис становился более значимым для объяснения истории секулярного дискурса, чем само христианство, которому гнозис противостоял; гностическая гетеродоксия теряла свою вторичность, становясь первичной (а это уже именно

Обобщая рассмотренную генеалогию секулярного дискурса, можно утверждать, что один из возможных взглядов на историю Запада, западного христианства — это интерпретация её как истории компенсации развития секулярного дискурса. История запада и «современного светского» общества предстаёт в этом случае не как борьба «секулярного» с «христианством», а как цепь попыток насильно совместить несовместимое — ортодоксальный и гетеродоксальный дискурс, объявив его новой «ортодоксией» с новой «кафоличностью» и «каноничностью», что выразилось в идеях универсальности светской эпистемологии (рациональности и др.), универсальности светской антропологии (прав человека), идее глобализма (квазикафоличности), в светских утопиях и конструировании технических и этических путей их достижения (квазисотериологии), а также в претензии этого дискурса на собственную историчность (квазиисторичность, эксплуатирующая христианскую историю). «Секуляризация» по этой причине часто предстаёт (особенно в постмодернистских исследованиях XX века) как перевод христианского дискурса на «светский» дискурс, который при этом всё равно остаётся имплицитно (Э. Бейли) религиозным (по этой причине светские идеологии стали напрямую и часто сравнивать в разных исследованиях с «квази»-, «псевдо»-, «гражданскими» и прочими «религиями»).

Секулярное — это не просто служение мирскому как антитезе горнего, а это желаемое «мирское», в которое «горнее» встраивается теологически, как его подчинённая составная часть, с помощью внутренне диалектического секулярного дискурса. Именно этим секулярное отличается от во многом нейтральной христианской категории посюстороннего мира. Поэтому некорректно отождествлять профанное и сакральное в христианстве с

секулярная модель истории, в которой христианство объявлялось частью некой более общей системы философского знания). См.: *Del Noce A.* The Age of Secularization.

делением на «секулярное» и «религиозное» в обществе модерна. В традиционном обществе профанное является частью единой, «религиозной» онтологии, а в секулярном обществе единой онтологии нет, такую онтологию пытается имитировать сам секулярный дискурс, стараясь диалектически подчинить [христианское, ортодоксальное] «сакральное» в качестве части [нехристианского, гетеродоксального] «секулярного». Уравнивание категории христианского профанного с «секулярным» является одним из методов достижения этой цели.

«Секуляризация» в этом случае предстаёт как универсализация части мирской, земной онтологии, попытка представить часть как целое, ложно понятая кафоличность; это стремление к универсализации земной, конечной жизни, то есть желание конечное и временное сделать предельным способом познания вечного, достичь вечной благой жизни земными средствами, игнорируя фактор божественной воли и субъективности. Подражание экклезиологическому принципу делает секулярный дискурс не только глобалистским (квазикафолическим), но и внутренне иерархичным: деление на верных и оглашенных принимает в секулярном дискурсе гностическую форму «центра» и «периферии», которые различают принципы действия этого дискурса для западнохристианского мира (теологические изменения на глубоком уровне, ведущие к политическим последствиям) и для остального мира (радикальное политическое влияние внешнего секулярного дискурса, ведущее к теологическим последствиям на поверхностном уровне).

Также секулярный дискурс — это способ перекладывания умения человека помыслить о себе самом (самоосознания) на породившего его Бога, то есть на немыслимое. Объявление немыслимого мыслимым (путём превращения немыслимого в номинальный объект) становится искусственной универсальной позицией, которая используется далее для любого «познания», в том числе познания самого познания. В итоге возникает особый тип мышления, который ограниченность познания

возводит в абсолют, делает ограниченность познания безграничным. Возникает воспроизводящая себя антионтология.

С христианской богословской точки зрения первоначальные предпосылки возникновения секулярного дискурса можно вывести из самой области человеческого духа и отнести к моменту грехопадения, то есть к самому началу человеческой истории. Однако тем явлением, которое мы (жители XX-XXI веков) способны вычленить как объект и предмет, секулярный дискурс становится в теологических спорах в средневековом христианстве (первое тысячелетие) и окончательно объективируется в западном христианстве второго тысячелетия. Как бы ни оценивать связь секулярного дискурса и религии (борьба, замещение, интерпретация, сосуществование и т. п.), с точки зрения нынешнего дня он генеалогически имеет отношение не к абстрактной религии, а конкретно к западному христианству и только к нему и лишь затем вступает во взаимоотношения с другими религиозными системами и концепциями, в том числе с новоевропейской категорией «религии вообще» (сама категория «религия» возникает как продукт секулярного дискурса, то есть не является чем-то подразумевающимся для многих религиозных систем). Секулярность также может быть понята как форма религиозного мышления, которая утверждается через нехристианское понимание Бога, человека, общества, истории, которое старается при этом сохранить структурную связь с христианством.

Этот внутренний принцип секулярного дискурса означает, что он никогда не преодолеет то, с чем порой показательно борется — религиозность, метафизику, трансцендентное, Откровение: сама эта борьба составляет существо этого дискурса, обеспечивает воспроизведение дуалистично-диалектического процесса. Именно интуитивное понимание этого (подкрепляемое социологическими замерами) привело большинство современных исследователей «секуляризации» к мысли о том, что она напрямую не противоречит «религии».

Секулярный дискурс по этой причине — это в том числе дискурс неполного, ложного знака, чьё означаемое и означающее принадлежат к качественно разным онтологиям[1013], когда христианская форма наполняется нехристианским содержанием (можно сравнить с тезисами П. Б. Струве в «Вехах» об интеллигенции, представителей которой он описывал как миссионеров, воплощающих религиозную форму без религиозного содержания). Это знак, который стремится не означать сам себя, который скрывается сам от себя, что происходит в любой диалектической и гностически дискретной системе. Так, неполнота «знака» секулярного дискурса возникает из попытки помыслить онтологию выше предельной, например, помыслить бытие, которое было бы выше Бога. Такой тип мышления создаёт иллюзию особого объекта — «секулярного», который, несмотря на своё масштабное и властное присутствие в культуре, не существует в отрыве от христианского дискурса, может быть выражен и понят только в нём. Таким образом, секулярное находится за границами христианства, но полностью внутри границ христианского богословия (так же, как знание о ересях является частью богословия, а знание о грехах — частью заповедей и не мыслимо иначе).

Христианская теологическая природа секулярного позволяет говорить о нём как об этической категории. Секулярный дискурс даже в атеистических формах не имеет ничего общего с отрицанием или незнанием религии и Бога, но является, говоря образно, дискурсом борьбы с христианством в присутствии христианства и борьбы с Богом в присутствии Бога. В связи с этим секулярный дискурс, будучи частью теологического процесса, нуждается в постоянном теологическом обслуживании. Это может быть как косвенное (философское, политическое, научное), так и прямое воздействие

[1013] Можно было бы сказать «религиям», если бы «религия» не была секулярным понятием в современном научном языке.

на теологический процесс (догматическое развитие, реформаторство, обновленчество).

Объяснение секулярного поэтому требует его рассмотрения в теологической плоскости. Например, «атеизм» (как одно из означающих секулярного дискурса) означает попытку согрешившего Адама спрятаться от Бога, а совсем не то, что Бог перестал существовать, когда Адам закрыл свои глаза и перестал его видеть. Новоевропейский культурный мотив секулярного «безбожия» никогда не выходил за рамки богоборчества и богооставленности. Так и другие всевозможные исторические формы секулярного дискурса не выходят за границы взаимоотношения человека и Бога, являются упаковкой чувства страха, вины, стыда и обиды, испытываемых человеком по отношению к своему Создателю, которые он пытается преодолеть магически, без опоры на нравственный путь и которые, как следствие, создают историческую иллюзию «внетеологического», «внерелигиозного» богословия (философии) — секулярную иллюзию, секулярную религиозность.

Таким образом, означаемое секулярное дискурса остаётся одним и тем же, существуя во множестве означающих (форм), без которых (то есть непосредственно) оно не может быть выражено. Секулярное означаемое не может быть выражено непосредственно, но может быть охарактеризовано через основные, присущие ему черты: вне и без христианства секулярное не может быть помыслено, но христианство не является источником секулярного (секулярное находится за границами христианства, но внутри границ христианского богословия), что позволяет сказать, что секулярное — ложный (несовершенный) знак, чьё означаемое (нехристианское) и означающее (исторически христианское) принадлежат к разным религиозным онтологиям; секулярное существует в форме дискурса, который по своей природе теологичен и с точки зрения нынешнего дня генеалогически связан с западным христианством; секулярный дискурс строится на диалектике ортодоксии и гетеродоксии, которую он стремится

поддерживать в состоянии имитационного баланса; непреодолимый внутренний конфликт секулярного дискурса ведёт к тому, что он разворачивается и действует в культуре и истории через умножение означающих секулярного дискурса в виде различных теологических, философских и культурных событий (начиная от ранних христианский ересей в первом тысячелетии, формирования «современности» и «Запада» во втором тысячелетии и заканчивая постмодернистскими процессами сегодня); секулярный дискурс как система имеет «центр» (в западнохристианском мире) и «периферию» (в остальном мире), в которых действует по-разному (в «центре» теологические преобразования ведут к политическим последствиям, а в «периферии» политические формы приходящего из внешней среды секулярного дискурса ведут к теологическим изменениям, однако не на глубоком уровне); секулярный дискурс создаёт дискретную модель бытия, в которую пытается включить христианскую онтологию, при этом скрепляющим эту дискретность механизмом и посредником неизменно является гнозис; секулярный дискурс, даже в наиболее атеистических и нигилистических формах, никогда не перестаёт быть теологическим и действует исключительно в пространстве, в котором присутствует Бог (любое секулярное формулирование «нейтрального» или «объективного» пространства мысли вне религии является лишь очередным означающим секулярного дискурса, но не его означаемым, и является эвфемизмом богоборчества); теологическая природа секулярного дискурса означает, что этот дискурс всегда нуждается в теологическом обеспечении, обслуживании (прямом через догматическое «развитие» и косвенном — через философские концепции); секулярный дискурс является этической категорией.

ГЛАВА 4. ТЕКУЩИЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ СЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ «ПОСТСЕКУЛЯРНОГО»

4.1. Определения «постсекулярных» понятий

Так же, как и в случае с «секулярными» понятиями, мы говорим о комплексе связанных постсекулярных понятий, которые могут выражаться словами «постсекулярное», «постсекулярность», «постсекуляризм». При этом каждое из этих слов может быть носителем разных понятий, в зависимости от подхода исследователя. Этимология самого слова «постсекулярное» не может служить исходным пунктом исследования постсекулярной проблематики, постсекулярного дискурса, а является скорее данью научной традиции предварять разговор о проблеме вниманием к самим словам, терминам, с помощью которых их обозначают.

Слово «постсекулярное» (как и слова, образованные от него) имеет короткую историю, его стали употреблять только в середине XX века. При этом важно, что изначально оно было связано с комплексом «секулярных» понятий, семантический, исторический и идейно-генеалогический анализ которых был сделан в первой части настоящего исследования. То есть появление слова «постсекулярное» (независимо от выбранного значения) свидетельствует о формализации постсекулярной проблематики как особого предмета, как новейшего этапа развития проблематики «секулярного» в научных исследованиях.

Итак, по мнению британского социолога религии Дж. Бекфорда, впервые в англоязычной научной литературе слово «постсекулярность» употребил в 1966 году в одной из своих статей американский социолог религии и католический священник Э. Грили (в написании через дефис:

«post-secular»)[1014]. Слово использовалось им как публицистическое, литературное (а не как особый термин), наряду со многими другими предложенными им неологизмами, начинающимися на «пост-» и «нео-». Этот приём в те годы, на заре постмодернизма, как раз начал набирать популярность. Грили в своей публикации использовал эти слова с приставками «пост-» и «нео-» для обозначения вектора развития религиозной ситуации на Западе после Второго Ватиканского собора (1962–1965). По его мысли, «постсекулярное общество» — это общество «пост-постхристианское», в котором католическая церковь перестаёт быть атавистическим феодальным институтом в условиях современного мира (светского, рационального, технологического, основанного на социологии) и начинает функционировать наравне с современным обществом, жить по правилам одного из социальных институтов (станет вслед за всем прогрессивным миром частью «gesellschaft» вместо «gemeinschaft»). Именно такое примирение церкви с секулярной современностью и готовность церкви жить внутри правил секулярного общества автор назвал «постсекулярной эпохой» (post-secular age), в которой прогресс уже не мешает сохранять религиозную «теплоту и товарищество, характерные для племенного общества» [1015]. Примечательно, что Грили в своей статье ссылался на подходы протестантского политического теолога Х. Кокса (который предложил трактовать «секуляризацию» как истинную «христианизацию»), чья резонансная книга «Град мирской» вышла в 1965 году, то есть всего годом ранее статьи Грили, и не могла не повлиять на неё.

[1014] *Beckford J. A.* SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51, № 1. P. 1–19.
[1015] *Greeley A. M.* After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript // Sociology of Religion. 1966. Vol. 27, № 3. P. 119–127.

По наблюдениям Бекфорда, это слово с тех пор употреблялось разными авторами лишь эпизодически в 1980-х и 1990-х[1016], причём делалось это в качестве публицистического приёма и мимоходом, а не для создания особого термина или построения новой концепции. В качестве примеров можно привести следующие. В 1997 году американский литературный критик Джон Маклур использовал словосочетание «постсекулярная культура» в значении такого состояния культуры, при котором больше не происходит противопоставление сакрального и секулярного в связи с «внутренней убедительностью» обоих, а религия вновь становится полноправным и уважаемым предметом разговора[1017]. В 1998 году группа философов из движения «Радикальная ортодоксия» назвала свою коллективную монографию «Постсекулярная философия» («Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology»[1018]), где определение «постсекулярный» никак не объяснялось, не использовалось в качестве некой новой концепции, а применялось скорее в простом постмодернистском контексте: для обозначения того, что «Радикальная ортодоксия» в целом критически смотрит на базовые секулярные рамки знания (и методов познания) эпохи модерна.

Поскольку связанный между собой комплекс понятий, находящий выражение в слове «постсекулярный» (и других образованных от него), долгое время не получал полноправный статус в научном языке, не превращался в термины, сам Бекфорд и, говоря без преувеличения, подавляющее число исследователей ведут историю его концептуального, научного использования от доклада Ю. Хабермаса «Вера и знание»,

---

[1016] *Beckford J. A.* SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. P. 1–19.

[1017] *McClure J.* Post Secular Culture: The Return of Religion in Contemporary Theory and Literature // Cross Currents. 1997. Vol. 47 (3). P. 332–347.

[1018] Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / ed. P. Blond. London : Routledge, 1998. 392 p.

произнесённого им в 2001 году вскоре после теракта в США[1019]. Через несколько лет, после того как это слово стало набирать популярность в научных дискуссиях, Хабермас в 2008 году подготовил доклад «Что означает “постсекулярное” общество?», предлагая общественным наукам соответствующее понятие[1020]. Можно предположить, что Хабермас целенаправленно стал вводить его в качестве нового понятия, чтобы, с одной стороны, зафиксировать уже пройденный этап, на котором была подвергнута масштабной критике «теория секуляризации», а с другой стороны, чтобы перехватить инициативу у различных концепций, особенно в третьих странах мира, в том числе исламских, которые стали говорить не просто о близком закате эпохи Просвещения, но и о безвозвратном конце самой идеи светского общества и светской западной цивилизации[1021]. Концепция «постсекулярного общества» была вынужденным признанием со стороны мейнстримной секулярной философской мысли невозможности продолжать разговор о религии, влиять на религиозную часть общества с использованием откровенно просвещенческого языка (рассматривающего религию как неполноценный компонент культуры). Эта концепция впервые в общественных науках стала открыто и громко говорить о необходимости корректировать правила этого разговора. Это стало началом большой дискуссии о «постсекулярном», которая продолжается до сегодняшнего дня, а количество научных работ в мире, прямо или косвенно затрагивающих комплекс понятий, связанных с этим словом, их интерпретацию, уже

[1019] *Хабермас Ю.* Вера и знание. С. 117–131.

[1020] *Habermas J.* A “post-secular” society – what does that mean? 16.09.2008. Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). URL: https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean (дата обращения: 01.09.2022).

[1021] В частности, об этом писали авторы сборника «Habermas and Religion», см. например: *Allen A.* Having One’s Cake and Eating It Too: Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason // Habermas and religion / ed. by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen. Cambridge : Polity Press, 2013. P. 234–272.

исчисляется тысячами. На современном этапе эти дискуссии постепенно смещаются от простой критики «старых», «секулярных» подходов, которая во многом была продолжением постмодернистской критики «современности», и теперь уже сосредотачиваются на выработке различных новых, конкурирующих «постсекулярных» подходов к разговору о «религиозном» и «секулярном» в жизни общества.

Дискуссии о постсекулярной проблематике неизбежно поднимают вопрос о том, нужно ли вводить само это новое слово — «постсекулярное» / «постсекулярность» / «постсекуляризм». Ряд исследователей (например, упомянутый Бекфорд) считают, что это слово обладает стилистической притягательностью, но не несёт нового знания: тот факт, что религия сохраняется в современном мире и остаётся активной его частью, может быть выражен и старыми социологическими понятиями. С позицией Бекфорда согласятся многие социологи религии[1022], ведь, говоря формально, вести разговор о проблемах постсекулярных тенденций (и как об эссенциалистском состоянии культуры, и как о конструктивистской, объясняющей концепции) можно с помощью и самого слова «религия» в его позднемодерных и расширительных трактовках, например таких, как у П. Тиллиха, К. Гирца, И. Ваха, Э. Бейли. Ряд других исследователей (и их количественно больше) говорят о полезности нового слова, даже если рассматривают его значение лишь как новую, актуальную упаковку старой секулярной концепции. При этом обе стороны видят необходимость в реагировании на появление этого слова, претендующего на научную понятийность, начинают осмыслять и

[1022] Среди российских религиоведов эту мысль озвучивает Апполонов: *Апполонов А. В.* Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном. С. 4–36; *Апполонов А. В.* Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5, № 3. С. 101–112.

классифицировать терминологические и понятийные особенности различных подходов к постсекулярной проблематике[1023].

Следует к этому добавить, что новые состояния или новые условия дискурса о старых проблемах неизбежно имеют склонность к порождению новых слов и понятий, даже если они избыточны и впоследствии не приживутся. Например, взгляд на политические идеологии и социальные практики как на религиозные системы постепенно породил в XX веке ряд новых слов и понятий — например, «квазирелигия» (П. Тиллих), «псевдорелигия» (И. Вах), «имплицитная религия» (Э. Бейли)[1024]. Как постсекулярную проблематику можно рассматривать без слова «постсекулярное», довольствуясь словом «религия» с обозначенными выше приставками, так и сами упомянутые понятия («квази-», «псевдо-», «имплицитная» религия) в своё время могли быть выражены без введения неологизмов. Новые слова распространяются в научных дискуссиях или в силу удобства (для объяснения изменяющихся социальных процессов зачастую проще упаковать старые понятия в новые слова, чем заниматься новой интерпретацией старых), или из-за невозможности или неумения выразить обозначаемые ими понятия как-то иначе. Также это может происходить и в результате того, что новое слово психологически помогает исследователю оторваться от устоявшегося дискурса, от сложившихся шаблонов речи, которые тормозят или вовсе мешают находить новые решения. Подобные модные нововведения всегда выполняли роль нарушителей спокойствия, отчасти провокации, они перезапускали старый разговор на старые темы на новый лад, чтобы это помогло выработать новые подходы и решения, в том числе чтобы изменить аксиологические принципы

[1023] См., например, рассуждения на эту тему: *Graham E.* Interrogating the postsecular. P. 222–233.

[1024] *Михельсон О. К.* От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности. С. 255–258.

дискуссии (ослабить привязанность говорящих к одним ценностям в пользу других). Когда потребность в этом перезапуске назревала, появление новых слов и понятий становилось громким научным событием. При этом некоторые из этих слов приживаются и становятся со временем конвенциональными (вполне «научными»), а другие — остаются «публицистическими» или вовсе перестают употребляться, теряя свою выразительность.

На фоне уже произошедшей массовой популяризации слова «постсекулярное» в научных текстах корректней ставить вопрос не о том, нужно ли оно, а о том, какую палитру значений авторы в него вкладывают, какой набор понятий, концепций и подходов оно включает и какое влияние оказывает на рамки секулярного дискурса.

При этом многообразные «постсекулярные» понятия, как будет показано ниже, не являются изолированными, но представляют части единого постсекулярного дискурса, который, в свою очередь, генеалогически прочно связан с дискурсом секулярным.

Таким образом, слово «постсекулярное» («постсекулярность», «постсекуляризм») является носителем различных связанных между собой понятий, но не может служить отправной точкой для содержательного объяснения постсекулярного дискурса, его появление лишь фиксирует рост интереса к секулярной проблематике. Впервые его стали употреблять в исследованиях в конце 1960-х годов на волне увлечения постмодернистскими «пост-». В течение следующих трёх десятилетий оно встречалось в научной литературе крайне редко и использовалось как публицистическое; авторы не делали попытки превратить его в новый термин. Ситуация поменялась в первом десятилетии 2000-х годов, после докладов Ю. Хабермаса, в которых он популяризировал это слово, обозначил его понятийные рамки и стал превращать его в определённый термин своей философской системы. Однако после акции Хабермаса это слово не превратилось в застывший термин, но попало в широкий научный оборот и

послужило импульсом для масштабных дискуссий о происхождении и текущем состоянии секулярного дискурса.

4.2. Методология классификации существующих моделей трактовок постсекулярного

Большое число существующих подходов к постсекулярной проблематике требует их обобщения и классификации. Для этого может быть выбрана одна из многих методик. Это может быть классификация по формальным признакам, например, в зависимости от первоначального значения «секулярного», которое используется в «постсекулярной» концепции. Недостаток такого метода — невозможность использования полученных результатов для обобщения, а большое число определений постсекулярного попадёт в разряд исключений. Такие классификации подходов к постсекулярному встречаются наиболее часто. Приведём несколько примеров существующих интерпретаций подходов к постсекулярному, к значению этого понятия (исследователи часто называют эти подходы «уровнями» понимания постсекулярного):

— «после» религии, «против» религии, «за границами» религии[1025];

— общее состояние современной культуры, новая рефлексивная (социологическая) модель, особая философско-теологическая программа[1026];

— классификация Бекфорда: отрицание секуляризации (сомнение в реальности секуляризации), способ построить новые конструкции и подходы с равным использованием религии и секулярности, новые формы искусства на пересечении литературы, философии и теологии, фактическое повышение значимости религии в общественных отношениях и государственной

[1025] *Graham E.* Interrogating the postsecular. P. 222–232.
[1026] Kearney R. Anatheism and the Postsecular Discernment of Spirits // International Journal of Philosophy and Theology. 2015. Vol. 76, № 2. P. 149–162.

политике в последние годы, концепция постсекулярного у Хабермаса и её развитие у многих авторов, подходы с критикой самого использования нового понятия[1027].

— внешняя по отношению к секулярному критика, внутренняя дискуссия внутри секулярного (как «против», так и «за» секулярное)[1028];

— и др.

Другой путь построить классификацию — выделить содержательный принцип, который поможет рассмотреть все существующие концептуальные модели постсекулярного как элементы единого дискурса. Таких принципов может быть несколько, а выбор одного из них должен зависеть от того, какую задачу ставит исследователь. Рассмотрев большое количество определений постсекулярного у разных авторов (около 150 определений), мы пришли к выводу, что для того, чтобы показать многогранность актуального научного дискурса о постсекулярном как позднейшем этапе развития секулярного дискурса (дискурса культурного, теологического и эпистемологического), следует разделить все существующие модели на два базовых направления: «социологические» и «теологические». Они употребляются в кавычках, потому что разделяющая их линия не проходит по формальным дисциплинарным границам: социологические подходы в конечном счёте тоже являются теологическими, так как конкретные социологические схемы всегда воодушевляются некими универсальными, теологическими целями или принципами.

«Социологические» модели постсекулярного характеризуются тем, что пытаются воспроизвести границу (в том числе постмодернистскими способами), отделяющую теологию, с одной стороны, и пространство

[1027] *Beckford J.* SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. P. 1–19.

[1028] *Parmaksız U.* Making Sense of the Postsecular // European Journal of Social Theory. 2018. Vol. 21, № 1. P. 98–116.

социального (и политического), с другой, что помогает отбалансировать и сохранить ортодоксально-гетеродоксальную диалектику секулярного дискурса в современных условиях, когда этот дискурс на Западе стал сильно крениться на один, секуляристский бок, обнаружил себя и таким образом стал терять дискурсивные механизмы управления религией и теологией, перестал удерживать их в «современности», что стало угрожать прогрессистскому культурно-теологическому фундаменту либерального рынка. Задача «социологических» моделей — снова укрепить религиозно-теологическую составляющую дискурса, вновь спрятать, вывести из-под расшатывания и сохранить ортодоксально-гетеродоксальный диалектический баланс, работающий внутренним мотором современности, и упаковать восстановленный секулярный дискурс в новую универсалистскую форму (например, в одну из подходящих постсекулярных концепций).

«Теологическими» моделями мы называем те, которые по разным мотивационным причинам и с разными целями пытаются, наоборот, размыть и отменить эту границу, составляющую главную опору секулярного дискурса — границу между теологией и социальным (политическим), которая позволяет не скрывать и сохранять в недоступности внутреннюю ортодоксально-гетеродоксальную диалектику секулярного. Если «социологические» модели предлагают умеренный и мирный путь корректировки секулярного дискурса (небольшое изменение правил игры), то «теологические» подходы говорят о неизбежности более глубокой перестройки, затрагивающей сам фундамент современности, чего уже невозможно избежать, даже если цель не разрушить, а сохранить «современность» и секулярный дискурс. При этом упразднение или пересмотр этой границы в «теологических» подходах не только может нарушить ортодоксально-гетеродоксальный баланс и разделить секулярный дискурс на ортодоксию и гетеродоксию (что одинаково практически не встречается в современных исследованиях), но, наоборот, переконфигурировать секулярный дискурс, продлить его жизнь в

«постсекулярной» форме (это наблюдается в большинстве проанализированных теологических исследований), что неизбежно делает такую «теологию» продолжением социологических моделей, даже если сами социологи её сторонятся. Поэтому в каждом из этих двух направлений — «социологическом» и «теологическом» — находятся различные концепции и модели, которые могут как взаимодополняться, так и противостоять друг другу. «Социологические» постсекулярные модели соревнуются друг с другом в риторическом мастерстве, определяя, какая из них убедительнее переупаковывает секулярный дискурс в новую конвенциональную, общенаучную и общепризнанную форму, никогда не выходя полностью за рамки просвещенческого языка. «Теологические» постсекулярные модели, на наш взгляд, спорят друг с другом более смело и ожесточённо, так как они приоткрывают ранее недопустимый в научном пространстве спор ортодоксии и гетеродоксии, долгие столетия спрятанный за ширмой секулярного дискурса и существовавший в признаваемой всеми участниками дискуссии форме спора «веры и разума», «религии и науки / общества / государства», «трансцендентного и имманентного», «метафизики и позитивного знания» и тому подобных конвенциональных оппозиций.

Любая классификация ведёт к упрощению реальности. Предлагаемый здесь подход не должен вводить в заблуждение, что существуют две отдельные и непересекающиеся сферы постсекулярных дебатов, социологических и теологических. Во-первых, «социологи» спорят не только внутри своих коллективов, но и вынуждены обращать внимание на теологические дискуссии, что происходит во многом с подачи тех теологов, которые пытаются помочь реанимировать секулярный дискурс для пользы секулярной социологии. Даже «социологические» рассуждения о постсекулярном подводят исследователей к мысли об ограниченности

бинарного противопоставления религии и секулярного[1029]. Во-вторых, этот возникающий мостик не только позволяет социологии пользоваться некоторыми удачными теологическими аргументами, которые можно перевести на социологический язык и интерпретировать в свою пользу (как того хотел бы Хабермас), но и наоборот — теологическая мысль (несмотря на разнообразие её направлений) однажды начинает интерпретировать социальные науки как определённую форму теологии. В результате обе сферы оказываются в едином дискурсивном пространстве, что, на наш взгляд, является одним из важных признаков постсекулярного дискурса. Поэтому предлагаемая классификация должна помочь упорядочить существующие постсекулярные модели, а также продемонстрировать, что внутри постсекулярной тематики существуют как минимум две большие темы: о том, как сохранить секулярный дискурс (социологическая сфера), и о том, что может происходить с современной культурой, когда происходят изменения внутри секулярного механизма, который современную культуру воспроизводит (теологическая сфера).

Направления развития постсекулярного дискурса, как «социологические», так и «теологические», обусловлены самим секулярным дискурсом — его внутренней природой и историей его развития. Ортодоксально-гетеродоксальная диалектика неустойчива, поэтому в ней с самого начала была заложена потенция постсекулярной проблематики, которая высвечивает и обсуждает различные стороны неустойчивости секулярного дискурса. Источник постсекулярного находится в генеалогии секулярного дискурса, а формы развития — в наблюдении за текущими

[1029] *Молендейк А. Л.* (Гронингенский университет, Нидерланды): «Что, если разговоры о постсекулярном в итоге покажут, что бинарный подход “светский против религиозного” не подходит?» (*Molendijk A. L.* In Pursuit of the Postsecular // International Journal of Philosophy and Theology. 2015. Vol. 76, № 2. P. 100–115).

путями развития секулярного дискурса в условиях, когда уже запущен анализ его генеалогии.

Таким образом, для классификации и анализа существующих постсекулярных подходов предлагается разделить их на два типа: «социологические» (нацелены на сохранение просвещенческой границы между теологией и социальным знанием, чтобы поддержать секулярный дискурс в условиях его ослабления) и «теологические» (которые могут выступать как против секулярного подхода к знанию и культуре, так и за этот подход, но сходятся на том, что корректировка границ между секулярным и теологическим в любом случае необходима). Названия этих типов употребляются в кавычках, поскольку они часто не связаны с формальной специальностью исследователя: «социологический» подход может быть сформулирован теологом, и наоборот.

Хотя встречаются также и примеры, демонстрирующие распространение понятия «постсекулярного» в других, кроме социологии, теологии, религиоведения, сферах знания, например в качестве категории поэтики. Так, профессор теологии Университета Нотр-Дам Дж. Бетц (специалист по немецкой философии и теологии XVII–XX веков) утверждает, что Иоганн Георг Гаман (1730–1788, писатель, представитель немецкого Контрпросвещения и движения «Буря и натиск») в своё время предсказал падение теоретического и морального основания секулярного гуманизма. Гаман отрицал возможность внерелигиозного («секулярного») сознания, а также «чистого разума» (чистой рациональности), поскольку разум основывается на языке, а язык — на истории и традициях (таким образом, разум — всегда продукт традиции). Бетц назвал такой подход Гамана, считающего саму идею «секулярного» иллюзией, —

«постсекулярностью»[1030]. Исследование Бетца находится в рамках контрпросвещенческого, неоромантического дискурса.

4.3. «Социологические» подходы к пониманию постсекулярного

Подавляющее большинство существующих моделей, начиная с модели самого Хабермаса, — это именно «социологические» модели, так как по исторической инерции социологи пишут о секулярном чаще других, и сама эта проблема в качестве научной была объективирована именно социологией.

Значительную часть «социологических» подходов к постсекулярной проблеме можно разделить на несколько неразрывно связанных друг с другом направлений:

– подходы, развивающие оригинальную концепцию Хабермаса, который защищает классические секулярные структуры старого Просвещения, но при этом частично задействует постмодернистские и критические (неомарксистские) подходы, оказавшие влияние на его философию в целом;

– подходы новых левых, используемые для продвижения критической теории (франкфуртская школа, неомарксизм) и относящиеся к проблемной области cultural studies (постсекулярные подходы, которые используются для укрепления различных критических дискурсов — антиколониализма, феминизма, гендеризма, экологизма, плюрализма и т. п.);

– подходы, тяготеющие к постмодернистской проблематике в целом (критика «секулярного» как элемента модерна, иерархической структуры);

– подходы, использующие постсекулярные концепции для анализа роли религии в современных международных отношениях и выработки внешнеполитических стратегий западных стран.

[1030] *Betz J. R.* After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann. Wiley-Blackwell, 2009. P. 372.

Все подходы внутри этих направлений неразрывно пересечены друг с другом, подавляющее большинство из них являются вариациями внутри концепции Хабермаса, оставшиеся — ищут оригинальные трактовки постсекулярного, но всё равно испытывают сильное влияние тех рамок, которые предложил Хабермас. Кроме того, все выявленные «социологические» подходы имеют близкие ценностные и методологические установки, характерные для современных общественных наук, а также все они испытывают влияние левой (франкфуртской) и постмодернистской философий.

4.3.1. Постсекулярная концепция Ю. Хабермаса

К базовой «социологической» концепции постсекулярного относится сам подход Хабермаса, уже частично рассмотренный в первой главе настоящего исследования (в числе других концепций конца XX столетия, критикующих «теорию секуляризации»): перед угрозой разочарования в возможностях секулярного проекта и угрозой наступающего исламизма (и других форм религиозно-политических движений)[1031] Хабермас предлагает поменять правила дискуссии, разрешить участвовать в ней религиозным аргументам. С ростом научного и общественного интереса к этой теме

[1031] Есть мнение, что появление концепции постсекулярного общества Хабермаса сразу после теракта 2001 года — совпадение и что она готовилась для дискуссии о биоэтике (см.: *Штёкль К.* Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие // Интернет-журнал «Богослов.ру». 09.06.2010. URL: http://www.bogoslov.ru/text/863182.html#_ftn14 (дата обращения: 01.09.2022). Однако с точки зрения прошедших десятилетий подобные исторические совпадения не могут рассматриваться как простая случайность. Необходимость в подобной концепции к этому времени уже назрела. Теракт же, несомненно, послужил детонатором дискуссии о постсекулярном, без которого она не стала бы развиваться так стремительно.

Хабермас начал уточнять и развивать свою концепцию, не меняя её основы[1032].

Свою мотивацию создания постсекулярной концепции Хабермас подробно объяснил в диалоге с кардиналом Й. Ратцингером (будущим папой Бенедиктом XVI)[1033]. По мысли Хабермаса, политическая власть в государстве, основанном на позитивном конституционном порядке (то есть в либеральном, демократическом государстве), оправдывает себя нерелигиозным, или постметафизическим, путём, никакая форма религии секулярному правовому обществу не нужна. Для существования такого либерального государства жизненно важно, чтобы у граждан всегда воспроизводилась мотивация ощущать себя субъектом права, и эта мотивация лежит в основе солидарности всех граждан. Без такой солидарности демократическое государство современного типа не может существовать. Эта солидарность в значительной степени строилась на процессах секуляризации и модернизации. Однако глобальные рыночные отношения разъединяют и деполитизируют людей, общественная легитимация (демократические процедуры) становится ненужной, люди уходят в частную жизнь, деполитизируются, в том числе ищут опору в религии. На международном уровне уже не работают конституционные принципы (принципы общественного договора), и это может произойти на национальном уровне. Хабермас считает, что «выход секуляризации из-под контроля» несёт значительную угрозу для сохранения этой солидарности и,

---

[1032] *Habermas J.* Notes on Post-Secular Society. P. 17–29; *Habermas J.* The political : The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology // The Power of Religion in the Public Sphere / eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen. New York : Columbia University Press, 2011. P. 15–34; *Habermas J.* Transcendence from Within, Transcendence in this World. P. 67–94; *Habermas J.* Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays.

[1033] *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии / пер. с нем. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с. (оригинал: *Habermas J., Ratzinger J.* Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Frieburg : Verlag Herder, 2005).

следовательно, всего либерального порядка современности. Для остановки этих негативных тенденций Хабермас предлагает укрепить современную, секулярную философию тезисами и аргументами из религиозной сферы, так как в жизни религиозных сообществ может сохраняться то, что утеряно у секулярных учёных и что не может быть восстановлено только через профессиональное знание — это большой опыт выражать и чувствовать состояния, заблуждения, недостатки в жизни индивида и общества, знание «общественных болезней». Он призывает философию научиться этим знаниям и опыту у религии (как ранее светская философия уже обогатилась продуктом синтеза христианства и греческой философии), а религиозные дискурсы должны стремиться быть понятными для нерелигиозных людей, переводить свою речь на секулярный язык. Такое обучение секулярной философии и религиозного опыта должно быть взаимным, секулярные и религиозные люди должны научиться переводить друг другу свои тезисы. При этом в качестве универсального и нормативного языка по-прежнему остаётся секулярный, на котором по-прежнему должны говорить законодательные органы и судебная система (то есть язык закона должен оставаться секулярным). Именно этот подход Хабермас назвал «постсекулярным» и связал с ним свою надежду на укрепление либеральной демократии в современном мире и противостояние религиозному радикализму[1034].

Таким образом, «постсекулярное общество» Хабермаса означает общество, в котором религия больше не вытесняется из публичного и политического пространства, а признаётся важным элементом секулярного общества, который призван служить и помогать цели укрепления секулярных принципов. Это означает, что Хабермас пытается поставить силу

[1034] *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии.

религиозного дискурса и, очевидно, активность религиозных сообществ на службу принципам «современности» и секулярности. Постсекулярный принцип Хабермаса — это такая «секулярность», которая теперь начинает уважать религии и даёт им право голоса, но только если религии вмонтируют в себя секулярный модуль, который позволит им переводить свою религиозную речь на секулярную. То есть фактически речь у Хабермаса идёт о мягкой модели секуляризации религии, отказе от воинствующего секуляризма, но не отказе от секулярности как таковой (и косвенно это даже не означает отмену секуляризма).

Постсекулярная концепция Хабермаса — не принципиально новая теория, а перенесённый в постмодернистские декорации старый взгляд на секулярное как на единственно возможную, вестфальскую рамку социальных отношений в обществе эпохи модерна. В постсекулярной концепции Хабермаса к вестфальскому принципу светского общества был лишь добавлен постмодернистский принцип плюрализма (хотя до Хабермаса то же сделал П. Бергер, предложивший заменить «теорию секуляризации» на более гибкую концепцию «плюрализма»).

Анализ подхода Хабермаса к проблеме постсекулярности подробно представлен в специальной книге коллектива авторов «Habermas and religion»[1035]. Среди прочих упоминания заслуживает глава Э. Аллен, в которой она отмечает, что постсекулярный подход Хабермаса в целом не направлен на подрыв секулярного (а тем более Просвещения), но, наоборот, преследует цель оправдать и защитить секулярное и сделать возможным дальнейшее развитие «современности». Сделать же это можно только путём вывода секулярного разума из состояния спокойного самодовольства, нежелания даже разговаривать и понимать религиозных людей. По

[1035] Habermas and religion / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen. Cambridge : Polity Press, 2013. 826 p.

Хабермасу, это станет возможно, если заставить секулярный разум обратиться к своим истокам, изучить их и узнать себя со стороны. Для этого нужно, чтобы и религиозная, и секулярная часть общества научились разговаривать друг с другом на равных, понимать друг друга (Аллен, используя терминологию Хабермаса, называет это «генеалогией постсекулярного разума», где «генеалогия» означает «процесс обучения»). Поэтому постсекулярная концепция Хабермаса, по мысли Аллен, среди прочего имеет выраженные апологетические черты[1036].

К похожим выводам пришёл Э. Мендьета (профессор философии, Университет штата Нью-Йорк), взявший у Хабермаса в 2010 году интервью, посвящённое уточнению его позиции по «постсекуляризму»[1037]: постсекулярное сознание у Хабермаса — это не что-то принципиально новое, что приходит на смену секулярному сознанию, а лишь одна из форм просвещенческого постметафизического мышления, которое всё ещё «питается» трансцендентными причинами, которые оно при этом не может ни опровергнуть, ни уничтожить; то есть «постсекулярный» разум — это не новый тип разума, а лишь новая саморефлексия старого, секулярного разума[1038].

На это же указывает социолог Адам Поссамаи (профессор Университета Западного Сиднея), отмечающий, что Хабермас борется с проявлением постмодернизма в нигилистических проявлениях путём утверждения «позднего модерна», то же он делает с защитой секулярного,

---

[1036] Ibid. P. 234–272.

[1037] *Habermas J., Mendieta E.* “A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society”. An interview with Jürgen Habermas by E. Mendieta // SSRC, The Immanent Frame. 03.02.2010. URL: https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/ (дата обращения: 01.09.2022).

[1038] *Mendieta E.* The postsecular condition and the genealogy of postmetaphysical thinking // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York : Routledge, 2019. P. 51–58.

упаковывая её в формат «постсекуляризма», который означает исключительно «поздний секуляризм», а не что-то «после секуляризма». Поссамаи считает, что более точным названием, которое Хабермас мог бы дать своей «постекулярной» концепции, является «поздний секуляризм». В этом смысле «постсекуляризм» означает «специфический тип секуляризма, который занимается неолиберальным управлением религией в публичной сфере», путём более глубокой «инклюзии» религии в социальные процессы[1039].

Следует отметить, что основная значимость концепции Хабермаса заключается в том, что с её помощью он растабуировал в научном мире дискуссию о постсекулярном, с помощью которой провозгласил, что старые аргументы для защиты светского общества в эпоху позднего модерна уже не работают, и теперь для её защиты следует привлекать новые средства, в том числе ранее недопустимые: теперь для решения этой задачи можно использовать саму религию, разрешать религиозным аргументам присутствовать в публичной сфере. Однако Хабермас готов мириться с религиозными аргументами ровно до тех пор, пока они могут быть переведены на секулярный язык, то есть пока они остаются внутри просвещенческого проекта: на эту особенность концепции Хабермаса обратил внимание его критик — Т. Асад[1040]. Асад, посвятивший целую серию своих работ научной и моральной критике западного секуляризма и «теории секуляризации» (в рамках антиколониалистских и антиориенталистских

[1039] *Possamai A.* The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Singapore : Palgrave Macmillan, 2018. 259 p.; *Possamai A.* Post-secularism in Multiple Modernities. P. 822–835.

[1040] Асад отмечает, что в модели Хабермаса религиозный дискурс должен присутствовать в публичном политическом пространстве, однако только в той степени, в какой то, что он говорит, может быть переведено на секулярный язык. То есть постсекулярный дискурс у Хабермаса — это попытка укрепить секулярную современность, секулярную область политического (*Asad T.* Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason. New York : Columbia University Press, 2018. 232 p.).

аргументов)[1041], не сформулировал собственной, самостоятельной концепции «постсекулярного». Асад исходил из того, что «постсекуляризм» — концепция Хабермаса и его последователей, которые ищут новые формы и пути сохранения секулярной структуры современности, «секулярно-религиозной» дихотомии современного политического пространства, которое возникло в мировоззрении протестантствующих диссидентов раннего модерна; последователи Хабермаса рассматривают «постсекуляризм» как разрешение религиозному дискурсу присутствовать в политическом пространстве, но до той степени, пока он может быть переведён на секулярный язык[1042].

Таким образом, согласно постсекулярной концепции Хабермаса, либеральный конституционный порядок переживает кризис на международном и национальном уровнях, что представляет серьёзную угрозу политической и социальной стабильности в западном мире. Чтобы её сохранить, необходимо с помощью религиозных аргументов укрепить и обогатить ослабленный секулярный фундамент Просвещения и современного миропорядка. Для этого он предлагает запустить процесс взаимного обучения светских и религиозных языков, придать им равноправное положение в общественных дискуссиях. При этом нормативным политическим языком по-прежнему должен оставаться секулярный (язык права). Такую модель общества он назвал «постсекулярной». В ней религия более не притесняется, ей возвращается авторитет, но только на тех условиях, что она соглашается работать на укрепление секулярной конструкции «современности». Постсекулярный подход Хабермаса —

[1041] *Asad T.* Trying to Understand French Secularism. P. 494–526; *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity; *Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1993. 348 p.; *Asad T.* Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism // Is critique secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech / T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood. Berkeley : Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009. 154 p.

[1042] *Asad T.* Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason.

