

«Это одна из самых важных книг, написанных кем-либо за все время моей жизни. Я давно восхищаюсь Тейлором. Однако я думаю, эта его книга — настоящий прорыв, это труд чрезвычайной важности, потому что ему удалось придать новую форму спорам о секуляризме. Тейлор фокусирует внимание на «условиях опыта и поиска духовного», позволяющих говорить о нашей эпохе как «секулярном веке». Трудно найти книгу в этой области, столь мало полемичную, столь щедрую на понимание всех возможных точек зрения, включая и самые далекие от позиции самого Тейлора, и столь же мало озабоченную демонстрацией того, что какая-то сторона в этом многогранном процессе изменений более добродетельна, чем любая другая».

*Роберт Н. Белла*, автор книги «Религия в эволюции человека», заслуженный профессор социологии Калифорнийского университета, Беркли

«Чарльз Тейлор писал о секуляризме и раньше. Но ничто не предполагало, что он даст нам нечто столь же замечательное, как эта книга. Он преследовал в ней двойную цель: дать исторический обзор секуляризации западного культурного и социального строя и определить, что значит быть секулярным и жить в секулярном обществе. Никакое резюме не может передать необычайное умение Тейлора добавлять одну деталь к другой таким образом, чтобы возникла поразительная всеобъемлющая картина. ... Книга Тейлора — самый весомый и в высшей степени оригинальный вклад в дискуссию о секуляризации, продолжающуюся в течение последнего столетия. Нет ни одной книги, хоть в чем-то подобной этой. Она существеннейшая из всех».

*Аласдер Макинтайр*, автор книги «После добродетели», заслуженный профессор философии Университета Нотр-Дам

«Это не только итог невероятно впечатляющей работы всей жизни Чарльза Тейлора, но и итог всего, о чем велись дискуссии и о чем есть документальные свидетельства в различных областях науки, занятых вопросами возникновения секуляризма и смысла индивидуального «Я» по отношению к «общине». История, рассказываемая Тейлором, выстраивается неспешно, ясно и тщательно, шаг за шагом, убеждая читателя четким и лаконичным изложением путешествия вплоть до настоящего времени. В результате получилась книга, сама по себе просветительская, и одна из немногих ныне избранных, которые просто необходимо прочитать, если вы задумываетесь о социальной и интеллектуальной составляющей западного отношения к «миру». Ее должны прочитать богословы. Биологам, генетикам и их смежникам также следует прочитать ее, чтобы понять исключительную сложность дискуссий о природе религии и того, что им необходимо знать, прежде чем они поведают миру о своих выводах».

*Дэвид Мартин*, автор книги «О секуляризации», заслуженный профессор социологии Лондонской школы экономики

# A Secular Age

CHARLES TAYLOR

The Belknap Press of Harvard University Press  
Cambridge, Massachusetts, and London, England · 2007

---

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ

---

ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР

# СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 86.376

УДК 230.111/227.12

Т 96

*Перевод:* Алексей Васильев (введение, гл. 1–11),  
Леонид Колкер (гл. 15–20, эпилог), Андрей Лукьянов (гл. 12–14)  
под редакцией Алексея Бодрова  
*Научный редактор:* Алексей Бодров  
*Консультант:* Катя Толстая

Данный перевод книги Чарльза Тейлора *A Secular Age*  
публикуется с согласия издательства  
*Harvard University Press*

**Тейлор Чарльз**

**Секулярный век** / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). — М.:  
ББИ, 2017. — xiv + 967 с.

ISBN 978-5-89647-307-7

В этой знаменательной для нашего времени книге Чарльз Тейлор поднимает вопрос о том, что именно происходит, когда общество, в котором практически невозможно не верить в Бога, превращается в такое, где вера, даже для самых убежденных верующих, — это лишь одна из человеческих возможностей наряду с другими. Тейлор, один из самых проникательных мыслителей в этой области, предлагает нам историческую перспективу. Он исследует развитие тех аспектов эпохи модерна в «западном христианстве», которые мы называем секулярными. То, что он описывает, — это не единое непрерывное преобразование, а серия новых направлений, в которых прежние формы религиозной жизни растворились или дестабилизировались, а на их месте были созданы новые.

Что это значит для мира, включая новые формы коллективной религиозной жизни, которые он поддерживает, с их тенденцией к мобилизации масс, порождающей насилие, — это то, что Чарльз Тейлор пытается понять в своей книге, настолько же своевременной, насколько стоящей вне времени.

*Верстка:* Татьяна Дурнова

*Обложка:* Антон Бизяев

В оформлении обложки использована одна из композиций  
с красным, желтым и синим Пита Мондриана

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть  
воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети  
интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

© Charles Taylor, 2007

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2017  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редактора</i> .....	vii
<i>Предисловие к русскому изданию</i> .....	xi
Предисловие .....	xiii
Введение .....	1
<b>Часть