попытка вывести Запад из спирали постмодернизма назад к конструкции модерна (постсекулярной и постпостмодернистской), усовершенствованной принципом плюрализма. Хабермас здесь выступил как консерватор светской, либеральной общественной мысли (Э. Аллен, Э. Мендьета, А. Поссамаи, Т. Асад), но инициировал активную дискуссию, которая стала быстро преодолевать рамки самого хабермасовского подхода.

4.3.2. Развитие постсекулярной концепции Ю. Хабермаса

От подхода Хабермаса отталкивается без преуменьшения большинство авторов, участвующих в разговоре о постсекулярном. В настоящем подразделе упомянуты те из них, которые имеют наиболее тесную связь с концепцией Хабермаса: они либо дословно воспроизводят его модель, либо уточняют и развивают её, надстраивая над ней собственные концепции, используя её для решения своих исследовательских задач, либо критикуют его постсекулярную концепцию (чаще всего это делается из-за желания усилить подход Хабермаса, чтобы тот не мог использоваться для полного уничтожения старой концепции секуляризации и снижения академического веса академической секулярной социологии, чего, как мы видели, не желал бы и сам Хабермас).

4.3.2.1. Воспроизведение постсекулярной концепции Хабермаса с незначительным развитием

Мы уже упоминали авторов, воспроизводящих постсекулярную концепцию Хабермаса буквально, не добавляя к ней ничего нового[1043].

[1043] См. также: *Bosco R. M.* Religious Socialism in Post-Secular Europe // Politics, Religion & Ideology. 2019. Vol. 20, № 1. P. 121–134; *Mendieta E., Vanantwerpen J.* Introduction: The Power of Religion in the Public Sphere / The Power of Religion in the Public Sphere. Columbia University Press, 2011. P. 1–14.

Однако большинство последователей Хабермаса, оставаясь в рамках его подхода, развивают его — добавляют новые примеры, способы применения, а чаще всего — новые способы его изложения и объяснения. При этом «социологический» хабермасовский подход воспроизводят и многие профессиональные теологи, фактически оставаясь в рамках социологического подхода.

С хабермасовским подходом согласился Й. Ратцингер (Бенедикт XVI), поддержавший его концепцию «постсекулярного общества», основанную на диалектике разума и религии. Й. Ратцингер также исходил из незыблемости просвещенческого различия разума и религии, но дополнил его тезисом о том, что и у разума, и у веры бывают опасные «патологии», при этом «патологии разума» более опасны, чем «патологии религии». Кроме того, Ратцингер особо подчеркнул универсалистский потенциал западного разума и католичества. В остальном он согласился с Хабермасом и построил рассуждения о «постсекулярном» на диалектике секуляризации, в которой разум и религия (вера и знание) находятся порознь, но призваны взаимодействовать и дополнять друг друга, создавая «полифоническую корреляцию»[1044].

Х. Казанова более детально, чем Хабермас, расписал социологические подходы к «постсекулярному», однако содержательно остался близок хабермасовской концепции. Казанова предложил три типа «постсекулярного» в зависимости от определения «секулярного». Во-первых, постсекулярное как возвращение в состояние культуры до появления светского общества, что невозможно, так как общество уже имеет опыт светской культуры, который уже нельзя вычеркнуть из сознания. Во-вторых, постсекулярность как процесс, обратный «расцерковлению» Европы, как

[1044] *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии.

возрождение религиозных традиций в светском обществе; возможность такого процесса для Европы Казанова тоже отрицает. В-третьих, постсекулярность как переосмысление секулярного со стороны самих секуляристов и сторонников светского общества, что происходит из-за роста социальной значимости религии в современном мире, что беспокоит как религиозных, так и нерелигиозных людей[1045]. Именно третий подход является для Казановы основным: постсекулярное для него — это не отказ от секулярного, от светских принципов общественного устройства и тем более не возвращение к культуре традиционного типа (основанной на религиозной картине мира), а переосмысление процессов внутри секулярного. Постсекулярный подход Казановы означает признание того, что секуляризация не происходит последовательно и линейно от религиозного общества к секулярному (и даже отчасти критикует Хабермаса за то, что тот имплицитно понимает религиозное и секулярное как последовательные стадии истории[1046]), в секулярной культуре продолжает сохраняться религиозная проблематика, религия вписана в секулярные рамки, находится внутри секулярного — допущение метафизики внутрь имманентной секулярной рамки поздней современности, допущение трансценденции

[1045] *Казанова Х.* Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы. С. 143–174 (перевод с англ.: *Casanova J.* Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the
Secular” and Their Possible Transcendence // Habermas and religion / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen. Cambridge : Polity Press, 2013. P. 52–91).

[1046] Казанова критикует Хабермаса за то, что тот по инерции относится к секулярности «стадиально», как к стадии развития, пытается переводить религиозный дискурс на секулярный язык, а секулярность продолжает понимать как рациональность, универсальность. Х. Казанова: «Как следует интерпретировать утверждение, что религиозный дискурс, чтобы он всерьёз рассматривался в публичной сфере, должен быть сначала переведён на якобы универсальный секулярный рациональный язык, как если бы секулярный дискурс был по определению рациональным и универсальным? Создается впечатление, что Хабермас, по крайней мере имплицитно, продолжает ассоциировать секулярное с рациональным, а религиозное — с до-рациональным» (*Казанова Х.* Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы. С. 143–174. С. 172).

внутрь этой рамки, что позволяет учитывать религиозное понимание современных процессов. В этом моменте подход Казановы максимально сближается с постметафизическими взглядами Хабермаса на постсекулярность и тоже является формой апологетики секулярного дискурса в эпоху поздней современности.

Дастин Бёрд (социальный и политический философ, Мичиган) развивает подход Хабермаса в русле франкфуртской школы, отмечая, что секулярность произвела новую форму религии — «постсекулярную», в результате чего возникла парадоксальная ситуация: чем более современное общество становится секулярным, тем более оно создает условия для этой новой религиозной формы; чем атеистичнее и бессмысленнее мир, тем больше необходимость в религии как всеобъемлющем мировоззрении. Постсекулярность, по мысли Бёрда, — это не возвращение общества к религии, а взаимное уважение секулярности и просвещённой религиозности. То есть постсекулярным может быть только то общество, которое прошло через секулярность, то есть либерально-демократическое общество (это идея Хабермаса). Таким образом, действие постсекулярности / постсекуляризма возможно только в государствах западного образца со светскими конституциями, а, например, многим странам Ближнего Востока, где наблюдается рост исламской религиозности, а граждане хотят религиозное правительство, Бёрд отказывает в праве называться постсекулярными[1047].

Авторы британского сборника «Географии постсекулярности» (специалисты в культурной географии и религиоведении) в хабермасовском ключе рассматривают «постсекулярность» как сближение религиозной и светской этик и как контекстно-зависимое «бурление», как переоколдовывание (re-enchantment) социальной реальности, происходящее

[1047] *Byrd D. J.* Islam in a post-secular society: religion, secularity, and the antagonism of recalcitrant faith. Boston: Brill, 2016. 336 p.

от смешения религиозного и секулярного, как объективное условие бытия, возникшее в культуре на этапе позднего капитализма, как побочное следствие глобализма, мультикультурализма, постмодернизма[1048]. То есть постсекулярное здесь выступает как набор объективно сложившихся историко-культурных условий развития западной цивилизации на текущем этапе, с которыми необходимо считаться, то есть как эпифеномен (побочное явление)[1049]. Этот взгляд предполагает, что постсекулярное может быть понято только в контексте других процессов и не может изучаться ни субстантивно, ни генеалогически.

Англиканский теолог Элейн Грэхем (Честерский университет, Великобритания) поддерживает концепцию Хабермаса как способ напомнить о неизбежной публичности религии, как удобный инструмент для изучения «приливов и отливов» религиозного чувства, как поиск баланса в борьбе за власть между религиозными и светскими институтами и установления «многообразия». Этой логике подчинена и предложенная ею классификация концепций и значений «постсекулярного». Во-первых, постсекулярное в значении «после секулярного», что означает возвращение религии в публичную сферу, возвращение её полноправной социально-политической роли, плюрализм и сосуществование секулярных и религиозных форм, поиск постметафизических (не связанных с метафизикой) оснований демократических ценностей. Во-вторых, в значении «против секулярного»: этот подход связан с критикой секулярного и занимается его деконструкцией и поиском его исторических истоков (генеалогия), объявляет, что общество никогда не было полностью секулярным, обвиняет секулярные концепции в идеологичности, колониальном или антихристианском характере. Для

[1048] *Cloke P.* [et al.]. Introduction // Geographies of Postsecularity: Re-Envisioning Politics, Subjectivity and Ethics / Cloke P., Baker C., Sutherland C., Williams A. London and New York : Routledge, 2020. P. 1–25.
[1049] *Там же*.

Грехэм такая возникшая острая критика секулярного означает лишь то, что настало время более внимательно изучать механизмы и методологические основания, с помощью которых секулярное и религиозное функционируют в обществе, но отнюдь не отказываться от оснований «современности». В-третьих, «за границами, по ту сторону секулярного» — расширение категории «религия», рассмотрение различных нерелигиозных социальных практик как имеющих отношение к религии (например, через политическую теологию)[1050].

В похожем ключе рассуждает М. Диллон (Университет Нью-Гэмпшира, США), который находит приложение хабермасовского подхода к католической церкви, добавляет к его делению общества на «религиозные» и «секулярные» группы также и такие группы, которые являются религиозными и секулярными одновременно: после Второго Ватиканского собора католическая церковь включила в себя секулярный голос, который звучит наравне с религиозным; таким образом, Диллон интерпретирует католическое духовенство как «религиозно-секулярных» граждан, а мирян — как «секулярно-религиозных»[1051]. Такой взгляд делает «постсекулярное» синонимом «обмирщённого», а также предлагает продолжить изучение религиозных процессов секулярно-социологическим инструментарием.

Б. Трейнор (христианский социальный философ, преподаватель Христианского образовательного центра терциариев в Аделаиде, Австралия), следуя Хабермасу, отмечает, что в настоящее время либеральная модель общества входит в постсекулярное состояние, в котором на место разделения (divide) сакрального и секулярного приходит их различение (distinction), они перестают соперничать, становятся взаимодополняющими частями единого целого. Государство в новых условиях должно выйти из позиции «над» и

[1050] *Graham E.* Reflexivity and Rapprochement: Explorations of a ‘Postsecular’ Public Theology. P. 277–289; *Graham E.* Interrogating the postsecular. P. 222–232.
[1051] *Dillon M.* Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal.

стать частью самого общества, его «интегрирующим принципом», объединяющим началом, сохраняя при этом права своих граждан на мировоззренческую свободу. Граждане же постсекулярно-либерального государства должны приложить усилия, чтобы сделать любые свои верования частью общего политического пространства[1052]. Похожий подход наблюдается у П. Схаафсмы (Протестантский теологический университет в Амстердаме). Она определяет постсекулярное как определённый этап развития представлений о религиозности, при котором религиозность не обязательно подразумевает приверженность какой-либо официальной религии, но может быть сконструированной из элементов разных религиозных и секулярных традиций или даже подразумевать «множественную принадлежность» (секулярно-религиозную). Это означает, что религиозное пространство не ограничено конкретными местами религиозной жизни («религия повсюду»), светская мысль более не находится над религией, но и теология в постсекулярных условиях не приобретает доминирующей, универсальной позиции, а является лишь одним из элементов обсуждения[1053]. В том же ключе рассуждает Т. Стейси (Лондонский университет), выводящий из хабермасовских концепций о постсекуляризме и коммуникативном действии «перформативный постсекуляризм», означающий совмещение религиозных и нерелигиозных мифов, независимо от степени рациональности этих мифов, с целью достижения консенсуса и солидарности в обществе[1054]. Похожий подход у католического философа и теолога Тео В. А. де Вита (Тилбургский университет, Нидерланды), объясняющего хабермасовскую постсекулярную концепцию как «позитивную диалектику», мирно (без «воинствующего

[1052] *Trainor B. T.* Theorising Post-Secular Society. P. 95–124.
[1053] *Schaafsma P.* Making Sense of the Postsecular: Theological Explorations of a Critical Concept. P. 91–99.
[1054] *Stacey T.* Imagining Solidarity in the Twenty-First Century: Towards a Performative Postsecularism. P. 141–158.

лаицизма») объединяющую различные религиозные и культурные идентичности в политическое единство[1055].

Теолог Николас Адамс (Бирмингемский университет, Великобритания) вслед за Хабермасом интерпретирует «секулярное» как концепцию правовых рамок Вестфальского мира, в которых разные религиозные группы могут мирно сосуществовать вместе, добавляя, что секулярное — это в том числе религиозная этика, отделённая от собственно христианских сакральных мифов, производное от европейской религиозной теологии, из которой была выделена универсалистская мораль (одинаковая для всех авраамических религий и религий вообще), в которой социальная этика («правильное») имеет приоритет над абсолютной моралью (над «хорошим»). Следовательно, для Адамса постсекулярная проблематика означает продолжение того же самого подхода в условиях постмодернизма и постметафизики: развитие секулярного дискурса с опорой на универсалистскую мораль и коммуникативную теорию (Хабермаса), генеалогически связанную с теологией, объединяющей всех членов общества, независимо от их религиозных взглядов, в едином коммуникативном пространстве[1056].

Развивая хабермасовский подход, А. Бракман (Лёвенский католический университет, Бельгия) добавляет к нему тезис о том, что постсекулярное общество — это такое состояние общественных отношений, в котором общественные связи выстраиваются не только на основе политических инструментов, но снова с помощью религии. Религия (как и национализм) снова становится в глобальном, но разобщённом мире мощным символическим инструментом эффективного общественно-

---

[1055] *De Wit T. W. A.* Laïcité: French Secularism and the Turn to a Postsecular Society // Telos. 2014. № 167. P. 143–161.
[1056] *Adams N.* Habermas and Theology.

институционального строительства, особенно для социально наиболее слабых групп[1057].

Л. Мавелли (Университет Суррея, Великобритания) смотрит на постсекулярный подход как на способ осмыслить современными европейцами исламскую культуру, которая недавно проникла в жизнь Европы, научиться взаимодействовать с ней. Чтобы выстроить контакт с «другими», то есть с мусульманами, он предлагает отказаться от непреодолимости границы между верой и разумом, начать принимать во внимание веру (инклюзия), выйти из секулярной самоизоляции, чтобы расширить границы бытия европейца и научиться понимать «другого» (мусульман). Методологически, помимо Хабермаса, он опирается на работы М. Фуко и М. Бубера, на основе которых делает вывод, что для налаживания связи с эмпирическим Другим необходимо изменить собственные внутренние связи европейского субъекта с трансцендентным Другим[1058].

Отдельные авторы предлагают использовать постсекулярный подход в педагогической деятельности, например в преподавании гуманитарных дисциплин[1059].

Религиовед Раймон Л. М. Ли (Университет Малайя, Малайзия), также отталкиваясь от идей Хабермаса, предлагает перенести постсекулярную концепцию в область внутреннего состояния субъекта и обозначить с её помощью такое индивидуальное мышление, в котором стёрта граница между религией, духовностью и светскостью, делая связи между ними гибридными, амбивалентными. При этом эта ситуация стала возможной в результате самой секуляризации, поскольку она сделала возможным разграничить мышление

[1057] *Braeckman A.* Habermas and Gauchet on religion in postsecular society. A critical assessment // Continental Philosophy Review. 2009. № 42. P. 279–296.
[1058] *Mavelli L.* Europe's Encounter with Islam: The Secular and the Postsecular.
[1059] *Sutton T. J.* Orthodoxy Revisited: the Postsecular Classroom // Journal of Beliefs & Values. 2017. Vol. 39 (1). P. 3–16.

религиозное и светское[1060]. То есть он таким образом погружает постсекулярное внутрь секулярного процесса.

За время, прошедшее после доклада Хабермаса в 2001 году, возникло множество специальных определений «постсекулярного»; это понятие также стало активно использоваться в публицистике. По точному замечанию религиоведа Лоисы Ли (Кентский университет, Великобритания), постекулярное (а также постсекуляризм, постсекулярность) в обобщённом виде чаще всего применяется как нечто, что критически противопоставляется нерелигиозным и антирелигиозным формам секулярного. При этом она отмечает, что легче дать определение постсекуляризму (как критике секуляризма), чем постсекулярности — как особому состоянию реальности[1061].

4.3.2.2. Попытки ограничить постсекулярную концепцию Хабермаса его сторонниками

Профессор социологии Амстердамского университета Вейт Бадер призвал вовсе не использовать термин «постсекуляризм», так как не согласился с аргументами Хабермаса считать современное секулярное общество «постсекулярным». Он согласился с Хабермасом в том, что развитие и усиливающееся разнообразие религиозного ландшафта, действительно, в мире происходит, но при этом, по его мысли, для управления религиозными процессами не нужна «постсекулярная» модель, поскольку старые социологические секулярные модели до сих пор с этой задачей справляются (в частности, концепция Н. Лумана о религии как

[1060] *Lee R. L. M.* Reconciling Religion, Spirituality and Secularity: on the Post-Secular and the Question of Human Mortality // International Journal of Philosophy and Theology. 2017. Vol. 78, № 3. P. 258–269.

[1061] *Lee L.* Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular. Oxford University Press, 2015. 235 p.

средстве коммуникации). Вместо хабермасовской «постсекулярности» Бадер предложил собственную модель — «ассоциативную демократию», которая подразумевает, что метанарратив секуляризации отделяется от либерализма и демократии и заменяется на идею абсолютного «приоритета либеральной демократии» («либерально-демократического конституционализма»), которая становится неким высшим ориентиром (метаправовым идеалом) и делает ненужной дихотомию между секулярным и религиозным (и то, и другое в рамках демократии уравнивается, так как действует только одна дихотомия — либеральное / нелиберальное)[1062]. Несмотря на критику в адрес «постсекуляризма» Хабермаса, Бадер в значительный степени повторяет эту же модель в других ракурсах.

Ещё один пример полного отказа от постсекулярной концепции наблюдается у британского социолога религии Дж. Бекфорда (упоминался выше как исследователь происхождения термина «постсекулярное»). Он выделил несколько групп определений постсекулярности, но пришёл к выводу, что ни одно из них не объясняет все особенности развития религии в Великобритании, поэтому призвал не увлекаться новым термином, а продолжать использовать и разрабатывать категорию «секулярное»[1063].

При этом большинство авторов, в чём-то критикующих хабермасовский взгляд, предлагают лишь заузить охват его концепции, но не отменить её.

Несколько исследователей из Открытого университета (Великобритания) сделали попытку снизить охват понятия «постсекулярное» путём отрыва «духовности» как широкого понятия (как различных форм имплицитной религиозности, неосознанных «верований», пронизывающих массовую культуру, социальные отношения, экономику, но не связанных с

[1062] *Bader V.* Post-secularism or Liberal-democratic Constitutionalism? P. 5–26.

[1063] *Beckford J.* SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. P. 1–19.

какой-либо религией, например различные флешмобы) одновременно от понятий и «секулярное», и «несекулярное», и «постсекулярное». Таким образом, они разделили «постсекулярное» и формы «духовности» как таковой[1064] (квазирелигиозности, имплицитной религиозности). В результате такой трактовки «духовности» постсекулярная концепция не производит никакой революции в современной структуре социального знания, остаётся лишь частной разновидностью секулярного дискурса.

К этим подходам следует отнести и взгляд Ф. Даллмайра (философ и политический теоретик, профессор Университета Нотр-Дам, США). Он предложил преодолеть споры вокруг «постсекулярной концепции», которые ведут «религиозные антисекуляристы» и «секулярные рационалисты», путём перемещения этой концепции в область социально-политического знания. По его мнению, постсекулярность следует обсуждать исключительно как этико-политическую проблему, как решение вопроса о социальной справедливости, об общемировом благополучии всех людей. «Постсекулярное» он в результате определяет как «космополис», всемирный «город мира», в котором «различия между культурами, вероисповеданиями и обычаями не будут стерты, а будут подчинены общему стремлению к справедливости и благополучию»[1065].

Доцент антропологии Тель-Авивского университета Х. Фурани выразил мнение, что постсекулярная концепция Хабермаса остаётся в рамках секулярного дуализма (разум / вера), закрепляет его и не может распознать генеалогию секулярного. По его словам, несмотря на попытку постсекулярного говорить извне гегемонии секулярного, ему не удаётся

[1064] *Bartolini N., Chris R., MacKian S., Pile S.* The place of spirit: Modernity and the geographies of spirituality // Progress in Human Geography. 2016. Vol. 41, № 3. P. 338–354.
[1065] *Dallmayr F.* Post-secularity and (global) politics: a need for radical redefinition. P. 963–973.

раскрыть внутреннюю теологию секуляризма, подняться над секуляризмом[1066].

Несмотря на то, что большинство российских авторов, рассуждающих о постсекулярности, не только поддерживают это направление дискуссии, но и зачастую направляют её в теологическое русло (будут рассмотрены позже), часть из них выступает против размывания сложившегося социологического подхода к религиоведению. Например, историк и социолог религии А. Агаджанян (Центр изучения религий РГГУ) считает, что постсекулярная концепция Хабермаса неверно толкуется исследователями и напрасно провоцирует дискуссии постмодернистского и теологического характера. В частности, Агаджанян выступает против постмодернистского толкования концепций «множественных модерностей» Эйзенштадта и «множественных секулярностей» (примеры таких подходов будут приведены ниже), а также вообще против констатации кризиса модерна и ожиданий его заката. По его мнению, религиозная традиция не обязательно является ключом для объяснения определённого типа модерности, то есть «множественность модерностей» не должна объясняться множественностью религий, как полагают многие работающие в рамках концепции постсекулярности. По его мнению, модерность — одна, это особый исторический и культурный феномен, имеющий определённые временные и пространственные координаты (Европа), все остальные формы секулярного и модерности — просто различная комбинация одних и тех же её элементов (содержание одно, а локальные формы разные, они и составляют множественность). То есть Агаджанян в целом поддерживает идеи Хабермаса, борется за сохранность старого социолого-религиоведческого подхода, согласно которому секулярность является магистральной линией модернизации и её неотъемлемым компонентом: модерность эволюционирует (меняется

[1066] *Furani K.* Is There a Postsecular? P. 1–26.

понимание «религии», конфигурация религиозного и секулярного в обществе), но не уступает место новой эпохе (в схожем ключе рассуждает и Хабермас). Поэтому Агаджанян предлагает снизить значимость постсекулярного подхода и рассматривать его исключительно как текущие попытки перевода между религиозным и светским языками, но сохранить за секулярным языком и модерной семантикой универсальный характер[1067].

4.3.2.3. Ультрасоциологические интерпретации постсекулярной концепции Хабермаса

Среди многообразия подходов, развивающих хабермасовский взгляд на постсекуляризм, наблюдаются и такие, которые можно охарактеризовать как ультрасоциологические, то есть являющиеся более социологическими, чем сам подход Хабермаса. Они не просто пытаются социологически уравнять религиозное и секулярное, опираясь на постмодернистское горизонтальное, ризоматичное, плюралистическое мышление, и не просто предлагают не использовать секулярные или постсекулярные подходы, но ищут пути полностью размыслить сам дискурс секулярного, лишить его историчности и объектности, вновь растворив его в социологическом мышлении. Такие подходы признают постсекулярный дискурс, но для них он не имеет сколько-нибудь эссенциалистских, культурологических оснований или предпосылок: постсекулярность в них предстаёт как сугубо уточняющая концепция, добавляющая новые оттенки в старую секулярную социологическую парадигму.

К числу таких подходов следует отнести концепцию Брайана Тёрнера (профессор социологии Городского университета Нью-Йорка и директор Центра религии и общества Университета Западного Сиднея), защищающего,

---

[1067] *Agadjanian A.* Russia's «Cursed Issues», Post-Soviet Religion, and the Endurance of Secular Modernity. P. 79–96; *Agadjanian A.* Neue Formen der östlichen Orthodoxie. P. 90–107.

как и Хабермас, либеральный модерн. Для Тёрнера постсекулярное — не более, чем способ скорректировать и сохранить теорию «секуляризации» в условиях, когда рост значимости религиозного фактора в мире невозможно отрицать (он происходит из-за прекращения антирелигиозной политики с падением социалистического блока, разрушением секулярных режимов в арабских странах, активной миграции). После такой уточняющей корректировки «секулярное» и «постсекулярное» становятся полными синонимами, а постсекулярная концепция превращается в способ реинкарнации старой теории секуляризации. Тёрнер предлагает разделять «секуляризацию» на политическую и социальную: в первом случае речь идёт о взаимодействии религиозных и политических институтов (отделение церкви от государства); во втором случае — о ценностях и социальных отношениях (падение социальной значимости религии). Тёрнер считает, что старая секуляризация до сих пор продолжается в мире, но преимущественно в социальной сфере, и не просто вытесняет религию, как считалось ранее, а подвергает её демократизации и коммерциализации (встраивает религию в либеральные рыночные отношения, делает религию «товаром»). В результате этого, по Тёрнеру, религия утрачивает свою иерархическую и содержательную силу (внутренние характеристики), но сохраняет внешнюю, символическую, «выразимую» форму, которая превращается в товары и услуги на «религиозных рынках». Религия в результате секуляризации становится продуктом потребления, что приводит к тому, что утрачивается конфликт между секулярным (капиталистическим) миром и религией. Именно эта ситуация и создаёт, по Тёрнеру, «постсекулярное общество», которое является не революцией, а простым продолжением процесса (социальной) секуляризации в условиях роста политической значимости религии в мировых процессах. Если религия — часть рыночных отношений, то на политическом уровне больше нет смысла говорить о разделении церкви и государства (которые, по этой логике, одинаково встроены в рынок), религиозные убеждения более не критикуются как иррациональные и не

выводятся за границы публичного пространства (так как являются товаром, наряду с другими товарами), а на социальном уровне больше нельзя говорить об упадке религиозности, так как религии в мире развиваются и производят всё новые религиозные формы и феномены, неизбежно становясь частью рыночных отношений. Таким образом, Тёрнер, развивая концепцию Хабермаса о постсекулярном обществе (где религиозный язык признаётся светским обществом в качестве полноправного участника публичного диалога, не отбрасывается как иррациональный), добавляет, что такое общество характеризуется исчезновением напряжения между религиозным и секулярным вследствие инкорпорации растущего [политического] значения религии в либерально-демократическую среду, в рыночные отношения, что делает религию ещё более значимой и заметной частью публичной сферы. Такую постсекуляризацию Тёрнер сам трактует как глубоко секулярный процесс и называет его положительным и нужным. Однако при этом признаёт, что даже в этих условиях сохранить социальный мир будет сложно[1068].

К таким подходам также следует отнести труды теолога и религиозного философа Ингольфа Далферта (ранее возглавлявшего Институт герменевтики и философии религии Цюрихского университета). Он предлагает трактовать постсекулярное общество не как религиозное и не как секулярное, но как полностью индифферентное к вопросам духовности и религии. В этом обществе вопросы религии и светскости не имеют никакого отношения к его самоопределению. В нём человек может быть религиозен, но государство и общество — нет. Поэтому в таком обществе людям больше нет необходимости быть «секулярными». Ключевой момент его подхода в том,

[1068] *Turner B.* Religion and the Modern Society: Citizenship, Secularization and the State; *Тернер Б.* Религия в постсекулярном обществе. С. 21–51; *Turner B.* Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion. P. 135–158; *Turner B.* The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion.

что он предлагает рассматривать «государство» как одну сферу общественного, ничем не превосходящую другие сферы, в том числе церковно-религиозную. Государство становится подсистемой социального. А отношения церкви / религии и государства — это частный процесс внутри общей социальной сферы, «общественного». Основываясь на этом, Далферт выделяет четыре типа государства, которые могут существовать в политической истории Запада: религиозное государство (в одном государстве существует одна религия / церковь); толерантное государство (в государстве существуют несколько религий, у которых может быть разный исторический статус, но государство не регламентирует, какую религию должны исповедовать граждане); секулярное государство (позволяет гражданам выбирать между исповедованием какой-либо религии и безрелигиозным способом жизни); постсекулярное государство (полностью индифферентно к религиозным вопросам, для него не имеет значения, являются ли граждане религиозными или нерелигиозными, вариант апатеизма). Постсекулярное государство возможно при соблюдении двух условий: если государство чётко разделяет своё отношение к обществу в целом, к другим отдельным сферам и к индивиду, и если оно не выделяет своё отношение к религии как к чему-то особенному среди остальных социальных сфер; общественная роль религии осуществляется в обществе, а не в государстве; само государство приравнивается по статусу к социальной сфере, становится вровень с религиозной сферой. Таким образом, постсекулярное государство индифферентно к религии и к нерелигии, в нём нет законов за и против них, сам факт исповедования религии не имеет значения, эти вопросы не важны для других подсистем социального (экономики, права, образования и других). Фактически Далферт подразумевает, что постсекулярное устройство государства (и общества в целом) — это такой тип существования, при котором перестают существовать и иметь какой-либо общественный смысл категории «религии» и «секулярного». Несмотря на то что Далферт — теолог и пытается вывести дискуссии о социальном значении

религии, христианства в современной Европе в теологическую плоскость, защитить их от секулярных политических подходов, он фактически приходит к тому, что вновь растворяет «секулярное» в социологическом мышлении, как оно было растворено ранее в просвещенческом мышлении (то есть не осознавалось). Этот подход напоминает выражение ностальгии по просвещенческим временам, когда секулярный дискурс действовал в европейской культуре, но не осознавался ею (не был объектом и предметом дискуссий), не был проблемой из прошлого или будущего, но был частью мировоззрения «развития» и «прогресса», то есть интегральной частью самой истории западного человека[1069].

Таким образом, большинство авторов, занимающихся постсекулярной проблематикой, отталкиваются от подхода Хабермаса. Не считая тех, кто воспроизводит его подход без каких-либо дополнений (реферирует), можно выделить три группы исследователей. Во-первых, тех, кто крайне умеренно, с незначительными дополнениями и без каких-либо существенных переработок развивает концепцию Хабермаса, делая её применимой в разных областях знания и практики: Й. Ратцингер, Х. Казанова, Д. Бёрд, Э. Грэхем, М. Дилтон, Б. Трейнор, П. Схаафсма, Т. Стейси, Тео В. А. де Вит, Н. Адамс, А. Бракман, Л. Мавелли, Раймон Л. М. Ли и др. Вторая группа авторов, отталкиваясь от хабермасовского подхода, предложила его сузить, уменьшить охват его проблемного поля, чтобы уберечь границы социологического знания от натиска постсекулярной мысли (Н. Бартолини, Р. Крис, С. Маккиан, С. Пайл, Ф. Даллмайр, Х. Фурани, А. Агаджанян), а некоторые — вовсе предложили не использовать хабермасовское понятие «постсекулярное», хотя в целом разделяли общее направление его мысли (Дж. Бекфорд, В. Бадер). Наконец, третий встречающийся подход принадлежит тем последователям Хабермаса, которые выступают с ещё

[1069] *Dalferth U.* Указ. соч. P. 317–345.

более социологических позиций, чем сам Хабермас, растворяют секулярное в социологическом мышлении (но не в религиозном), чтобы снова скрыть сам дискурс о секулярном, сделать его подразумевающимся и не способным стать предметом обсуждения (а значит, критики), воспроизвести секулярную культуру в её ранней форме (Б. Тёрнер, И. Далферт).

4.3.3. Постсекулярная риторика в cultural studies и в идеологии «новых левых»

К новым левым (леволиберальным) подходам следует отнести те постмодернистские трактовки постсекулярного, которые затем используются для укрепления риторики cultural studies.

Примером такого подхода является публикация Сары Брэк (изучает социологию гендера, феминизма, ЛГБТ в Амстердамском университете), в которой на основе постколониалистского подхода Асада постсекулярность трактуется как разрушение связи (дезартикуляция) секулярного и модерного и делается вывод, что процессы либеральной модернизации могут продолжаться и в условиях сохранения форм религиозной жизни, религия становится частью позднего модерна, не выталкивается больше за его границы, а также частью леволиберального дискурса[1070]. Эта позиция отражена и в сборнике статей под редакцией Н. Део, в котором предлагается концепция «постсекулярного феминизма», то есть поиск путей соединения феминистической идеологии и религиозного мировоззрения; сам феминизм рассматривается здесь как своеобразный религиозный феномен (в положительной коннотации)[1071].

[1070] *Bracke S.* Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a ‘Post-secular’ Conjuncture. P. 51–67.

[1071] *Deo N.* Introduction / Postsecular Feminism: Religion and Gender in Transnational Context. P. 1–14

Та же позиция у Н. Ваханян (Колледж Лебанон Вэлли, США), которая постсекулярными называет современные теологические концепции, критикующие модерную теорию секуляризации (Капуто, Ваттимо, Тейлор, Левинас), и предлагает с помощью этого «постсекулярного теологического дискурса» включить в континентальную философию религии поддержку всех видов современных леволиберальных идеологий (дискурса меньшинств, феминизма, критику расизма, сексизма, колониализма и т. п.)[1072].

К новым левым (постколониалистским) подходам следует отнести и идеи Манава Ратти (доцент в Мэрилендском университете, США), который, отталкиваясь от парадигмы антиколониальных исследований, представил ряд теоретических подходов (теоретические рамки) к определению постсекулярного, которые связаны с различными ракурсами (философскими, политическими, региональными, этическими) раскрытия и переосмысления прочных, парадигмальных и изначально существовавших связей между «религией» и «секуляризмом», которые возникли внутри христианства и были созданы специально как искусственная оппозиция, чтобы «секулярный» христианский Запад мог определить себя в качестве рационального субъекта и, следовательно, управлять «религиозным» и иррациональным Востоком, определить его религиозные системы как «религии», то есть как объекты изучения. В этой парадигме понятия «секулярное» и «религия» являются одинаково идеологическими, просвещенческими, политическими, обеспечивающими западную гегемонию. Постсекулярное здесь означает попытки обнаружения и критики связей между секуляризмом, христианством и колониализмом. Однако помимо этого Ратти предложил рассмотреть постсекулярное и как методологию для философии, общественных наук и литературоведения: деконструктивистскую и постструктуралистскую методологию,

[1072] *Vahanian N.* Look, a Human Being! Anthropomorphic Solipsism in Postsecular Thought.

разрушающую «колониалистский» дискурс бинарного противопоставления «религии» и «секулярного», разрушающую этот дискурс на все возможные лады: эта методология «выявляет и критикует нестабильности, дефекты, слепые пятна, исключения, умолчания, противоречия и трещины этого дискурса», разрушает взаимосвязанность «религии» и «секуляризма», в основе которой лежат идеи «господства» и «власти»[1073].

К постколониалистским подходам в полной мере относится и концепция «постсекулярного образования» Д. Левина, который исходит из того, что система современного светского (секулярного) образования более не может обосновывать свою «нейтральность», скрывать свои ценностные модерновые основания, используемые для обеспечения доминирования Запада в мире (в колониях). Постсекулярное образование для Левина — это допущение в систему образования и воспитания подхода, который бы допускал существование разных символических систем и способов бытия-в-мире, а не только новоевропейского, секулярного, который трактует любое проявление религиозного как недостаток критического мышления (чем ставит религиозных людей и целые культуры в подчинённое положение). При этом Левин трактует «постсекулярное» лишь как «усложнение секуляризма», а не его полное отрицание[1074], то есть не выступает за отказ от завоеваний современной глобальной цивилизации. Это позволяет поставить его подход в один ряд с современными пост- и антиколониалистскими исследованиями, ищущими способы предоставить разного рода привилегии (в системе образования, в культуре и политике) различным национальным и

[1073] *Ratti M.* Theoretical framings of the postsecular. P. 110–122. Подробно эти тезисы рассмотрены им в издании *Ratti M.* The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature.

[1074] *Lewin D.* Formations of the postsecular in education. P. 123–134. Также см.: *Lewin D.* Educational Philosophy for a Post-secular Age; *Lewin D.* The Hermeneutics of Religious Understanding in a Postsecular Age. P. 73–83.

религиозным меньшинствам внутри секулярной, глобальной культуры (в рамках леволиберального политического тренда на Западе).

Взгляд Джолиона Агара (Университет Квинс, Белфаст) является примером крайне левого подхода к интерпретации постсекулярного. Для Агара постсекулярное — это «метапостсекуляризм» — современная форма атеизма, которую разделяют современные социалисты-марксисты (и сам Агар), уходящие от старого дуалистического противопоставления «религия — наука» и одновременно от просвещенческого понимания религии как формы выражения моральных или общественных смыслов в доступной для непросвещённых людей форме[1075]. Для «метапостсекуляризма» трансцендентное существует, но полностью материально, не имеет сверхматериального содержания. Это рациональное трансцендентное, по сути, является утопизмом, позволяющим обществу и человечеству ставить цели и развиваться. «Метапостсекуляризм» — это трансгуманизм, который относится к религии как элементу рационального мышления, где трансцендентное — это непознанное, но вполне достижимое будущее человечества вплоть до постматериальных форм существования благодаря социальному и технологическому развитию (управляемой эволюции). «Метапостсекуляризм» Агара базируется на философии позднего Гегеля, Фейербаха, Блоха, Ч. Тейлора.

В подходе Агара видно, как, сделав оборот, секулярный дискурс снова делает себя универсальным через постмодернистскую самосакрализацию, пряча в такой атеистической религиозности внутренние теологические противоречия и диалектизм. Подход Агара показывает предельные возможности секулярного дискурса, остающегося в рамках философского

[1075] Старые левые интерпретации «секуляризма» Агар делит на «имманентный постсекуляризм», который считает религию исторической данностью, с которой следует мириться, признавая за ней некую социальную пользу (Гегель, Маркс, Энгельс), и на «радикальный секуляризм», который отрицает любую положительную или полезную роль религии.

языка и социальных наук: это дискурс, который не может выйти за свои рамки; это не позволяет даже использовать теологические аргументы, так как подход Агара может вместить только элементы уже секуляризационной теологии — «радикальной теологии» (Тиллих) или «аналитической теологии», — но оторван от догматического дискурса, как и социальная теория в целом[1076].

Встречаются и такие подходы в поддержку феминизма и гендеризма, которые рассматривают постсекулярный подход как угрозу для себя. Например, теоретик феминизма Рози Брайдотти (Утрехтский университет, Нидерланды), наоборот, рассматривает «постсекуляризм» как состояние кризиса секуляризма и усиления монотеистических религиозных традиций в мире, что обостряет дискуссию об отношении религиозной и общественной сферы и несёт угрозы феминизму (Брайдотти пытается эти угрозы сформулировать)[1077].

Таким образом, ряд исследователей стали использовать «постсекулярную» концепцию как элемент программы «культурных исследований» (cultural studies). Они пытались поставить «постсекулярную», религиозно-теологическую тематику на службу даже не социологии (как у Хабермаса), а леволиберальным подходам и учениям, включая феминизм, ЛГБТ, дискурс меньшинств, критику расизма и колониализма, трансгуманизм (С. Блэк, Н. Дэо, Н. Ваханян, М. Ратти, Д. Левин, Дж. Агар). Лишь отдельные авторы, работающие в рамках cultural studies, заявили об угрозе, исходящей от постсекулярного подхода, для программы cultural studies (Р. Брайдотти).

[1076] *Agar J.* Post-secularism, Realism and Utopia: Transcendence and Immanence from Hegel to Bloch.

[1077] *Braidotti R.* In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism // Theory Culture & Society. 2008. Vol. 25, № 6. P. 1–24.

Важно добавить, что «социологические» направления постсекулярной проблематики постоянно расширяются, расходятся кругами по социальным наукам, достигая различные отрасли знания и деятельности. В качестве дополнительного примера приведём подход К. Д. Миллера, который предлагает использовать постсекулярные концепции (он ссылается как на социологов, так и на философов и теологов) в сфере теории менеджмента, чтобы интегрировать религиозный фактор (веру людей) в теорию и практику управления, отказавшись от одностороннего секулярного подхода и обучив менеджеров (и теоретиков) «участвовать в межконфессиональном диалоге, в котором наряду со светской рациональностью будут присутствовать и другие рациональности». Это свидетельствует о том, что постсекулярная тематика становится удобным поводом возобновить разговор о религиозном в самых разных областях знания и деятельности.

4.3.4. Постсекулярно-постмодернистские концепции

В определённом смысле все постсекулярные концепции обладают постмодернистскими чертами. В этом разделе мы перечислим только те из «социологических» подходов к постсекулярному, которые напрямую заимствуют или развивают постмодернистские конструкции.

Формально к постмодернистским подходам постсекулярного можно отнести исследования, занимающиеся «множественными секулярностями» (методологически основывающиеся на концепции Эйзенштадта о «множественных современностях»). Наиболее известный проект, использующий этот подход, — исследовательская программа на базе Лейпцигского университета «Множественные секулярности»[1078], которая подробно рассматривалась в предыдущих главах. А. Поссамаи, который сам

[1078] *Kleine Ch., Wohlrab-Sahr M.* Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities».

опирается на схожую с лейпцигской программой концепцию, относит подходы, видящие «множество» типов современности или секулярности, не столько к постмодернистским и постсекулярным (в значении «преодолевающий секулярный дискурс»), сколько к «позднему модерну» и «позднему секуляризму». То есть они с самого начала направлены не на ликвидацию секуляризационной теории, а на её модернизацию в современных, неолиберальных условиях[1079]. Тем не менее эти подходы хотя бы на понятийном уровне попадают в дискурс о постсекулярном и участвуют в порождаемых им дискуссиях.

Соотношению концепций «множественных современностей» и «постсекулярности» был посвящён специальный сборник, составители которого — К. Штёкль и М. Розати — дали им определения. Согласно мнению этих авторов, трактовки модернизации зависят от региональных культурных особенностей (Ш. Эйзенштадт), каждая культура выстраивает свои отношения с «современностью» (modernity) и понимает её по-своему. Например, Д. Мартин даже говорит, что нет одного «проекта Просвещения», а существуют как минимум два вида Просвещения — американское (включающее религию) и французское (враждебное к религии). Если для западных стран программа модернизации идеологически подразумевает на каком-то этапе секуляризацию как сокращение социальной значимости религии, то для незападных стран модернизация либо включает в себя религию, либо даже активно опирается на неё. Фактически здесь авторы сборника признают, что современность всё-таки одна и та же, но подходов к ней, пониманий её множество. Постсекулярная концепция берётся составителями у Хабермаса и определяется как «взаимный процесс обучения религиозного и секулярного» в эпоху «метафизического» понимания истины (универсальные принципы берутся не из метафизики, а из процесса взаимной

[1079] *Possamai A.* Post-secularism in Multiple Modernities. P. 822–835.

коммуникации)[1080]. Из определения Хабермаса составители вывели ещё четыре дополнительных тезиса. Первый заключается в том, что религии и секулярное должны обладать одинаковой готовностью к рефлексии (восприятию иной позиции), способностью воспринимать язык «общественного разума», без чего невозможно взаимное «обучение». Предполагается, что они обладают такой способностью, поскольку являются частью «Осевой цивилизации» (возникают в «осевое время»). Второй тезис, который авторы сборника называют ключевым, заключается в том, что постсекулярное общество означает, что «религия» и «секулярность» находятся не в оппозиции друг к другу (одно исключает другое), а в «диалектике», являются частью единого «поля», дискурса. Это значит, что «постсекулярное» общество в этой интерпретации не отменяет «секулярное окружение» и «секулярные институты». Это, действительно, примечательный тезис, поскольку он подтверждает гипотезу настоящего исследования, что любые формы сохранения и воспроизводства секулярного дискурса, даже в «постсекулярной» форме, нацелены на воспроизводство его диалектичности. Третий тезис говорит о том, что постсекуляризация означает деприватизацию религии (религия больше не может считаться исключительно частной сферой). Четвёртый тезис — постсекулярное общество обязательно плюралистично, в нём невозможна ни секулярная, ни религиозная монополия, ни монополия одной религии по отношению к другим: более того, сама религия рассматривается не только как источник смысла, но и как способ социальной критики (по сути, политический инструмент). Пятый тезис — в постсекулярном обществе одновременно присутствуют разные типы «священного»: имманентные (очевидно, имеются в виду кантовские трактовки непознаваемого), гражданские (гражданские

[1080] Подробнее см.: *Штёкль К.* Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие.

религии), трансцендентные (характерные для религиозных систем, особенно — традиционных религий)[1081]. В результате на стыке этих двух концепций возникает множество гибких вариантов обсуждения секулярных тенденций в мире, которые сменяют старую неповоротливую модель однонаправленной секуляризации.

Такой подход остаётся привязанным к социологической концепции секуляризации и секулярного, но с помощью постмодернистской лексики («множественности» и «плюрализма») удлиняет этот поводок. Когда этот поводок становится слишком длинным, а религиозных и секулярных дискурсов слишком много, то может потеряться предмет исследования. Другой недостаток — в аксиоматическом утверждении, что религия обязательно должна иметь дискурсивные границы: они могут по-разному определяться, но они должны в принципе признаваться (религия должна находиться в общем дискурсивном пространстве с секулярным, а значит иметь границы), что дополнительно привязывает такую постсекулярность к социологии. В результате постмодернистская концепция множественности направлена на апологетику секулярного дискурса в текущих культурных и общественно-политических условиях, что прямо или косвенно признают сами упомянутые авторы.

Однако, как видно из предложенной палитры тезисов, развивающих подход Хабермаса, несмотря на то что они решают социологическую задачу, они приближаются вплотную к теологической проблематике. О недостаточности социологических рамок (либеральной политической философии) для рассмотрения постсекулярного дискурса говорит и сама Штёкль, отмечая необходимость заступить в область теологии для более полного разговора. В связи с этим отдельные труды Штёкль будут рассмотрены ниже, в разделе про «теологические» модели постсекулярного.

[1081] *Rosati M., Stoeckl K. (eds.).* Multiple Modernities and Postsecular Societies.

Один из выразительных постмодернистских подходов к постсекулярной проблематике наблюдается у французского философа науки Бруно Латура. Латур говорит, что в современном обществе катастрофически не хватает настоящего плюрализма, то есть одновременного сосуществования разных шаблонов социального бытия, которые дополняли бы друг друга — космологических, антропологических и сотериологических (названия Фёгелина), которые бы объединяли элементы античной гражданской религии, афинскую политическую культуру и поиск религиозных истин, объединяли религиозное и социологическое мышление, языческих римских богов, Августина и Гоббса. Дюркгейм, создавая новый социологический и секулярный тип знания, лишь заменил христианского личного Бога секуляризованным богом под именем «общество», спровоцировав «войну богов». «Общественные науки» начали борьбу с религией, отделив её от политики, придя к выводу, что религия — это общество. Сегодня же наблюдается ожидаемый обратный крен: политика похищается религией, без определения «религии» теперь невозможно понять, что такое политика и общество. Возникающее при этом насилие и «религиозные войны» (Латур полностью отождествляет секуляристов и религиозных фундаменталистов, утверждая, что это явления одинакового порядка) не будут преодолены, пока не будут задействовать сразу все шаблоны мышления и социального бытия. Это Латур и предлагает назвать «постсекулярностью», под которой понимает множественные способы социального существования, одновременное существование разных «богов» и «существ», которые побуждают современного человека к действиям или сдерживают его, — «закон», «любовь», «политика», «религия» и многие другие.

Несмотря на то, что Латур выступает с последовательной критикой «социальной» парадигмы современного гуманитарного знания и критикует линии, разделяющие социальное знание от теологического (веру от религии,

религию от науки), его позицию также следует отнести к «социологической», так как, призывая к множественности шаблонов социального существования, он не отрицает их принципиальной разницы, не переводит все их реальности в одну, теологическую, а именно подчёркивает важность признания за каждым таким шаблоном собственной реальности, собственной онтологичности. Такой подход Латура объясняется тем, что он основывается на постмодернистской философии (Делёз, Деррида), претендующей на внеидеологичность и внетеологичность, хотя при этом имплицитно наследующей секулярные структуры модерна, включая социологический тип познания. В результате его выводы оказываются крайне близки идеям Хабермаса: религию нужно уважать точно так же, как и политику, но не смешивать их[1082].

Религиовед из Политехнического университета Вирджинии Ананда Абейсекара интерпретирует постсекулярное как способ восприятия секулярного в настоящее, постмодернистское время: секулярное вслед за другими старыми институтами деконструируется постмодернистской культурой и перестаёт мыслиться как секулярное, то есть как институт модерна; таким образом, постсекулярность — это возможность помыслить деконструированное секулярное («не-возможность») в эпоху после «современности», которое уже не может оставаться старым секулярным эпохи «современности», которое теперь существует в состоянии отрицания самого себя; поскольку принцип секулярного, как и сама культура, зависит от конкретного контекста (в каждом обществе, культуре свои «секуляризации»), то и «постсекулярностей» может существовать множество[1083].

На стыке левой, антифашистской и постмодернистской идеологии находится подход Роберто Балдоли (Эксетерский университет), который

[1082] *Latour B.* Beyond belief. Religion as the «dynamite of the people». P. 27–37.
[1083] *Abeysekara A.* The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Features.

конструирует постсекулярную концепцию как новую интерпретацию социальной роли религии, основанной на постмодернистской идее «ненасилия» и избавленной от «жестокости секуляризма». Балдоли, основываясь на подходе Альдо Капитини («итальянского Ганди»), считает, что религии должны выбрать ненасилие и служить для интеграции различных нарративов секуляризма через концепции и практики «освобождения» и «открытости». Результатом должно стать построение новаторского постсекулярного нарратива. Секуляризм же он рассматривает как ещё один атавизм модернистской эпохи, как некий жёсткий принцип (поэтому нетолерантный, властный), который нужно деконструировать. Так, религии в современном обществе должны преодолеть доминирующие нарративы секуляризма, которые всё ещё определяют роль религии в обществе на трёх уровнях: политическом (обеспечить равный доступ к публичному пространству и общий стандарт толерантности), социальном (признать религиозный вклад в развитие общества, но ограничить религии в преследовании своих религиозных целей), личностном (религия должна установить связь между существующими имманентными рамками и трансцендентным). Фактически постсекулярность Балдоли используется для формулирования нового интегрального религиозного нарратива поздней современности (нового типа секуляризма), которая будет включать в себя секуляризм. Это пример того, как секулярный нарратив ищет религиозные формы выражения, чтобы сохраниться (можно сравнить с религиозным нарративом Конта и его поклонением «Обществу»).

Аналогичный подход встречается у Д. Барбера (Университет Пейс в Нью-Йорке, Берлинский институт культурных исследований), рассматривающего постсекулярность как постмодернистский этап секулярного дискурса, на котором противостояние с религией сменяется попытками её полной имманентизации: Барбер опирается на подход Ж. Делёза и стремится не просто противопоставить имманентному (секулярному) дискурсу религиозную трансцендентность, но найти

постмодернистские способы полностью имманентизировать понимание Бога, что должно вести к полному выходу из (старой, секулярной, модерной) дихотомии религии и секулярности[1084] и, как представляется, сделать возрождающийся в общественном пространстве религиозный дискурс безопасным для леволиберальной парадигмы cultural studies.

Американский социолог религии Ф. Горски совместно с авторским коллективом предложил трактовать постсекулярность по аналогии с пониманием постмодернизма. Постмодернизм, по его тезисам, — это не окончание эпохи после модерна, а констатация того, что связанные с модерностью универсальные убеждения и ценности более не являются аксиомами, не поддерживаются безоговорочно (ценности критикуются, но сами рамки модерна сохраняются). То же относится и к позиции Горски в отношении концепции постсекулярности: он считает, что не наступила некая новая эпоха «после» секулярного модерна, не произошла «десекуляризация» мира, а изменились лишь условия понимания секулярного — изменились уровень религиозности в мире и научный взгляд на религию. Постсекулярность — это всё та же теория секуляризации, но в которой опровергли две из трёх гипотез — упадок веры и приватизацию религии. При этом третья гипотеза по-прежнему работает — дифференциация религии от прочих сфер жизни. В результате, по мнению Горски и его коллег, постсекулярность — это такой взгляд на общество модерна, при котором пространство между «религиозным» и «секулярным» больше не воспринимается как некий вакуум, пустота, а трактуется как третье пространство, заполненное «духовным». Соответственно, постсекулярный поворот означает, что секулярное знание связано с религией и вынуждено с ней взаимодействовать, вырабатывать новые пути для этого

[1084] *Barber D.* Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence.

взаимодействия[1085]. Таким образом, Горски использует постсекулярную концепцию как умеренный постмодернистский подход, который помогает удерживать дискуссию о секулярном в социологическом русле.

К постмодернистским подходам с определёнными оговорками также можно отнести постсекулярные конструкции В. Хадсона (специалист по европейской философии, истории и политике, профессор ряда университетов в Австралии и Европе, член Утрехтского постмодернистского кружка), который близок одновременно социологизму и конструктивизму[1086]. Хадсон рассматривает постсекулярные концепции лишь как возможную перспективу устройства общества, как потенциальный конструкт, который ещё лишь формируется в научных дискуссиях. Один из вариантов этого конструкта предлагает он сам. Он склоняется к такой версии постсекулярного, которая бы преодолевала слабости и крайности секуляризма (подавление религиозного, вытеснение религии из публичной сферы, репрессирование сакрального), но сохраняла преимущества секулярного, то есть формулировала новую «благоразумную» версию секулярного. Среди многообразия существующих трактовок постсекулярного / постсекуляризма (например, неослабевание религии, возвращение религии в общественно-политическую сферу, взаимопроникновение религиозной и светской жизни, рост интереса к различным духовным практикам, попытки возрождения доколониальных мировоззрений, в которых религиозная таинственность играла ключевую роль) Хадсон выделяет две основных, которые не он принимает: постсекуляризм как вытеснение секулярного и постсекуляризм как одна из форм секулярного. Первую трактовку он называет романтической: по его мысли, её придерживаются либо религиозные

[1085] *Gorski P., Kim D., Torpey J., van Antwerpen J.* The Post-Secular in Question. P. 1–22.
[1086] *Hudson W.* Postsecular Civil Society. P. 149–157; *Hudson W.* Religious Citizenship. P. 425–429; *Hudson W.* Towards Post-Secular Enlightenment. P. 217–232; *Хадсон У.* Альтернативный постсекуляризм. С. 35–48.

проповедники, либо те романтики, которые хотят вернуться в «очарованный» довеберовский мир, не знающий «расколдовывания». От второго подхода Хадсон также дистанцируется, так как он напоминает скрытый ревизионизм, а не решение проблем Просвещения (Хадсон отмечает, что именно за это часто критикуют концепцию Хабермаса о «постсекуляризме», хотя в своих рассуждениях он принципиально не расходится с позицией Хабермаса). Вместо этого Хадсон предлагает собственный, третий, «альтернативный» подход. Он призывает интерпретировать постсекулярное как набор институциональных механизмов, которые позволяют организовать жизнь общества с использованием как секулярных, так и религиозных элементов, преодолевая при этом просвещенческий дуализм религии и секулярного. Ключевая деталь этого подхода в том, что он рассматривает категории «религия» и «секулярность» исключительно как контекстуальные, исторически изменчивые, причём в один период «религия» может означать то, что в другой период обозначается «секулярным» (именно «контекстуальность» как главный элемент постсекулярного подхода Хадсона позволяет приписать его к числу постмодернистских). Хадсон трактует приставку «пост-» в термине «постсекулярность» как «трансцендентность» и «нелинейность» секулярного и его исторического развития (а не как наступление этапа «после» секулярного).

Хадсон излагает своё понимание постсекулярного через две дополнительные концепции: «постсекулярное Просвещение» и «постсекулярное гражданское общество».

Под «постсекулярным Просвещением» Хадсон понимает мировоззренческий проект, в рамках которого происходит отказ от антидуховного и антисакрального уклона европейского Просвещения через возвращение сакрального в личную и социальную жизнь, а также через реформирование духовных практик и человеческих отношений. Понятие «постсекулярное» для Хадсона не равно несекулярности, а подразумевает более высокую степень рациональности, использование и расширение

положительных черт секулярного, не относится только к тем обществам, которые уже были или являются секулярными (т. е. возможен переход сразу к постсекулярному, минуя секулярную стадию), не соотносится с исторической периодизацией (как у Тейлора), не связано со спекуляциями о возврате религии и конце секуляризма, не связано с концепцией модерности. Для Хадсона «постсекулярность» / «постсекуляризм» — это движение за пределы секуляризма, которое требует ещё большего Просвещения, это поддержка секулярности и критика секуляризма, это отказ от секуляристского понимания религии как иррационального, домодерного и относящегося только к частной жизни, это также сомнение в реальности разделения между сакральным и секулярным. Кроме того, это подразумевает пересмотр однобокой просвещенческой трактовки «природы», которая не должна быть только природой внешней, «объективной» реальности (что ведёт к безбожию, а также, очевидно, к падению нравов), но также должна быть социокультурным и сакральным понятием, включающим «природу человеческой сакральности», «нуминозность». «Постсекулярное Просвещение» как некая культурная парадигма становится основой для возникновения «постсекулярного гражданского общества», которое, с одной стороны, преодолевает слабости секуляризма (требующего вытеснения религии из политики или её полного подавления), а с другой, — должно сохранить все его преимущества (например, дифференциацию общественных сфер), отделяя благоразумную секулярность от репрессивного секуляризма. Характеристики постсекулярного гражданского общества у Хадсона следующие. Во-первых, ведущая роль остаётся у государства, которое должно регулировать и реформировать религию, обеспечивать сотрудничество представителей разных религий, следить, чтобы ни одна из них не получила эксклюзивных привилегий, чтобы любые религиозные воззрения оставались совместимыми с правами человека и общечеловеческими, глобальными ценностями (например, экологическими). Во-вторых, сакральное занимает новое место в социальных связях:

сакральное полноценно присутствует в публичном пространстве, а также в различных процессах общественного, государственного, экономического управления: в постсекулярном обществе сакральное измерение может быть не только в религии, но и в экономике. Сакральное как элемент социальных институтов в постсекулярном обществе может использоваться для преодоления патологических последствий западной модерности, например этической дезориентации молодежи. В-третьих, может исчезнуть либеральная версия разделения публичного и частного. При этом право должно оставаться строго секулярным. Таким образом, постсекулярное гражданское общество у Хадсона является рекомбинацией секулярного, где поддерживаются «положительные» и «сильные» черты и отодвигаются слабые.

Подход Хадсона, по сути, остаётся в рамках дискуссий о секулярном и не претендует на какие бы то ни было парадигмальные сдвиги в ядре модерна, но предлагает сдержанную версию секулярного подхода к социальным процессам с учётом требований постмодернизма, что напоминает хабермасовский подход. Хадсон формально дистанцируется от Хабермаса. Его смущает прямолинейность Хабермаса в отстаивании культурной парадигмы просвещенческого модерна, он также не соглашается с его убеждённостью в том, что постсекулярные общества могут возникнуть исключительно из либеральных демократий, прошедших секуляризацию, и считает, что постсекулярные рамки должны быть сконструированы так, чтобы вмещать любое общество (это даёт Хадсону надежду, что ряду незападных, особенно мусульманских, обществ можно сразу навязывать жизнь в постсекулярных рамках без их прохождения через идеологию секуляризма, которая вызывает у них агрессию и ответную мобилизацию, а не ведёт к интеграции в мировое сообщество). Тем не менее Хадсон, как и Хабермас, заинтересован в постсекулярных рамках как новой форме универсальных принципов, нового умного, сложного и «благоразумного»

секуляризма, который будет скрываться за постмодернистским разнообразием форм культурного и социального контекста.

Подход С. Бревитт-Тейлора (специалист по истории Британии) является примером наиболее умеренного постмодернистского подхода, который вплотную приближен к теологическому взгляду. Он связывает концепцию «секуляризации» с христианской историей, отмечая, что она отнюдь не расколдовывала мир, а сама была очередной формой «околдовывания» (enchantment), искусственно созданным подходом, формой «радикальной саморефлексии христианства»[1087] (то есть косвенно связывает происхождение секулярного дискурса с [западным] христианством), которая использовала категории «религия» и «секулярное» в конкретном и узком идеологическом смысле: это была концепция, отделяющая всех «религиозных людей» (которые изображались одинаковыми, независимо от их веры) и всех «секулярных людей» (которые, наоборот, показывались непохожими индивидуальностями). Постсекулярный подход для Бревитт-Тейлора означает «постсекулярную теорию секуляризации», которая подразумевает, что «религия» и «секуляризация» признаются частными идеологическими концепциями Нового времени, «искусственно созданной культурой»; что невозможно научно измерить упадок или усиление «религии», так как любое определение «религии» требует определённого идеологического взгляда (можно лишь говорить об изменениях в жизни конкретных религиозных традиций); что постсекулярный подход позволяет изучать «религию» и «секулярное» как частные исторические категории, а не как неизменные аксиомы, принимаемые на веру[1088]. Иными словами, постсекулярный подход у Бревитт-Тейлора превращает «секуляризацию» из парадигмы и метода социальных наук в объект их изучения.

[1087] Напоминает постмодернистский подход Р. Барта, согласно которому любая демифологизация является лишь очередной мифологизацией.

[1088] *Brewitt-Taylor S.* The postsecular turn in contemporary British historiography.

Похожий взгляд фиксируется у специалиста по историческому наследию Юго-Восточной Азии Д. Бёрна (профессор Института культуры и общества Университета Западного Сиднея), который понимает постсекулярность как начавшийся с 1970-х годов пересмотр гуманистических секулярных принципов. Постсекулярные подходы основываются на сомнениях в научной объективности секулярного подхода, отказываются от дуализма религии и секулярного в мышлении, проявляют интерес к различным новым духовным практикам. Бёрн отмечает, что постсекулярные принципы можно фиксировать в азиатских процессах, где постсекулярные подходы и дискурс о сверхъестественном распространяются на гуманитарные науки, боги вновь становятся онтологически совместимыми с научным поиском, например, возрождается анимизм в гуманитарных науках в азиатской культуре. Сам Бёрн, как представляется, положительно оценивает такие тенденции и видит в них пользу для гуманитарного знания. Например, он считает, что распространение идей анимизма (всё в мире одушевлено жизненной силой) неизбежно на фоне усиления экологических проблем[1089].

Для отдельных авторов постсекулярная концепция является дополнительным аргументом в переосмыслении секулярного историцизма, который обещал, что секулярность приведёт к золотому веку, но не оправдал эти ожидания, а лишь усугубил социальные противоречия и приблизил современное общество к окончательному краху. Для них постсекулярное — это такой взгляд на историю, в которой существует множество телеологий и которая состоит из множества историй («постсекулярное повествование

[1089] *Byrne D.* Divinely significant: towards a postsecular approach to the materiality of popular religion in Asia. P. 857–873; *Byrne D.* Prospects for a Postsecular Heritage Practice: Convergences between Posthumanism and Popular Religious Practice in Asia.

является контртелеологическим»), история становится разнонаправленной и бесцельной[1090].

Таким образом, несмотря на то что сам разговор о постсекулярном с самого начала обладал отдельными постмодернистскими чертами, можно выделить отдельное направление постсекулярных исследований, которые целенаправленно развивают постмодернистские подходы, то есть пытаются не преодолеть, но сохранить и развить «современность» в её «позднем» состоянии. Часть таких подходов строится на концепции Ш. Эйзенштадта о «множественных современностях», на основе которой стали появляться концепции о «множественных секулярностях» (секулярностей столько, сколько разных культур и «современностей»): К. Кляне и М. Вольраб-Сар, А. Поссамаи, М. Розати, К. Штёкль, Б. Латур, А. Абейсекара. Другими способами постсекулярный дискурс связывали с постмодернистским такие авторы, как Р. Балдоли, Д. Барбер, Ф. Горски, В. Хадсон, С. Бревитт-Тейлор, Д. Бёрн и др.

Ряд авторов предлагают лишить постсекулярные концепции их критического постмодернистского заряда и придать им нейтральный общественно-научный характер. Генеалогически и в таких подходах присутствуют некоторые постмодернистские элементы, однако они не претендуют (в отличие от выраженных постмодернистских) на масштаб и общенаучную значимость, используются как научные инструменты частного, локального значения. Зачастую эти подходы встраиваются в существующие методологические и аксиологические рамки «классической» социологии религии. Эти подходы близки хабермасовской концепции, однако отталкиваются не от него (часто даже не ссылаются на него), а от различных теологических или постмодернистских концепций.

[1090] *Melleuish G., Rizzo S.* From Secular Temporality to Post-Secular Timelessness: Trekking the Past's Future and Future's Past // Telos. 2013. № 163. P. 39–60.

Социолог В. Кинан (Университет Ноттингем Трент, Великобритания) считает, что теория секуляризации, которая лежит в основе самого социологического мышления, дала сбой, и более нельзя не учитывать религиозный фактор в социологическом анализе. Включение религиозного фактора в социологический анализ он называет постсекулярной социологией. Для того чтобы показать возможные направления развития постсекулярной социологии (в западных обществах), он приводит в пример трёх авторов-социологов, которые работают в этой парадигме и раскрывают её разные стороны. Во-первых, Д. Эрвье-Леже (Danièle Hervieu-Léger), который отмечает, что модерн, разрушив религиозные связи традиционного общества, переорганизовал систему верований; теперь единая для всего общества религиозная картина мира заменена на множество суррогатов, например, фанатский спорт, различные идейные сообщества и братства, телемарафоны для сбора средств на благотворительность и т. п.: в этом состоянии «коллективной амнезии» прежнее чувство общей идентичности, основанное на общем представлении о священном рушится, уступая место череде фрагментированных «секулярных священных». Второй автор, Ф. Хэммонд (Phillip E. Hammond), предлагает религиям переводить свои цели на секулярный язык для доступа к публичности (близко к Хабермасу). В-третьих, Д. Лион (David Lyon) считает, что после распада религиозных институтов (на Западе) религиозность населения начинает адаптироваться к консьюмеризму и мультикультурализму, что даёт импульс к развитию новых религиозных направлений в эпоху позднего модерна[1091].

Похожий взгляд и у социолога Г. Макленнана (Бристольский университет, Великобритания), который анализирует различные постсекулярные подходы, применимые к социологии, разделяя их на следующие виды:

[1091] *Keenan W.* Указ. соч. P. 279–290.

— генеалогическая критика секуляризма как западноевропейской идеологической доктрины эпохи модерна, которая тесно связана с секулярной эпистемологией (Асад);

— социально-научный неовитализм, который призывает отказаться от традиционного для социологии противопоставления социальных наук религиозным мировоззрениям (W.E. Connolly), позволяет говорить о «духовных» основания любых современных движений, например феминизма, что затем открывает дорогу не только для формулирования «христианского феминизма», но и отдельной от христианства «феминистической теологии» (R. Braidotti);

— постколониальный антиисторизм (D. Chakrabarty), отрицание привычных европейских подходов, которые помещают разные изучаемые культуры и общества в единое время, в одну онтологическую реальность. Для понимания этих культур их необходимо «переводить» на языки других культур, учитывая, что они не являются частью некой единой универсальной онтологии;

— трансцендентальный реализм, под которым Макленнан понимает вывести попытки научный реализм из узких секулярных рамок, показать, что ему также присущи некие религиозные основания, что религиозные и антирелигиозные аргументы могут быть одинаково реалистичны (Roy Bhaskar, Margaret Archer, Philip Mellor);

— представители мультикультуралистических исследований (T. Modood, B. Parekh, T.N. Madan), которые обвиняют секулярные подходы в их неуниверсальности (истоки секулярных подходов исторически связаны с христианством, функционирование светских государств никогда полностью не отделялось от религиозно-культурных факторов, религиозные люди могут требовать права на публичное озвучивание своих взглядов, наравне с секулярными людьми и др.);

— постсекулярная концепция Хабермаса (Макленнан назвал её «эпистемологическим диалогизмом»).

Макленнан приходит к заключению, что, несмотря на кажущуюся антисекулярную направленность, все эти подходы остаются внутри секулярной парадигмы, поэтому «постсекулярный поворот» означает лишь сдержанно секулярное мышление. Они просто стремятся лучше понять концепцию секулярного, а также преодолеть ограниченное противопоставление «веры и разума», не имея в виду под приставкой «пост-» значение «анти», «вместо», «после». При этом он призывает противостоять антисекулярным и антинатуралистическим элементам постсекулярности, опасаясь, что без этого не удастся сохранить социологию как публичный и нормативный научный язык, в основании которого лежит секулярное начало (интерпретативное и этическое)[1092]. Показательно, что Макленнан упоминает в своих работах различные теологические попытки осмыслить постсекулярное, но отмечает, что для его (социологических) целей они «слишком сложны и зашифрованы». Таким образом, он отодвигает на задний план проблему фундаментальных оснований секулярного мышления.

Дж. Смит (профессор философии Кальвин-колледжа, США) предлагает ввести в социологию постсекулярный подход через использование понятия «секулярная литургия».

Он отмечает, что люди — религиозные существа по своей природе, но это означает не их обязательную веру в Бога или в трансцендентное, но то, что их ориентирование в мире (культуре) и любые действия определяются «ритуалами», то есть не выходят за границы «литургии». С этой точки зрения своеобразная «религиозность» присутствует в любых практиках человека, даже в тех, которые обычно считают секулярными, нерелигиозными. Ритуалы и практики, обладающие аффективной и формирующей силой, определяющие поведение человека и не связанные напрямую ни с какой религией, он предлагает называть «секулярной литургией».

[1092] *McLennan G.* The Postsecular Turn. P. 857–870.

«Постсекулярное» в связи с этим он определяет как отказ от мысли, что секулярное — это арелигиозное, нерелигиозное[1093]. Этот подход пытается расширить понятие «религия», вернуть в социологию полноправный эпистемологический статус религии и религиозного, но не пустить в социологию собственно теологию.

Таким образом, некоторые постмодернистские подходы к постсекулярной проблематике стремятся отказаться от своего критического постмодернистского потенциала и претендуют на конвенциональную, общенаучную роль, ищут альтернативные хабермасовскому способы включить постсекулярный дискурс внутрь социологического знания. Отличие этих подходов от концепции Хабермаса заключается в том, что они часто не ссылаются на него, а отталкиваются от постмодернистской философии (в том числе постмодернистской теологии). Например, В. Кинан предлагает проект «постсекулярной социологии», которая будет учитывать религиозный фактор в социологической методологии (с учётом подходов Д. Эрвье-Леже, Ф. Хэммонда, Д. Лиона). Г. Макленнан трактует разнообразный постсекулярный дискурс как форму сдержанного секулярного мышления (без радикального противопоставления веры и знания). Дж. Смит вводит понятие «секулярная литургия», чтобы анализировать любые области жизни человека как ритуалы; он растворяет секулярное в религиозном таким образом, что религиозное начинает выполнять функции секулярного (мир признаётся религиозным, описывается новым языком, но фактически остаётся в секулярной современности).

[1093] *Smith J. K. A.* Secular Liturgies and the Prospects for a “Post-Secular” Sociology of Religion // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. NYU Press, 2012. P. 159–184.

4.3.5. Постсекулярные модели в теории международной политики

Постсекулярная тематика после распространения в философских и социологических исследованиях попала под пристальное внимание политологов и международников, которые стали искать ответы на вопрос, как изменение концепций о секулярном и религиозном, изменение общественного и культурного положения религии будут влиять на политические процессы в мире. На дискуссию о постсекулярной проблеме стали вынуждены реагировать даже те политологи, которые сами не разделяли направленность этой темы, критикующую секулярные основания доминирующих теорий в международной политике[1094]. В определённой степени за 20 лет дискуссии понятие «постсекулярное» стало широким, его используют в названиях статей и монографий про связь религиозных процессов с мировой и региональной политикой, в таких трудах часто ставятся вопросы о природе постсекулярного и связанных с ним процессах, но далеко не всегда даются на эти вопросы однозначные ответы[1095].

Первые статьи, взглянувшие на постсекулярную проблематику с точки зрения международных отношений, более умеренны в подходах и оценках. Показательна здесь позиция Алессандро Феррара, профессора политической философии Римского университета «Тор Вергата» и бывшего президента Итальянской ассоциации политической философии, который в 2009 году предложил задуматься над тем, что религия не ушла из общественного пространства, а вернулась на политическое поле после 1989 года; это требует пересмотра действующих представлений об истории и значимости

[1094] Например, испанский политолог Ф. Рекехо настаивает на ценности секуляризма, который нужно лишь соответствующим образом обновить, приспособить под современные условия, но не вводить новые постсекулярные концепции (*Requejo F.* Religions and Liberal Democracies. Final Remarks. P. 200–213).

[1095] См., например: Religion in the Era of Postsecularism / ed. by Okeja U. New York: Routledge, 2020. 299 p.; Postsecular Conflicts. Debating Tradition in Russia and the United States / K. Stoeckl, D. Uzlaner (eds.). Innsbruck : Innsbruck University Press, 2020. 152 p.

«секуляризма» (здесь — секулярных процессов в политике, социальной сфере, лаицизма). Следующий шаг — выяснить, до какой степени религия отделена от политики и продолжает на неё влиять, где пролегают допустимые границы этого, до какой степени религиозное мнение допустимо в рамках демократии. Религия, по его мнению, в политической теории приобретает позитивные черты, а секуляризационный подход уступает постсекулярному[1096]. В схожем ключе рассуждает и Клейтон Фордал, доцент департамента социологии Мемфисского университета (США)[1097]. О необратимости возвращения религии в мировую политику и о необходимости полноценно включить её в теорию международных отношений, разбавив подход политического реализма, заявили политологи Дж. Фокс и Ш. Сандлер (университет имени Бар-Илана, Израиль)[1098].

Более смелый взгляд предложили авторы коллективной статьи о влиянии постсекулярных процессов на саму теорию международных отношений (С. Мэй, Э. Вильсон, К. Баумгарт-Оксе, Ф. Шейх). В их подходе секулярное означает принцип разделения между религией и политикой, который был заложен в вестфальскую систему международных отношений. В основе этого принципа лежали иудео-христианские культурные основания, которые преломлялись через европейскую культуру той эпохи. Соответственно, те страны мира, которые принимали правила современной системы международных отношений (по европейскому образцу), были вынуждены молчаливо принимать и секулярные принципы европейской культуры, а также религиозные особенности этой культуры. По мнению авторов, в настоящее время в международных отношениях происходит «постсекулярный поворот» — размывается граница между религиозным и секулярным, ставится под сомнение секулярная основа международных

[1096] *Ferrara A.* Указ. Соч. P. 77–91.
[1097] *Fordahl C.* The Post-secular: Paradigm Shift or Provocation. P. 550–568.
[1098] *Fox J., Sandler S.* Bringing Religion into International Relations.

отношений, нейтральность государства по отношению к религии. В результате авторы предлагают два способа использования постсекулярной концепции: 1) в качестве описательного термина для объяснения устойчивости религии в современную (постмодернистскую) индустриальную эпоху; 2) как критику самой теории секуляризации, отмену в теории международных отношений бинарного противопоставления «публичное — частное» и возвращение в неё религиозного фактора. При этом авторы статьи не спешат говорить о полном закате секулярного принципа международных отношений, а, скорее, стремятся встроить в него религиозный фактор, предлагают смотреть на религию в философско-аналитическом ключе: религия не просто область сверхъестественного, а структура, с помощью которой можно интерпретировать имманентные контексты, события и переживания и реагировать на них, в том числе оправдывать и продвигать демократические ценности через религиозную риторику[1099].

Элизабет Хёрд (политолог и религиовед, Северо-Западный университет в Иллинойсе, США) прочно связывает возникновение секулярного дискурса в международной политике с возникновением Вестфальской системы международных отношений, началом формирования которой послужила Реформация, а конкретней — 1517 год. Вестфальская система (секуляризм), с её точки зрения, была сочетанием двух сконструированных подходов к управлению отношениями между религией и политикой — «лаицизма» и «иудео-христианского секуляризма», которые до сих пор составляют основу международных отношений. В «лаицизме» религия рассматривается как препятствие для современной политики: лаицизм стремится к уменьшению религиозных верований и практик, считает, что для демократизации нужна секуляризация (вытеснение религии из общественной сферы), претендует на

[1099] *May S., Wilson Erin K., Baumgart-Ochse C., Sheikh F.* The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred. P. 331–346.

то, что находится как бы вне всякой религии, в нейтральной зоне. «Иудео-христианский секуляризм» отличается тем, что не вытесняет религию из публичной жизни, сама заданная цивилизация уже вписана в христианство, поэтому уже нет смысла уделять много внимания самой христианской религии. В «иудео-христианском секуляризме» тоже происходит отделение церкви от государства, но оно призвано не привести к забвению религии, а убрать разногласия между различными христианскими религиозными направлениями (актуально именно для протестантского общества со множеством деноминаций) при сохранении христианской гегемонии в общекультурном смысле[1100]. Поэтому «секуляризм» стал одной из западных ценностей, частью христианского «теополитического наследия», на котором основана западная демократия с необходимым дуализмом Бога и Цезаря[1101]. Хёрд отмечает, что эти два направления дополняют друг друга и являются основой современной системы международных отношений. Для Хёрд постсекулярный подход означает пересмотр обеих этих опор, переосмысление старой жёсткой границы между политической и религиозной онтологиями. Хёрд не предлагает специфическую новую постсекулярную теорию, оставаясь в рамках старых концепций, но делает шаг в сторону изменения самой парадигмы мышления о международных отношениях (как процессов, так и самой дисциплины), в которых область «политики» более не имеет чётко очерченного «политического» пространства, но становится «теологической политикой». Это, с её точки зрения, позволит международным исследованиям более адекватно понимать

[1100] Она приводит в качестве примера «иудео-христианского секуляризма» риторику президента США Дж. Буша мл. о том, что США — секулярное государство, которое исполняет волю христианского Бога (то есть Буш — не «лаицист», но «секулярист»): *Hurd E. S.* The Politics of Secularism in International Relations. P. 38.
[1101] *Hurd E. S.* The Politics of Secularism in International Relations. P. 6.

текущие международные процессы, более точно анализировать состояние и перспективы отношения США к исламским странам и силам[1102].

С таких умеренных позиций выступает политический философ К. Валье (Университет Брауна, США). Он предлагает примирить секуляризм с религиозностью, секулярный либерализм с постсекулярностью. Свой подход он назвал «конвергенционным либерализмом» (convergence liberalism). То есть «постсекулярное» для него — это способ адаптации либерализма к современной политической реальности: либерализм должен отделить себя от секуляризма для того, чтобы секуляризм перестал быть принудительным, категории религиозного и секулярного должны быть деполитизированы[1103].

Политологи Э. Вильсон (Университет Гронингена, Нидерланды) и М. Б. Штегер (Гавайский университет, США) рассуждают в схожем ключе: постсекулярная трансформация означает, что в ответ на кризис неолиберальной политики следует переосмыслить секулярное, которое перестаёт быть «естественным» и «универсальным», но становится культурспецифической (culturally specific), то есть частной, категорией. Секулярное мышление, а также неверие более не являются позицией «по умолчанию». Предлагая использовать религию в «эмансипативных» практиках борьбы с насилием и дискриминацией (что сближает этот подход с идеями новых левых), Вильсон и Штегер рассматривают постсекулярный подход как способ продолжить проект Просвещения современного глобализма другими средствами (в которых уже ни религиозное, ни секулярное не являются подразумевающимися). При этом они говорят о том, что разные постсекулярные подходы способны создать новые, «религиозные» глобализмы: «неолиберальный религиозный глобализм» (предлагает изменить секулярный мировой порядок с опорой на религиозное

[1102] *Там же*. P. 178–154.
[1103] *Vallier K.* Liberal Politics and Public Faith. Beyond Separation.

оправдание неолиберальных финансовых и рыночных механизмов; например, неопятидесятнические подходы), «глобализм религиозной справедливости» (предлагает бороться против неолиберальной экономической доктрины и поддерживать бедный глобальный Юг против политики богатого Севера, стремится к социальной справедливости; например, критика западного рыночного глобализма со стороны религиозных исламских обществ Ближнего Востока), «неотрадиционный религиозный глобализм» (силовое сопротивление западному секулярному глобализму (исламистские и ультраправые движения)[1104].

Специалисты по международным отношениям Л. Мавелли (Кентский университет, Великобритания) и Ф. Петито (Университет Сассекса, Великобритания) сделали ещё один шаг — заявили о необходимости не только отменить старую секулярную границу между религией и политикой, но изменить сам язык («грамматику») международных отношений, использовать «постсекулярное международное мышление». К такому предложению они пришли, критикуя секулярный подход как не отвечающий современной реальности. Они говорят о его особом историческом статусе: вестфальский подход вписал секуляризм «в генетический код дисциплины международных отношений», превратив секуляризм в необходимое условие для международных отношений, в единственный способ мышления и познания. Поэтому они признают необходимость не частичной корректировки, но значительной перестройки секулярной эпистемологии, то есть парадигмального, эпохального изменения во взгляде на международные процессы. Например, они говорят о том, что имманентный секуляризм более не может претендовать на то, чтобы считаться лучшим пространством для воплощения демократических ценностей, которые теперь должны

[1104] *Wilson E. K., Steger M. B.* Religious Globalisms in the Post-Secular Age // Globalizations. 2013. Vol. 10, № 3. P. 481–495.

рассматриваться и в религиозных (постсекулярных) рамках. Как следствие, эти авторы допускают погружение политологического знания в теологическое пространство (хотя сами этим не занимаются, но упоминают подход «Радикальной ортодоксии»). Эти авторы говорят о постсекулярном подходе как вынужденной мере для того, чтобы преодолеть кризис «современного», «секулярного», «неолиберального», «имманентного», «позитивистского», «рационального» евро-американского мышления, которое стало неадекватно описывать политическую реальность и ведёт к кризису политической легитимности[1105]. Главный конечный смысл ликвидации секулярной парадигмы мышления — такой же, как у Хабермаса и большинства других западных авторов, — поиск ответа на исламский вызов западной цивилизации. По словам Мавелли, в современных условиях секулярное мышление перестало давать конкурентное преимущество европейцам, поскольку не позволяет им продуктивно взаимодействовать с мусульманами. Секуляризация замкнула европейское сознание само на себя, в результате чего оно оказалось неспособно воспринимать Бога (трансцендентного Другого), а в равной мере и иные культуры (эмпирического другого)[1106].

М. Барбато (Центр религии и современности Университета Мюнстера, ФРГ) и Ф. Кратохвиль (Европейский университетский институт во Фьезоле, Италия) исходят из того, что теория секуляризации и секулярный дискурс завязаны на национальный масштаб, а в глобальном масштабе они не работают, поэтому для описания религиозных и секулярных дискурсов в глобальном масштабе нужен особый подход — постсекулярный[1107].

[1105] *Mavelli L., Petito F.* The postsecular in International Relations: an overview. P. 931–942; Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power / ed. L. Mavelli and F. Petito. New York : Palgrave Macmillan, 2014. 276 p.

[1106] *Mavelli L.* Europe's encounter with Islam. The secular and the postsecular.

[1107] *Barbato M., Kratochwil F.* Towards a Post-secular Political Order? // European Political Science Review. 2009. Vol. 1, № 3. P. 317–340.

В схожем ключе рассуждает Г. Беттица (специалист по международным отношениям и их связи с религией, Эксетерский университет, Великобритания); он соединяет концепт «постсекуляризма» Хабермаса и концепцию «мирового общества» Английской школы международных отношений (население земли как целое, идея единой глобальной идентичности, реализуемая негосударственными акторами, транснациональными силами) и предлагает третью, новую концепцию — «постсекулярное мировое сообщество». Постсекулярное мировое общество он определяет как текущее состояние глобальной политики (с точки зрения западных стран), которое возникло в результате двух одновременных процессов: увеличения политической значимости религии на мировом уровне (с 1970-х годов) и развития постсекулярного сознания — образа мышления, уходящего корнями в критику теорий секуляризации (то есть в концепции позднего Бергера, Казановы, Асада, Конноли, Хабермаса)[1108].

Ряд авторов, ориентированных на практику, задумываются над тем, как новую религиозную ситуацию в мире непосредственно отразить в системе глобальной политики и дипломатии. Например, авторы книги «Век Бога: возрождающая религия и глобальная политика» М. Тофт (Белферский центр науки и международных отношений в Школе управления им. Джона Ф. Кеннеди, США), Д. Филпотт (Институт религиозной свободы, Университет Нотр-Дам, США) и Т. Ша (Институт религиозной свободы, США). По их мнению, рост влияния религии в мире произошёл из-за самой секуляризации, которая длилась с XVII по XX век и создала для этого условия: отделение религии от государства и политики, а также демократизация общественных отношений дали религиозным организациям институциональную свободу и позволили им активно участвовать в политических процессах, используя

[1108] *Bettiza G.* Finding Faith in Foreign Policy: Religion and American Diplomacy in a Postsecular World.

демократические механизмы. С 1960-х годов в мире начала складываться новая религиозная ситуация под влиянием следующих факторов: а) трансформация религиозности из приватной в публичную, активное влияние религиозных организаций на принятие законов, политику; б) наделение политической активности религиозным смыслом, развитие политической теологии, которая стала серьёзным мотивирующим фактором в политике и смогла влиять на политические системы; в) кризис секулярной идеологии, исчезновение наиболее влиятельных агентов политического секуляризма (смерть Джавахарлала Неру, ликвидация Компартии Индонезии, падение нкруманизма, угасание коммунизма и т.д.); г) усиление требований верующих относительно свободы от государственного контроля; д) использование религиозными организациями и верующими современных демократических, технологических, глобализационных возможностей в своих интересах, превращение религиозных сообществ в транснациональных политических акторов; е) возвращение в политику ранее вытесненных религиозных движений (католической церкви, исламского движения). В результате, по мысли авторов, религиозные сообщества стали «полноценными конкурентами» государства. Из этого они делают вывод, что необходимо активней использовать религиозный фактор в глобальной политике западных стран, то есть для продвижения выгодной им демократизации. Для этого предлагается задействовать формы политической активности религиозных сообществ: их участие в протестах, оппозиции, религиозные церемонии с антиправительственным подтекстом, сотрудничество с иностранными силами, поддержка местных оппозиционных сил. Характеризуя состояние религиозного фактора в политике XXI века, авторы выделяют несколько пунктов: религиозные акторы не исчезнут из общественной сферы и политики, ключевые положения секулярной идеологии (права человека, свобода и др.) будут переосмыслены в религиозных терминах, религиозные институты не заменят собой политические, но будут играть одну из центральных ролей в политике,

исключение религиозных организаций государством из общественной сферы только усиливает их политическое звучание, а жёсткое подавление может привести к возникновению радикальных форм религиозности (включая возникновение религиозных войн), усиление автономности религиозных организаций и продвижение идей религиозной свободы во внешней политике даст [западным государствам] возможности по продвижению демократических ценностей[1109].

Продолжая эту тему, авторы монографии «О значении религии для глобальной дипломатии» (2020), бывшие ирландские дипломаты, предложили новую модель дипломатии и в целом международной политики с учётом возросшего значения религии в мире — «постсекулярную чувствительность» (post-secular sensitivity), которая включает более активное использование религиозного фактора в дипломатической деятельности, расширение взаимодействия с религиозными движениями по всему миру, повышение религиоведческой грамотности дипломатов, преодоление методологического разрыва, связав анализ публичной сферы с личными религиозными чувствами людей. Необходимость разворота к религии на уровне самой философии дипломатии вызвана, по их мнению, тем, что западная политическая философия перестала быть единственным и наиболее эффективным вариантом решения проблем в мире. Авторы предлагают попытку освежить и перезапустить гуманистические ценности в мире («новый гуманизм») с опорой на межрелигиозный диалог, мультикультурализм, продвижение принципа мировой справедливости, который должен быть поставлен выше вестфальского суверенитета отдельного государства[1110].

[1109] *Toft M. D., Philpott D., Shah T. S.* God’s Century: Resurgent Religion and Global Politics. W. W. Norton & Company, 2011. 288 p.

[1110] *McDonagh P., Manocha K., Neary J., Vazquez Mendoza L. V.* On the Significance of Religion for Global Diplomacy. London : Routledge, 2020. 183 p.

Таким образом, значительную часть «социологических» постсекулярных подходов составляют западные исследования политических процессов. Старые секулярные принципы делают политические стратегии западного мира неконкурентоспособными перед религиозным фактором, вынуждают политологов и международников активно искать «постсекулярные» выходы из складывающихся методологических и фактических проблем (несоответствия реальной ситуации в мире ранее сложившимся секулярным моделям). Среди разнообразия появившихся подходов и концепций особо выделяются следующие. Умеренный взгляд на постсекулярное как на признание необходимости более внимательно учитывать религиозный фактор в международных стратегиях (А. Феррара, К. Фордал, Дж. Фокс и Ш. Сандлер). Более смелая позиция у авторов, которые говорят о неизбежности частичного пересмотра секуляристских оснований вестфальской системы международных отношений (С. Мэй, Э. Вильсон, К. Баумгарт-Оксе, Ф. Шейх), об отказе от противопоставления политической и религиозной онтологий (Э. Хёрд); похожим способом рассуждают авторы, предлагающие различные способы пересборки секулярного дискурса международных отношений с использованием религиозной составляющей: отделение либерализма от секуляризма у К. Валье, новый религиозный глобализм у Э. Вильсона, М. Б. Штегера, проект значительного переписывания секулярной «грамматики» теории международных отношений у Л. Мавелли и Ф. Петито, признание теории секуляризации локальной и признание возможности выходить на общемировой масштаб только через постсекулярные подходы (у М. Барбато, Г. Беттица). Отдельно следует выделить исследования, которые опираются на постсекулярную риторику для обоснования практических действий: использование активности религиозных общин для продвижения западной демократии, управления протестными и оппозиционными процессами в «недемократических» государствах (М. Тофт, Д. Филпотт, Т. Ша),

повышения религиоведческой грамотности дипломатических работников (П. Макдонах, К. Манока, Дж. Нири и др.). В обобщённом виде постсекулярные концепции западных политологов-международников содержат следующие принципы: секулярное мышление, как и неверие, более не являются позициями «по умолчанию», но становятся одним из вариантов среди многих других; постсекулярный подход может помочь преодолеть кризис неолиберализма, стать основой для продолжения проекта Просвещения в новых мировых политических условиях, когда растёт значение религиозных факторов; ценности западного либерально-демократического мира могут существовать не только в имманентных рамках, но и в религиозных, трансцендентных (через активизацию политической теологии).

4.4. «Теологические» подходы к пониманию постсекулярного

С одной стороны, далеко не все работы современных теологов, в которых постсекулярная проблематика рассматривается как теологическая, могут быть отнесены нами к «теологической» группе, в большей степени они остаются социологическими. Это мы продемонстрировали выше, упоминая теологов (особенно протестантских), которые, осмысляя постсекулярное, не выходят за границы светской социологии религии, сохраняют в неизменности её принципы: переосмысление секулярного у них происходит за счёт расширения понятия «религия» (куда включаются новые феномены, в том числе светские), лишения открытого доминирующего статуса секулярной мысли (светское более не «над» религиозным), расширения функций теологии, но при этом теология не становится новым метадискурсом, а диалектическое различие религиозного и секулярного сохраняется и даже охраняется, не делаются попытки взглянуть на причины этой диалектики и тем более переосмыслить её. По этой же причине отсюда следует исключить те постмодернистские подходы, внешне похожие на теологические, которые пытаются отказаться от секулярного как целого,

растворить его в плюрализме и вытеснить в маргинальность, но не погружаются в вопросы о существе секулярного.

С другой стороны, встречаются и подходы социологов и политологов (то есть не профессиональных теологов), которые движутся в сторону теологического подхода, то есть фундаментального пересмотра границы между секулярным и религиозным. Например, политический философ У. Пармаксыз (Билькентский университет, Турция), рассматривая актуальные социально-политические процессы с постсекулярной перспективы, отмечает, что сама постсекулярная концепция имеет перспективы только как способ полноценно «денатурализовать» секулярное (лишить статуса естественного), то есть лишить его подразумевающейся универсальности и предзаданности, вывести социальную сферу за имманентные рамки секулярного («постсекуляризация»), отделить фиксируемые исторические процессы секуляризации (как внешние формы секулярной культуры) от тех мыслительных конструкций, которые сделали эти формы осуществимыми. Сам Пармаксыз признаёт, что этот подход близок политической теологии (Милбанку и проч.). При этом он отмечает, что большинство существующих постсекулярных подходов не движутся в этом направлении, обозначают лишь набор различных новых проблем вокруг секулярной проблематики и остаются внутри самого секулярного дискурса[1111].

Большинство современных теологических подходов, формулирующих существо и предмет постсекулярного дискурса, появляются в западной теологии. Этот процесс активно развивается в наши дни, а его истоки смело можно возводить к западной постмодернистской (политической) протестантской теологии XX века, о которой мы говорили выше. Некоторые западные исследователи постсекулярного прямо связывают эти два явления: например, Кэтрин Реклис (Фордхемский университет, США) считает, что

[1111] *Parmaksız U.* Making Sense of the Postsecular. P. 98–116.

либеральная протестантская (постмодернистская) теология середины XX века была ранней формой постсекулярного подхода. В качестве примера она приводит работы авторов Общества искусств, религии и современной культуры (Society for the Arts, Religion, and Contemporary Culture; Nathan Scott, Amos Wilder, Stanley Hopper), существовавшего в 1960–1970-е годы, которые «считали секуляризм подарком христианской теологии современному миру и стремились преодолеть ложную дихотомию секулярного / религиозного, что по духу схоже с постсекулярной критикой». Если во второй главе настоящего исследования были рассмотрены западные теологические подходы к объяснению путей исторического и философского формирования (генеалогии) секулярного дискурса и причин его текущего кризиса, то ниже внимание будет направлено на объяснение постсекулярного в таких подходах.

В любых теологических подходах к пониманию постсекулярного можно обнаружить постмодернистские черты, поскольку они поднимают сам вопрос о границе и конечности секулярного модерна. Однако эта черта является настолько общей и объединяет настолько разные подходы, что не может быть элементом классификации. Для различения теологических подходов важно обратить внимание на их методологию и ценности.

Таким образом, собственно «теологические» подходы, которые ставят под сомнение фундаментальное для Нового времени различение секулярного и религиозного, пересматривающие существо границы между ними (У. Пармаксыз), следует отличать от тех многих формально теологических подходов, которые, используя собственную лексику, остаются в рамках социальных наук, избегают разговора о природе, сущности секулярного. Большинство актуальных «теологических» подходов в большинстве случаев близки постмодернистскому направлению мысли, однако не полностью определяются ею. Кроме того, «теологический» постсекулярный дискурс в значительной степени связан с протестантской политической теологией (К. Реклис).

4.4.1. Радикальная ортодоксия как интерпретация постсекулярной проблематики

Изложение «теологических» подходов, которыми мы обозначаем попытки войти во внутреннюю область диалектики секулярного дискурса и перекомпоновать её или вовсе разорвать (что встречается реже), следует начать с наиболее яркого образца актуальной западной теологической мысли — движения «Радикальная ортодоксия», идейным вдохновителем которого является Дж. Милбанк.

«Радикальная ортодоксия» зародилась на волне постмодернистской критики «современности» и первоначально определила себя как «постмодерное критическое августинианство» («postmodern critical Augustinianism»)[1112]. Это направление рассматривает категорию «секулярное» исключительно в негативном свете, в значении «либерального»: «секулярный порядок», или «либерализм», означает специфическую новоевропейскую парадигму мышления, возникшую из средневековой теологической ереси, которая ведёт в настоящее время глобальный западный мир к глубокому и двойному кризису — культурному и экономическому «метакризису» (включающему кризис либерализма, капитализма, демократии, современной культуры и государственности)[1113]. В качестве выхода из этой ситуации «Радикальная ортодоксия» предлагает отказаться от номиналистической теологии и с опорой на реалистический томизм и августианство построить постлиберальный и постсекулярный мировой порядок. В данном случае приставка «пост-» обозначает именно радикальную отмену, борьбу, пересмотр познавательных основ европейского мышления, в связи с чем Милбанка на Западе часто обвиняют в желании

[1112] *Milbank J.* “Postmodern Critical Augustianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions” // Modern Theology. 1991. Vol. 7 (3). P. 265–278.
[1113] *Milbank J., Pabst A.* The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future.

отказаться от цивилизации и вернуться в христианское средневековье, архаику. Однако «Радикальная ортодоксия», несмотря на свою действительную романтическую ностальгию по христианскому прошлому Европы, остаётся постмодернистским консервативным движением, а не реальной попыткой воспроизвести Средние века. Методологически Милбанк и его единомышленники предлагают отменить секулярный порядок через возвращение в секулярный мир (то есть общественную, политическую сферу) реалистического христианского теологического мышления, которое не признаёт неких пространств вне религии, а также отрицает существование вещей самих по себе, в отрыве от их божественного создателя. Этот подход изображает постсекулярный мир, в который возвращается чувство сакрального, повсеместного присутствия Бога, а следовательно, и чувство потерянного в эпоху современности тепла.

Однако постсекулярная теология, предлагаемая Милбанком и его единомышленниками, имеет ряд специфических особенностей, которые не позволяют рассматривать её как действительное и глубинное преодоление секулярного дискурса.

Ликвидируя секулярный компонент культуры современности, отказываясь от любых внетеологических универсальных позиций (объективности, здравого смысла, научной непредвзятости и тому подобных) и предлагая рассматривать мир культурный и естественный в его богоданности, как живой божий «дар», который никогда не теряет связи с Творцом и никогда не оставляет человека в автономии от Бога (когда человек сам себя начинает воспринимать источником знания и этики), «Радикальная ортодоксия» в то же время настойчиво вводит категорию «посредника» (mediator), «метадискурса», который сможет связать современное мировое историческое бытие воедино без помощи секулярного (воспроизведя аналогию кафоличности). При этом предлагается посредничество не в лице Христа (что логично вытекает из христианской теологии), а посредничество теологии в конкретной форме «Радикальной ортодоксии». Этот посредник

должен не быть частью реальности, а охватывать и производить всю реальность[1114]. Такая теология должна заменить собой секулярное, занять его властное место и создать по его образу аналогичный глобальный мир, но только наполненный уже христианским содержанием. «Радикальная ортодоксия» воспринимает это как историческую справедливость, поскольку сам секулярный дискурс некогда возник из христианской теологической ереси, создав современный глобальный мир, в том числе за счёт христианского ресурса. С точки зрения этого теологического направления задача христианской мысли, не отказываясь от всех достижений секулярного дискурса, встать во главе созданного им мира, забрав у него все функции, которые он выполнял последние семь веков[1115].

Посреднический дискурс, отделённый от дискурса о втором Лице Троицы, неизбежно приобретает гностические черты. Показательно, что представители «Радикальной ортодоксии» считают, что наиболее точно категорию теологического посредничества, объединяющего мир, описал Вл. Соловьёв, говоря о всеединстве при помощи «Софии». Милбанк подчёркивает, что софиология является важнейшей богословской концепцией последних двух веков[1116], а другие участники отмечают, что «София» Соловьёва является «критически важной» для точного понимания ключевых понятий «Радикальной ортодоксии»[1117]. О гностических свойствах «Софии» как элементе, максимально близком к Богу, но Богом не

[1114] Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. Farnham (UK) : Ashgate, 2008. P. 12.

[1115] *Щипков В. А.* Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка) // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 184–196.

[1116] *Milbank J.* Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon // Encounter Between Eastern Orthodoxy… P. 45.

[1117] Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. Farnham (UK) : Ashgate, 2008. P. 20.

являющимся (тёмная сторона в Боге, некое божественное антибытие), используемым для объяснения соединения Бога и мира, религии и светскости, вечного и конечного, было подробно рассказано в отдельном исследовании[1118]. Представляется, что именно этот гностический элемент, спрятанный в религиозной философии о Софии, востребован «Радикальной ортодоксией».

Из этого вытекает и то, что, с точки зрения «Радикальной ортодоксии», православная церковь («восточное православие») не может быть сама по себе метадискурсом в современном мире, что фактически означает отсутствие в православной церкви полноты. Поэтому «Радикальная ортодоксия» в постмодернистском духе начинает формулировать новое консервативное христианство, которое бы охватило любые традиционалистские христианские конфессии, объединённые приверженностью «аутентичному христианству» (то есть первоначальному, неискажённому, истинному). Естественным продолжением этой позиции становится призыв к экуменическому консервативному диалогу[1119]. Такой возврат к аутентичному христианству, в основе которого не лежит абсолютный приоритет внеисторических таинств и конкретного исторического Предания, создаёт предпосылки для протестантского, реформаторского взгляда на Церковь, который основывается на неких «общих», секулярных основаниях и ведёт к воспроизводству секулярного дискурса. Также следствием такого подхода является то, что новый христианский (постсекулярный и постлиберальный) мировой порядок предлагается основывать на аристократизме и аристотелевской «власти немногих», которые будут носителями,

---

[1118] См. сопоставление православия и «Радикальной ортодоксии», уделяющее особое внимание проблеме софиологии: *Щипков В. А.* Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия. С. 171–183.

[1119] Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. Farnham (UK): Ashgate, 2008. P. 24.

хранителями и трансляторами аутентичных христианских ценностей для остального большинства[1120].

Показательно, что Милбанк, критикуя секулярный дискурс как ересь, не просто призывает его осудить и отменить, но предлагает сделать детализированную работу над ошибками, чтобы отделить в нём действительно еретические фрагменты от правильных, в результате чего расщепляет в постмодернистском духе историю Европы на две модальности, вновь воспроизводя секулярный дуалистически-диалектический механизм, — на два Возрождения, два Просвещения, два романтизма. Наконец, Милбанк признаёт и два «секуляризма» — один антихристианский (делает жизнь имманентной и безбожной), второй — христианский (христианизирует мир, убирая границу между профанным и сакральным)[1121].

Во всех этих чертах «Радикальной ортодоксии» неизменно прослеживается поиск механизмов возврата в жизнь идеи вселенскости (кафоличности), но через замещение секулярного метадискурса с его псевдокафоличностью, новым консервативно-экуменическим «аутентичным христианством», желающим забрать властные полномочия у секулярного дискурса, не победить ересь, а поставить её себе на службу. В этом прослеживается своего рода подобострастное отношение к секулярному наследию, в невозможности радикально отменить его бытие; предлагается поменять его управляющего с секулярного на консервативно-христианского. Речь идёт о христианском глобализме, который включает в себя не только Церковь, но и ересь на равных условиях, так как само христианско-теологическое посредничество, оторванное от конкретной церковной кафоличности, сохраняет в себе номиналистский элемент, вследствие чего новая модель снова в точности воспроизводит секулярный метадискурс,

---

[1120] *Milbank J.* Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People. P. 10.
[1121] *Там же*. P. 15.

борьбу против которого ведёт. Попытка «Радикальной ортодоксии» вобрать в себя весь мир воспроизводит протестантский тип секуляризации, который объявляет о необходимости сломать церковные ограды, чтобы вобрать в церковь весь несовершенный мир (и таким образом освятить его), но это ведёт к обмирщению церкви, отказу от Предания.

Таким образом, «Радикальная ортодоксия» понимает постсекулярное как безусловную и фундаментальную критику секулярного мышления, но готовую его также фундаментально демонтировать. Постсекулярное в «Радикальной ортодоксии» — это своего рода попытка войти в секулярную ересь и перестроить её содержание, поменяв его на христианское, но не трогать его механизмы воспроизводства, очевидно, опасаясь, что это может привести к непоправимым последствиям для современного западоцентричного миропорядка. Безусловная ценность и прорыв «Радикальной ортодоксии» как академического научного течения заключается в том, что оно впервые в конце XX века призвало к фундаментальному пересмотру секулярного для осмысления актуального кризиса глобальной западоцентричной культуры (и кризиса западного доминирования) и занялось теологической генеалогией секулярного дискурса, обозначив такую генеалогию единственно возможной для науки (что уже было революционным заявлением для западного научного дискурса). Недостатки этого направления можно интерпретировать именно как нехватку радикальности, так как «Радикальная ортодоксия» предлагает модель постсекулярной эпистемологии и постсекулярного мира, основанную на хирургическом исправлении содержания секулярного дискурса и его христианизации, но оставляющую его [диалектический] каркас, что, на наш взгляд, полностью сохраняет структуру секулярного дискурса. То есть это стремление к правильному «секулярному» и борьбе с «неправильным». В этом смысле это учение является не столько постсекулярным, сколько иносекулярным; оно пытается провести христианский ребрендинг

секулярной культуры, зашедшей в тупик, но сохранить существующий каркас глобальной западоцентричной архитектоники[1122].

Примечательно, что сами участники этого направления (которое начало развиваться ещё в 1980-е годы, задолго до появления постсекулярных дебатов, но влилось в них впоследствии) используют термин «постсекулярное» редко и в основном как публицистический синоним слова «постлиберальное» (которое используется ими намного чаще). Один из учеников Милбанка Адриан Пабст (профессор политологии Кентского университета) поэтому вовсе отказывается принимать категорию «постсекулярного» (понимая её в определениях Ю. Хабермаса, Ф. Горски и других подходов социологического типа) и критикует её за то, что она всё также остаётся внутри границ секулярного дискурса. Постсекулярная концепция опирается на три элемента, характерных для секулярного мышления: разделение трактовок религии на эпифеноменальные (религия — придаток внешних, социальных процессов) и на эссенциалистские (религия является внутренним, природным импульсом человека или общества); бинарную логику, отделяющую секулярный разум от иррациональной веры; концепцию того, что от степени «секулярного» зависит десакрализация или ресакрализация общественного пространства (что, по Пабсту, является ошибочным взглядом, поскольку само «секулярное» действует квазирелигиозно). Далее постсекулярная концепция, как и секуляризм, отделяет имманентные ценности от трансцендентного источника, а также приравнивает себя к метафизическому универсализму, который затем пытается заменить постсекулярным постметафизическим плюрализмом. Пабст в результате оценивает постсекулярную концепцию не как

[1122] Подробней см.: *Щипков В. А.* Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка). С. 184–196.

преодоление «секуляризма», но как его усиление[1123]. Хотя в других местах Пабст использует выражение «постсекулярная эпоха» в более общем смысле, как уже начавшийся этап европейской истории, в котором усиливается напряжение между традиционными консервативными религиозными учениями и модернизирующимися религиозными системами[1124].

Являясь постмодернистской теологией, «Радикальная ортодоксия» при этом значительно отличается от других. Для демонстрации этого рассмотрим подход Дж. Ваттимо и Дж. Капуто, которые жёстко связывают понимание постсекулярного с постмодернизмом. Капуто отождествляет постсекулярное с постмодерным, поскольку постмодерное настолько усиливает критику религии, освобождая её от веры, что парадоксальным образом, по мысли Капуто, создаёт условия для возрождения религии. Для него переход от секуляризма к постсекуляризму — это переход от теологии «смерти бога» к теологии «смерти смерти Бога», то есть к эпистемологии, в которой вера и разум больше не имеют каких-либо связей или отношений между собой (как и все другие дихотомии Нового времени) и, соответственно, вера (истинная религиозность), освобождённая от ограничений религии и других структур модерна, начинает возрождаться. В этом смысле Капуто утверждает, что истинная религиозность может опираться только на секулярность. Для Ваттимо постсекулярная проблематика заключается в кризисе атеизма, который произошёл в результате «конца метафизики» и «смерти морального бога» в XX веке. Атеизм уничтожается, потому что является оборотной стороной теизма, который перестаёт существовать на фоне постметафизики, объявляющей конец как позитивизму, так и трансцендентным источникам смысла. Постметафизический, постмодернистский, постсекулярный этап

[1123] *Pabst A.* The secularism of post-secularity: religion, realism, and the revival of grand theory in IR // Review of International Studies. 2012. Vol. 38 (5). P. 995–1017.
[1124] *Pabst A.* The shape of post-secularity: Why the United States is more Religious but less Christian than Europe // Representing Religion in the European Union: Does God Matter? / ed. Leustean L. Routledge, London. 2012. P. 169–184.

культуры означает, что существуют только интерпретации, а это значит, что категория веры свободно и полноправно возвращается в общественное и политическое пространство, но только лишь как очередной механизм интерпретации[1125].

Дж. Капуто, постмодернистский теолог и автор «теологии слабого бога» (вместе с Дж. Ваттимо), развивая концепцию, согласно которой секуляризация является необходимым элементом христианства, предлагает собственный подход к постсекулярному. Капуто выводит постсекулярный дискурс из философии Кьеркегора и Ницше, у которых рационалистическая, просвещенческая критика религии стала интерпретироваться как ещё одна религия, вера в объективное и научное знание (сам рационализм объявлялся ими очередной религиозной иррациональностью). Однако Капуто не призывает отказаться от модерна. Для него постсекулярный дискурс — это не окончание Просвещения и модерна, а возможность заново их прожить с помощью новых средств, это модерн, который перестаёт быть иерархичным, а также не делит области жизни на «сферы» знания, этики, религии, искусства, политики (перестаёт заниматься дифференциацией)[1126]. Фактически постсекулярность Капуто полностью встроена в рамки постмодернистской философии и является разновидностью постмодернистских течений, которые не отрицают современность полностью, а являются его поздними формами (именно такого конвенционального для современных западных исследований взгляда придерживается сам Капуто). Примечательно, что Капуто не считает подход «Радикальной ортодоксии» постсекулярным, объясняя это тем, что сторонники Милбанка впадают в «досовременность». Такая критика «Радикальной ортодоксии», подхода, который сам вышел из

[1125] *Caputo J., Vattimo G.* After the death of God. P. 1–24.
[1126] *Капуто Д.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

постмодернистской философии, показательна: она демонстрирует, что постсекулярность Капуто в большей степени может быть отнесена к постмодернистским социологическим подходам, чем к теологическим, так как не замахивается на обсуждение теологического ядра современности как объекта и предпочитает по-прежнему держать его в тени, за рамками дискусии, а обратные попытки, даже такие умеренные, как «Радикальная ортодоксия»[1127], объявляет несовременными, архаичными (то есть толкает к маргинализации, выводя за границы допустимого дискурса), фактически демонстрируя своё тяготение к старой просвещенческой идеологии модерна и социологизму в постмодернистской форме и с теологическими сюжетами.

Подход Капуто и Ваттимо попал в нашей классификации в «теологическую» группу исключительно для демонстрации контраста с «Радикальной ортодоксией»: они пытаются преодолеть разделение между теологией и социологией, хотя при всём своём постмодернистском и деконструктивистском настрое не трогают само ядро секулярного дискурса и не объясняют его. Этот подход является, скорее, примером того, как секулярный дискурс современности, находящийся в кризисе, предлагается анестезировать, успокоить через «ослабление» (через «слабую мысль», «слабую теологию», плюрализм, «гостеприимство»): теология в данном случае используется не для объяснения сути процесса, а для седативного, успокоительного эффекта. При этом авторы сохраняют общий просвещенческий вектор, который они — после теологизации — видят в форме постметафизического, постсекулярного, «более просвещённого просвещения» (Капуто). В одном из фрагментов Капуто прямо признаёт, что задача его постсекулярной теологии контролировать возрождение религиозных нарративов, «бороться с [их] огнём», следить, «чтобы пожар

[1127] *Щипков В. А.* Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка). С. 184–196.

подобных религиозных повествований не вышел из-под контроля»[1128]. Постсекулярное для них — постмодернистский теологический взгляд на религию, при котором она понимается серьёзно, но не буквально; также осуществляется контроль за тем, чтобы религия не развивалась в сторону догматизма, фундаментализма и авторитаризма. То есть их постсекулярные конструкции ставятся на службу охраны доминирования секулярного дискурса.

Таким образом, движение «Радикальная ортодоксия» — наиболее известная в западной мысли «теологическая» попытка формулирования постсекулярного дискурса, хотя само это понятие использует редко. Это направление мысли предлагает метод фундаментального демонтажа секулярного дискурса, который начинается с генеалогии: обозначить секулярное как позднесредневековую номиналистскую ересь, проследить историю развития [западной] философии и культуры как еретическое развитие секулярного дискурса, выделить на всём пути этого развития собственно христианские основания и отделить от них секулярные (еретические), переформулировать современный глобальный мир, заменив его секулярный компонент на аутентично христианский. Этот подход имеет ряд сильных сторон: он популяризирует теолого-генеалогический подход к истории современной культуры, прямо поднимает вопрос о природе секулярного, о характере его границ, стремится использовать теологию для повышения качества объяснения современности и вовлечения в научный оборот тех сюжетов, которые раньше оставались за рамками дискуссии, так как не было инструментов, чтобы к ним прикоснуться. Слабые места «Радикальной ортодоксии» вытекают из её же метода. Во-первых, «Радикальная ортодоксия» ограничивает источники секулярного дискурса главным образом номинализмом, оставляя без пристального внимания

[1128] *Caputo J., Vattimo G.* After the death of God. P. 77.

богословские процессы в первом тысячелетии христианства, не выводит «ересь» номинализма из более ранних христианских ересей. Во-вторых, предлагает преимущественно хирургический (в этом смысле схоластический, а значит протосекулярный) метод лечения западной культуры, отделяя в ней еретические искажения от первоначально христианских, из-за чего теряется фокус на секулярном как целом: большее внимание уделяет его границам, чем его внутренним характеристикам и механизмам, а это ведёт к представлению секулярного не столько в качестве процесса, сколько в качестве статичного объекта, который при аккуратном подходе можно удалить без существенных последствий для всего организма; это ведёт к тому, что в предлагаемую «Радикальной ортодоксией» модель постсекулярного, христианского глобализма неизбежно проникают секулярные элементы, которые затем воспроизводят себя. В результате, заменяя секулярные конструкции и функции христианством, это направление начинает придавать христианству секулярные черты, объявляет христианство новым универсальным посредником, что заставляет искать «софийную» (то есть с элементом гнозиса) точку опоры, что угрожает нивелировать проделанный «Радикальной ортодоксией» путь, возвращает её в секулярные границы знания и лишает какой-либо радикальности в отношении современности.

«Радикальная ортодоксия» исторически связана с протестантскими постмодернистскими теологическими течениями. Несмотря на это, она значительно отличается от тех постмодернистско-теологических подходов, которые формально заявляют о преодолении границы теологии и социологии, но фактически даже не приближаются к решению этой задачи, пытаясь лишь с помощью теологической риторики сохранить секулярно-просвещенческую модель мышления (Дж. Ваттимо и Дж. Капуто): «Радикальная ортодоксия» изначально появилась как ответ на усталость от языковых имитаций выхода за границы секулярного (игра в постсекулярность) и предложение действительно заглянуть за эти границы.

«Радикальная ортодоксия» не преодолевает полностью разрыв между теологией и социальным знанием, но делает качественное для западной мысли усилие в этом направлении.

4.4.2. Западнохристианская критика секулярного модерна

Отдельный блок теологических подходов составляют работы тех христианских авторов, которые рассматривают концепцию постсекулярного как новый конвенциональный способ критики секулярной «современности».

Например, специалисты по русской религиозной философии А. Мровжински-Ван Аллен (Центр изучения христианского Востока, Испания), Т. Оболевич и П. Роек (Папский университет Иоанна Павла II, Польша) отмечают, что в результате секуляризации христиане стали воспринимать себя через чужие категории доминирующей секулярной культуры, а Церковь была настолько «колонизирована» культурой модерности, что это перестало замечаться. Эти авторы рассматривают «постсекуляризм» как фундаментальный элемент конца современности (модерности), финальную стадию, исчезновение просвещенческой иллюзии «пробуждения разума»[1129]. Под «постсекулярной эпохой» они подразумевают этап развития философии, в котором обнаружено, что в секулярной философии в скрытом виде присутствовала теология, то есть это осознание того, что любая мысль в определённой степени теологична[1130].

[1129] *Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P.* Introduction: «Abel, where is your brother Cain?» The Russian Way of Overcoming Modernity // Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. Eugene : Pickwick Publications, 2016. P. 1–9.

[1130] *Mrowczynski-Van Allen A., Montiel-Gomez S.* Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context: Georges Florovsky, Sergey Bulgakov, Alain Badiou, and the «Theology Dwarf» // Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. Eugene : Pickwick Publications, 2016. P. 13–24.

Похожий подход наблюдается у философа У. Фрэнки (профессор сравнительного литературоведения Университета Вандербильта, США; сторонник апофатической теологии), который рассматривает секуляризацию как представление мира в качестве имманентного, а под «постсекулярностью» понимает этап секуляризации, на котором процесс секуляризации наталкивается на свои собственные пределы в абсолютизации конечных структур в мире, порождая осознание чего-то за пределами себя, и, таким образом, ведёт обратно к «религиозности». Фрэнки также опирается на концепцию англиканского богослова Грэма Ворда, согласно которой секуляризм как имманентная система однажды переживает «имплозию», уничтожая саму себя[1131].

Таким образом, некоторые христианские исследователи-теологи стали использовать определение «постсекулярное» в близком к «Радикальной ортодоксии» ключе — в значении конца доминирования «современной», просвещенческой, секулярной культуры, разоблачения скрытых теологических оснований секулярной философии, возвращения утраченных позиций христианской теологии, обнаружения секуляризацией своих собственных пределов, после которых начинается пространство теологического (А. Мровжински-Ван Аллен, Т. Оболевич, П. Роек, У. Фрэнки).

4.4.3. «Нью-эйдж»

Американский философ, выходец из СССР, М. Н. Эпштейн (профессор университета Эмори, США) объясняет феномен постсекулярности с опорой на собственную концепцию «бедной веры», или «минимальной религии»,

[1131] *Franke W.* The Deaths of God in Hegel and Nietzsche and the Crisis of Values in Secular Modernity and Post-secular Postmodernity // Religion and the Arts. 2007. Vol 11, № 2. P. 214–241.

которую применял для характеристики религиозных процессов в постсоветской (постатеистической) России. По Эпштейну, бедная вера (poor faith) — постатеистическое, трансрелигиозное состояние, сознание «верующего вообще» человека, терпимая и открытая ко всем существующим религиозным системам; она может быть как доконфессиональной (вера лишена какого-либо опыта, связанного с конкретными религиозными системами), так и надконфессиональной (вера пытается выйти за пределы знания и опыта, известных конкретным религиозным системам), использует традиции различных религий в качестве сырья для конструирования собственного гибридного религиозного опыта, является частным и персональным явлением, никогда не имеет устойчивых организационных или общинных форм, несёт «рассеянный экуменический смысл». М. Эпштейн, опираясь на некоторые комментарии Ч. Тейлора к его книгам, считает, что западный постсекуляризм — это и есть «бедная вера», «минимальная религия» на Западе (то, что Тейлор называл «духовностью», но это определение Эпштейна не устраивает). Постсекуляризм как «бедная вера» превосходит секуляризм и его имманентные рамки, однако в то же время он превосходит и все существующие религиозные системы и их догматы[1132]. То есть постсекуляризм здесь является особым, промежуточным состоянием между верой и неверием, религией и секулярностью. Хотя Эпштейн отделяет его от эзотерической религиозности (гностицизм и эзотеризм, по его схеме, могут являться лишь одним из промежуточных состояний «бедной веры», постсекуляризма), он не приводит достаточных аргументов, способных обосновывать их различие, что рождает предположение о том, что «бедная» и «постсекулярная» вера является лишь частью религиозного мировоззрения New age.

[1132] *Epstein M.* Postatheism and the phenomenon of minimal religion in Russia // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. London, New York : Routledge, 2019. P. 72–85.

В этом же направлении развивается мысль специалиста по политической философии и религиоведению Максвелла Кеннела (Макмастерский университет, Канада), который понимает постсекулярное мышление как соединение секулярной и религиозной эпистемологии. Он видит сходство этого типа мышления с разработанной коллегиантами (ответвление в арминианстве, либеральном голландском протестантизме XVII столетия) комбинацией рационализма и спиритуализма как взаимосвязанных и неразличимых источников знания. Коллегианты считали, что истинной видимой церкви Христа больше нет, а сами они — группа, ведомая Духом и свободная от церковных ограничений и практик. Они проповедовали веротерпимость, отсутствие чётких границ членства (внутрипротестантский экуменизм), отсутствие института священства, антиклерикализм, отсутствие таинств, совершение обрядов мирянами. Как коллегианты хотели выйти за границы любой власти, так и постсекулярные подходы, по мнению Кеннела, направлены на критику и секулярных, и религиозных форм власти, хотят находиться между ними, двигаясь в сторону рассеянного мира, критики любой власти и иерархии, антиклерикализма и т. п[1133]. Несмотря на выраженные постмодернистские ноты в таком подходе, в нём отчётливо читается мотив религиозной эклектики, спиритуализма, претендующих на выход за границы любой религии и светскости, то есть за границы любой теологии и идеологии: это означает, что такой подход близок New age с его смешением рациональной и мистической мысли на основе гнозиса и постмодернистской религиозности.

Таким образом, ряд постсекулярных концепций, которые стараются не примкнуть ни к социологической, ни к теологической методологии, а пытаются рассматривать и религии, и секулярное в мистическом контексте,

---

[1133] *Kennel M.* Postsecular History: Continental Philosophy of Religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement // Studies in Religion / Sciences Religieuses. 2017. Vol. 46, № 3. P. 406–432.

который выходил бы за границы и религии, и секулярного, например, через категорию «бедной веры» (М. Н. Эпштейн), некого религиозно рассеянного и рассредоточенного мира (М. Кеннел), что сближает эти подходы с мировоззрением постмодернистской религиозности New Age, попытками спрятать секулярное в новые формы эзотерического гнозиса.

4.5. Дискуссии о постсекулярном в российском интеллектуальном пространстве

В целом к теологическому рассмотрению постсекулярной проблематики, за отдельными исключениями, тяготеет большинство российских авторов, обративших своё внимание на эту проблему (несмотря на существенные различия в их подходах). Поэтому эти работы мы предлагаем рассмотреть в «теологическом» разделе. При этом даже эти подходы различаются между собой: одни авторы ищут принципиальный выход за рамки секулярного дискурса путём актуализации теологического дискурса (неважно, каким из способов), другие — лишь пытаются скорректировать внешний облик этих рамок, чтобы более удачно вписать секулярный дискурс в нынешние постмодернистские условия, то есть учитывать теологическую сферу, но не актуализировать её. Рассмотрим эти две группы российских авторов внутри «теологического» направления раздельно. Дополнительного упоминания заслуживает и немногочисленная (по количеству опубликованных работ) третья группа, стоящая на позициях секулярной социологии и выступающая принципиально против любых постсекулярных концепций (как «теологических», так и «социологических»).

То есть в российском интеллектуальном пространстве ядро дискуссий о постсекулярном с самого начала выстраивалось именно вокруг теологического подхода и именно с этого ракурса интересовало исследователей. Среди них можно выделить две группы: к первой относятся те, кто в разной степени подвергает сомнению рамки секулярного и пытается

заглянуть за них (А. И. Кырлежев, Д. А. Узланер, К. Штёкль, Ю. М. Почта, В. Н. Расторгуев, Е. А. Белжеларский, А. М. Малер), ко второй — те, кто предлагает развивать постсекулярные исследования, в том числе актуализировать религиозный и богословский дискурс, но осознанно не приближаются к границам секулярного (Г. Б. Гутнер, С. С. Хоружий, А. Белокобыльский и В. Левицкий). Также для сравнения следует упомянуть российских исследователей, выступающих принципиально против постсекулярного подхода как угрожающего социологической методологии (А. В. Апполонов, В. К. Шохин, П. Н. Костылев). Есть и авторы, которые критикуют постсекулярные подходы именно как философские и недостаточно радикальные, недостаточно религиозные (А. Б. Рогозянский).

Первым российским автором, обратившим внимание на начавшуюся за рубежом дискуссию о постсекулярном, был А. И. Кырлежев. Его подход является примером аккуратного и плавного приближения теологического дискурса к социологическому, без впадения в крайности приспособленчества «секулярной теологии» (трудно отличимой от новых форм квазирелигиозной сакрализации светского знания, ультрасекулярности), но и без претензии на некую революционность.

В статье от 2004 года Кырлежев попытался сформулировать своё видение проблемного поля постсекулярного[1134]. Он выдвинул предположение о том, что постсекулярная эпоха возникает вместе с эпохой постмодерна, как результат произошедшего поворота в западной и, как следствие, глобальной культуре. В его изложении, со времён Нового времени происходила секуляризация, которая преследовала религию, но однажды обнаружилось, что сама секуляризация внутренне религиозна (квазирелигиозна) и хочет занять то господствующее положение, которое занимала религия до модерна. Это обнаружил постмодернизм, который стал

[1134] *Кырлежев А. И.* Постсекулярная эпоха.

бороться с этой секулярной квазирелигиозностью современности (модерна), лишать её монополии (как до этого секуляризм лишал монополии религиозное сознание), следовательно, лишая секуляризм возможности продолжать преследование религии. Религиозность таким образом освобождается, но уже не возвращается в свою домодерную форму (религия как универсальное и цельное мировоззрение, в которое полностью включается социальное пространство), а становится чистой религией, «религией par excellence». В результате прекращается старая борьба секулярного с религиозным, оба эти лагеря уравниваются и ставятся в непересекающееся положение: секуляризм перестаёт интересоваться жизнью религии. Возникает ситуация «религиооставленности», «арелигиозности», «пострелигиозности». Именно будучи поставленной в такое положение, религия, по словам Кырлежева, парадоксальным образом приобретает свободу и возвращается в социальную и политическую жизнь, не представляя больше угрозы для светского сознания. Именно это состояние культуры Кырлежев назвал «постсекулярным». К его основным чертам он отнёс следующие: религия не имеет монополии на истину (любые религиозные и нерелигиозные взгляды равны); религия используется как сильнейший маркер идентичности для отдельного человека и сообществ в условиях децентрализованной (ризоматичной) постмодернистской культуры; религиозный ритуал снова становится легальным и возвращается в общественное пространство, традиционные религии начинают бороться с усиливающимся в этих условиях религиозным синкретизмом (увеличивающимся многообразием религиозных движений разного масштаба) и обращаются к истокам, ядру своего учения, что ведёт к возникновению религиозного фундаментализма[1135]. Этот в целом социолого-культурологический подход приоткрывает теологическую перспективу,

[1135] *Кырлежев А. И.* Постсекулярная эпоха.

поскольку ставит в центр понимание секулярного дискурса как религиозного феномена.

В последующих своих работах Кырлежев стал делать шаги в сторону генеалогического исследования секулярного и религиозного, обозначая предлагаемую методологию уже как постсекулярную[1136].

Кырлежев считает, что выделить в досекулярную эпоху «секулярное» и «религию» как две отдельные сферы невозможно, это будет конструктивизмом и анахронизмом: религия была в ту эпоху мировоззрением, внутри которого находилась культура и производным от которого были все области жизни человека, поэтому для этого времени сложно выделить не только область «чистой религии», но и область, например, «политики» (так как сама современная политика возникает в логике секулярного мировоззрения, как нечто обособленное, самостоятельное, отдельное от религии). То есть в домодерную (досекулярную) эпоху естественной была сама религия, а в Новое время (секулярную эпоху) «естественным» стала светская (материальная, имманентная) природность человека. В досекулярную эпоху, по мысли Кырлежева, не было разных религий, но была лишь религиозная истина и отклонение от неё: отказ от своей веры и почитание других богов рассматривался не как переход в другую религию, а как отказ от религии[1137].

Продолжая, он отмечает, что если религия в досекулярную эпоху не была отдельной сферой, то, по этой логике, нельзя её и определять как «религию», она была общими мировоззренческими рамками, бытием человека. По его словам, в результате для секулярной методологии возникает сложность: если мы не можем говорить о «религии» до эпохи секуляризации

[1136] *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 52–68; *Кырлежев А. И.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3. С. 101–106.

[1137] *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии.

(современности), то не можем и определить, что именно было секуляризовано в Новое время (ведь секуляризовано было то, что выделено в отдельную социальную область, но эта область уже к этому моменту не является религией в досекулярном смысле). Решение этой проблемы, по мысли Кырлежева, предлагает анализ самой секулярной эпохи с помощью постсекулярного взгляда на неё. Так, досекулярная религия никуда не пропала в Новое время, не была уничтожена секуляризмом: обособив её и отделив от себя, секулярная культура фактически лишь признала за религией некое неприводимое к «общему» знаменателю начало, то есть некую самодостаточную полноту. Но и сама секулярная культура, отняв у старой религии её функции как рамочного, предельного мировоззрения, объявив себя общим знаменателем, внеценностным инструментом, стала вынуждена заниматься интерпретированием мира, в том числе затрагивать вопросы об источниках, смысле и пределах познания, то есть фактически сама стала выполнять религиозные функции, стала религией (квазирелигией). Такое отделение светскости от религии, ведущее затем к неизбежному превращению светскости обратно в религиозную форму, свидетельствует, по мысли Кырлежева, не о ложности светскости или религии, а о наличии в любой культуре (религии как культуре) базового и неизменного механизма, который состоит из доминирующего религиозного мировоззрения («чистой религии»), объясняющего самого себя, и тех социокультурных (включая политические) практик, которые оно воспроизводит в обществе[1138].

Выявление этого механизма, объявляемого базовым принципом любой культуры, является ключевым элементом в концепции Кырлежева. Он изобразил его в виде «двух полюсов» существования культуры, то есть религии в самом широком, домодерном её понимании. Первый полюс — собственно, содержательный, это сама религия, которая является

[1138] *Там же.*

ценностными рамками мышления и не сводима ни к каким объективным началам; этот полюс, однако, не выразим сам по себе, без формы. Поэтому второй полюс — инструментальное, процедурное, формальное начало, которое позволяет религии стать основой социокультурного бытия человека (стать социальными, политическими, юридическими и прочими нормами и механизмами)[1139]. Именно с этим вторым полюсом («миром сим») связано возникновение секулярности в христианской религиозной культуре в досекулярные времена (секулярное находилось внутри религиозного как отдельный элемент религиозного; соответственно, без религиозного оно было и остаётся непознаваемым)[1140]. В секулярной же эпохе секулярность объявила себя единственным полюсом культуры (инструментальным, нейтральным) и претендовала на всеохватность («естественность»), но после этого помимо своей воли она раздвоилась снова на два полюса, обнаружила в себе как процедуры, так и невыразимое религиозное, секуляристское содержание (которое ближе всего можно выразить категорией веры в имманентизм). В результате секулярный дискурс попал в собственную ловушку: пытаясь создать систему, построенную на одном полюсе (инструментальном), он столкнулся с тем, что этот полюс удвоился, в нём внутри автоматически возник религиозный компонент, начавший развиваться по религиозным правилам, светский разум стал ещё одним «мифом» наряду с религией[1141]. Важно отметить, что Кырлежев проговаривает, что в эпоху секуляризации в результате столкнулись два элемента: старая «религиозность в собственном смысле» и секулярная «квазирелигия», «субститут» религии, «посюсторонняя» религия (то есть собственно «секулярное»). Это означает, что Кырлежев признаёт качественные различия этих двух типов религиозности (к одному относятся

[1139] *Там же.*
[1140] *Кырлежев А. И.* Постсекулярное: краткая интерпретация.
[1141] *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии.

все исторические религии, ко второму — философско-идеологические течения, пытающиеся подняться над рамками религиозного взгляда на мир). Этим он признаёт качественную разницу между этими двумя типами «религиозного»[1142].

Это раздвоение инструментального секулярного полюса на два (инструментальный и религиозный), по мысли Кырлежева, не только запустило в истории постмодернистский механизм (воюющий с религиозным полюсом секуляризма), но и помог обнаружить базовый принцип религии — её двойственное устройство, состоящее из «чистой религии» (которая в секулярную эпоху была объявлена автономной сферой и спрятана в «гетто») и из социокультурного инструментария (роль которого играла светскость, пока не обнаружила свою собственную квазирелигиозную сущность и не разделилась сама в себе снова на религию («квазирелигию») и инструментарий)[1143].

С помощью этой аргументации Кырлежев подтвердил свою мысль, высказанную ранее, что постсекулярная ситуация возникает вместе с постмодерном и означает момент, когда секуляризм, выведя религию в гетто, обнаружил свою собственную «квази»-религиозность, после чего потерял мнимый моральный приоритет перед прочими (старыми) религиями, а затем старая религия стала возвращаться в общественное пространство, а квазирелигиозность модерна подвергаться критике за то, что она себя скрывала. К этому Кырлежев добавляет, что возникающая постсекулярная реальность не ограничивается переплетением этих двух элементов (несекулярной «религии» и «секулярной квазирелигии», которые Кырлежев не сливает окончательно в нечто единое[1144]), но характеризуется

[1142] *Кырлежев А. И.* Постсекулярное: краткая интерпретация.
[1143] *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии.
[1144] См. его слова: «А главный вопрос — о том, каким должно быть и каким будет соотношение “религиозное — секулярное” на этом новом [постсекулярном — *В. Щ.*]

возникновением в момент их взаимодействия третьего элемента — «несекулярной квазирелигии» — областью синкретической духовности, переплетения религиозных и разнообразных нерелигиозных элементов (научных, паранаучных и др.)[1145].

Такое описание модели религии как постоянного напряжения между двумя «полюсами», как её вечную динамическую двусоставность и двойственность, которая проходит несколько стадий — домодерную, секулярную модерную, постсекулярную постмодерную, в результате чего возникает некое третье пространство неустойчивой религиозности, и это не может не напоминать диалектический подход[1146]. Кырлежев счёл эту полюсность не специфической чертой секулярного дискурса, а основным свойством религиозного как такового: он посчитал её нормой для любых метадискурсивных (религиозных / квазирелигиозных) мировоззренческих рамок, главной чертой религии в самом широком её понимании, которые никогда, ни в какие времена не позволяют полностью элиминировать

этапе европейской истории — пока остаётся открытым». То есть он признаёт соотношение этих двух «полюсов» в постсекулярной культурной парадигме, тем самым подтверждая сохранение самостоятельной реальности каждого из этих полюсов (см.: *Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация. С. 105).

[1145] См.: *Кырлежев А. И.* Постсекулярное: краткая интерпретация. Позже этот тезис о синкретическом переплетении религиозного и секулярного (секулярной квазирелигиозности) в постсекулярной культуре будет подробно развивать Д. А. Узланер: *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 167.

[1146] «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 её полюсности: один из полюсов поля напряжения воздействует на поле “тотально” именно как полюс, сталкиваясь и энергетически взаимодействуя с силой воздействия другого полюса. Другими словами, всё поле напряжения “проникнуто” (вполне тотально и диффузно) с одной стороны “религиозным”, а с другой стороны — “светским” как противоположным. Важно то, что <…> “светское” (не в секуляристском смысле) <…> 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» [выделения — *В. Щ.*]: *Кырлежев А. И.* Постсекулярная концептуализация религии.

религию / религиозное из дискурса. По его мнению, религия даже до секуляризма существовала в этой двойственности формы и содержания — содержательной («собственно религии») и её формальных процедур / инструментов, — а в секулярную эпоху это было лишь обнаружено, но не создано. Диалектичность подхода Кырлежева подтверждается и тем, что он логически приходит к третьему неустойчивому элементу: чистая религиозность и её инструментарий породили секулярную квазирелигиозность, чистая религиозность и секулярная квазирелигиозность порождают несекулярную, синкретическую квазирелигиозность.

Этот подход хорошо характеризует состояние современного секулярного дискурса, который смотрит на свою историю, как в зеркало, и видит, как его дух противоречил собственной доктрине. Однако сам подход Кырлежева вступает на путь секулярного дискурса, поскольку подразумевает, что само деление на форму (социокультурный инструментарий) и содержание в любой религии / квазирелигии являются исходными свойствами культуры, не зависящими от её теологического содержания. Таким образом, он вводит диалектику в основу познания религиозного, за счёт чего сохраняет свой подход в рамках конвенциональной «науки» (социологической ценностной системы).

Однако, рассматривая религию как предельные рамки, мы не можем сказать с уверенностью, что в каждой из таких рамок будет существовать категория «форма» и категория «содержание», что само это деление выше и универсальнее этих рамок. Нельзя также сказать с уверенностью, что «полюсов» в разных религиозных рамках будет всегда два, а не больше или меньше, и что они создают диалектическую область напряжения, становящейся «религией». Кроме того, в подходе Кырлежева отсутствует Творец как первопричина или действующий субъект, создавший рамки познания в виде религии, или мировоззрения, и оказывает влияние на сами принципы этих рамок. По сути, Кырлежев в виде постсекулярного подхода предлагает инструмент анализа религиозного, результаты которого не

зависят от самого содержания религии, оставаясь во многом в рамках секулярного религиоведения. Кроме того, логика представленного механизма говорит о том, что предлагаемая постсекулярная концепция лишь какое-то время проработает новым инструментальным и нейтральным механизмом объяснения природы секулярного и религиозного, а затем однажды также обнаружит свою квазирелигиозность и потеряет легитимность, после чего постсекулярная концепция разовьётся в постпостсекулярную и так далее.

Таким образом, в подходе А. И. Кырлежева постсекулярное представлено как объективизация двусоставной «полюсности» любого религиозного дискурса (включая квазирелигиозный секуляризм), что, на наш взгляд, полностью совпадает с диалектической моделью. Однако, на наш взгляд, предложенная Кырлежевым модель является в большей степени подтверждением внутренней диалектичности секулярного дискурса, а не любого религиозного дискурса и не христианского дискурса.

Кроме того, постсекулярный подход Кырлежева можно назвать теологической постметафизикой, он приближает теологию к социальным наукам таким образом, что они никогда не встретятся окончательно. С одной стороны, этот подход идёт значительно дальше постметафизики Хабермаса, который готов мириться с религией лишь до тех пор, пока она помогает выживать просвещенческой секулярной идее. С другой стороны, Кырлежев не призывает секулярное и религиозное начало ни мириться, ни соединяться, а исходит из того, что оба они изначально уже соединены, являются «полюсами» (то есть двумя началами из двух возможных) одной развивающейся системы, в напряжении между которыми и возникает существо религиозного. Теологичность подхода Кырлежева заключается в том, что он признаёт трансцендентную реальность религиозного, а постметафизичность его подхода — в том, что эта реальность не может претендовать на доминирующее положение религии в современной культуре, она нужна лишь для реальности диалектики религии — секулярного, чтобы придать ей стабильность и постоянство: внутренняя диалектика этой системы

порождает в одной из её половин раздвоение, возникает третье начало, которое затем начинает аналогичным образом дробиться в себе, порождая новые диалектические ветки отделения «религии» от «секулярного», что становится смыслом религиозной истории человечества.

Такой подход позволяет Кырлежеву использовать термин «постсекулярное» гибко, не выходя за рамки социологического дискурса о религии в современном мире, например, для обозначения религиозной ситуации в России, которая наступила после падения СССР, то есть «после» советской секулярно-атеистической эпохи[1147], или как продолжающееся укрепление крупных религиозных традиций в общественно-политическом пространстве современных государств[1148].

Подробное рассмотрение подхода Кырлежева важно не только потому, что он предложил первое системное осмысление постсекулярной проблематики в России, но и потому, что он оказал влияние на других русскоязычных авторов, занявшихся этой темой впоследствии[1149].

Таким образом, Кырлежев плавно приближает теологический дискурс к социологическому, избегая обеих крайностей — попыток теологизировать социологию по модели «Радикальной ортодоксии» и попыток полностью подчинить теологию социальному знанию. Согласно его подходу, секуляризация в XX веке обнаружила свою внутреннюю религиозность (религиозность модерна) и была подвергнута за это критике со стороны постмодернизма. В результате от секулярного отделяется его внутренняя религиозность, религия (любая) теперь окончательно освобождается и более

[1147] *Kyrlezhev A., Shishkov A.* Postsecularism in Post-Atheist Russia. Paper on Conference at Faenza, Italy, 2011. URL: https://www.academia.edu/5812716/Postsecularism_in_post-Atheist_Russia (дата обращения: 01.09.2022).

[1148] *Кырлежев А. И.* Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 161–174.

[1149] См., например: *Шишков А.* Осмысление понятия «постсекулярное» в русскоязычной периодике за последнее десятилетие // Портал Богослов.ru. 28.04.2010. URL: https://bogoslov.ru/article/733826 (дата обращения: 01.09.2022).

не пересекается с секулярным: наступает эпоха, когда больше нет борьбы светскости и религиозности, — «постсекулярная» и «пострелигиозная» одновременно. Религия в результате этого обретает свободу и возвращается в общественную жизнь, но уже не как домодерное всеобъемлющее религиозно-мифологическое сознание, а как религия без монополии на истину. Это привело Кырлежева к мысли, что в любую эпоху религия в самом широком смысле (культурное начало) обладает двумя полюсами — «чистой религией» и теми социокультурными практиками (формами), через которые религия себя воспроизводит. На пересечении этих элементов возникает синкретическое пространство религиозных и нерелигиозных элементов. Предложенная постсекулярная модель приводит к обнаружению внутренней диалектики секулярного дискурса, которую Кырлежев автоматически распространяет на саму религию как её базовый принцип в любые эпохи. Такой подход можно назвать теологической постметафизикой, поскольку он стремится максимально приблизить теологию к социальным наукам так, чтобы они никогда не встретились окончательно.

Основным исследователем в России, продолжившим развитие постсекулярного подхода после Кырлежева, стал Д. А. Узланер (директор Центра изучения религии РАНХиГС). Узланер делает ещё один шаг для того, чтобы связать постсекулярную проблематику именно с теологической сферой знания.

В своих ранних статьях, до того как он предметно занялся постсекулярной проблематикой, Узланер сформулировал свою исследовательскую задачу как движение в сторону формулирования принципиально нового религиоведческого языка, который смог бы подняться над позднемодерной войной религии и светскости и не становиться на какую-либо сторону, стать нейтральным (говоря иначе, доминирующим). Такая позиция была связана с его убеждённостью в существовании необратимого кризиса секуляризма как доминирующего объяснительного дискурса, которому раньше принадлежало право порождать объективные

истины. В нём до недавних пор находилась «точка нейтральности», теперь же, по его словам, она должна оторваться от секулярного и, не возвращаясь в религиозный лагерь, сформулировать новый тип знания, которое сотрёт разделительные линии между философией и теологией, верой и знанием, светскостью и религиозностью[1150].

Именно эту задачу стал решать Узланер, предлагая свой подход к постсекулярной проблематике («…это движение в сторону нового языка, новой модели репрезентации, способной ухватить возникающую на наших глазах картину, являющуюся как постсекулярной, так и пострелигиозной»)[1151].

Узланер рассматривает несколько генеалогий секулярного на примере подходов Хабермаса, Жижека и Милбанка. В его интерпретации Хабермас возвращает теологию в общественную дискуссию, но при этом твёрдо сохраняет модерновую границу, разделяющую теологию и философию (религию и секулярное), не позволяя им смешиваться. Жижек с помощью философии совершает нападение на теологию, забирая у неё любые концепции и понятия, которые ему нужны для решения любых философских и политических задач здесь и сейчас (похожим образом действуют Агамбен, Бадью): в результате Жижек предлагает модель — действовать так, как если бы границ между философией и теологией не существовало, при этом также не признаются ограничения внутри теологических (конфессиональных) систем (теологические концепции берутся и интерпретируются максимально «свободно», в духе постмодернистского релятивизма). Если Жижек включает теологию в философию, то Милбанк, наоборот, стремится показать секулярную философию как определённый тип искажённой христианской теологии, которую предлагает заменить на собственную, христианскую

[1150] *Узланер Д.* Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 140–159.

[1151] *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 7.

философию, которая займёт место секулярного модерна. Из трёх подходов Узланер в большей степени симпатизирует подходу Жижека. При этом он отмечает, что, какой бы подход ни применялся, исследователь неизбежно сталкивается с тем, что у секулярного есть свой «теологический фундамент». Именно это признание, ведущее к размыванию границы философии и теологии, является признаком возникновения постсекулярной проблематики, по мысли Узланера[1152].

Основные черты постсекулярной философии и постсекулярного мышления по Узланеру следующие. Во-первых, постсекулярное мышление возможно только в условиях постмодерна, с распадом секулярно-рациональной монополии на истину. Во-вторых, постсекулярное мышление означает преодоление секулярной, новоевропейской дихотомии, противопоставляющей «религию» и «секулярное» (а также «веру и знание», «рациональное» и «иррациональное»): такое разделение становится методологически неубедительным, так как любая секулярная философия является, в сущности, «теологией секулярной философии», находится в одном пространстве с религиозной теологией. Постсекулярный подход раскрывает теологический фундамент секулярного, его идей автономной природы и самодостаточного разума (который имеет различные теологические истоки в Средних веках и Новом времени: в номинализме, в отрицании «естественности» стремления человека к Богу, в пересмотре причинности в мире, при котором первопричина, Бог, лишь запускает вторичные причины, но не участвует в их процессах непосредственно и др., что исследовал Милбанк). Это даёт возможность осознать «имманентную рамку» современности (термин Ч. Тейлора) как объект и частично его деконструировать; современный человек не может эту рамку полностью отменить, но может корректировать в сторону большей или меньшей

[1152] *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию.

имманентности сознания. В-третьих, постсекулярный подход означает взаимное размывание границ между теологией и философией. Наконец, постсекулярных форм философии может быть много, в зависимости от того, как их выразители понимают секулярное, в каком направлении размывается граница между теологией и философией. Общей чертой всех подходов в постсекулярной философии является то, что эта философия действует после того (и в условиях того), как была раскритикована секулярная онтология и эпистемология, в которых были обнаружены скрываемые религиозно-теологические начала[1153].

Для того чтобы остаться внутри конвенционального научного дискурса и отвести любые подозрения в попытке подорвать фундамент современности, Узланер обозначает свою приверженность постмодернистским теологическим рамкам и особенно подходу Капуто (либеральная постмодернистская теология). Узланер специально подчёркивает, что для него постсекулярное мышление не означает возвращение в досовременность, но, наоборот, означает «продолжение и воплощение просвещенческого духа», «верность духу Просвещения», продолжает в духе Просвещения «взрывать» устоявшиеся догматические формы в новых условиях, когда секулярное догматически застыло и перестало быть эффективной эпистемологией. Также он подчёркивает, что для него постсекулярное мышление происходит из секулярного (секулярное, которое эволюционирует и преодолевает само себя на определённом этапе истории), а не приходит из другой онтологии[1154]. Этот подход используется Узланером в том числе для борьбы с любым фундаментализмом (как секулярным, так и религиозным), поскольку он считает, что секулярная культура этот фундаментализм лишь усиливает: постсекулярное мышление, напротив, означает и возникновение

[1153] *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию.
[1154] *Там же.*

«пострелигиозного»[1155], то есть невозможности существования религии как замкнутой и догматичной формы, характерной для эпохи модерна.

При этом Узланер тяготеет к тому, чтобы пока не слишком отрывать постсекулярную проблематику от логики секулярного дискурса, особенно когда рассматривает конкретные конфликтные события в обществе, связанные с Церковью и религией. Например, говорит, что эти события демонстрируют, что в обществе, у разных мировоззренческих групп существуют разные «постсекулярные гибриды», то есть разное видение того, где проходит граница между религиозным и светским, религиозным и политическим (то есть признаёт социальную реальность этой границы)[1156]. В данном примере постсекулярная концепция вновь признаёт дихотомию религии-светскости, приближаясь к позднесекулярной философии Хабермаса.

Таким образом, Узланер вслед за Кырлежевым рассматривает постсекулярную концепцию как перспективный способ сформулировать новый эпистемологический язык, с помощью которого можно будет вновь приручить религиозный дискурс (теперь уже вместе с секулярным, который был разоблачён и лишился своего привилегированного статуса), контролировать возрождающуюся религиозную риторику, не считаясь с секулярной догматикой. Размывание границы философии и теологии для него не цель, а средство, которое поможет вновь вернуть в единое пространство различные религиозные и секулярные группы, что уже будет означать формулирование новых единых правил разговора, а значит — и централизованные механизмы модерирования этого разговора. Поэтому приверженность «духу Просвещения», но «не его букве» является важной

[1155] *Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1. С. 175–192.

[1156] *Узланер Д.* Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство,
религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 93–133.

для Узланера: под «духом» Просвещения имеется в виду его былой универсализм, который позволял с опорой на него производить «объективные», «истинные» высказывания. С этой точки зрения подход Узланера тоже ищет пути реконструкции секулярного дискурса, но не настолько формально и софистически, как это пытаются сделать многие западные постмодернистские теологи, а с готовностью провести радикальную перестройку научного знания о религии, сохранив сам внутренний иерархический строй Просвещения, передав его властные полномочия молодому, прогрессивному и амбициозному, но вполне рациональному постсекулярному наследнику, способному придумать новые и гибкие способы продолжения просвещенческого проекта, который провалился в глубокий застой.

Основной особенностью подхода Кырлежева-Узланера является то, что, формулируя весьма ценные наблюдения за генеалогией секулярного дискурса, настойчиво и порой даже полемически эмоционально[1157] демонстрируя неэффективность и ошибочность дальнейшего использования строгой просвещенческой дихотомии «религиозное — светское», его авторы продолжают косвенно воспроизводить эту дихотомию. Через логические и весьма аргументированные мостики это модерное деление перекидывается ими как в домодерные времена («домодерная религия» и «домодерная светскость»), так и в постмодерные («пострелигия» и «постсекулярное»). И хотя значения этих категорий при такой переброске тоже кардинально меняются, а авторы утверждают, что образуют новые понятия на основе старых слов лишь инерционно (так как нет других слов), это всё же напоминает попытки оставить новоевропейский секулярный дискурс по-прежнему в центре предлагаемой логики, в статусе «уникального»[1158]. Сам

[1157] *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 162–173.
[1158] *Кырлежев А. И.* Постсекулярное: краткая интерпретация.

же постсекулярный дискурс они при этом трактуют исключительно через отрицание (в постмодернистском ключе), лишают ясных очертаний, оценивают его как ещё закрытый, непознанный, многогранный[1159], то есть действуют аккуратно и не спешат заранее придавать ему окончательные формы, пока очертания новой, постсекулярной организации современности («нового порядка») не вступят в силу[1160]. Если же действовать строго в рамках предлагаемого ими подхода, полностью его проговаривая, то это потребует постановки и ответа на вопрос о том, является ли «религиозность» (мифичность) собственно «религий» и религиозность секулярных «квазирелигий» качественно одинаковой религиозностью: если да, то в чём универсальность этого качества; если нет, то как определяются признаки этой неравнозначности и как они располагаются, горизонтально или вертикально. Ответы на эти вопросы невозможно дать, если открыто не проартикулировать ту конкретную аксиологически-теологическую основу, на которой стоит исследователь, так как все остальные ответы останутся попытками реконструировать старый секулярный дискурс, скрывая его за новыми формами недосказанности.

Узланер активно взаимодействует с социологом религии Кристиной Штёкль (Инсбрукский Университет, Австрия). Штёкль уделяет особое внимание теме постсекулярности и активно участвует в её разработке совместно с отдельными российскими авторами. В связи с этим мы рассмотрим её подход в ряду российских.

К. Штёкль предприняла попытку включить постсекулярный дискурс в теологические исследования, но при этом не отделяет его полностью от социологической и либеральной политической сферы.

[1159] *Там же.* С. 106; *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 192.

[1160] *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 7.

Она исходит из того, что дискуссия о постсекулярности является продуктом конкретной политической философской школы — политического либерализма (Дж. Ролз, Хабермас), который, опираясь на фундаментальные для себя категории гражданства и конституционализма, ищет способы включить в свой дискурс религию, долгое время вытесняемую за борт, в область субъективного, частного. Этот подход объясним и оправдан желанием сохранить современный порядок, однако он не имеет средств объяснить, как в предлагаемом «постсекулярном обществе», построенном на взаимном обучении религиозного и секулярного, выглядит «постсекулярная субъективность» (субъектность). Таким средством, по мнению Штёкль, может быть только богословие, в том числе православное (апеллирует к трудам С. С. Хоружего, Х. Яннараса), которое она предлагает использовать как помощника для продолжения формулирования постсекулярной политической философии, начатой Хабермасом. В качестве возможного пути Штёкль предлагает выстраивание взаимодействия между мыслью постмодернистской (деконструкция субъекта) и мыслью теологической, в частности православной, у которых, по её мнению, есть точки пересечения[1161]. Это направление будет дополнять либеральную политическую мысль, которая в учении о самодостаточности субъекта исчерпала эпистемологические средства, и будет помогать ей трансформироваться в постсекулярные формы, которые призваны продлить её историческую жизнь.

Штёкль отказывает в праве трактовкам «постсекулярного» в значении «после секулярного», критикует за такое хронологическое понимание процессов в Европе (как возвращение религии «после» секулярного периода) иерархов Русской православной церкви и в целом русскую культуру, начиная

[1161] *Штёкль К.* Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие.

со времён Достоевского (который учил о том, что Россия однажды поможет Европе вернуться от секулярности к христианству). Для Штёкль ближе идея о том, что постсекулярное означает единовременное существование религиозного и секулярного. По её мнению, такое сосуществование должно приводить к напряжению в общественно-политической сфере, что наблюдается в наши дни и является естественным процессом.

Важно, что Штёкль настаивает на единстве понятия «постсекулярного» (нет разных «постсекулярностей»). Это единое понятие в её подходе состоит из трёх аспектов: нормативного, социологического и феноменологического. И в каждом из этих аспектов Штёкль выявляет две оппозиционные точки зрения, два полюса, которые борются и создают дискурсивное напряжение: все эти три пары оппозиций и формируют постсекулярный дискурс. Спор вокруг «нормативного» аспекта ведут, с одной стороны, последователи кантианской философии, политические либералы, которые готовы вернуть религию в общественно-политические процессы по демократическим, а не религиозным соображениям (Хабермас, Ролз), а с другой — консервативные религиозные мыслители, которых Штёкль относит к последователям Гегеля, которые хотят вернуть религию в общественные отношения для сохранения нравственности (Ч. Тейлор, М. Вальцер, М. Сандел). В социологическом аспекте дискурс противостояния возникает между устойчивыми существующими моделями отношения церкви и государства, религии и общества и реальностью, в которой эти модели никогда не работают в точности; в результате главным социологическим принципом в постсекулярной концепции должен стать плюрализм моделей отношений между государством и религией, который означает одновременное существование разных моделей, что позволяет смотреть на происходящие процессы без увеличения количества «исключений». В феноменологическом аспекте столкновение происходит между коллективным религиозным опытом (который находится в «секулярной эпохе» и уже не может избавиться от знания о религии как предмете выбора, «опции») и

индивидуальным религиозным опытом, который, тем не менее, всегда связан с конкретными практиками, а значит, неотделим от жизни некоего сообщества[1162].

В своей совместной статье в 2019 году Штёкль и Узланер предложили посмотреть на западную дискуссию о постсекулярности со стороны — глазами исследователей из России. По их мнению, российская дискуссия о постсекулярном отличается от западной тем, что в ней не проводятся чёткие разделительные линии между разными взглядами на эту проблему: социологическим (Бергер, Розати, Штёкль, Молендейк и др.), нормативным-политологическим (Дж. Ролз, Хабермас, А. Феррара, К. Калхун и др.), постмодернистско-философским (Милбанк, Жижек, Т. Асад, Ч. Тейлор, Ваттимо, Капуто, Ж.-Л. Нанси и др.), теологическим (Милбанк, Ваттимо, Капуто, М. Анри, Ж.-Л. Марион, Жижек). По их мнению, развитие постсекулярной концепции в России (Узланер, Штёкль, Кырлежев, Шишков) должно двигаться в сторону «критической» и «освободительной», чтобы стать средством продвижения идей плюрализма и ограничивать возможности Русской православной церкви приобрести привилегированное положение в российском обществе[1163].

Таким образом, Штёкль фактически пытается реанимировать утрачивающий целостность секулярный дискурс, что происходит из-за эпистемологической недостаточности либеральной политической философии на текущем этапе истории. Предлагаемый ею метод — наполнение секулярного дискурса диалектичностью, которая выражается в оживлении нескольких пар постоянных внутренних оппозиций (религия как имманентное производное социальных отношений и как трансцендентный источник ценностей; одновременное признание противоречащих моделей

[1162] *Штёкль К.* К определению «постсекулярного». С. 51–67.
[1163] *Stoeckl K., Uzlaner D.* Four genealogies of postsecularity. P. 268–278.

государственно-церковных, общественно-религиозных отношений; признание неотделимости коллективного имманентного опыта и индивидуального религиозного опыта). Именно признание этих диалектических линий напряжения, по её мнению, делает неизбежным и необходимым погружение актуального дискурса о секулярном в теологический контекст, что и составляет суть «постсекулярного» подхода. Несмотря на готовность Штёкль развить, уточнить и диалектизировать секулярный дискурс через усиление в нём субъектной роли религии и религиозного, она именно дополняет секулярный дискурс (а не отменяет его), стремится восстановить его полноту и назвать «постсекулярным». В этом подходе религиозно-теологический компонент неизбежно остаётся обслуживающим и вторичным по отношению к социологии. В совместных с Узланером публикациях Штёкль проводит мысль о том, что российский взгляд на постсекулярное, в отличие от западного, не делает чёткого разграничения между разными областями дискуссии (социологической, политологической, философской и теологической).

Помимо Кырлежева, Узланера и Штёкль, есть и многие другие российские авторы, которых мы относим к первой группе (тем, кто рассматривает постсекулярную проблематику через актуализацию теологического дискурса, затрагивает сущностные основы и границы секулярного дискурса).

Политический философ Ю. М. Почта, хотя и рассматривает постсекулярную проблематику в рамках социальных наук, формально не заходя в теологическую область, предлагает посмотреть на эту концепцию с широкой эпистемологической точки зрения. С одной стороны, он предлагает простой взгляд на проблему секулярного как элемент исключительно культуры модерна: домодерну, модерну и постмодерну соответствуют принципы досекулярного, секулярного и постсекулярного общества соответственно. С этой точки зрения кризис процессов секуляризации в XX веке произошёл как следствие кризиса эпохи модерна в целом;

секуляризация, как и проект Просвещения, имеет своё начало и конец. В культуре постмодерна исчезла жёсткая дихотомия разума и веры, теперь секулярное переплетается с религиозным, то есть ситуация стала постсекулярной. Это означает, что модернистская секулярная культура Просвещения теряет универсализм, становится лишь одной из возможных моделей отношений (особенно ярко это выражается при столкновении западных стран с ростом в них новых исламских сообществ), заменяется партикулизмом, то есть выбором одного из множества мировоззрений, в том числе незападных. Этот подход близок концепции Хабермаса. С другой стороны, Почта обращает пристальное внимание на мир-системные и левоантиколониалистские подходы И. Валлерстайна, Э. Дусселя, Н. Малдонадо-Торреса, М. В. Тлостановой, которые также трактует как постсекулярные. С его точки зрения, эти авторы совершают усилие для того, чтобы деколонизовать не только политическую сферу, но и саму современную систему социального знания, западную эпистемологию; это значит лишить её априорного секулярного основания, которое произошло из имперского христианства и сегодня используется как имперский механизм контроля или приручения всех остальных, несекулярных эпистем. Это направление левых мыслителей пытается не столько критиковать модерн, сколько отменить сами его рамки, стать «трансмодернистским» (Э. Дуссель), выйдя в итоге за границы и секуляризма, и религии как одинаково модернистских концепций[1164]. Именно такое сочетание постсекулярной коммуникационной концепции Хабермаса и мир-системного подхода, пытающегося вывести знание за рамки эпистемы модерна (и современного Запада в целом), Почта использует для объяснения своего понимания постсекулярного, которое, с нашей точки зрения, вплотную упирается в

[1164] *Почта Ю. М.* Постсекулярное общество. С. 286–302.

теолого-философскую проблему генеалогии модерна (и секулярного дискурса).

Постсекулярной проблематике был посвящён специальный выпуск журнала «Тетради по консерватизму» (гл. ред. Р. В. Михайлов) в 2019 году. Многие участники этого сборника придерживаются подходов, близких к теологическим. Рассмотрим подходы некоторых из них.

Философ В. Н. Расторгуев (философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова) интерпретировал постсекулярное не как сформированное учение, но пока что как некое новое формирующееся проблемное поле, которое находится на пересечении политического, научного и религиозного. Признавая некую родственность постсекулярного и постмодернистского, Расторгуев отмечал и существенные различия между ними: если постмодернисты боролись с универсальностью социальных законов, то у сторонников «постсекуляризма» нет даже этих оснований, так как «секуляризм — это иллюзия», результат искусственного «регулирования языка» (а не онтологических изменений), в результате которого в социальной реальности была искусственно задрапирована сакральность. «Постсекуляризм — это всего лишь мир без [секулярных — *В. Щ.*] иллюзий». Взгляд Расторгуева на постсекулярное можно охарактеризовать как постпостмодернистский. Самым важным признаком постекулярного Расторгуев считал уменьшение значимости и статуса в мире политических идеологий, которые в начале XX века, с распадом империй заняли место традиционных, религиозных форм политической самоидентификации. По мнению Расторгуева, в постсекулярной перспективе политические идеологии сохранятся и даже продолжат развиваться, но займут полагающееся им место периферии цивилизационных процессов, которые окажутся в центре политического планирования[1165].

[1165] *Расторгуев В. Н.* Указ. соч. С. 111–116.

Политолог Е. А. Белжеларский (Русская экспертная школа), так же как и Почта, признаёт близость постсекулярной проблематики постмодернизму, однако не отождествляет их: частично опираясь на подходы «Радикальной ортодоксии», он считает, что постсекулярное означает культурную ситуацию, когда возвращается «вытесненная (закрытая) религиозность», то есть все элементы имплицитной религиозности эпохи модерна, которая ранее пряталась за различными светскими формами[1166], происходит разрушение секулярного «имманентистского дискурса»[1167].

Философ А. М. Малер (Государственный академический университет гуманитарных наук) трактует постсекулярное как ослабление в культуре секулярных познавательных схем и возвращение религиозных. Например, секулярное понимание личности как совокупность социальных характеристик становится неустойчивым, ситуативным, а потому распадается, сталкивается с необходимостью возвращения к первоначальному, христианскому понятию личности как объективной, богоподобной и вечной реальности. При этом в постсекулярной ситуации в познавательный процесс возвращаются не только христианские ценностные и эпистемологические установки, но и неоязыческие[1168]. Поэтому, по мысли Малера, постсекулярное — это эпистемологическое, то есть философское и теологическое столкновение христианства с двумя угрозами на современном этапе — уходящим, ослабевающим секуляризмом и наступающим неоязычеством[1169].

[1166] *Белжеларский Е. А.* Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности: продолжение эпохи религиозных войн // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 13–26.
[1167] *Белжеларский Е. А.* Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка // Вестник РХГА. 2017. № 1. С. 194–203.
[1168] *Малер А. М.* Постсекулярность или язычество // Русский журнал. 27.11.2009. URL: www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo (дата обращения: 01.09.2022).
[1169] *Малер А. М.* Понятие личности в секулярном и постсекулярном понимании // Тетради по консерватизму. 2021. № 3. С. 131–138.

Таким образом, эти авторы рассуждают в одном ключе, отличаясь друг от друга лишь в отдельных моментах. Ю. М. Почта объясняет постсекулярное как соответствующее постмодернистскому и раскрывает эту концепцию через объединение постсекулярной коммуникационной концепции Хабермаса и левого, мир-системного подхода И. Валлерстайна, стремясь показать постсекулярность не только как часть антиколониалистского, антивестернистского направления мысли, но и как свидетельство о предельных границах секулярной эпистемы. В. Н. Расторгуев похожим образом охарактеризовал постсекулярное как наступившую невозможность секулярной культуры себя обосновать, а также как формирующееся исследовательское поле на пересечении научного, политического и религиозного, которое свидетельствует о том, что внимание к борьбе политических идеологий (в XX веке) теперь уступает место вниманию к цивилизационным (религиозно-политическим) процессам. Е. А. Белжеларский рассмотрел постсекулярные дискуссии как свидетельство заката секулярного, имманентистского дискурса. А. М. Малер трактует постсекулярный дискурс как возвращение открыто религиозных эпистемологий, как христианских, так и неоязыческих.

Ко второй группе российских исследователей постсекулярной проблематики, близких к «теологическому» подходу, можно отнести тех авторов, которые признают важность теологического плана в постсекулярной перспективе, но не актуализирующих этот план (признают, что границы секулярного дискурса переходят в теологическое пространство, но стараются не пересматривать эти границы, а сохранить их статус-кво в новых, «постсекулярных» формах), рассчитывая сохранить таким образом стабильность секулярного дискурса в постмодернистских условиях.

Среди таких российских авторов следует отметить Г. Б. Гутнера (ИФ РАН, Библейско-богословский институт), который написал предисловие к

русскому переводу философского диалога Хабермаса и Й. Ратцингера (будущего папы Бенедикта XVI)[1170]. Соглашаясь с основными тезисами обоих мыслителей, Гутнер косвенно возражает Й. Ратцингеру, который отрицал возможность существования «всемирного этоса» — равноценной для всех жителей земли парадигмы мышления и культуры, как религиозной, так и секулярной. Гутнер предлагает рассматривать «постсекулярное» именно как предельное условие такого межкультурного и религиозно-секулярного взаимодействия, всемирного универсального «этоса». При таком подходе «постсекулярное» у Гутнера означает новую форму «секулярного», которое теперь получает неограниченный доступ для действия в поле сакрального.

Философ и теолог С. С. Хоружий в интерпретации постсекулярного подхода также придерживался именно концепции Хабермаса, а также идей, высказанных им в диалоге с Й. Ратцингером. Хоружий тоже понимает постсекулярное как взаимовыгодные «диалогические» и «партнёрские» отношения религиозного и секулярного сознания, в которых видит средство борьбы против новых антропологических угроз (трансгуманизма). Хоружий предлагает и православию идти этим путём[1171].

Во многом схожую позицию разделяют Белокобыльский и Левицкий, чьё генеалогическое исследование истоков секулярного было рассмотрено во второй главе настоящего исследования. Они разделяют постсекулярные подходы на светские (философско-религиоведческие) и религиозные (религиозно-теологические), и сами относят свои идеи к первому подходу[1172]. То есть они предлагают погрузить дискуссию о постсекулярном в

[1170] *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. 112 с.

[1171] *Хоружий С. С.* Православный взгляд на концепцию «постсекулярного» // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 2. С. 75–79.

[1172] Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы. С. 22–23.

дуалистические секулярные рамки как предзаданные, не ставят перед собой задачу ответить на вопрос, каким образом разделение этих рамок философии и теологии первоначально произошло и что с ними будет происходить далее, то есть держатся в стороне от постсекулярного постмодернизма, антимодернизма и теологизма.

Таким образом, Г. Б. Гутнер, С. С. Хоружий, А. Белокобыльский и В. Левицкий в тематических публикациях, посвящённых постсекулярному, не занимаются обоснованием и специальной защитой секулярного дискурса, не выступают против распространения постсекулярных подходов, однако в то же время не ставят себе и задачу определить природу и границы секулярного, выйти за пределы секулярной эпистемы.

Наконец, выделяемая нами третья группа российских исследователей выступает против развития постсекулярной концепции, даже в её наименее радикальном варианте — у Хабермаса, а тем более — в её теологических вариантах. Как правило, это специалисты, работающие в рамках академической философии религии и социологии религии середины XX века. Приведём два ярких примера.

Например, А. В. Апполонов (кафедра философии религии и религиоведения МГУ им. М. В. Ломоносова) активно дискутировал с Кырлежевым, Узланером, Э. ван дер Звеерде, В. Карповым и другими сторонниками концепций «десекуляризации» и «постсекулярного поворота», защищая классическую социологическую теорию секуляризации от любых постсекулярных нападок, призывая «отбросить постсекулярную гипотезу»[1173]. Заведующий сектором философии религии Института философии РАН В. К. Шохин предлагает рассматривать «пост-секулярность» (через дефис, в значении «после секулярного») исключительно как частное

[1173] *Апполонов А. В.* Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном. С. 4–36.

социологическое явление, которое фиксирует повышение значимости религии в обществе после периода религиозного спада. Например, повышение роли религии во Франции в середине XIX века (после падения в период Французской революции), в Англии — после Второй мировой войны, в России — после распада СССР. При этом Шохин отказывается видеть в современном мире некие глубокие «постсекулярные» тенденции, влекущие новое состояние культуры, считает, что научно зафиксировать эти тенденции нельзя. Он также выразил сомнение в том, что глубокие постсекулярные тенденции можно наблюдать где-либо в мире[1174]. Религиовед П. Н. Костылев в одной из публикаций характеризовал постсекулярное не как возвращение-реванш религии на закате секулярного Нового времени, а как развитие новых религиозных форм (квазирелигий, New Age и т. п.)[1175]. Однако подобная критика «постсекулярных» понятий и концепций в российских исследованиях является единичным явлением и, скорее, реакцией на то, что постсекулярные подходы неизбежно ставят под вопрос устоявшиеся предметные и методологические рамки секулярного религиоведения. При этом указанные исследования на текущий момент, в отличие от «теологических», не создали своё антипостсекулярное направление. Можно добавить, что в зарубежных (главным образом — западных) исследованиях такого направления также нет: как мы видели, в зарубежных научных дискуссиях набирают обороты подходы, которые пытаются использовать постсекулярную риторику для новой упаковки старого секулярного дискурса, то есть не отрицать, а использовать постсекулярные разработки, по сути, для защиты старых секулярных принципов общественных наук.

[1174] *Шохин В. К.* Доклад «Философия религии и современные дискуссии о постсекулярном обществе». Институт Философии РАН. URL: https://iphras.ru/14_06_18.htm (дата обращения: 01.09.2022).

[1175] *Костылев П. Н.* Танго для узурпатора // Русский Журнал. 2009. URL: www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora (дата обращения: 01.09.2022).

Таким образом, А. В. Апполонов, В. К. Шохин, П. Н. Костылев отрицают необходимость постсекулярного дискурса, трактуют его как излишний. Они остаются приверженными уже существующей социологическо-религиоведческой лексике, прямо защищают секулярную эпистему как нормативную. Постсекулярные подходы воспринимаются ими как привносящие лишние сложности, помехи и беспокойство в существующие религиоведческие исследования. Можно предположить, что их настороженность по отношению к постсекулярным дискуссиям объясняется тем, что эти дискуссии недвусмысленно угрожают социологии лишить её несомненной монополии на научное знание, поставив в частичную зависимость от теологического дискурса.

Совсем редкий, единичный случай, — критика любых постсекулярных концепций с позиции религиозного мышления. А. Б. Рогозянский говорит о бессмысленности любых постсекулярных концепций и их невозможности повлиять на реальность развития религиозных процессов в обществе. По его мнению, на этот процесс влияет лишь фактическое исповедание людьми своей традиционной веры. Рогозянский опасается, что «постсекулярная эра» станет не реальным возрождением традиционной религиозности, способной оздоровить общественные отношения, а фиктивным, квазирелигиозным дискурсом, который будут продолжать постмодернистские усилия по уничтожению исторических религиозных традиций[1176].

Таким образом, на сегодняшний момент среди «теологических» постсекулярных подходов нет таких, которые позволили бы выйти из парадигмы секулярного дискурса, пересмотрев его диалектическое ядро. Однако существующие современные зарубежные и российские исследования постсекулярного не закрывают саму возможность такого выхода. Часть

[1176] *Рогозянский А. Б.* Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций? // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 58–64.

наиболее смелых подходов предлагают теологически разобрать, аккуратно перекомпоновать и пересобрать секулярный дискурс, который начал давать сбои, даже частично изменить характер работы его механизма, дать ему новую жизнь, но не нарушая его внутренний, диалектический принцип работы («Радикальная ортодоксия», христианская критика секулярного, существующие российские постсекулярные подходы). Другая часть теологических подходов знает о проблеме ограниченности секулярной эпистемы, но стремится не затрагивать ядро секулярного дискурса, не вскрывать этот механизм, а работать с ним как с целым, анализируя его по внешним признакам (Ваттимо и Капуто, подходы, близкие к New Age, и др.). Если первое направление допускает, что можно заглянуть за пределы секулярной эпистемы (хотя полноценно этого не делает), то второе не интересуется границами секулярного (хотя и признает, что такие границы возможны). Российские исследования постсекулярного отличаются от западных тем, что в подавляющем большинстве случаев обращаются к этой теме как потенциально новой парадигме гуманитарного знания, тяготеют к «теологическому» рассмотрению этой проблемы, способному пересечь границы секулярной эпистемы.

4.6. Системный подход к пониманию постсекулярного

Мы рассмотрели различные модели секулярного и постсекулярного. Их совокупность и дискуссии о них составляют содержание дискурса о секулярном и постсекулярном. Разные постсекулярные модели — это разные способы трансформации секулярного дискурса и его взаимодействия с дискурсом религиозным. При этом постсекулярный дискурс как подход, как часть (или продолжение, интерпретация и т. п.) секулярного дискурса — это целостное историко-философско-теологическое явление. Представление постсекулярного подхода как данности в научных дискуссиях, обнаруживаемой в результате генеалогии секулярного дискурса, означает,

что множество соперничающих между собой постсекулярных моделей не отменяют единство постсекулярного подхода. Возникновение у авторов разных «моделей» секулярного и постсекулярного возможно, так как секулярное является системой (дискурсом), действие которой будет разным в зависимости от исторических условий и угла зрения. Например, разное действие секулярного в России (политическая секулярность) и на Западе (теологическая постсекулярность) неизбежно влечёт и разные модели постсекулярного, не отменяющие фактом своего существования единство и предметность постсекулярного дискурса.

В этом смысле не может быть нескольких «постсекулярных дискурсов» (отдельных «христианского», «исламского», «атеистического» и проч.), как не может быть и нескольких «секулярных дискурсов», но только один, иначе само это понятие лишается исторического смысла своего существования, а большая история «секулярного», накопившая значительный философский опыт, не сможет быть использована исследователями, вынуждена попасть в область, о которой молчат. Однако текущее состояние гуманитарного знания и культурных процессов благоприятствует тому, чтобы говорить о секулярном и постсекулярном, так как область с фигурами умолчания в настоящее время по ряду рассмотренных выше причин сокращается для всех участников дискуссии, независимо от их ценностных установок. Выходя из такой «тёмной» зоны, секулярный дискурс обнаруживает свои очертания и свои границы, что позволяет говорить о предмете этого дискурса.

Постсекулярный подход (в форме различных постсекулярных моделей) к секулярному дискурсу является частью секулярного дискурса и в этом смысле наследует его предмет. Поэтому проведённая в предыдущих главах генеалогия секулярного дискурса позволяет сформулировать общие рамки постсекулярного подхода.

Объективизация и предметизация секулярного дискурса уже сами по себе являются постсекулярным актом. Постсекулярный подход начинается с генеалогии секулярного [дискурса], которая в любом случае действует в

[христианской] теологической перспективе, даже если избегает столкновения с теологией, именно в этом смысле теология опредмечивает секулярный дискурс даже в «нетеологических», «социологических» моделях постсекулярного. Существо постсекулярного дискурса — это и есть объективизация секулярного дискурса, которая подразумевает тезис о принципиальной возможности выхода за его рамки, то есть обнаружения его секулярной природы, а также подразумевает теологическое происхождение секулярного, превращая секулярное из имплицитной, скрытой от самого говорящего дискурсивной данности в видимую и ограниченную модель («частную», если использовать секулярную же лексику).

Постсекулярное — это разговор о секулярном как о секулярном. Появление в начале XX века понятия «секуляризация» стало очередным кульминационным этапом развития секулярного дискурса, так как его опредмечивание (даже в целях его сохранения, даже с помощью политической, постмодернистской или «секулярной» теологии) в любом случае является постсекулярным актом. Представляется, что это общее свойство неустойчивых дискурсов. Некоторые религиоведы (социологи религии) не случайно смотрят на любые разговоры о постсекулярности скептически (даже в наиболее секулярно-социологических её вариантах, например, в духе франкфуртской школы), потому что предполагают существование неизбежной инерции этих разговоров в сторону теологии, что потребует переквалификации сегодняшних социологов религии в теологов через какое-то время.

Генеалогия секулярного автоматически делает секулярное частью теологического дискурса и означает появление постсекулярной перспективы со всеми вытекающими последствиями. Причём эта перспектива появляется уже в начале всякой генеалогии, а не в конце.

Постсекулярный дискурс открыл следующую картину гуманитарного знания. Секулярное, социологическое знание обладает имплицитной теологичностью, оно всегда связано с теологией, даже когда эта связь не

видна за какой-либо внешней диалектикой (например, это видно у Вебера). Тем не менее социология в определённых исторических обстоятельствах теряет свои объяснительные способности. Это является органичным для неё явлением, так как она основывается на релятивизме (например, понимаемом как у Х. Кокса, т. е. не противоречащем возможности объективного знания, или как у Дель Ноче — проистекающем из рационалистического начала, которое функционирует в истории Нового времени с неизбежными скачками и разрывами, так как внутренне гностично, имманентно дуалистично, строится на диалектике революции и нигилизма). Теряя в такие периоды объяснительные способности, социология, то есть светское гуманитарное знание, в странах с системой светского образования, теряет и свои политические полномочия, не может адекватно обслуживать идеологический дискурс современности. В эти моменты социальное знание на короткий период задействует свою скрываемую связь с теологией и прямо или опосредованно черпает из неё тот выборочный набор и объём тезисов и аргументов, который возвращает ей возможность объяснять реальность и подтверждать свой политический статус. Для последнего столетия первый такой момент — это появление политической и постмодернистской теологии, научившей социологию объяснять мир, который не становится менее религиозным. Второй — постсекулярность (постсекулярная социология и теология), которая учится объяснять и управлять усиливающимся в мире религиозным (особенно исламским) фактором, перед которым социология в начале XXI века оказалась беспомощной, однако вместе с этим запускает более фундаментальные процессы в системе современного знания.

Задача настоящего исследования — не создать всеобъемлющую и статичную модель постсекулярного, это бы стало лишь очередным модусом секулярного, в большей степени обслуживающим его (пропагандистским), чем объясняющим его, а сформулировать такой взгляд на поздний секулярный дискурс, который обладал бы удовлетворительной объяснительной и прогностической способностью.

Вывод о том, что секулярный дискурс структурно (но не сущностно, не по родству) связан с христианской теологической основой (ортодоксией), открывает такой постсекулярный подход, согласно которому познавательные схемы современности неизбежно содержат элементы экклезиологии, сотериологии, герменевтики, догматики и других областей теологии. Причём эти признаки не метафоричные, а непосредственно реальные. Это не только делает разговор о них приемлемым в светском обществе (как предлагает Хабермас), но делает участие этих и других теологических областей в процессе познания неизбежным. Сохраняющиеся границы между областями светского и религиозного знания остаются следом из прошлого, устаревшей дорожной разметкой, которая может сохраняться в качестве объекта изучения и музеефицироваться, но в любом случае теряет своё функциональное и политическое значение. Эта разметка не отменяется волевым решением участников и регулировщиков движения, а перестаёт быть функциональной фактически: из-за заторов, повреждений дорожного полотна, распутицы, различных прочих объективных мешающих движению факторов. Если говорить метафорично, то в результате кто-то из участников идёт в обратном направлении, кто-то ищет объездные пути, кто-то застревает и идёт пешком за эвакуатором, а кто-то звонит руководству и требует исправить ситуацию. Старая разметка, дорожные знаки, даже фигура регулировщика при подобном коллапсе теряют прежнее значение. Эта ситуация заставляет не только искать виноватых и рассуждать о необходимости кардинальных (теоретико-политических) улучшений условий и правил движения, но и в более серьёзных ситуациях — неизбежно заставляет участников задуматься о том, с какой целью они совершают движение, каков их пункт назначения и насколько он им в итоге нужен. В такие периоды, пусть даже краткосрочные, становится понятно, что какой бы совершенной ни была «транспортная система» (политическая, социальная, экономическая, создания предметов искусства, познания, философская и т. п.), она остаётся подчинённой различным целеполаганиям, является

вторичным дискурсом, который фактом своего существования свидетельствует о первичном дискурсе — религиозно-теологическом. Постсекулярный подход обнаруживает и фиксирует эту ситуацию в условиях поздней секулярной культуры.

Постсекулярный подход фиксирует движение секулярного дискурса как теологического. Это значит, что любые отношения «теологии» и «светской» мысли всегда оставались, в сущности, теологическими, в том числе «модернизация», любые формы «аджорнаменто» являлись соединением разных теологий. Те же процессы, которые раньше были секулярным обновлением (обновленчеством), теперь не могут скрыть, что являются проекцией одной экклезиологии (а не неких общих, секулярных тенденций в философии и культуре) на другую экклезиологию.

Постсекулярный подход является одновременно эссенциалистским и конструктивистским. Эссенциалистским — по той причине, что именно несоответствие реальности и теории в XX веке дали политическую жизнь постсекулярному подходу, который призван улучшить познавательные способности секулярной концепции, лучше объяснять и предсказывать жизнь современного общества. Конструктивистским — поскольку любая модель, которая претендует на адекватное объяснение неких процессов, неизбежно занимается их закреплением и воспроизводством в дискурсе — в неизбежных новых понятиях, текстах, дискуссиях. Объяснение реальности неизбежно сопровождается её мифологизацией и конструированием, что отнюдь не означает её превращение в фикцию. Точно так же ни ортодоксия, ни гетеродоксия, ни секулярный дискурс никогда не были фиктивными, даже когда подвергались разоблачению, маргинализации, деконструкции, хотя и обладали отличной друг от друга природой (это то, что обнаруживает постсекулярный дискурс). Отсутствие разделения на эссенциализм и конструктивизм в постсекулярном подходе вытекает из отсутствия в нём онтологического разделения между «религиозным» и «секулярным», «духовным» и «мирским», так как любое «мирское» и «секулярное»

обладают чертами религиозности и духовности. Различие между ними пролегает не на уровне онтологическом, а по границам разных этических позиций. Из этого, например, следует, что невозможно христианизировать мир путём обмирщения Церкви, включив её в имманентный «мир», потому что невозможно включить в волю, стремящуюся к спасению, в волю, которая не стремится к спасению. То есть к христианизации не ведут ни модель христианизации через секуляризацию, ни модель христианского глобализма.

Постсекулярный подход не является локальным «западным» явлением, он имеет столь же глобальное значение, сколь глобален сам секулярный дискурс. В настоящем исследовании была предложена попытка рассмотреть рамки секулярного дискурса, сделать этот дискурс предметом. Сложность этого предприятия была обусловлена диалектической неустойчивостью этого дискурса, несоответствием его жизни и природы совокупности его отдельных исторических «фотографий» и «зарисовок». В результате обнаружить следы, путь и реконструировать вид секулярного дискурса возможно лишь с помощью тех «побочных эффектов» (в истории, философии и науке, искусстве), которые он оставил, но которые сами по себе не являются источником этого дискурса. Глобализация, будучи производным от секулярного дискурса эффектом, транслировала в глобальном масштабе этот дискурс, в том числе через европейскую культуру, с которой этот дискурс связан. Поэтому постсекулярный подход имеет такой же масштаб (количественный и качественный), что и секулярный дискурс; он охватывает мир (модель мира), но только в той степени, в которой этот мир был создан глобализацией как эффект секулярного дискурса. Поэтому постсекулярный дискурс переосмысляет ту модель глобальности, которая создана дискурсом секулярным, переосмысляет её как частность, встроенную в теологические контексты. По этой же причине постсекулярный подход переосмысляет и «Запад», но не в антимодернистском или антиориенталистском ключе (неодуалистическом, по сути), а в антидуалистическом — как частную, секулярную интерпретацию христианского универсализма. В этом смысле

постсекулярный подход — это то, что пародировал постмодернизм, пытавшийся создать управляемую и имманентную секулярному дискурсу имитацию постсекулярного подхода. В этом смысле постмодернизм является поздним модерном, а постсекулярность — внемодерном. Постсекулярный подход в этом смысле означает невозможность самоопределения и самоинтерпретации секулярного дискурса, включая такие его механизмы, как модерн и глобализация, а также невозможность игнорировать теологическую проблематику, которая в этом подходе становится единственно существенной.

Таким образом, сущностью постсекулярного дискурса является процесс обнаружения секулярного дискурса в качестве объекта и предмета с помощью генеалогии, которая в любом случае будет содержать теологические элементы и сталкиваться с христианской проблематикой, что обусловлено самой природой секулярного дискурса. Постсекулярный дискурс является поздним этапом секулярного, однако его элементы встречались и ранее — когда секулярные подходы постепенно становились предметом изучения (например, появление понятия и затем «теории» секуляризации уже являлись постсекулярным признаком). Наличие теологической перспективы у генеалогии секулярного означает ту же перспективу у постсекулярного дискурса, но если секулярный дискурс теологичен имплицитно, то постсекулярный — эксплицирует его теологическое содержание. Самообнаружение секулярного дискурса и его переход в постсекулярное состояние обусловлены его нестабильным внутренним диалектическим содержанием и тем, что он периодически теряет свои объяснительные и прогностические способности, вынужден обращаться к теологическим механизмам для подтверждения своего нормативного статуса, особенно ярко это проявилось в XX веке, начавшемся с политической теологии (из-за невозможности опираться только на позитивистскую социальную мысль в политическом планировании) и закончившемся постсекулярными исследованиями (из-за неэффективности

«теории» секуляризации). Это позволяет постсекулярному дискурсу в условиях поздней секулярной современности выполнять функцию отделения обслуживающих элементов культуры и знания от целеполагающих, вторичных от первичных (религиозно-теологических). Постсекулярный подход является одновременно эссенциалистским и конструктивистским, что обусловлено тем, что религиозное и светское он рассматривает как элементы одной онтологии, различие между которыми пролегает в этической сфере. Постсекулярный дискурс глобален, как и дискурс секулярный, но в то же время не универсален. От постмодернизма он отличается тем, что подвергает модерн не деконструкции, отделяя его от себя, отрывая от традиции, абстрагируя и подвешивая «в воздухе» (антиколониалистский дискурс, ситуативная, беспредметная критика), а подвергая его теологическому изучению, укоренённому в материале традиции и истории, что делает этот подход не антимодерным, а внемодерным (смотрит на модерн со стороны, а не изнутри). Постсекулярный дискурс — это обнаружение слабости, неполноценности внутренней, ортодоксально-гетеродоксальной диалектики секулярного дискурса.

4.7. Перспективы решения проблемы постсекулярной эпистемологии

Завершающий параграф настоящего исследования не подводит итог, а демонстрирует эпистемологические перспективы развития секулярного дискурса в его позднем, постсекулярном изводе. Приводимые ниже тезисы не являются выводами исследования и не могут претендовать на строгий характер. Тем не менее они не повисают в воздухе: возможность их появления вытекает из проведённой генеалогии секулярного дискурса, из дискуссии о его позднем, постсекулярном состоянии, которая более не может полностью защитить секулярную эпистему.

Обсуждение разных моделей постсекулярного, которые возникают из разных пониманий секулярного, запускает дискуссию о постсекулярном познании.

Сам факт того, что разговор о постсекулярном начался, означает, что в этих дискуссионных рамках оказываются различные подходы к секулярному и постсекулярному, основная часть которых была рассмотрена в настоящем исследовании. Это означает, что в научный дискурс легально попадают в том числе те позиции, которые подвергают пересмотру нормативный характер научного знания, оставаясь в рамках академической науки. Такая возможность появлялась и ранее в истории науки, но каждый раз не выходила за границы секулярной эпистемы. Активизация этого процесса началась после кантовской философии, когда была актуализирована проблема разрыва между субъектом и объектом познания, проблема трансценденталий, вследствие чего позже стали возникать новые эпистемологические подходы: психологизм (трансценденталии — категории психики), социологизм (трансценденталии — категории социального или социальных отношений), философия языка (трансценденталии — категории языка). Но даже лингвистический поворот, открывший дорогу постмодернистскому познанию, которое, как казалось, строится на отрицании границ между познающим и познаваемым, знанием и миром, не смог преодолеть дуалистичные границы науки эпохи модерна (которые обозначал как «властные» и порой даже как «расистские»), так как в своей деконструкции модерна и построении постметафизики он пользовался методами самого секулярного модерна, оставаясь в его рамках, был «поздним модерном», и мог лишь заменить один дуализм на другой.

Ещё в XIX веке перспектива потери контроля над категорией «научности» вызывала активную реакцию со стороны эпистемологических поисков современной науки, защищавшей своё положение. Это привело к тому, что в первой половине XX века в академической научной эпистемологии выделились два основных направления. С одной стороны, —

интерналистское направление, которое было продолжением позитивизма, концепции внутреннего нормативизма науки и понимало под «научным» знанием особый тип рационализма, как итог проводило грубую линию, разделяющую саму культуру и весь человеческий опыт на две антагонистические и непересекающиеся области «научного» и «ненаучного» знания. С другой стороны, — экстерналистское направление, которое ставило «научную рациональность» в полную зависимость от контекста (исторического, социально-культурного), что превращало «научность» и «рациональность» в абсолютно относительные понятия[1177]. Первое направление игнорировало историю науки и не могло увидеть никаких устойчивых внешних обстоятельств (религиозных, мировоззренческих и т. п.) развития научного знания, а второй подход быстро вёл к тому, что категории «науки» и «рациональности» теряли всякий самостоятельный функционал и смысл, полностью подчинялись социальным проектам и политическим идеологиям. Например, это разделение ярко проявилось в продолжающемся споре двух подходов к изучению культуры: подходе политически ориентированной cultural studies (экстерналистском) и сторонников классической, дюркгемовской социологии XIX века (интерналистской). На эту же проблему, в частности, указывает И. Т. Касавин, изучавший исторические подходы к преодолению разрыва между наукой и социальной реальностью и предложивший собственную теорию «социальной эпистемологии», которая нацелена на формулирование золотой середины между двумя крайностями этих подходов[1178], но не отказывается полностью ни от новоевропейского гуманистического рационализма, ни от позднемодерного релятивизма.

[1177] Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под редакцией И. Т. Касавина. Москва : «Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. С. 572–573.

[1178] *Касавин И. Т.* Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. Москва : Альфа-М, 2013. 560 с.

Сегодня и психологизм, и социологизм, и философско-лингвистический подход, и попытки наладить между ними взаимодействие с опорой на контекстуальные и дискурсивные (постмодернистские) подходы нацелены главным образом реакционно — сохранить устойчивость гуманитарного научного знания именно как «научного», сохранить, насколько это возможно, его объяснительные функции, а также его полномочия назначать некоторое знание в качестве «научного», то есть охранять сложившийся порядок и от внешних угроз, и от внутреннего саморазрушения.

Постсекулярный дискурс во многом возникает именно как попытка решить те эпистемологические ограничения и проблемы «светского» знания, обрамляющего знание научное, которые не мог решить постмодернизм. От постмодернистского подхода постсекулярный отличается именно тем, что в нём присутствует концепция внесовременного и внесекулярного знания, своеобразной вненаучной науки, основанной на восприятии современного и секулярного как производного от теологии (даже если авторы постсекулярных подходов эту концепцию оспаривают или не актуализируют, она подразумевается, присутствует в пространстве дискурса). Это создаёт ситуацию, когда знание, лишённое или не наделённое научным статусом, даже если не признаётся академическим сообществом, не становится автоматически маргинальным. Эту перемену уже можно оценить как значительную.

Конструирование постсекулярной эпистемологии выходит за границы настоящего исследования, изначально оно не ставило такой цели. Такой проект потребовал бы предметного исследования истории «научных» и «ненаучных» эпистемологий. Тем не менее на основе проведённого в настоящем исследовании анализа можно выделить, какие направления в обсуждении постсекулярной эпистемы уже подразумеваются и имеют потенцию активизироваться в научных и общественных дискуссиях (и отчасти уже начались).

Во-первых, речь идёт о методологических последствиях для современного социально-гуманитарного знания.

Если секулярный разум обнаруживает свои теологические основания, то философский поворот в позднем Средневековье предстаёт лишь как завершение процесса легализации специфической теологии «секулярного» (ортодоксально-гетеродоксального дискурса, полностью теологического по своей природе). В этом смысле история западной философии и науки второго тысячелетия никогда не знала противостояния теологии и философии, религии и науки как двух разных сфер, так как это противостояние происходило внутри секулярного дискурса, было его борьбой с самим собой, вызванной его особой диалектической природой. Драматизм этой борьбы объясняется тем, что две части этой диалектики не были качественно одинаковыми. Также это означает, что современное научное знание существует и развивается только как отношение к христианству, а не к теологии вообще.

При этом постсекулярная методология не тождественна просто конфессиональному и теологическому подходу и не является возрождением Средневековья. Особенность этой методологии в том, что она не может вычеркнуть из памяти опыт секулярной культуры прошлого, этот опыт есть факт. Поэтому постсекулярный взгляд на современность отличается от взгляда средневекового: тогда секулярность укреплялась, её последствия были не полностью очевидны, не было полноценного опыта жизни в этих условиях. Так же и христианство для многих народов было не просто возвращением монотеизма, но постязычеством.

Поэтому постсекулярный поворот не означает «реванш» или «возвращение» религии, так как религиозно-теологическая сфера никогда не уходила из научной и общественной областей, а философия никогда не отделялась от теологии в том виде, в котором это представлял сам секулярный дискурс. Само современное понятие «религия» формировалось как элемент секулярного [специфически теологического] дискурса. Также в

постсекулярной перспективе стираются различительные признаки религии и веры.

В постсекулярной перспективе нет «нерелигии», нет нейтрального, «секулярного» пространства (социального и методологического) вне какой-либо религиозной системы. Возникает ситуация, когда секулярная сфера не может отстаивать монополию на выполнение универсальных «посреднических» функций между верой и знанием, между различными теологическими системами, не является универсальным интерпретатором. Религиозные, теологические системы и подходы в этом случае примыкают друг к другу непосредственно.

Постсекулярный дискурс не отрицает рациональность и не релятивирует её, но ставит её в зависимость от конкретной религиозной, теологической системы. Это переводит спор об основаниях рациональности в теологическую плоскость. То есть рациональность предстаёт как производное от этической системы, которая всегда укоренена в религиозно-теологической сфере. Это делает невозможным внерелигиозную этику и нивелирует самоописание категории «светская этика». Это выглядит как тотальная теологизация любого знания, однако этот процесс не внешний, а внутренний: сомнения самого секулярного дискурса о себе обнаруживают его внутреннюю теологичность, что неизбежно делает его пространством звучания теологических голосов, делает культуру теолого-специфическим произведением.

Для социально-гуманитарных наук это означает, что любые исследовательские методы и подходы не составляют особой сферы вне теологического знания и опыта. При этом бесперспективными также становятся как ценностно-нейтральные подходы (абстрактно объективные), так и релятивистские.

Для теологии это означает невозможность чистого «внеконфессионального» подхода в любом виде (от аналитической до «контекстуальной» теологии). Любая «внеконфессиональность» равнозначна

созданию лишь новой религиозно-теологической системы. Это представляет определённый вызов для религиоведческих дисциплин.

На текущем этапе постсекулярный дискурс представляет попытку переосмыслить или даже лишить социальные науки монополии на гуманитарное научное знание. Социальные науки, подвергшиеся давлению сначала лингвистического поворота и постмодернизма, теперь сталкиваются с постсекулярным вызовом, который для них означает изменение процесса объективизации (обнаучивания) гуманитарного знания. В постсекулярных эпистемологических условиях «социальное» как продукт секулярного не может служить универсальной оболочкой дискурса, сталкивается с вопросом о собственных ценностных и теологических основаниях. Это означает, как минимум, вероятный рост популярности в социальных науках (социально-гуманитарных) нереализованных в XX веке культурспецифических (например, как у группы М. Дж. Херсковица, которая изначально предлагала альтернативную «Всеобщую Декларацию прав человека» ООН[1179]) и культурологических (в российском понимании) подходов, а как максимум — теологизацию этих подходов. В постсекулярном дискурсе «социальное» не просто оказывается подсистемой культуры, но и сама культура приобретает признаки, характерные для подсистемы теологии. Соответственно, теологический дискурс становится механизмом придания знанию значимого характера («научного», «авторитетного», «объективного»). Когда гуманитарный тезис сводится к теологическому утверждению, он становится в постекулярном дискурсе объективным, так как становится теологическим «объектом».

[1179] Согласно их позиции, определение свободы и прав человека зависит от той культуры, в которой находится человек. Следовательно, «…man is free only when he lives as his society defines freedom…» (Statement on Human Rights / The Executive Board, American Anthropological Association ; submitted to the Commission of Human Rights, United Nations // American anthropologist. 1947. № 49. P. 539–543).

Постсекулярный дискурс снижает степень актуальности новоевропейского разделения исторического процесса на «древнее» и «новое» время, на «традиционное» и «современное» общество, то есть лишает хронологию прогрессизма и вертикальной устремлённости (где всё новое — это результат «развития»). История в постсекулярном дискурсе не прямо творится человеком, но является разворачиванием, компенсацией нравственного (теологического) выбора человека во времени. Центр тяжести истории культуры современного мира перемещается из второго тысячелетия нашей эры (эпоха Возрождения как перелом и начало Нового времени, «современности») в первое тысячелетие (время Вселенских соборов, оформления христианской догматики, христианской правовой системы и строительства первого христианского государства).

Во-вторых, речь идёт о последствиях для общественно-политических процессов.

Поскольку постсекулярный дискурс влияет на эпистемологию, он оказывает неизбежное воздействие и на общественно-политическую сферу. Так, в настоящее время наблюдаются различные попытки использовать постсекулярные дискуссии для анализа политических процессов, международных отношений, социальных и культурных явлений. Вариантов и нюансов соединения постсекулярной философии с общественно-политической проблематикой множество (отчасти они были затронуты выше, в анализе постсекулярных моделей), при этом им присущи некоторые общие черты.

В XX веке религиозная тематика стала постоянной частью политической повестки, о религии стали говорить в том числе как о политике. Этому способствовало то, что религиозные движения занимали определённые позиции по политическим вопросам, создавали свои «политические теологии». В постсекулярной перспективе может начаться иной процесс, внешне близкий по форме, но другой по содержанию: общественно-политические («светские») дискуссии могут теологизироваться,

попадать в религиозное пространство, политический язык — начать ставить религиозные цели, политическая теология — уступать место теологической политике.

Существенные изменения могут затронуть систему партийного парламентаризма. «Левые» и «правые» столкнутся с необходимостью перегруппировки по иным принципам, в основе которых не экономические подходы будут определять ценностные позиции (антропологию, характер культуры, положение религии в обществе), а ценностные подходы будут определять прочие социально-политические, экономические и культурные характеристики общества.

Постсекулярный дискурс меняет постмодернистский (протестный, антиколониальный) характер многополярных моделей международных отношений. Закат западоцентричности мира в этом случае означает не снижение, но обострение и актуализацию ценностного фактора в международных отношениях, ценности и теологические подходы становятся объективными и необходимыми в этих условиях. Как следствие, сталкивающаяся с трудностями глобализация как определённый новоевропейский исторический процесс будет искать поствестфальские и посткапиталистические форматы для своего развития, в которых будут появляться эксплицитные религиозные (теологические) элементы, и спор о них будет вестись более открыто по сравнению с тем, как это было в «секулярную эпоху».

Для социальных отношений это означает невозможность существования внерелигиозного, «светского» пространства, как и самого деления на религиозное и нерелигиозное. Само понятие «религия» обнаруживает свою вторичность и временность по отношению к теологии. Это меняет характер отношений религиозных организаций, государства, общества в тех странах, где присутствовали черты западноевропейской модели секуляризации, отчасти и в России: ссылка на светский характер государства в этом случае перестаёт быть значимым тезисом в обсуждении

взаимодействия религиозных организаций с прочими структурными элементами общества.

Для межрелигиозных отношений отрицание «секулярного» как нейтрального пространства отменяет возможность экуменического дискурса в его прежнем виде. Здесь уместно привести высказывание раннего Г. Флоровского: «С религиозной точки зрения невозможно рассматривать “исповедания” и как исторически равноисправные и провиденциально согласованные формы человеческого познания неизреченной полноты божественной истины, подлежащие некоему синтезу, который выделит и соединит все “здоровое” достояние каждого исповедания, отбросивши в каждом его только-человеческую шелуху»[1180]. Экуменизм возможен только в случае, если его участники признают существование посреднического, «третьего» пространства, обладающего универсально-нейтральным характером. Если его нет или оно не признаётся участниками, то экуменизм представляет собой не синтез разных религией, а догматическое подчинение одной религии со стороны другой. В этом смысле любая платформа выстраивания межрелигиозного диалога тоже предстаёт в качестве религиозной.

Таким образом, постсекулярный дискурс, несмотря на пестроту возникающих постсекулярных моделей, обладает некими базовыми чертами, что позволяет поставить вопрос о возможности особой постсекулярной эпистемологии в социально-гуманитарных исследованиях. На текущий момент нет оснований приступить к анализу такой эпистемологии (и постановка этой задачи выходит за рамки настоящего исследования). При этом уже сейчас постсекулярный дискурс позволяет легально попадать в академическое пространство позициям, которые имеют потенцию

[1180] *Флоровский Г.* Два Завета (1923). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/ (дата обращения: 01.09.2022).

активизироваться в научных и общественных дискуссиях и привести к определённым эпистемологическим последствиям. В области социально-гуманитарного знания этими последствиями могут быть сокращение оснований для противостояния философии и теологии, размытие границ понятия «религия», сокращение секулярной эпистемой своих посреднических, «универсальных» функций, распространение взгляда на культуру как на теолого-специфическое явление, одновременное снижение значимости ценностно-нейтральных (универсалистских) и релятивистских подходов к гуманитарному познанию, невозможность «внеконфессиональной» и «секулярной» теологии (в том смысле этих определений, которые она сама имеет в виду), усиление давления на социальное знание культурспецифических подходов, смещение центра тяжести истории современной культуры из второго в первое тысячелетие нашей эры. В области общественно-политических процессов это может привести к следующим последствиям: появление на политической арене теологической политики, где теология выступает политическим субъектом (вместо политической теологии, где субъектом остаётся «политическое»), сокращение функциональности идеологического и политического деления в горизонтальной плоскости на «левых» и «правых», рост востребованности вертикальных («теологических») шкал политического измерения, снижение нейтрального характера, аргументационной и юридической силы категории «светское государство», поиск путей выстраивания взаимоотношений религиозных организаций с прочими элементами общества вне секулярного посредничества, сокращение возможностей экуменизма (как модерного явления) для межрелигиозного диалога, более явное прикрепление политических споров к теологической сфере, поиск политическими субъектами и объектами глобализации форм выстраивания отношений и продвижения своих проектов, альтернативных вестфальским и капиталистическим.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предпринятое исследование позволило сформулировать метод генеалогии секулярного дискурса, продемонстрировать его применение на конкретном философско-культурологическом материале, а также использовать его для упорядочивания текущих академических дискуссий о секулярной и постсекулярной проблематике. Исследование позволило сделать следующие выводы.

Было доказано, что актуальные понятия «секулярный», «секуляризация», «секуляризм» и другие не имеют прямой семантической связи со своими латинскими корнями (saeculum/saecularis), но используются только в рамках более поздних философских и общественно-научных концепций. Поэтому этимология понятия «секулярный» не является ключом к пониманию актуальной секулярной проблематики. Для рассмотрения секулярной проблематики в культуре, в том числе в тех исторических контекстах, где эта она ещё не была артикулирована как научный предмет, было предложено использовать понятие «секулярный дискурс» и генеалогический подход.

Секулярная проблематика стала полноценным научным предметом после трудов М. Вебера, подход которого предопределил появление будущей «теории секуляризации» (секуляризация как неизбежный исторический процесс) и в то же время — будущую критику этой «теории». В основе веберовского подхода, который было предложено охарактеризовать как диалектический рационализм, лежала интенция вернуть религиозный дискурс в общественное и научное пространство в новом статусе подданной социологии, который защищал её от прямых преследований со стороны позитивизма, но лишал политической субъектности.

На примерах было продемонстрировано, что в XX под влиянием структурализма (разщепление подходов к «секуляризации» на множественные частные модели), постмодернизма и отдельных направлений

политической теологии (общий скепсис в отношении модерных оснований западной мысли) наметились многие направления критики «теории секуляризации» и самих объяснительных способностей понятия «секулярный». При этом разнообразие новых критических подходов не расщепляло ядро «классического» веберовского подхода к секуляризации, а было попыткой сохранить его и адаптировать под новые методологичекие задачи. Этот процесс к началу XXI века лишь наметил постсекулярную перспективу, но не позволил к ней качественно перейти, так как всё ещё находился внутри секулярных методологических рамок.

Приведённые в исследовании аргументы позволили констатировать, что основной причиной этого являлось отсутсвие разработанной генеалогии секулярного дискурса, которая бы предложила варианты объяснения происхождения секулярных идей без опоры на сам секулярный дискурс. Анализ автором уже предпринятых попыток таких генеалогий в философии, общественных науках и теологии показала, что они имели существенные недостатки: отсутствие ориентации на поиск изначальных причин возникновения «секулярной» идеи, ограничение широты трактовок «секулярного», заужение хронологических рамок исследования.

Русская религиозно-философская мысль XIX – XX веков также не предпринимала масштабных генеалогий секулярного дискурса, но имела склонность к тому, чтобы объяснять происхождение секулярных идей религиозно-нравственными причинами, погружая эту проблематику в христианское теологическое пространство (секулярное — одна из форм религиозного), и таким образом выражали постсекулярную интуицию.

В исследовании был предложен и обоснован метод генеалогии, согласно которому секулярный дискурс зародился вместе с христианством и развивался параллельно истории западной теологии, принимая формы различных «означающих», которые были изменчивыми и выражали его внутреннее содержание в разных эпохах и условиях, без которых «секулярное» не могло себя выразить в истории культуры. В то же время его

«означаемое» (содержание) оставалось неизменным и отражало его внутренние постоянные черты, которые определяли его смысл, но не могли быть артикулированными непосредственно, без «означающих» форм. Этим была определена предложенная генеалогия секулярного дискурса, которая может быть раскрыта как исследование «означающих» секулярного дискурса с момента появления христианства и в привязке к истории христианских теологических процессов в трёх этапах-модальностях: во-первых, раннее христианство; во-вторых, западная культура после схизмы; в-третьих, влияние секулярного дискурса в форме западнохристианских «означающих» на незападнохристианские культурно-религиозные традиции (на примере России).

Было продемонстрировано, что «означающие» секулярного дискурса первоначально содержались во многих гетеродоксальных учениях эпохи раннего христианства (докетизм, оригенизм, арианство, аномейство, несторианство, монофизитство, икономахия и др.), в таких тенденциях, как снижение статуса материального, земного и буквального в восприятии религиозных истин, низведение истины до гнозиса, дуализм и дискретность в восприятии мира, диалектические способы богословствования и рационалистически упрощённое понимание свойств и Лиц Бога. Эти учения, признавая естественное для религиозного сознания деление на горний и дольний миры, отличая мистическое и естественное богопознание, мыслили их в дискретном, дуалистичном противопоставлении или пытались встроить в них посреднический философский элемент. Возникший таким образом несвойственный для ортодоксии разрыв между Творцом и творением, при сохранении христианских рамок культуры, запускал процесс номинализации восприятия мира, вводил диалектические (ортодоксально-гетеродоксальные) способы решения возникающих богословских броблем и вел к последующему воспроизводству и умножению секулярных форм культуры.

На примерах сюжетов из истории латинской и западнохристианской теологической и философской мысли от Средних веков до Новейшего

времени (блаженный Августин, эпоха великой схизмы, томизм, номинализм, далее — ключевые этапы жизни западной культуры от Возрождения до постмодернизма) было продемонстрировано, как именно функционирует этот диалектический принцип секулярного дискурса: он внутренне неустойчив и преодолевает разрывы путём формирования новых разрывов, создавая особую «традицию разрыва», которая основывается не на передаче опыта, а на его прерывании.

Внутреннее содержание этого процесса можно охарактеризовать как действие особого типа культуры, в которой традиция не имеет собственного ядра и не воспроизводит саму себя, а её искусственно воспроизводят внешние механизмы. Это означает, что посреднические, компенсаторные «означающие» (формы, продукты) секулярного дискурса являются средством его теологического обслуживания. Секулярный дискурс создал такое движение западной мысли, которое в проекции на культуру осталось в истории как постоянное «осовременивание» (модернизация). Движителем этого процесса являлся ортодоксально-гетеродоксальный диалектический разрыв, неизменно происходящий на теологическом уровне, за ним с запозданием следуют внешние формы секулярной культуры, которые являются не причиной секулярного дискурса, но его компенсаторным следствием (внутренняя и изменяющаяся пустота такой «традиции» требует всё новых внешних замещающих её форм).

Внешний исторический пульс этой диалектики проявлялся в двух фазах: идеализации и систематизации, которые сменяли и дополняли друг друга в европейской истории, увеличивая «амплитуду» раскачивания диалектики, что становилось причиной периодических кризисов в культуре и истории (обнаруживавших пределы возможностей секулярного дискурса). Разрывы с традицией происходят не между этапами этого исторического процесса, а заложены внутри самой диалектики секулярного дискурса.

По другим принципах проходил этот процесс в интеллектуальной и общественно-политической истории России, где также присутствовали

многие формы секулярного дискурса, однако не формировали особый тип секулярной культуры: секулярные процессы здесь могли быть масштабными и сильными, но не приводили к качественной трансформации православия в секулярный дискурс, не затрагивали вероучительное ядро православной Церкви.

Была подтверждена гипотеза, что секулярный дискурс, имеет два состояния — теологическое и политическое, которые определяют его разный тип действия в «центре» (в западнохристианской культуре) и на «периферии» (в православной, а также любой нехристианской культуре). В «центре» секулярный дискурс действует на глубоком уровне ядра культуры, в теологии и религиозном мировоззрении, а затем его действие распространяется на внешнюю, общественно-политическую сферу. Здесь его развитие в общественном измерении зачастую плавное и органичное, воспринимается как разновидность нормы. На «периферию» же секулярный дискурс сразу приходит как внешняя, политическая сила, которая может приводить к масштабным и болезненным общественным последствиям (часто приводя к эсхатологическим переживаниям), но при этом имеет крайне ограниченное влияние на религиозное ядро «периферийной» культуры.

Это позволило сделать вывод, что «означаемое» (смысл) секулярного дискурса остаётся одним и тем же в разных исторических и культурных условиях, существуя во множестве «означающих» (форм). Секулярное «означаемое» может быть охарактеризовано через основные, присущие ему черты: вне и без христианства секулярное не может быть помыслено, но христианство не является источником секулярного (секулярное находится за границами христианства, но внутри границ теологических споров); секулярное существует в форме дискурса, который по своей природе теологичен и исторически (ретроспективно) связан с западным христианством; секулярный дискурс строится на диалектике ортодоксии и гетеродоксии, которую он стремится поддерживать в состоянии

имитационного баланса; непреодолимый внутренний конфликт секулярного дискурса ведёт к тому, что он разворачивается и действует в культуре и истории через компенсационное умножение своих означающих форм в виде различных теологических, философских и культурных событий; секулярный дискурс как система имеет «центр» и «периферию», в которых действует по-разному; секулярный дискурс создаёт дискретную модель бытия, в которую пытается включить христианскую онтологию, а скрепляющий эту дискретность механизм является гностичным; секулярный дискурс даже в своих атеистических и нигилистических формах не перестаёт быть теологическим и нуждается в теологическом обслуживании.

Последние двадцать лет разворачивается академическая дискуссия о выработке контуров «постсекулярного дискурса», который смог бы сгладить острые углы секулярного дискурса или кардинально его переосмыслить. При этом сама потенция постсекулярной проблематики, которая высвечивает и обсуждает различные стороны неустойчивости секулярного дискурса, изначально заложена в ортодоксально-гетеродоксальной диалектике секулярного дискурса.

В исследовании существующие постсекулярные подходы были классифицированы на условно «социологические» (которые нацелены на сохранение просвещенческой границы между теологией и социальным знанием, чтобы поддержать секулярный дискурс в условиях его ослабления) и на условно «теологические» (которые могут выступать как против секулярного подхода к знанию и культуре, так и за этот подход, но сходятся на том, что корректировка границ между секулярным и религиозным в любом случае необходима).

«Социологические» подходы (концепция Ю.Хабермаса и его многочисленных последователей, модели в cultural studies, постсекулярно-постмодернистские идеи, постсекулярные модели в сфере теории международных отношений) имеют близкие ценностные и методологические установки, характерные для современных общественных наук, выступают за

сохранение статуса-кво секулярной эпистемы, испытывают влияние левой (франкфуртской) и постмодернистской философий, а также испытывают сильное влияние предложенных Хабермасом исследовательских рамок.

«Теологические» подходы ставят под сомнение фундаментальное для Нового времени различение секулярного и религиозного и пересматривают существо и положение границы между ними. «Теологическая» постсекулярная проблематика в значительной степени связана с протестантской политической теологией, при этом наиболее разработанная модель принадлежит интеллектуальному движению «Радикальная ортодоксия», предложившему демонтаж секулярного дискурса как позднесредневековой номиналистской «ереси». «Радикальная ортодоксия» не преодолевает полностью разрыв между теологией и социальным знанием, но делает качественное для западной мысли усилие в этом направлении.

Российские научные дискуссии о «постсекулярном» с самого начала выстраивались вокруг «теологического» подхода, так как не делали чёткого разграничения между разными областями знания — социологической, политологической, философской и теологической. Среди них можно выделить две группы. К первой относятся те, кто в разной степени подвергает сомнению рамки секулярного и пытается заглянуть за них. Ко второй группе относятся те, кто предлагает развивать постсекулярные исследования, в том числе актуализировать религиозный и богословский дискурс, но осознанно не приближаются к границам секулярного.

Предпринятый анализ, основанный на предложенной методологии, позволил сделать вывод, что постсекулярный дискурс является процессом, обнаружения секулярного дискурса в качестве объекта и предмета с помощью генеалогии, которая в любом случае содержит теологические элементы и сталкивается с христианской проблематикой, что обусловлено самой природой секулярного дискурса. Постсекулярный дискурс является поздним этапом секулярного (но его элементы встречались и ранее в истории секулярного дискурса). Наличие теологической перспективы у генеалогии

секулярного означает ту же перспективу у постсекулярного дискурса, но если секулярный дискурс теологичен имплицитно, то постсекулярный — эксплицирует его теологическое содержание. Самообнаружение секулярного дискурса и его переход в постсекулярное состояние обусловлен его нестабильным внутренним диалектическим содержанием и тем, что он периодически теряет свои объяснительные и прогностические способности, вынужден обращаться к теологическим механизмам для подтверждения своего нормативного статуса. От постмодернизма он отличается тем, что ставит своей конечной целью не критику и деконструкцию модерна, а встраивание модерна во «внесекулярную» перспективу, которая всегда будет обладать теологическими признаками. Постсекулярный дискурс — это процесс (само-) обнаружения неполноценности внутренней, ортодоксально-гетеродоксальной диалектики секулярного дискурса.

Выявленные черты постсекулярного дискурса подразумевают возможность особой постсекулярной эпистемологии. На текущий момент нет полноценных оснований приступить к анализу такой эпистемологии, но постсекулярный дискурс позволяет легально попадать в академическое пространство особым постсекулярным позициям, которые имеют потенцию активизироваться в научных и общественных дискуссиях и привести к эпистемологическим последствиям в области социально-гуманитарного знания и общественно-политических процессов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. 1312–1315 г. Два послания к великому князю Михаилу Ярославичу тверскому: константинопольского патриарха Нифонта I и русского инока Акиндина – о поставлении на мзде (против митрополита Петра) // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. : Памятники XI–VX вв. — 2-е изд. — Санкт-Петербург : Типография М. А. Александрова, 1908.
2. **Августин, Блаженный.** Антипелагианские сочинения позднего периода / Августин Блаженный. — Москва : АС-ТРАСТ, 2008. — 480 с.
3. **Августин, Блаженный.** О граде Божием / Августин Блаженный. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — Т. 1, 2.
4. **Августин, Блаженный.** О природе блага против манихеев / / Августин Блаженный ; пер. с лат. Д. В. Лобова // Альфа и Омега. — 2007. — № 3 (50). — С. 79–97.
5. **Августин, Блаженный.** О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Августин Блаженный. — Краснодар : Глагол, 2004. — 416 с.
6. **Агапов, О. А.** Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения : автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора богословия / протоиерей Олег Агапов. — Москва, 2013. — 40 с.
7. **Агапов, О. А.** Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения : автореферат дис. … доктора богословия / протоиерей Олег Агапов. — Москва, 2013. — 40 с.
8. **Алексеева, Т. А.** Политическая наука в поисках нового мышления / Т. А. Алексеева // Социальные и гуманитарные знания. — 2020. — Т. 6. — № 2. — С. 112–121.
9. **Алексеева, Т. А.** Стратегическая культура: эволюция концепции / Т. А. Алексеева // Полис. Политические исследования. — 2012. — № 5. — С. 130–147.
10. **Алексеева, Т. А.** Теория международных отношений в зеркалах "научных картин мира": что дальше? / Т. А. Алексеева // Сравнительная политика. — 2017. — Т. 8. — № 4. — С. 30–41.
11. **Амосова, И. В.** Центральное государственное управление России во второй половине XVII – первой четверти XVIII века: Монастырский приказ : дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.02 / И. В. Амосова; место защиты: Моск. пед. гос. ун-т. — Москва, 2008. — 176 с.

12. **Апполонов, А. В.** Карл Барт о религии и откровении / А. В. Аполлонов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 214–232.
13. **Апполонов, А. В.** Критические замечания о постсекулярности и постсекулярном / А. В. Аполлонов // Религиоведческий альманах. — Москва : Издатель Воробьёв А. В., 2016. — Т. 1. — С. 4–36.
14. **Апполонов, А. В.** Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации / А. В. Аполлонов // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 101–112.
15. **Арутюнова, Н. Д.** Дискурс / Н. Д. Арутюнова. — Текст : электронный // Большая российская энциклопедия. — URL: https://bigenc.ru/sociology/text/1958366 (дата обращения: 01.09.2022).
16. **Балагуров, О. А.** Преодоление вызовов секулярного глобализма с опорой на святоотеческое наследие в контексте конфликта цивилизаций : дис. ... кандидата культурологии : 24.00.01 / О. А. Балагуров ; место защиты: Иван. гос. ун-т. — Шуя, 2013. — 145 с.
17. **Барт, К.** Послание к Римлянам / К. Барт. — Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — 580 с.
18. **Башляр, Г.** Новый рационализм: Пер. с фр. / Г. Башляр ; предисл. и общ. ред. А. Ф. Зотова. — Москва : Прогресс, 1987. — 376 с.
19. **Бегунов, Ю. К.** «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI века о борьбе Ивана III с землевладением Церкви / Ю. К. Бегунов // ТОДРЛ, 1964. — Т. 20. — С. 351–364.
20. **Беднов, В. А.** Православная Церковь в Польше и Литве / В. А. Беднов. — Минск : Лучи Софии, 2003. — 432 с.
21. **Белжеларский, Е. А.** Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности: продолжение эпохи религиозных войн / Е. А. Белжеларский // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 13–26.
22. **Белжеларский, Е. А.** Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка / Е. А. Белжеларский // Вестник РХГА. — 2017. — № 1. — С. 194–203.
23. **Бергер, П.** Социальная реальность религии / П. Бергер // Эволюция религии и секуляризация. — Москва : [б. и.], 1976. — 343 с.
24. **Бергер, П.** Фальсифицированная секуляризация / П. Бергер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 8–20.
25. **Бердяев, Н. А.** Смысл истории. Новое средневековье / Н. А. Бердяев. — Москва : Kanon+, 2002. — 448 с.

26. **Бердяев, Н. А.** Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — Москва : Правда, 1989. — 608 с.
27. **Бердяев, Н. А.** Философская истина и интеллигентская правда / Н. А. Бердяев // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. — С. 5–26.
28. Беседа В. Г. Буданова с В. С. Стёпиным об идеалах научного познания и постнеклассической науке. — Текст : электронный — URL: https://www.youtube.com/watch?v=6zDRfu12hH4 (дата обращения: 01.09.2022).
29. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 1. Творения Священномученика Киприана Епископа Карфагенского. — Киев : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879 г. — 361 с.
30. **Блюхер, Ф. Н.** Дискурс-анализ и дискурсивные практики / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф. Н. Блюхер, С. Л. Гурко, А. А. Гусева, Г. Б. Гутнер. — Москва : ИФ РАН, 2016. — 134 с.
31. **Богданова, А. В.** Секуляризация церковных имуществ 1764 г. и Соловецкий монастырь (последняя треть XVIII в.) : дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.02 / А. В. Богданова ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — Москва, 2015. — 326 с.
32. **Богданова, О. А.** Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX в. : дис. ... доктора философских наук : 09.00.13 / О. А. Богданова ; место защиты: Рост. гос. ун-т. — Ростов-на-Дону, 2001. — 277 с.
33. **Болотов, В. В.** К вопросу о filioque / В. В. Болотов ; с пред. проф. А. Бриллиантова. — Санкт-Петербург : Типография М. Меркушева, 1914. — 138 с.
34. **Бонхёффер, Д.** Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер ; пер. с нем. А. Б. Григорьева. — Москва : Изд-во Сретенской семинарии, 2020. — 352 с.
35. **Боргош, Ю.** Фома Аквинский. — Москва : «Мысль», 1966. — 212 с.;
36. **Булгаков, С. Н., прот.** Душа социализма / прот. С. Н. Булгаков // Новый град. — 1932. — № 3. — С. 33–45.
37. **Булгаков, С. Н.** Апокалиптика и социализм / С. Н. Булгаков // Сочинения в двух томах. — Москва : Наука, 1993. — Т. 2. — С. 368–434.
38. **Булгаков, С. Н.** Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции / С. Н. Булгаков // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : тип. Саблина, 1909. — С. 27–73.

39. **Булгаков, С. Н.** Два града. Исследования о природе общественных идеалов / С. Н. Булгаков. — Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. — 736 с.
40. **Булгаков, С. Н.** Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения) / С. Н. Булгаков // Интеллигенция и религия. (О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения). Воскресение Христа и современное сознание. — Москва : печатня А. И. Снегиревой, 1903. — С. 3–39.
41. **Булгаков, С. Н.** Карл Маркс как религиозный тип / С. Н. Булгаков // Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. Сборник статей в двух томах. — Москва : Путь, 1911. — Т. 1. — С. 69–105.
42. **Булгаков, С. Н.** На пиру богов / С. Н. Булгаков // Из глубины : Сборник статей о русской революции. — Москва-Петроград: «Русская мысль», 1918. — С. 90–144.
43. **Булгаков, С. Н.** Народное хозяйство и религиозная личность / С. Н. Булгаков // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. — С. 173–197.
44. **Булгаков, С. Н.** О социальном идеале / С. Н. Булгаков // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). — Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. — С. 288–316.
45. **Булгаков, С. Н.** Основные проблемы теории прогресса / С. Н. Булгаков // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. Москва : Московское психологическое общество, 1902. — С. 1–47.
46. **Булгаков, С. Н.** От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903) / С. Н. Булгаков. — Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. — 347 с.
47. **Булгаков, С. Н.** Православие и апокалиптика / прот. С. Н. Булгаков // Православие. Очерки учения Православной Церкви. — 3-е изд. — Paris : YMCA-PRESS, 1989. — С. 370–379.
48. **Булгаков, С. Н.** Религия человекобожия у Л. Фейербаха / С. Н. Булгаков // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. — С. 18–77.
49. **Булгаков, С. Н.** У стен Херсониса / С. Н. Булгаков. — Символ (Париж). — 1991. — № 25. — Июль. — С. 167–342.
50. **Булгаков, С. Н.** Церковь и культура / С. Н. Булгаков // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. — С. 538–547.

51. **Булгаков, С. Н.** Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьёва? / С. Н. Булгаков // От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). — Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1903. — С. 195–262.
52. **Буркхардт, Я.** Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. — Москва : Юристъ, 1996. — 591 с.
53. **Бэкон, Ф.** Новый органон / Ф. Бэкон. — Ленинград : ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1935. — 384 с.
54. **Ваганова, Н. А.** Софиология протоиерея Сергия Булгакова / Н. А. Ваганова. — Москва : Изд-во ПСТГУ, 2011. — 464 с.
55. **Вазари, Д.** Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / Д. Вазари. — Москва : Альфа-книга, 2008. — 1278 с.
56. **Валлерстайн, И.** Мир-система Модерна / И. Валлерстайн. — Москва : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. — Том 1–4.
57. **Василий Великий**. Творения : в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы / Василий Великий. — Москва : Сибирская Благозвонница, 2008. — 750 с.
58. **Вассиан Патрикеев.** Прение с Иосифом Волоцким / Вассиан Патрикеев // Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. — Москва ; Ленинград : Издательство Академии Наук СССР, 1960. — С. 275–281.
59. **Вебер, М.** Избранное. Образ общества / М. Вебер ; пер. с нем. — Москва : Юрист, 1994. — 704 с.
60. **Вебер, М.** Избранные произведения / М. Вебер. — Москва : Прогресс, 1990. — 808 с.
61. **Вебер, М.** Основные социологические понятия / М. Вебер // Западно-европейская социология XIX — начала XX веков. — Москва, 1996. — 455–491.
62. **Вебер, М.** Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии : в 4 т. Том II : Общности / М. Вебер. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. — 429 с.
63. **Верниковская, Е. А.** Витебское восстание 12 ноября 1623 г. / Е. А. Верниковская // Славянский альманах. — 2002. — С. 108–132.
64. **Верховской, П. В.** Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Том I. Исследование / П. В. Верховской. — Ростов-на-Дону : типография А. И. Тер-Абрамяна, 1916. — 688 с.

65. Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. — 215 с.
66. Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под редакцией А. Белокобыльского и В. Левицкого. — Москва : Академический проект, 2018. — 215 с.
67. **Воронцова, И. В.** «Заколдованный круг русского сознания...». Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. — Москва, Санкт-Петербург : Нестор-История, 2019. — 932 с.
68. **Вульфиус, А. Г.** Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа / А. Г. Вульфиус // Введение в науку. История / под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, М. Д. Приселкова. — Вып. 14. Ч. 1. — Санкт-Петербург : Наука и школа, 1922. — 168 с.
69. **Гаврюшин, Н. К.** У колыбели смыслов : Статьи разных лет. — М. : Модест Колеров, 2019. — 816 с.
70. **Гагинский, А. М.** Постметафизическая теология в контексте истории онтологии / А. М. Гагинский // История философии. — 2017. — Т. 22, № 1. С. 53–67.
71. **Гайда, Ф. А.** Интеллигенция и Церковь: из истории взаимоотношений / Ф. А. Гайда. — Текст : электронный // Православие.Ru. — 23.05.2011. — URL: http://www.pravoslavie.ru/46664.html (дата обращения: 01.09.2022).
72. **Гайда, Ф. А.** О значении кафоличности для Церкви [Электронный ресурс] // Православие.Ru. — 10.08.2012. — URL: https://pravoslavie.ru/55401.html (дата обращения: 01.09.2022).
73. **Гайденко, П. П.** Социология Макса Вебера / П. П. Гайденко // Избранные произведения / М. Вебер. — Москва : Прогресс, 1990. — С. 5–43.
74. **Гаман-Голутвина, О. В.** Преодолевая методологические различия: споры о познании в эпоху неопределенности // Полис. Политические исследования. — 2019. — № 5. — С. 19–42.
75. **Гегель, Г. В. Ф.** Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — Москва : Наука, 2000. — 495 с.
76. Георгий Васильевич Флоровский / В. С. Глаголев, М. В. Силантьева, М. А. Маслин, А. П. Козырев и др. ; под ред. А. В. Черняева. — Москва : Политическая энциклопедия, 2015. — 517 с.
77. **Гершензон, М. О.** Предисловие / М. О. Гершензон // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. — С. 3–4.

78. **Глаголев, В. С.** Взаимодействие религиозного и светского в гражданском единении / В. С. Глаголев // Духовно-нравственные аспекты формирования гражданственности : коллективная монография (по материалам Всероссийской научно практической конференции) / под общей редакцией А. А. Лисенковой, М. Г. Писманика, П. Ф. Сироткина, А. А. Субботиной. — Пермь : Пермский государственный институт культуры, 2021. — С. 188–197.
79. **Глаголев, В. С**. Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм / В. С. Глаголев // Проблемы укрепления единства российской нации : Материалы всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых. В двух томах, Пермь, 17–19 сентября 2014 года / ответственные редакторы С. А. Никольский, М. Г. Писманик. — Пермь : федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Пермская государственная академия искусства и культуры», 2014. — С. 48–55.
80. **Голубицкая, А.** Владимир Лосский. История одного проводника в православие / А. Голубицкая. — Текст : электронный // Портал «Православная жизнь» : [сайт]. — URL: https://pravlife.org/ru/content/vladimir-losskiy-istoriya-odnogo-provodnika-v-pravoslavie (дата обращения: 01.09.2022).
81. **Голубовский, П. В.** История Смоленской земли до начала XV столетия / П. В. Голубовский. — Киев : Тип. императ. ун-та, 1895. — 334 с.
82. **Григорий Палама,** Святитель. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Св. Григорий Палама. — Москва : Канон, 1995. — 380 с.
83. **Громов, М. Н., Козлов, Н. С.** Русская философская мысль X–XVII веков / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. — Москва : Изд-во МГУ, 1990. — 285 с.
84. **Гура, В. А.** Феномен секуляризации в европейской истории : дис. ... доктора философских наук : 09.00.03, 09.00.11 / В. А. Гура ; место защиты: Санкт-Петербургский гос. технич. ун-т. — Санкт-Петербург, 2000. — 304 с.
85. **Давыденков О. В., прот.** Учение Севира Антиохийского о «Единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского / прот. О. В. Давыденков. — Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/uchenie-sevira-antiohijskogo-o-edinoj-slozhnoj-prirode-i-hristologija-svjatitelja-kirilla-aleksandrijskogo (дата обращения: 01.09.2021).

86. **Давыдов, О. Б.** Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка / О. Б. Давыдов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2015. — № 3. — С. 361–381.
87. **Декарт, Р.** Рассуждение о методе / Р. Декарт // Избранные произведения. — Москва, 1950. — С. 260–272.
88. **Демидов, Г. В.** Религиозное образование в постсекулярном обществе : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11 / Г. В. Демидов ; место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). — Москва, 2018. — 155 с.
89. **Десницкий, А. С.** Церковь и интеллигенция: так что же общего? / А. С. Десницкий. — Текст : электронный // Православие и мир. — 26.09.2011. — URL: http://www.pravmir.ru/cerkov-i-intelligenciya-tak-chto-zhe-obshhego (дата обращения: 01.09.2021).
90. **Дмитриев, М. В.** Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. / М. В. Дмитриев // Труды исторического факультета МГУ: Вып. 22 ; Сер. II, Исторические исследования. — Москва, 2003. — 320 с.
91. **Дмитриев, М. В., Флоря, Б. Н., Яковенко, С. Г.** Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — начале XVII в. Ч. 1 : Брестская уния 1596 г. Исторические причины, события / М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко. — Москва : Индрик, 1996. — 199 с.
92. Догмат Церкви и экклезиологические ереси / пер. В. Тюшагина // Богословские труды. — — № 38. — С. 237—247.
93. **Достоевский, Ф. М.** Бесы / Ф. М. Достоевский. — Москва : Художественная литература, 1990. — 652 с.
94. **Достоевский, Ф. М.** Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. — Москва : Издательство «Художественная литература», 1973. — 816 с.
95. **Достоевский, Ф. М.** Дневник писателя / Ф. М. Достоевский. — Москва : Институт русской цивилизации, 2016. — С. 880.
96. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 15. / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 624 с.
97. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 28–1 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 552 с.
98. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 28–2 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 616 с.
99. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 29–2. / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 376 с.
100. **Достоевский, Ф. М.** Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 30–1 / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука, 1972–1990. — 456 с.

101. **Дробницкий, Д. О.** Истоки русофобии в США / Д. О. Дробницкий // Тетради Русской экспертной школы № 2. — Москва : Русская экспертная школа ; Пробел-2000, 2017. — С. 51–79.
102. Духовный регламент. — Москва: Синодальная Типография, 1856. — 198 с.
103. **Душин, О. Э.** Между Средневековьем и Новым временем: Лютер и номинализм / О. Э. Душин. // Verbum. — 1999. — № 1. — С. 80–84.
104. Жизнеописание Иосафата Кунцевича, архиеп. Полоцкого, сочинённое на основании аутентичных актов Полоцкой духовной консистории и биографического сочинения униатского монаха О. Кульчицкого. — Львов : из печатни Института Ставропигийского, 1868. — 24 с.
105. **Жильсон, Э.** Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. — Текст : электронный. — URL: www.agnuz.info/app/webroot/library/337/522/index.htm (дата обращения: 01.09.2021).
106. **Задворный, В. Л.** История Римских пап. Т. I. / В. Д. Задворный. — Москва : Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. — 346 с.
107. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.) / общ. ред. С. М. Половинкина. — Москва : Республика, 2005. — 543 с.
108. **Зарубина, Н. Н.** Актуализация методологического наследия М. Вебера в поисках ответов на вызовы современной социологии / Н. Н. Зарубина // Социологические исследования. — 2021. — № 4. — С. 3–14.
109. **Зарубина, Н. Н.** О теоретических подходах к исследованиям модернизации России в условиях сложного социума / Н. Н. Зарубина // Вестник МГИМО-Университета. — 2013. — № 1. — С. 185–189.
110. **Зарубина, Н. Н.** Теория рационализации Макса Вебера как методология понимания современных социокультурных процессов / Н. Н. Зарубина // Социологические исследования. — 2020. — № 6. — С. 3–15.
111. **Звеерде Э., ван дер.** Осмысливая «секулярность» / Э. ван дер Звеерде // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 69–113.
112. **Зеньковский, В. В.** История русской философии / В. В. Зеньковский. — Москва : Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.
113. **Зубковская, А. А**. Проблема кризиса христианства в постмодернистской философии и теологии : выпускная квалификационная работа по направлению подготовки 47.04.03

«Религиоведение» / А. А. Зубковская ; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Санкт-Петербург, 2018. — 107 с.

114. **Иванов, С. А.** Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина / С. А. Иванов. — Москва : Языки славянской культуры, 2003. — 376 с.
115. **Иванов, С. Г.** Номинализм как идейная основа Реформации / С. Г. Иванов // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Общество. Коммуникация. Образование. — 2013. — № 172. — С. 180–189.
116. **Иванова, И. И.** Рационалистические ереси в истории христианства : дис. ... доктора философских наук : 09.00.13 / И. И. Ивановна ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — Москва, 2006. — 351 с.
117. Идеалистическая диалектика в XX столетии : Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики / А. С. Богомолов, П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов и др. — Москва : Политиздат, 1987. — 333 с.
118. **Ионин, Л. Г.** «Это абсолютная классика» / Л. Г. Ионин. — Научно-образовательный портал IQ [при НИУ «ВШЭ»] : [сайт]. — URL: https://iq.hse.ru/news/401674782.html?fbclid=IwAR2fGKCAdZrLIWty80mYlrIqeaETUAdsIZFdKzZOGYH8-MRVdTs8rLQzusI (дата обращения: 01.09.2021). — Текст : электронный.
119. **Ириней Лионский, священномученик**. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Ириней Лионский. — Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2008. — 672 с.
120. История Средних веков: в 2 т. / под ред. С. П. Карпова. — Москва : Изд-во Моск. Ун-та, 2008. — Т. 2. — 432 с.
121. История СССР с древнейших времен до наших дней. В 11 томах / под ред. Б. А. Рыбакова. — Москва : Наука, 1966–1980.
122. **Кавасила, Н.** Изъяснение божественной литургии / Н. Кавасила // Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. — Санкт-Петербург : Типография Григория Трусова, 1857. — С. 289–426.
123. **Казакова, Н. А.** Вопрос о монастырском землевладении на Руси в конце XV — начале XVI века / Н. А. Казакова // Вассиан Патрикеев и его сочинения. — Москва ; Ленинград : Издательство Академии Наук СССР, 1960. — С. 5–35.
124. **Казанова, Х.** Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы / Х. Казанова

// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. — № 4. — С. 143–174.

125. **Казарян, А. Т.** Гуманизм / А. Т. Казарян // Православная энциклопедия. Т. 13. — Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. — 432–445.
126. **Казарян, А. Т.** Доказательства бытия Божия / А. Т. Казарян // Православная энциклопедия. Т. 15. — Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2006. — С. 555–573.
127. **Калугин, В. В.** Московские книжники в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI века / В. В. Калугин // Новая книга России : православный иллюстрированный ежемесячный журнал-обозрение. — 2000. — № 1. — С. 35–41.
128. **Капуто, Д.** Как секулярный мир стал постсекулярным / Д. Капуто // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 186–205.
129. **Каргина, И. Г.** Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма / И. Г. Каргина. — Москва : МГИМО - Университет, 2014. — 278 с.
130. **Карпов, В.** Концептуальные основы теории десекуляризации / В. Карпов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — № 2 (30). — 2012. — С. 114–164.
131. **Карташёв, А. В.** Вселенские соборы / А. В. Карташёв. — Москва : Республика, 1994. — 542 с.
132. **Карташёв, А. В.** Очерки по истории русской церкви : в 2 томах / А. В. Карташёв. — Париж : Ymka-Press, 1959. — Т. 1. — 681 с.
133. **Карташёв, А. В.** Очерки по истории Русской Церкви : в 2 томах. / А. В. Карташёв. — Москва; Берлин : Директ-Медиа, 2020. — Том 2. — 495 с.
134. **Касавин, И. Т.** Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы / И. Т. Касавин. — Москва : Альфа-М, 2013. — 560 с.
135. **Катасонов, В. Н.** Вопрос о доказательстве бытия Божия / В. Н. Катасонов // Вопросы теологии. — 2020. — Т. 2, № 4. — С. 603–616.
136. **Катасонов, В. Н.** Достоевский и феноменология / В. Н. Катасонов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 73–91.
137. **Катасонов, В. Н.** Философская феноменология, экзистенциализм, христианство / В. Н. Катасонов. — Москва : Познание, 2018. — 240 с.
138. **Каубе, Ю.** Макс Вебер: жизнь на рубеже двух эпох / Ю. Каубе. — Москва : Дело, 2016. — 600 с.
139. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. — Москва : ОАО ИГ «Прогресс», 1999. — 416 с.

140. **Керов, В. В.** Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII—XIX вв. : автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук / В. В. Керов. — Москва, 2004. — 40 с.
141. Керов, В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII – XIX вв. : дис. ... доктора исторических наук : 07.00.02. — Москва, 2004. — 715 с.
142. **Ким, Е. С.** «Инструкции» Карло Борромео как приложение к декретам Тридентского собора / Е. С. Ким // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. — 2018. — Вып. 29. — С. 27–37.
143. **Киреевский, И. В.** Девятнадцатый век / И. В. Киреевский // Полное собрание сочинений: в 2-х т. — Москва, 1911. — Т. 1. — С. 85–108.
144. **Киреевский, И. В.** О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России / И. В. Киреевский // Полное собрание сочинений: в 2-х т. Т. 1. — Москва, 1911. — С. 174–222.
145. **Клибанов, А. И.** Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. / А. И. Клибанов. — Москва : Издательство Академии наук СССР, 1960. — 412 с.
146. **Климент Александрийский.** Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / Климент Александрийский ; пер. Е. В. Афонасин. — Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2003. — 336 с.
147. **Козырев, А. П.** Антихрист и революция / А. П. Козырев // Тетради по консерватизму. — 2016. — № 3. — С. 99–114.
148. **Кокс, Х.** Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. — Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 263 с.
149. **Колкунова, К. А.** Теологические корни концепций квазирелигий / К. А. Колкунова // Вестник РСТГУ. I: Богословие. Философия. — 2012. — № 4 (42). — С. 62–75.
150. **Кореневский, Н. И.** Церковные вопросы в Московском государстве в половине XVII в. и деятельность патриарха Никона / Н. И. Кореневский // Русская история в очерках и статьях под редакцией профессора М. В. Довнар-Запольского. Т. III. — Киев, 1912. — С. 715–716.
151. **Костомаров, Н. И.** Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей : в 3 томах / Н. И. Костомаров. — Санкт-Петербург : Лениздат, 2007.

152. **Костылев, П. Н.** Танго для узурпатора / П. Н. Костылев. — Текст : электронный // Русский Журнал. — 2009. — URL: www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora (дата обращения: 01.09.2021).
153. **Крыштоп, Л. Э.** Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта / Л. Э. Крыштоп. — Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. — 528 с.
154. **Курбский, А. М.** История о великом князе Московском / А. М. Курбский. — Москва : Изд-во УРАО, 2001. — 164 с.
155. **Куренной, В. А.** История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе / В. А. Куренной // Социология власти. — 2017. — № 32 (4). — С. 197–239.
156. **Куренной, В., Румянцева, М.** Философия культуры Германа Люббе / В. Куренной, М. Румянцева // В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Г. Люббе ; пер. с нем. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — 456 с.
157. **Курилов, В. А.** Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР, вторая половина XX века: религиоведческий анализ : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.14 / В. А. Курилов ; место защиты: Ленингр. гос. ун-т им. А.С. Пушкина. — Санкт-Петербург, 2018. — 198 с.
158. **Кырлежев, А. И.** Постсекулярная концептуализация религии / А. И. Кырлежев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 52–68.
159. **Кырлежев, А. И.** Постсекулярная эпоха / А. И. Кырлежев // Континент. — 2004. — № 120. — С. 252–264.
160. **Кырлежев, А. И.** Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире / А. И. Кырлежев // Отечественные записки. — 2013. — № 1 (52). — С. 161–174.
161. **Кырлежев**, А. Постсекулярное: краткая интерпретация / А. Кырлежев // Логос. — 2011. — № 3. — С. 101–106.
162. **Лав, Дж.** Восток Макса Вебера / Дж. Лавс // Неприкосновенный запас. — № 5. — 2011. — С. 72–85.
163. **Ларше, Ж.-К.** Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанная Зизиуласа / Ж.-К. Ларше ; пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов ; науч. ред. П. Доброцветов. — Москва : Паломник, 2021. — 288 с.
164. **Лебедев, А. П.** История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Издание 2-е, исправленное. — Спб.: «Издательство Олега Абышко», 2021. — 704 с.

165. **Леонтьев, К. Н.** Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев // Полное собрание сочинений и писем в 12 томах. Т. 7. Кн. 1. — Санкт-Петербург : Изд-во «Владимир Даль», 2005. — С. 300–443.
166. **Лихачёв, Д. С.** Крещение Руси и государство Русь / Д. С. Лихачёв // Новый мир. — 1988. — № 6. — С. 249–258.
167. **Лосев, А. Ф.** «Я сослан в XX век…» : в 2 томах. — Т. 1. — Москва : Время, 2002. — 576 с.
168. **Лосев, А. Ф.** Дерзание духа / А. Ф. Лосев. — Москва : Политиздат, 1988. — 366 с.
169. **Лосев, А. Ф.** Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. — Санкт-Петербург : Азбука, 2016. — 320 с.
170. **Лосев, А. Ф.** Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. — Москва : Мысль, 1993. — 962 с.
171. **Лосский, В. Н.** Августин учитель: элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина / В. Н. Лосский // Богословские труды. Сборник двадцать шестой. — Москва : Издание Московской Патриархии, 1985. — С. 173–180.
172. **Лосский, В. Н.** Вера и богословие / В. Н. Лосский. — Текст : электронный // Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/vera-i-bogoslovie/ (дата обращения: 01.09.2021).
173. **Лосский, В. Н.** Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия / В. Н. Лосский // Патриарх Сергий и его духовное наследство / сборник статей и материалов разных авторов в память Сергия, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. — Москва : Издание Московской патриархии, 1947. С. 263–272.
174. **Лосский, В. Н.** По образу и подобию / В. Н. Лосский. — Москва : Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. — 92 с.
175. **Лосский, В. Н.** Семь дней на дорогах Франции / В. Н. Лосский. — Текст : электронный // Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/sem-dnej-na-dorogah-frantsii/ (дата обращения: 01.09.2021).
176. **Лосский, В. Н.** Смысл икон / В. Н. Лосский, Л. А. Успенский ; пер. с фр. В. А. Рещиковой, Л. А. Успенской. — Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2014. — 336 с.
177. **Лосский, В. Н.** Соблазны церковного сознания / В. Н. Лосский // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. — № 1. — 1950. — С. 16–21.

178. **Лосский, В. Н.** Спор о Софии / В. Н. Лосский // Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой. — Москва : АСТ, 2006. — 759 с.
179. **Майоров, Г. Г.** Формирование средневековой философии (латинская патристика). — Москва : Мысль, 1979. — 431 с.
180. **Малер, А. М.** Понятие личности в секулярном и постсекулярном понимании / А. М. Малер // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 3. — С. 131–138.
181. **Малер, А. М.** Постсекулярность или язычество / А. М. Малер. — Текст : электронный // Русский журнал. — 27.11.2009. — URL: www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo (дата обращения: 01.09.2021).
182. **Мамаев, Е. Е.** Секулярное в философии Владимира Соловьёва / Е. Е. Мамаев // Манускрипт. — 2019. — Том 12, выпуск 10. — С. 208–214.
183. Манифест // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. XVI. — Санкт-Петербург : Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — С. 549–553.
184. **Маркс, К.** Нищета философии / К. Маркс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Москва : Политиздат, 1955–1981. — Т. 4. — С. 136.
185. **Мартин, Д.** Религиозные ответы на проявления секуляризма / Д. Мартин // Вестник Свято-Филаретовского института. — 2019. — № 32. — С. 152–175.
186. **Маслин, М. А.** Интеллектуальные портреты зарубежных историков русской философии: Анджей Валицкий и Фредерик Коплстон / М. А. Маслин // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом : Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / под общей редакцией В.А. Кувакина и М.А. Маслина, составитель М.А. Маслин. — Москва : Издательство Московского государственного университета, 2013. — С. 657–668.
187. **Маслин, М. А.** Консервативный поворот в истории идей / М. А. Маслин // Тетради по консерватизму. — 2016. — № 4. — С. 147–152.
188. **Маслин, М. А.** Реформы Петра Великого в оценке классиков евразийства / М. А. Маслин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — Т. 21, № 4-1. — С. 141 — 155.
189. **Маслин, М. А.** Три манифеста: вехи интеллигентского сознания XX века / М. А. Маслин // Тетради по консерватизму. — 2017. — № 4. — С. 121–136.

190. **Маслин, М. А.** Энциклопедия русской философии как научный проект / М. А. Маслин // Вопросы философии. — 2021. — № 3. — С. 208–215.
191. **Махов, А. Б.** Караваджо / А. Б. Махов. — Москва : Молодая гвардия, 2011. — 336 с.
192. **Мейендорф, И., прот.** Введение в святоотеческое богословие / прот. И. Мейендорф. — Нью-Йорк : R.B.R., 1982. — 360 с.
193. **Мень, А., прот.** История религии. В поисках пути, истины и жизни : в 7 томах / прот. А. Мень. — Москва : Изд-во Советско-Британского совместного предприятия Слово, 1991–1992.
194. Методология науки и дискурс-анализ / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. П. Огурцов. — Москва : ИФ РАН, 2014. — 285 с.
195. **Милбанк, Дж.** Надзор за возвышенным: критика социологии религии / Дж. Милбанк // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2013. — № 3. — С. 210–284.
196. **Митрополит Киевский Иларион.** Слово о законе и благодати / пер. диакона Андрея Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века / РАН. ИРЛИ ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. — Санкт-Петербург : Наука, 1997. — С. 26–61.
197. **Михельсон, О. К.** От «псевдорелигии» и «квазирелигии» к «имплицитной религии». Теологизм в исследованиях современной религиозности / О. К. Михельсон // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. — 2014. — № 6 (41). — С. 255–258.
198. **Моисеев, Д., прот.** Интерпретация А. Ф. Лосевым истоков filioque как продукта латинского понимания духовности / прот. Д. Моисеев // Богословско-исторический сборник. — 2015. — № 1 (7). — С. 3–11.
199. **Назаров, В. Д.** Опричнина / В. Д. Назаров // Большая российская энциклопедия. Т. 24. — Москва : Большая российская энциклопедия, 2014. — С. 263.
200. **Насыров, И. Р.** Доказательства существования Бога в исламской теологии (калам) / И. Р. Насыров // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. — 2017. — №73. — С. 53–68.
201. **Неретина, С. С.** Апории дискурса / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; С. С. Неретина, А. П. Огурцов, Н. Н. Мурзин, К. А. Павлов-Пинус. — Москва : ИФ РАН, 2017. — 119 с.
202. **Нефёдов, С. А.** История России. Факторный анализ. Т. 1. С древнейших времён до Великой Смуты / С. А. Нефёдов. — Москва : Территория будущего, 2010. — 560 с.

203. **Никонов, К. И.** Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). — Москва : Иэд-во Моск. ун-та, 1983. — 187 с.
204. **Ойттинен, В.** Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера / В. Ойтинен // Vox. Философский журнал. — 2017. — № 23. — С. 198–211.
205. **Ореханов Г., свящ.** Церковный Собор и церковно-реформаторское движение / священник Георгий Ореханов // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 72–80.
206. **Ориген.** О началах / Ориген ; перевод Н. Петрова. — Казань : Казанская духовная академия, 1899. — 453 с.
207. Основы православной антропологии: Хрестоматия / Сост. и общая ред. Леонов Вадим, прот. — Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. — 688 с.
208. Памяти Юлии Юрьевны Синелиной : научные труды, воспоминания. — Москва : ИСПИ РАН, 2014. — 587 с.
209. **Панарин, А. С.** Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности / А. С. Панарин. Москва : Эдиториал УРСС, 1999. 272 с.
210. **Панарин, А. С.** Искушение глобализмом / А. С. Панарин. Москва : Эксмо, 2003. 416 с.
211. **Панарин, А. С.** Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. Москва : Алгоритм, 2002. 496 с.
212. **Панарин, А. С.** Русская культура перед вызовом постмодернизма / А. С. Панарин. Москва : ИФ РАН, 2005. 188 с.
213. **Петрушко, В. И.** Московский Собор 1503 г. / В. И. Петрушко // Вестник ПСТГУ. — Серия II: История. История Русской Православной Церкви. — 2016. — Вып. 6 (73). — С. 9–20.
214. **Пименов, С. С.** О современном протестантском лютероведении. Рецензия на: The oxford Handbook of Martin Luther’s theology / R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, eds. Oxford: Oxford University Press, 2014. XVII + 662 pp. / С. С. Пименов // Вестник ПСТГУ. — Серия 1: Богословие. Философия. — 2016. — № 6. — С. 135–139.
215. **Плакид (Дезей), архимандрит.** Блаженный Августин и «филиокве» // Хрестоматия по сравнительному богословию. — Москва : Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. — С. 364-384.
216. **Понкин, И. В.** Правовые основы светскости государства и образования / И. В. Понкин. — Москва : Про-Пресс, 2003. — 416 с.
217. **Поснов, М. Э.** История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. — Брюссель : Издательство «Жизнь с Богом», 1964.

218. **Почта, Ю. М.** Постсекулярное общество / Ю. М. Почта // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. — Москва : РОССПЭН, 2009. — С. 286–302.
219. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского свящ. Максима Козлова; репринтное издание : Санкт-Петербург, 1911 г. — Москва : Издательство «Отчий дом», 2001. — С. 253–255.
220. **Радугина, О. А.** Дворянство как субъект секуляризации российского общества : дис. ... доктора философских наук : 09.00.14 / О. А. Радугина ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — Воронеж, 2016. — 389 с.
221. Ранние Отцы Церкви. Антология. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. — 738 с.
222. **Расторгуев, В. Н.** Цивилизационный подход в политической прогностике и границы секулярного мира / В. Н. Расторгуев // Тетради по консерватизму. — № 3. — 2019. — С. 111–116.
223. **Ревуненкова, Н. В.** Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Н. В. Ревуненкова. — Москва : Мысль, 1988. — 206 с.
224. Речь государыни императрицы, говоренная ею к Синоду, по случаю отчуждения церковных имуществ в России // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. — Москва : Университетская типография, 1862. — С. 187–188.
225. **Рогозный, П. Г.** Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции) / П. Г. Рогозный. — Санкт-Петербург : Лики России, 2008. — 224 с.
226. **Рогозянский, А. Б.** Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций? / А. Б. Рогозянский // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 58–64.
227. **Рункевич, С. Г.** Платон (Левшин) / С. Г. Рункевич // Русский биографический словарь. Т. 14 / А. А. Половцов. — Санкт-Петербург : типография И. Н. Скороходова, 1905. — С. 49–54.
228. Русская философия. Энциклопедия / под ред. М. А. Маслина. — Москва : Алгоритм, 2022. — 984 с.
229. **Савва (Тутунов), монах.** Filioque: ересь или особое мнение? Православное богословие XX века о filioque / монах Савва (Тутунов). — Москва : Издательство храма святой мученицы Татианы, 2006. — 144 с.

230. **Саврей В. Я.** Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — Москва : КомКнига, 2019. — 1008 с.
231. **Самарин, Ю. Ф.** О народном образовании / Ю. Ф. Самарин // Сочинения: в 10 т. Т. 1. — Москва : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1877. — С. 122–147.
232. **Самарин, Ю. Ф.** Письма о материализме / Ю. Ф. Самарин // Сочинения: в 10 т. Т. 6. — Москва : Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1887. — С. 540–554.
233. **Сардарян, Г. Т., Алексеева, Т. А.** Секуляризация и религиозность в оптике конструктивизма / Г. Т. Сардарян, Т. А. Алексеева // Полис. Политические исследования. — 2020. — № 4. — С. 124–138.
234. **Свидерская, М. И.** Караваджо: первый современный художник / М. И. Свидерская; Рос. акад. наук. Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры Рос. Федерации. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин (ДБ), 2001. — 237 с.
235. **Силантьева, М. В.** Николай Бердяев о «духах революции»: историко-этические параллели / М. В. Силантьева // Вопросы философии. — 2018. — № 1. — С. 96–105.
236. **Силантьева, М. В.** Философия культуры в системе изучения международных отношений / М. В. Силантьева, В. С. Глаголев, Н. И. Бирюков [и др.]; науч. ред. А. В. Шестопал. — Москва : Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, 2020. — 544 с.
237. **Синелина, Ю. Ю.** Концепции секуляризации в социологической теории / Ю. Ю. Синелина. — Москва : ИСПИ РАН, 2009. — 120 с.
238. **Синелина, Ю. Ю.** Секуляризация в социальной истории России / Ю. Ю. Синелина ; под общ. ред. В. П. Култыгина. — Москва : Academia, 2004. — 216 с.
239. **Синелина, Ю. Ю.** Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI века) : дис. ... доктора социологических наук : 22.00.01 / Ю. Ю. Синелина ; место защиты: Институт социально-политических исследований РАН. — Москва, 2009. — 325 с.
240. Соборное Уложение 1649 года [Электронный ресурс]. URL: www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649/whole.htm (дата обращения: 01.09.2022).
241. Современная западная философия : словарь. — Москва : ТОН — Остожье, 1998. — 544 с.
242. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ (Серия «Дискурсология»). — Екатеринбург : Издательский Дом «Дискурс-Пи», 2006. — 177 с.

243. **Сокал, А., Брикмон, Ж.** Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон. — Москва : Дом интеллектуальной книги, 2002. — 248 с.
244. **Соколов, В. В.** Очерки философии эпохи Возрождения. — Москва : Высшая школа, 1962. — 168 с.
245. **Соколов, В. В.** Средневековая философия / В. В. Соколов. — Москва : УРСС, 2001. — 350 с.
246. **Соколов, В. В.** Философия в исторической перспективе / В. В. Соколов // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 134–147.
247. **Соколов, В.** Занимательная история Древней Церкви: на пути к расколу / В. Соколов. — Москва : Ломоносовъ, 2016. — 296 с.
248. **Соловьёв С. М.** История России с древнейших времён до наших дней: В 6 кн. Кн. IV / С. М. Соловьёв. — 2-е изд. — Санкт-Петербург, 1893–1895.
249. **Соловьёв, В. С.** Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — Москва : Директ-Медиа, 2012. — 526 с.
250. **Соловьёв, В. С.** Россия и Вселенская церковь / В. С. Соловьёв ; пер. с фр. Г. А. Рачинского. — Москва : ТПО «Фабула» (репринт с издания А. И. Мамонтова, Москва, 1911), 1991. — 448с.
251. **Соловьёв, В. С.** Три силы / В. С. Соловьёв // Сочинения в 2-х т. Т. 1. — Москва : Правда, 1989.
252. **Соловьёв, В. С.** Философские начала цельного знания / В. С. Соловьёв // Сочинения в 2-х т. Т. 2. — Москва : Мысль, 1988. — С. 140–288.
253. **Соловьёв, В. С.** Чтения о богочеловечестве / В. С. Соловьёв. — Москва : АСТ, 2004 (1878–1881). — 256 с.
254. **Соловьёв, Е.** Гегель: его жизнь и философская деятельность / Е. Соловьёв. — Санкт-Петербург : Тип. газ. «Новости», 1891. — 113 с.
255. **Сорокин, П. А.** Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов ; пер. с англ. — Москва : Политиздат, 1992. — 543 с.
256. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под редакцией И. Т. Касавина. — Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. — 712 с.
257. **Спиц, Л. В.** История Реформации. Том II. Возрождение и движение Реформации / Л. В. Спиц. — Москва : Фонд «Лютеранское наследие», 2003. — 452 с.
258. **Стёпин, В. С.** Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) / В. С. Стёпин // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 37–43

259. **Стёпин, В. С.** Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В. С. Стёпин // Вопросы философии. — 1989. — № 10. — С. 3–18.
260. **Стёпин, В. С.** Теоретическое знание / В. С. Стёпин. — Москва : Прогресс-Традиция, 2003. — 744 с.
261. **Стёпин, В. С.** Цивилизация и культура / В. С. Стёпин. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2011. — 408 с.
262. **Струве, П. Б.** Интеллигенция и революция / П. Б. Струве // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. С. 131–149.
263. **Сунайт Т.** Секуляризация как проблема теории и истории культуры : дис. ... кандидата культурологии : 24.00.01 / Т. Сунайт ; место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т. — Санкт-Петербург, 2016. — 161 с.
264. **Тальберг Н.** История христианской церкви / Н. Тальберг. — Москва : СП «Интербук» ; Нью-Йорк : Астра, 1991. — С. 332–334.
265. **Таубе, И., Крузе, Э.** Послание гетману земли Лифляндской Яну Ходкевичу / И. Таубе, Э. Крузе // Иоанн Грозный. Антология. — Москва : Эксмо, 2004. — С .390–409.
266. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Том. 1. — Санкт-Петербург : Издательство П. П. Сойкина, [1912]. — 680 с.
267. Творения святого Григория Нисского. Часть 1. — Москва : Типография В. Готье, 1861. — 470 с.
268. **Тейлор, Ч.** Секулярный век / Ч. Тейлор. — Москва : ББИ, 2017. — 967 с.
269. **Тёрнер, Б.** Религия в постсекулярном обществе / Б. Тёрнер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 21–51.
270. **Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.** О прескрипции [против] еретиков / Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. — Москва : Прогресс-Культура, 1994. — 20 с.
271. **Тиллих, П.** Христианство и встреча мировых религий / П. Тиллих // Избранное. Теология культуры. — Москва : Юрист, 1995. — С. 396–441.
272. **Токарев, А. М.** Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни: западноевропейский контекст : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11 / А. М. Токарев ; место защиты: Нижегор. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского. — Нижний Новгород, 2008. — 209 с.

273. **Толстой, М. В.** Рассказы из истории Русской Церкви / М. В. Толстой. — Валаам : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. — 728 с.
274. **Торкунов, А. В.** Без знания собственной культуры и истории невозможно работать с зарубежными партнёрами / А. В. Торкунов // Концепт: философия, религия, культура. — 2018. — № 3. — С. 7–14.
275. Тридентский Собор. Каноны и декреты [сайт]. — URL: http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html (дата обращения: 01.09.2021).
276. **Тростников, В. Н.** Мысли перед рассветом / В. Н. Тростников. — Париж : YMCA-Press, 1980. — 360 с.
277. **Трубецкой, С. Н.** О святой Софии, Премудрости Божией / С. Н. Трубецкой // Вопросы философии. — 1995. — № 9. — С. 106–168.
278. **Угринович, Д. М.** Безрелигиозное христианство Д. Бонхёффера и его продолжателей / Д. М. Угринович // Вопросы философии. — 1968. — № 2. — С. 94–102.
279. **Узланер, Д. А.** Введение в постсекулярную философию / Д. А. Узланер // Логос. — 2011. — № 3. — С. 3–32.
280. **Узланер, Д. А.** Конец религии? История теории секуляризации / Д. А. Узланер. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. — 240 с.
281. **Узланер, Д. А.** Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX – начала XXI вв. : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13 / Д. А. Узланер ; место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — Москва, 2009. — 209 с.
282. **Узланер, Д. А.** Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке / Д. А. Узланер. — Москва : Институт экономической политики имени Е. Т. Гайдара, 2020. — 187 с.
283. **Узланер, Д.** Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма / Д. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2013. — № 2 (31). — С. 93–133.
284. **Узланер, Д.** Картография постсекулярного / Д. Узланер // Отечественные записки. — 2013. — № 1. — С. 175–192.
285. **Узланер, Д.** Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени / Д. Узланер // Логос. — 2008. — № 4. — С. 140–159.
286. **Уткин, И. Н.** Бегство от Вавилона vs общая исповедь как Страшный суд (эсхатологические воззрения русского радикального старообрядчества и последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского) / Игумен Виталий (Уткин) // Тетради по консерватизму. — 2020. — № 1. — С. 508–522.

287. **Уткин, И. Н.** Война, Церковь и школа: материалы журнала «Миссионерский сборник» / Игумен Виталий (Уткин) // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. — № 3 (12). — С. 72–81.
288. **Уткин, И. Н.** К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII — первой половины XIX веков / Игумен Виталий (Уткин) // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 97–110.
289. **Уткин, И. Н.** От церковности начального образования к церковно-приходским школам: парадигмальный поворот / Игумен Виталий (Уткин) // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной Семинарии. — 2017. — № 3 (5). — С. 135–140.
290. **Уткин, И. Н.** Православная церковь и модернизация в России XVII – начала XX века: к постановке проблемы / Игумен Виталий (Уткин) // Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе: Выпуск 1. — Казань : Редакционно-издательский центр «Школа», 2020. — С. 18–25.
291. **Уткин, И. Н.** Церковно-политические идеи русского религиозного радикализма XVII–XX веков. Доклада на заседании научного лектория «Крапивенский 4» в Российском православном университете св. Иоанна Богослова 24 февраля 2021 года / игумен Виталий (Уткин). — Текст : электронный. — URL: https://istina.msu.ru/conferences/presentations/356524064 (дата обращения: 01.09.2022).
292. **Уткин, И. Н., Витязев Ю. В., Витязева О. Ф.** Деятельность духовенства в области начального народного обучения в первой половине XIX столетия / Игумен Виталий (Уткин), Ю. В. Витязев, О. Ф Витязева // Сборник Трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии, издательство Свято-Алексеевская Иваново-Вознесенская Православная духовная семинария Иваново-Вознесенской епархии Русской Православной Церкви (Иваново). — № 1 (5). — С. 30–45.
293. **Уткин, И. Н., Витязев, Ю. В., Витязева, О. Ф.** Власть и духовенство в деле создания сельских школ системы министерства государственных имуществ (40–50-е годы XIX века) / Игумен Виталий (Уткин), Ю. В. Витязев, О. Ф Витязева // Сборник Трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии. — 2019. — № 1. — С. 32–51.
294. Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 2 : учебно-методическое пособие / Сост. и общ. ред. О. Ю. Бойцовой /

Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — Москва : Издатель Воробьѐв А.В., 2021. — 268 с.

295. **Флетчер, Дж.** Проезжая по Московии (Россия XVI—XVII веков глазами дипломатов). / Дж. Флетчер. — Москва : Международные отношения, 1991. — 365 с.
296. **Флоренский, П. А.** Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания / П. А. Флоренский // Сочинения в четырёх томах. Том 3 (2) / редакторы И. А. Невзорова, С. И. Ларичева. — Москва : Мысль, 2000. — С. 386–488.
297. **Флоренский, П. А.** Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / П. А. Флоренский ; редактор И. А. Невзорова. — Москва : Мысль, 2003. — 688 с.
298. **Флоренский, П. А.** Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. — Москва : Правда, 1990. — Т. 1. — 352 с.
299. **Флоровский Г., прот.** Восточные Отцы. Добавление. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории / прот. Г. Флоровский. — Текст : электронный. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4 (дата обращения: 01.09.2021).
300. **Флоровский, Г. В.** Вера и культура / Г. В. Флоровский. — Текст : электронный . — URL: http://www.odinblago.ru/pravoslavie/flor2/ (дата обращения: 01.09.2021).
301. **Флоровский, Г. В.** Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном богословском институте в Париже. — Париж, 1931. — 239 с.
302. **Флоровский, Г. В.** Два завета / Г. В. Флоровский. — Текст : электронный . — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/ (дата обращения: 01.09.2021).
303. **Флоровский, Г. В.** Империя и пустыня // Восточные Отцы. Добавление / прот. Георгий Флоровский; из ненапечатанных лекций по патрологии [Электронный ресурс]. — 1970-е. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4 (дата обращения: 01.09.2021).
304. **Флоровский, Г. В.** Пути русского богословия. — Москва: Институт русской цивилизации, 2009 [1937]. — 848 с.
305. **Флоровский, Г. В.** Социальная проблема в православной церкви / Г. В. Флоровский. — Текст : электронный . — URL:

https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/ (дата обращения: 01.09.2021).

306. **Фома Аквинский.** Онтология и теория познания: фрагменты сочинений / перевод, вступительная статья, комментарий В. П. Гайденко. — Москва : Институт философии РАН, 2001. — 206 с.
307. **Фома Аквинский**. Сумма теологии : в 9 томах. — Киев : Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002–2013.
308. **Франк, С. Л.** Этика нигилизма / С. Л. Франк // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. — Москва : тип. В. М. Саблина, 1909. — С. 150–184.
309. **Хабермас, Ю.** Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. — Москва : Издательство «Весь Мир», 2002. — 144 с.
310. **Хабермас, Ю.** Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас. — Москва : Весь Мир, 2011. — 336 с.
311. **Хабермас, Ю., Ратцингер, Й.** (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер ; пер. с нем. — Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.
312. **Хадсон, У.** Альтернативный постсекуляризм / У. Хадсон // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 35–48.
313. **Харрис, Дж.** Византия. История исчезнувшей империи / Дж. Харрис. — Москва : Альпина Нон-фикшн, 2017. — 360 с.
314. **Хомяков, А. С.** Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. 1858 / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. — Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. — С. 169–258.
315. **Хомяков, А. С.** Записки о всемирной истории / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — 588 с.
316. **Хомяков, А. С.** Записки о всемирной истории / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 7. — Москва : Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1906. — 503 с.
317. **Хомяков, А. С.** К сербам. Послание из Москвы / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 377–408.
318. **Хомяков, А. С.** Мнение русских об иностранцах / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 31–72.

319. **Хомяков, А. С.** О библейских трудах Бунзена / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. — Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. — С. 259–302.
320. **Хомяков, А. С.** Письма к В. Пальмеру / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. — Москва : Университетская типография (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886. — С. 343–415.
321. **Хомяков, А. С.** По поводу Гумбольдта / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 143–176.
322. **Хомяков, А. С.** По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» / А. С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. — Москва : Университетская типография, на Страстном бульваре, 1900. — С. 197–262.
323. **Хондзинский П., прот., Антонов, К. М.** «Секуляризация» и «десекуляризация» в богословской и философской традициях русской религиозной мысли / прот. П. Хондзинский, К. М. Антонов. — Текст : электронный // Доклад на конференции «Религиозная ситуация в современном мире: взгляд с Востока и с Запада», ПСТГУ. — 16–23 сентября 2018 г. — URL: https://www.pstbi.ru/news/show/599-V_PSTGU_proshla_IX_rossiysko_germanskaya_studencheskaya_konferentsiya (дата обращения: 01.09.2021).
324. **Хоружий, С. С.** Православный взгляд на концепцию «постсекулярного» / С. С. Хоружий // Журнал Московской Патриархии. — 2012. — № 2. — С. 75–79.
325. Христианство: век за веком. Очерки по истории христианской Церкви. — Москва : ДАРЪ. — 640 с.
326. **Цыпин В., прот.** История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / протоиерей Владислав Цыпин; 4-е изд. — Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 816 с.
327. **Черткова, Е. Л.** Утопия как «философский проект» / Е. Л. Черткова // Вопросы философии. — 2015. — № 5. — С. 190–201.
328. **Шевырёв, С. П.** Введение в Историю Русской Словесности / С. П. Шевырёв // Москвитянин. — 1844. — № 1. — С. 219–240.
329. **Шеститко Вяч., священник**. Секретные комитеты правительства Николая I и воссоединение униатов / священник Вяч. Шеститко. — Минск : Медиал, 2019. — 136 с.
330. **Шестов, Л. И.** Афины и Иерусалим / Л. И. Шестов // Сочинения в 2-х т. Т. 1. — Москва : Наука, 1993. — С. 316–664.

331. **Шестопал, А. В.** История философии: вызовы постсекулярного общества / А. В. Шестопал // История философии: вызовы XXI века / Российская академия наук, Институт философии. — Москва : Канон+, 2014. — С. 314–316.
332. **Шестопал, А. В.** Русская философия: современность и классика (размышления над трудами Н.В. Мотрошиловой) / А. В. Шестопал // Вопросы философии. — 2014. — № 3. — С. 14–29.
333. **Шишков, А. В.** Осмысление понятия «постсекулярное» в русскоязычной периодике за последнее десятилетие / А. Шишков. — Текст : электронный // Портал Богослов.ru. — 28.04.2010. — URL: https://bogoslov.ru/article/733826 (дата обращения: 01.09.2021).
334. **Шлюхтер, В.** Действие, порядок и культура: основные черты веберианской исследовательской программы / В. Шлюхтер // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2004. — № 2. — С. 22–50.
335. **Шмеман А., прот.** Богослужение в секулярный век / прот. А. Шмеман ; пер. с англ. Елизаветы Гиппиус // Собрание статей. 1947–1983. — Москва : Русский путь, 2009. — С. 72–84.
336. **Шмеман, А. Д.** Исторический путь православия / А. Д. Шмеман. — Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1954. — 388 с.
337. **Шмитт, К.** Политическая теология / К. Шмитт. — Москва : Канон-Пресс-Ц, 2000. — 336 с.
338. **Шохин, В. К.** Доклад «Философия религии и современные дискуссии о постсекулярном обществе» / В. К. Шохин. — Текст : электронный. — URL: https://iphras.ru/14_06_18.htm (дата обращения: 01.09.2021).
339. **Шохин, В. К.** Представления о секулярности и религия просвещения / В. К. Шохин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2021. — № 96. — С. 61–76.
340. **Штёкль, А.** История средневековой философии / Альберт Штёкль. — Москва : Либроком, 2020. — 312 с.
341. **Штёкль, К.** К определению «постсекулярного» / К. Штёкль // Человек.ru. — 2012. — № 8. — С. 51–67.
342. **Штёкль, К.** Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие / К. Штёкль. — Текст : электронный // Интернет-журнал «Богослов.ру». — 09.06.2010. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/863182.html#_ftn14 (дата обращения: 01.09.2021).

343. **Шульц, Д. Н.** Эволюция и влияние учения о Filioque на развитие средневековой философии / Д. Н. Шульц // Философия и культура. — 2012. — № 7. — С. 117–122.
344. **Щетинина, Е. В.** «Человек экономический» в постсекулярной культуре: трансформация религиозной жизни : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13 / Е. В. Щетинина ; место защиты: Челяб. гос. ин-т культуры. — Челябинск, 2017. — 151 с.
345. **Щипков, А. В.** Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного русского православия / А. В. Щипков. — Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021. — 464 с.
346. **Щипков, А. В.** Социал-традиция / А. В. Щипков. — Москва : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2017. — 320 с.
347. **Щипков, В. А.** Анализ основных положений книги Дж. Милбанка «По ту сторону секулярного порядка» (“Beyond Secular Order”, 2014) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 197–214.
348. **Щипков, В. А.** Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского / В. А. Щипков // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 71–85.
349. **Щипков, В. А.** Введение в генеалогию секулярного / В. А. Щипков // Концепт: философия, религия, культура. — 2019. — № 3 (11). — С. 65–77.
350. **Щипков, В. А.** Диалектический рационализм Макса Вебера и проблема оснований общественных наук / В. А. Щипков // Полис. Политические исследования. — 2021. — № 1. — С. 142–156.
351. **Щипков, В. А.** Нерадикальная Радикальная ортодоксия: борьба с секуляризмом методами постмодернизма (на примере работ Дж. Милбанка) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 184–196.
352. **Щипков, В. А.** Номиналистские предпосылки секуляризма и его актуальное значение в России и на Западе / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 1. — С. 37–45.
353. **Щипков, В. А.** Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 2. — С. 219–234.
354. **Щипков, В. А.** Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2017. — № 4. — С. 29–44.

355. **Щипков, В. А.** Православие и Радикальная ортодоксия: понимание посредничества и перспективы взаимодействия / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 171–183.
356. **Щипков, В. А.** Предисловие от издателя / В. А. Щипков // «Радикальная ортодоксия»: критический анализ : монография / Даниил Щипков. — Москва : Русская экспертная школа, 2020. — С. 4–6.
357. **Щипков, В. А.** Регионализм как идеология глобализма : монография / Василий Щипков ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, каф. философии им. А. Ф. Шишкина. — Москва : МГИМО-Университет, 2017. — 188 с.
358. **Щипков, В. А.** Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) / В. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 4. — С. 146–164.
359. **Щипков, В. А.** Традиция и современность: преодоление современности как преодоление конца времён / В. А. Щипков // Традиционализм в эпоху революций: культурная политика и цивилизационный выбор : коллективная монография по материалам XIV международных Панаринских чтений / отв. ред. В. Н. Расторгуев; науч. ред. А. В. Никандров, В. В. Миронов, А. В. Никандров, В. Н. Расторгуев и др. ; Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва (Институт Наследия) ; Мос. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Филос. ф-т. — Москва : Институт Наследия, 2017. — С. 90–98.
360. **Щипков, В. А.** Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна / В. А. Щипков // Вестник МГИМО-Университета. — 2015. — № 3 (42). — С. 76–84.
361. **Щипков, В. А.** Философские основания и пропагандистские практики идеологии трансгуманизма : коллективная монография / В. А. Щипков, Е. А. Белжеларский, Е. Е. Мамаев ; под. ред. В. А. Щипкова. — Москва : Русская экспертная школа, 2018. — 128 с.
362. **Щипков, Д. А.** «Радикальная ортодоксия»: критический анализ / Даниил Щипков. — Москва: Русская экспертная школа, 2020. — 256 с.
363. **Щипков, Н. А.** «Культурные исследования» как политическая практика / Н. А. Щипков // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6. — № 1(21). — С. 20–29.
364. **Щипков, Н. А.** Пространство мифа в постсекулярную эпоху / Н. А. Щипков // Свободная мысль. — 2018. — № 2(1668). — С. 45–52.

365. **Щипков, Н. А.** Субъектна ли култура? К вопросу об особенностях русской культурологической традиции / Н. А. Щипков // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 2. — С. 69–76.
366. A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa / ed. by Mirjam Künkler, John Madeley, Shylashri Shankar. — Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2018. — 422 p.
367. **Abeysekara, A.** The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Features / A. Abeysekara. — New York : Columbia University Press, 2008. — 324 p.
368. **Adams, N.** Habermas and Theology / N. Adams. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006. — 278 p.
369. **Agadjanian, A.** Neue Formen der östlichen Orthodoxie / A. Agadjanian // Transit. Europäische Revue. — 2015. — Vol. 47 (Herbst). — P. 90–107.
370. **Agadjanian, A.** Russia's «Cursed Issues», Post-Soviet Religion, and the Endurance of Secular Modernity / A. Agadjanian // Multiple Modernities and Postsecular Societies / ed. M. Rosati, K. Stoeck. — London ; New York : Routledge, 2016. — P. 79–96.
371. **Agadjanian, A.** Turns of Faith, Search For Meaning: Orthodox Christianity and Post-Soviet Experience / A. Agadjanian. — Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH Europaeischer Verlag der Wissenschaften, 2014. — 321 p.
372. **Agar, J.** Post-secularism, Realism and Utopia: Transcendence and Immanence from Hegel to Bloch / J. Agar. — London : Routledge, 2014. — 243 p.
373. **Allen, A.** Having One's Cake and Eating It Too: Habermas's Genealogy of Postsecular Reason / A. Allen // Habermas and religion / ed. by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen. — Cambridge : Polity Press, 2013. — P. 234–272.
374. **Asad, T.** Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism / T. Asad // Is critique secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech / T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood. — Berkeley : Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009. — 154 p.
375. **Asad, T.** Trying to Understand French Secularism / T. Asad // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World / ed. H. de Vries, L. E. Sullivan. — New York : Fordham University Press, 2006. — P. 494–526.
376. **Asad, T.** Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity / T. Asad. — Stanford : Stanford University Press, 2003. — 285 p.
377. **Asad, T.** Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam / T. Asad. — Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993. — 335 p.

378. **Asad, T.** Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason / T. Asad. — New York : Columbia University Press, 2018. — 232 p.
379. **Bader, V.** Post-secularism or Liberal-democratic Constitutionalism? / V. Bader // Erasmus Law Review. — 2012. — Vol. 5 (1). — P. 5–26.
380. **Barbato, M., Kratochwil, F.** Towards a Post-secular Political Order? / M. Barbato, F. Kratochwil // European Political Science Review. — 2009. — Vol. 1. — № 3. — P. 317–340.
381. **Barber, D.** Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence / D. Barber. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015. — 232 p.
382. **Bartolini, N., Chris, R., MacKian, S., Pile, S.** The place of spirit: Modernity and the geographies of spirituality / N. Bartolini, R. Chris, S. MacKian, S. Pile // Progress in Human Geography. — 2016. — Vol 41. — № 3. — P. 338–354.
383. **Beckford, J.** SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections / J. Beckford // Journal for the Scientific Study of Religion. — 2012. — Vol. 51 (1). — P. 1–19.
384. **Ben-Porat, G.** A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism / G. Ben-Porat // Alternatives: Global, Local, Political. — 2000. — Vol. 25. — №. 2.
385. **Berger, P. L.** The social reality of religion / P. L. Berger. — Harmondsworth : Penguin, 1969. — 231 p.
386. **Berger, P.** The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. By P Berger. — Washington, DC : Ethics and Public Policy Center, 1999. — 143 p.
387. **Berger, P.** Toward a New Paradigm for Modernity and Religion. Patocka Memorial Lecture. Wien Museum Atrium. 28.04.2016. — Текст : электронный / P. L. Berger. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=2kNkr-x6XwI (дата обращения: 01.09.2021).
388. **Berger, P., Luckmann, T.** The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge / P. Berger, T. Luckmann. — New York : Doubleday, 1966. — 249 p.
389. **Bettiza, G.** Finding Faith in Foreign Policy: Religion and American Diplomacy in a Postsecular World / G. Bettiza. — New York : Oxford University Press, 2019. — 336 p.
390. **Betz, J. R.** After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann / J. R. Betz. — Malden (Massachusetts) : Wiley-Blackwell, 2009. 360 p.

391. **Beyer, P.** Questioning the Secular / Religious Divide in a Post-Westphalian World / P. Beyer // International Sociology. — 2013. — № 28/6. — P. 663–679.
392. **Biale, D.** Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought / D. Biale. — Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2010. — 248 p.
393. **Bosco, R. M.** Religious Socialism in Post-Secular Europe / R. M. Bosco // Politics, Religion & Ideology. — 2019. — Vol. 20. — № 1. — P. 121–134.
394. **Bracke, S.** Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture / S. Bracke // Theory, Culture & Society. — 2008. — Vol. 25 (6). — P. 51–67.
395. **Braeckman, A.** Habermas and Gauchet on religion in postsecular society. A critical assessment / A. Braeckman // Continental Philosophy Review. — 2009. — № 42. — P. 279–296.
396. **Braidotti, R.** In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism / R. Braidotti // Theory Culture & Society. — 2008. — Vol. 25. — № 6. — P. 1–24.
397. **Brewitt-Taylor, S.** The postsecular turn in contemporary British historiography / S. Brewitt-Taylor. — Текст : электронный // Historian of Britail afer 1945 [personal site]. 12.09.2018. — URL: https://sambrewitt-taylor.com/the-postsecular-turn-in-modern-british-historiography-what-is-it-and-why-is-it-important/ (дата обращения: 01.09.2021).
398. **Bruce, S.** God is Dead: Secularization in the West / S. Bruce. — Oxford : Blackwell, 2002. — 288 p.
399. **Bruce, S.** Religion in Modern World: From Cathedrals to Cults / S. Bruce. — Oxford : Oxford University Press, 1996. — 272 p.
400. **Burchardt, M.** Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West / M. Burchardt. — New Brunswick : Rutgers University Press, 2020. — 280 p.
401. **Byrd, D. J.** Islam in a Post-Secular Society: Religion, Secularity, and the Antagonism of Recalcitrant Faith / D. J. Byrd. — Boston : Brill, 2016. — 336 p.
402. **Byrne, D.** Divinely significant: towards a postsecular approach to the materiality of popular religion in Asia / D. Byrne // International Journal of Heritage Studies. — 2020. — Vol. 26 (9). — P. 857–873.
403. **Byrne, D.** Prospects for a Postsecular Heritage Practice: Convergences between Posthumanism and Popular Religious Practice in Asia / D. Byrne // Religions. — 2019. — Vol. 10 (7). — P. [1–13].
404. **Caputo, J. D., Vattimo, G.** After the Death if God / J. D. Caputo, G. Vattimo. — New York : Columbia University Press, 2007. — 204 p.

405. **Casanova, J.** Exploring the Postsecular: Three Meanings of “theSecular” and Their Possible Transcendence / J. Casanova // Habermas and religion / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan Van Antwerpen. — Cambridge : Polity Press, 2013. — P. 52–91.
406. **Casanova, J.** Public Religions in the Modern World / J. Casanova. — Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1994. — 301 p.
407. **Casanova, J.** Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective / J. Casanova // Hedgehog Review. — 2006. — Spring/Summer. — P. 101–141.
408. **Chaves, M.** Secularization as Declining Religious Authority / M. Chaves // Social Forces. — 1994. — Vol. 72 (3). — P. 749–774.
409. Classical sociological theory / ed. by Craig J. Calhoun and others. — Malden ; Massachusetts : Blackwell, 2002. — 440 p.
410. **Cloke, P. [et al.].** Introduction / P. Cloke // Geographies of Postsecularity: Re-Envisioning Politics, Subjectivity and Ethics / Cloke P., Baker C., Sutherland C., Williams A. — London and New York : Routledge, 2020. — P. 1–25.
411. **Copleston, F. C.** Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev / Frederick C. Copleston. — Tunbridge Wells (Kent) : Search press ; Notre Dame (Ind.) : Univ. of Notre Dame press, 1986. — 445 p.
412. **Dalferth, U.** Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular / U. Dalferth // Journal of the American Academy of Religion. — 2010. — Vol. 78 (2). — P. 317–345.
413. **Dallmayr, F.** Post-secularity and (global) politics: a need for radical redefinition / F. Dallmayr // Review of International Studies. — 2012. — Vol. 38 (5). — P. 963–973.
414. **De Wit, T. W. A.** Laïcité: French Secularism and the Turn to a Postsecular Society / T. W. A. De Wit // Telos. — 2014. — № 167.
415. **Del Noce, A.** The Age of Secularization / A. Del Noce. — Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2017. — 301 p.
416. **Del Noce, A.** The Crisis of Modernity / A. Del Noce. — Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2015. — 336 p.
417. **Del Noce, A.** The Problem of Atheism / A. Del Noce. — Montreal&Kingston : McGill-Queen's University Press, 2021. — 536 p.
418. **Deo, N.** Introduction / Postsecular Feminism: Religion and Gender in Transnational Context / ed. N. Deo. — Bloomsbury Acarowic, 2018. — P. 1–14.
419. **Dijk van, T.** Discourse and Power / T. van Dijk. — New York : Palgrave Macmillan, 2008. — 320 p.
420. **Dijk van, T.** Ideology: A Multidisciplinary Approach / T. van Dijk. — London : Sage, 1998. — 365 p.

421. **Dillon, M.** Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal / M. Dillon. — New York : Oxford University Press, 2018. — 214 p.
422. **Dobellaere, K.** Secularization: An Analisys at Three Levels / K. Dobellaere. — Frankfurt am Main : Peter Lang, 2002. — 214 p.
423. **Dreher, R.** Live Not by Lies: A Manual for Christian Dissidents / R. Dreher. — New York : Sentinel, 2020. — 256 p.
424. **Dreher, R.** The Benedict option: a strategy for Christians in a post-Christian nation / R. Dreher. — New York : Sentinel, 2017. — 272 p.
425. Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. — Farnham (UK) : Ashgate, 2008. — 279 p.
426. **Epstein, M.** Postatheism and the phenomenon of minimal religion in Russia / M. Epstein // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 72–85.
427. **Ferrara, A.** The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society / A. Ferrara // Philosophy & Social Criticism. — 2009. — Vol. 35 (1–2). — P. 77–91.
428. **Fordahl, C.** The Post-secular: Paradigm Shift or Provocation / C. Fordahl // European Journal of Social Theory. — 2016. — Vol. 20 (4). — P. 550–568.
429. **Fox, J., Sandler, S.** Bringing Religion into International Relations / J. Fox, S. Sandler. — New York : Palgrave Macmillan, 2004. — 219 p.
430. **Franke, W.** The Deaths of God in Hegel and Nietzsche and the Crisis of Values in Secular Modernity and Post-secular Postmodernity / W. Franke // Religion and the Arts. — 2007. — Vol. 11. — № 2. — P. 214–241.
431. **Furani, K.** Is There a Postsecular? / K. Eurani // Journal of the American Academy of Religion. — 2015. — Vol. 83 (1). — P. 1–26.
432. Geographies of Postsecularity: Re-Envisioning Politics, Subjectivity and Ethics / P. Cloke, C. Baker, C. Sutherland, A. Williams. — London ; New York : Routledge, 2020. — P. 1–25.
433. **Gillespie, M. A.** The theological origins of modernity / M. A. Gillespie. — Chicago ; London : University of Chicago Press, 2008. — 386 p.
434. **Gorski, P., Kim, D., Torpey, J., van Antwerpen, J.** The Post-Secular in Question // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. — New York : NYU Press, 2012. — P. 1–22.
435. **Gorski, Ph. S.** Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300–1700 / Ph. S. Gorski // American Sociological Review. — 2000. — Vol. 65 (1). — P. 138–167.

436. **Graham, E.** Interrogating the postsecular / E. Graham // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 222–232.
437. **Graham, E.** Reflexivity and Rapprochement: Explorations of a «Postsecular» Public Theology / E. Graham // International Journal of Public Theology. — 2017. — Vol. 11 (3). — P. 277–289.
438. **Greeley, A. M.** After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript / A. M. Greeley // Sociology of Religion. — 1966. — Vol. 27. — № 3. — P. 119–127.
439. **Griffin, D. R.** Varieties of Postmodern Theology / ed. By D. R. Griffin. — Albany ; New York : State University of New York Press, 1989. — 180 p.
440. Habermas and religion / edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen. — Cambridge : Polity Press, 2013. — 826 p.
441. **Habermas, J.** «The Political»: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology / J. Habermas // The Power of Religion in the Public Sphere / eds. E. Mendieta and J. Van Antwerpen. — New York : Columbia University Press, 2011. — P. 15–34.
442. **Habermas, J.** A «post-secular» society – what does that mean? / J. Habermas. — Текст : электронный // Доклад на «Стамбульских семинарах», организованных международной ассоциацией «Перезагрузка: диалоги о цивилизациях» (Reset DOC). — URL: https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean (дата обращения: 01.09.2021).
443. **Habermas, J.** Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays / J. Habermas. — Cambridge : Polity Press, 2008. — 361 p.
444. **Habermas, J.** Notes on Post-Secular Society / J. Habermas // New Perspectives Quarterly. — 2008. — Vol. 25 (4). — P. 17–29.
445. **Habermas, J.** Transcendence from Within, Transcendence in this World / J. Habermas // Religion Rationality: Essays on Reasons, God and Modernity / ed. E. Mendieta. — Cambridge : Polity Press, 1992. — P. 67–94.
446. **Habermas, J., Mendieta, E.** “A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society”. An interview with Jürgen Habermas by E. Mendieta / J. Habermas, E. Mendieta. — Текст : электронный // SSRC, The Immanent Frame. 03.02.2010. — URL: https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/ (дата обращения: 01.09.2021).

447. **Habermas, J., Ratzinger, J.** Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion / J. Habermas, J. Ratzinger. — Frieburg : Verlag Herder, 2005. — 64 S.
448. **Hans, J.** Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung / J. Hans. — Berlin : Suhrkamp, 2017. — 450 S.
449. **Hervieu-Léger, D.** La religion pour mémoire / D. Hervieu-Léger. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1993. — 273 p.
450. **Hervieu-Léger, D.** Le pélerin et le converti: la religion en movement / D. Hervieu-Léger. — Paris : Flammarion, 1999. — 289 p.
451. **Hudson, W.** Postsecular Civil Society // Civil Society, Religion and Global Governance: Paradigms of Power and Persuasion / W. Hudson, ed. Helen James. — Abingdon : Routledge, 2007. — P. 149–157.
452. **Hudson, W.** Religious Citizenship / W. Hudson // Australian Journal of Politics and History. — 2003. — Vol. 49 (3). — P. 425–429.
453. **Hudson, W.** Towards Post-Secular Enlightenment / W. Hudson // Secularisations and their Debates: Perspectives on the Return of Religion in the Contemporary West / eds. M. Sharpe and D. Nickelson. — Dordrecht : Springer, 2014. — P. 217–232.
454. **Hunter, Ia.** Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept / Ia. Hunter // Modern Intellectual History. — 2015. — Vol. 12 (1). — P. 1–32.
455. **Hurd, E. S.** Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion / E. S. Hurd. — Princeton : Princeton university Press, 2015. — 216 p.
456. **Hurd, E. S.** The Politics of Secularism in International Relations / E. S. Hurd. — Princeton : Princeton University Press, 2008. — 264 p.
457. **Huss, B.** The Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion: The Decline of the Religion / Secular Divide and the Emergence of the Critical Discourse on Religion / B. Huss // Method & Theory in the Study of Religion. — 2014. — Vol. 27 (2). — P. 91–103.
458. **Kaufmann, W.** Discovering the Mind: Goethe, Kant and Hegel / W. Kaufmann. — New York : McGraw-Hill Co., 1980. — 288 p.
459. **Kaufmann, W.** Hegel: A Reinterpretation/ W. Kaufmann. — Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1978. — 432 p.
460. **Keane, J.** The Limits of Secularism / J. Keane // Islam and Secularism in the Middle East / Esposito J. L., Tamimi A. (eds.). — London : Hurst & Co., 2000. P. 29–37.
461. **Kearney, R.** Anatheism and the Postsecular Discernment of Spirits / R. Kearney // International Journal of Philosophy and Theology. — 2015. — Vol. 76. — № 2. — P. 149–162.

462. **Keenan, W.** Post-Secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings / W. Keenan // European Journal of Social Theory. — 2002. — Vol. 5 (2). — P. 279–290.
463. **Kennel, M.** Postsecular History: Continental Philosophy of Religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement / M. Kennel // Studies in Religion / Sciences Religieuses. — 2017. — Vol. 46. — № 3. — P. 406–432.
464. **Kleine, Ch., Wohlrab-Sahr M.** Research Programme of the HCAS «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities» / Ch. Kleine, M.Wohlrab-Sahr. — Leipzig : Leipzig University, 2016. — 43 p.
465. **Künkler M., Madeley J., Shanker S.** A Secular Age beyond the West / M. Künkler, J. Madeley, S. Shanker. — Cambridge : Cambridge University Press, 2018. — 440 p.
466. **Kyrlezhev, A., Shishkov, A.** Postsecularism in Post-Atheist Russia. Paper on Conference at Faenza, Italy, 2011 / A. Kyrlezhev, A. Shishkov. — Текст : электронный. — URL: https://www.academia.edu/5812716/Postsecularism_in_post-Atheist_Russia (дата обращения: 01.09.2021).
467. **Latour, B.** Beyond belief. Religion as the «dynamite of the people» / B. Latour // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 27–37.
468. **Lee, L.** Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular / L. Lee. — Oxford : Oxford University Press, 2015. — 235 p.
469. **Lee, R. L. M.** Reconciling Religion, Spirituality and Secularity: on the Post-Secular and the Question of Human Mortality / R. L. M. Lee // International Journal of Philosophy and Theology. — 2017. — Vol. 78. — № 3. — P. 258–269.
470. **Lewin, D.** Educational Philosophy for a Post-secular Age / D. Lewin. — London ; New York : Routledge, 2016. — 184 p.
471. **Lewin, D.** Formations of the postsecular in education / D. Lewin // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 123–134.
472. **Lewin, D.** The Hermeneutics of Religious Understanding in a Postsecular Age / D. Lewin // Ethics and Education. — 2017. — Vol. 12 (1). — P. 73–83.
473. **Lilla, M.** The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West / M. Lilla. — New York : Vintage Books, 2007. — 341 p.
474. **Lübbe, H.** Religion nach der Aufklärung / H. Lübbe // Vortrag des Philosophen Hermann Lübbe im Katholischer Akademikerverband. Österreichische Mediathek, 1987.04.28. — URL:

https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/0CF8F4E4-022-00037-000105CC-0CF857D4/pool/BWEB/ (дата обращения: 01.09.2021).

475. **Lübbe, H.** Religion nach der Aufklärung / H. Lübbe. — München : Wilhelm Fink Verlag, 2004. — 336 S.
476. **Lübbe, H.** Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs / H. Lübbe. — Freiburg ; München : Verlag Karl Alber, 1965. — 136 S.
477. **Luckmann, T.** Lebenswelt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen / T. Luckmann. — Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1980. — 206 S.
478. **Luhmann N.** Funktion der Religion / N. Luhmann — Frankfurt : Suhrkamp, 1977. — 323 S.
479. **Mannheim, K.** Schriften zur Philosophie und Soziologie. B. III : Ideologie und Utopie / K. Mannheim. — Bonn : Verlag von Friedrich Cohen, 1929. — 250 S.
480. **Marion, J.-L.** God Without Being / J.-L. Marion. — Chicago ; London : The University of Chicago Press, 2012. — 313 p.
481. **Martin, D.** A General Theory of Secularization / D. Martin. — Oxford : Blackwell, 1978. — 353 p.
482. **Martin, D.** Comparative Secularisation North and South / D. Martin // Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie / ed. by M. Franzmann, Ch. Gärtner, N. Köck. — Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. — P. 105–122.
483. **Martin, D.** The Secularization Issue: Prospect and Retrospect / D. Martin // British Journal of Sociology. — 1991. — Vol. 42 (3). — P. 465–474.
484. **Mavelli L., Petito F.** The postsecular in International Relations: an overview / L. Mavelli, F. Petito // Review of International Studies. — 2012. — Vol. 38 (5). — P. 931–942.
485. **Mavelli, L.** Europe's encounter with Islam. The secular and the postsecular / L. Mavelli. — New York : Routledge, 2012. — 172 p.
486. **May S., Wilson Erin K., Baumgart-Ochse C., Sheikh F.** The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred / S. May, K. Wilson Erin, C. Baumgart-Ochse, F. Sheikh // Politics, Religion & Ideology. — London : Routledge, 2014. — Vol. 15 (3). — P. 331–346.
487. **McClure, J.** Post Secular Culture: The Return of Religion in Contemporary Theory and Literature / J. McClure // Cross Currents. — 1997. — Vol. 47 (3). — P. 332–347.
488. **McDonagh, P., Manocha, K., Neary, J., Vazquez Mendoza, L. V.** On the Significance of Religion for Global Diplomacy / P. McDonagh, K.

Manocha, J. Neary, L. V. Vazquez Mendoza. — London : Routledge, 2020. — 183 p.

489. **McLennan, G.** The Postsecular Turn / G. McLennan // Theory, Culture & Society. — 2010. — Vol. 27 (4). — P. 3–20.
490. **McLennan, G.** Towards Postsecular Sociology? / G. McLennan // Sociology. — 2007. — Vol. 41 (5). — P. 857–870.
491. **Melleuish G., Rizzo S.** From Secular Temporality to Post-Secular Timelessness: Trekking the Past's Future and Future's Past / G. Melleuish, S. Rizzo // Telos. — 2013. — № 163.
492. **Mendieta E., Vanantwerpen J.** The Power of Religion in the Public Sphere / E. Mendieta, J. Vanantwerpen. — New York : Columbia University Press, 2011.
493. **Mendieta, E.** The postsecular condition and the genealogy of postmetaphysical thinking / E. Mendieta // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — 470 p.
494. **Milbank J., Pabst A.** The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future / J. Milbank, A. Pabst. — London ; New York : Rowman&Littlefield, 2016. — 385 p.
495. **Milbank, J.** Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People / J. Milbank. — Malden ; Oxford : Wiley-Blackwell, 2014. — 288 p.
496. **Milbank, J.** Postmodern Critical Augustianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions / J. Milbank // Modern Theology. — 1991. — Vol. 7 (3). — P. 265–278.
497. **Milbank, J.** Radical Orthodoxy: A New Theology / ed. by J. Milbank, G. Ward. — London : Routledge, 1999. —300 p.
498. **Milbank, J.** Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon / J. Milbank // Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. by Adrian Pabst and Christoph Schneider. — Farnham (UK) : Ashgate, 2008. — P. 45–86.
499. **Milbank, J.** Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason / J. Milbank. — Oxford, UK : Blackwell Publishing Ltd, 2006. — 484 p.
500. **Molendijk, A. L.** In Pursuit of the Postsecular / A. L. Molendijk // International Journal of Philosophy and Theology. — 2015. — Vol. 76 (2). — P. 100–115.
501. **Mrowczynski-Van Allen, A., Montiel-Gomez, S.** Aspects of the Russian Tradition of Philosophical-Theological Synthesis in the Post-Secular Context: Georges Florovsky, Sergey Bulgakov, Alain Badiou, and the «Theology Dwarf» / A. Mrowczynski-Van Allen, S. Montiel-Gomez //

Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. — Eugene : Pickwick Publications, 2016. — P. 13–24.

502. **Müller O.** Zwischen Sakularisierung und Revitalisierung: Kirchlichkeit und Religiositat in Ostmittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung seit 1989/90 / O. Müller // Zwischen Sakularisierung und religioser Vitalisierung. Religiositat in Deutschland und Polen im Vergleich / Pickel, Gert u.a. (Hgg.). — Wiesbaden : Springer, 2014. — 327 S.
503. **Nandy, A.** An Anti-secularist Manifesto / A. Nandy // India International Centre Quarterly. — 1995. — Vol. 22 (1). — P. 35–64.
504. **Nandy, A.** The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance / A. Nandy // Alternatives: Global, Local, Political. — 1988. — Vol. 13 (2). — P. 177–194.
505. **Nandy, A.** The Return of the Sacred: The Language of Religion and the Fear of Democracy in a Post-secular World / A. Nandy. — Lalitpur : Himal Books, 2007. — 15 p.
506. **Pabst, A.** The secularism of post-secularity: religion, realism, and the revival of grand theory in IR / A. Pabst // Review of International Studies. — 2012. — Vol. 38 (5). — P. 995–1017.
507. **Parmaksız, U.** Making Sense of the Postsecular / U. Parmaksız // European Journal of Social Theory. — 2018. — Vol. 21 (1). — P. 98–116.
508. **Parsons, T.** Religion in a modern pluralistic society / T. Parsons // Review of religious research. — 1966. — Vol. 7 (3). — P. 125–146.
509. **Pickstock, C.** Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance / C. Pickstock // Modern Theology. — 2005. — Vol. 21 (4). — P. 543–574.
510. **Pollack, D.** Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiosen Wandel in Deutschland und Europa II / D. Pollack. — Tübingen : Mohr Siebrek, 2009. — 367 S.
511. **Pollack, D.** Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland / D. Pollack. — Tübingen : Mohr Siebrek, 2003. — 333 S.
512. **Pollack, D., Rosta, G.** Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich / D. Pollack, G. Rosta. — Frankfurt ; New York : Campus Verlag, 2015. — 542 S.
513. **Possamai, A.** Post-secularism in Multiple Modernities / A. Possamai // Journal of Sociology. — 2017. — Vol. 53 (4). — P. 822–835.
514. **Possamai, A.** The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism / A. Possamai. — Singapore : Palgrave Macmillan, 2018. — 259 p.

515. Postsecular Conflicts. Debating Tradition in Russia and the United States / K. Stoeckl, D. Uzlaner (eds.). — Innsbruck : Innsbruck University Press, 2020. — 152 p.
516. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / ed. P. Blond. — London: Routledge, 1998. — 392 p.
517. **Ratti, M.** The Postsecular Imagination: postcolonialism, religion, and literature / M. Ratti. — New York : Routledge, 2013. — 270 p.
518. **Ratti, M.** Theoretical framings of the postsecular / M. Ratti // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. by Justin Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 110–122.
519. Religion in the Era of Postsecularism / ed. by Okeja U. — New York : Routledge, 2020. — 299 p.
520. **Requejo, F.** Religions and Liberal Democracies. Final Remarks / F. Requejo // Democracy Law and Religious Pluralism in Europe: Secularism and Post-Secularism. — London ; New York : Routledge, 2014. — P. 200–213.
521. **Robbins, J. W.** Introduction / J. W. Robbins // After the death of God / by Caputo J., Vattimo G. — New York : Columbia University Press, 2007. — 204 p.
522. **Rosati, M., Stoeckl, K.** Multiple Modernities and Postsecular Societies / ed. by M. Rosati, K. Stoeckl. — Farnham : Ashgate, 2012. — 188 p.
523. **Schaafsma, P.** Making Sense of the Postsecular: Theological Explorations of a Critical Concept / P. Schaafsma // International Journal of Philosophy and Theology. — 2015. — Vol. 76 (2). — P. 91–99.
524. **Schluchter, W.** Agency, Order and Culture: Main Features of Weberian Research Program / **W. Schluchter** // The Journal of Sociology and Social Anthropology. — 2004. — № 2. — P. 22–50.
525. **Schmemann, A.** For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy / A. Schmemann. — Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 1963. — P. 117 – 134.
526. Secular Europe and Religious America: Implications for Transatlantic Relations : Roundtable [Transcript]. — Текст : электронный. — URL: https://www.pewforum.org/2005/04/21/secular-europe-and-religious-america-implications-for-transatlantic-relations (дата обращения: 01.09.2021).
527. **Smith J. K. A.** Secular Liturgies and the Prospects for a “Post-Secular” Sociology of Religion / J. K. A. Smith // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. — New York : NYU Press, 2012. — P. 159–184.
528. **Stacey, T.** Imagining Solidarity in the Twenty-First Century: Towards a Performative Postsecularism / T. Stacey // Religion, State and Society. — 2017. — Vol. 45 (2). — P. 141–158.

529. **Stark R., Bainbridge W.** A theory of religion / R. Stark, W. Bainbridge. — New York : Peter Lang, 1987. — 386 p.
530. **Stark R., Iannaccone, L.** A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe / R. Stark, L. Iannaccone // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1994. — Vol. 33 (3). — P. 230–252.
531. **Stark, R., Finke, R.** Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion / R. Stark, R. Finke — Berkeley, CA : University of California Press, 2000. — 350 p.
532. Statement on Human Rights / The Executive Board, American Anthropological Association ; submitted to the Commission of Human Rights, United Nations // American anthropologist. — 1947. — № 49. — P. 539–543.
533. **Stoeckl, K., Uzlaner, D.** Four Genealogies of Postsecularity / K. Stoeckl, D. Uzlaner // The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. J. Beaumont. — London ; New York : Routledge, 2019. — P. 268–278.
534. **Sutton, T. J.** Orthodoxy Revisited: the Postsecular Classroom / T. J. Sutton // Journal of Beliefs & Values. — 2017. — Vol. 39 (1). — P. 3–16.
535. **Taylor, Ch.** A Secular Age / Ch. Taylor. — Cambridge, MA : Harvard Belknap Press, 2007. — 874 p.
536. **Toft M. D., Philpott D., Shah T. S.** God's Century: Resurgent Religion and Global Politics / M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah. — New York : W. W. Norton & Company, 2011. — 288 p.
537. Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power / ed. L. Mavelli and F. Petito. — New York : Palgrave Macmillan, 2014. — 276 p.
538. **Trainor, B. T.** Theorising Post-Secular Society / B. T. Trainor // Philosophy & Theology. — 2007. — Vol. 19 (1/2). — P. 95–124.
539. **Turner, B.** Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion / B. Turner // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. P. Gorski, D. Kim, J. Torpey, J. van Antwerpen. — New York : NYU Press, 2012. — P. 135–158.
540. **Turner, B.** Religion and the Modern Society: Citizenship, Secularization and the State / B. Turner. — Cambridge : Cambridge Univerity Press, 2011. — 344 p.
541. **Turner, B.** The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion / B. Turner. — Cambridge : Cambridge University Press, 2013. — 290 p.
542. **Vahanian, N.** Look, a Human Being! Anthropomorphic Solipsism in Postsecular Thought / N. Vahanian // Palgrave Commun. — 2018. — Vol. 4 (1). — P. 1–8.
543. **Vallier, K.** Liberal Politics and Public Faith. Beyond Separation / K.Vallier. — New York : Routledge, 2014. — 286 p.

544. **Veer P., van der.** The Secular Production of Religion / P. van der Veer // Etnofoor. — 1995. — Vol. 8 (2). — P. 5–14.
545. **Wallerstein, I.** The West, Capitalism, and the Modern World-System / I. Wallerstein // China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge / T. Brook & G. Blue, eds. — Cambridge : Cambridge University Press, 2002. — P. 10–56.
546. **Weber, M.** Definition of Sociology [Source: Max Weber, Sociological Writings / M. Weber ; Edited by Wolf Heydebrand, published in 1994 by Continuum]. — Текст : электронный. — URL: https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/weber.htm (дата обращения: 01.09.2021).
547. **Weber, M.** Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis / M. Weber // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. — 1904. — 19 (1). — S. 22–87.
548. **Weber, M.** Schriften 1894–1922 / ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler / M. Weber. — Stuttgart : KrönersTaschenbuchausgabe, 2002.
549. **Wilson, B.** Religion in secular society: a sociological comment / B. Wilson. — London : Watts, 1966. — 252 p.
550. **Wilson, E. K., Steger, M. B.** Religious Globalisms in the Post-Secular Age / E. K. Wilson, M. B. Steger // Globalizations. — 2013. — Vol. 10 (3). — P. 481–495.
551. **Wohlrab-Sahr, M., Burchardt, M.** Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities / M. Wohlrab-Sahr, M. Burchardt // Comparative Sociology. — 2012. — Vol. 11 (6). — P. 875–909.
552. **Wohlrab-Sahr, M., Burchardt, M.** Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös–säkularer Grenzziehungen / M. Wohlrab-Sahr, M. Burchardt // Denkströme. — 2011. — Heft 7. — S. 53–71.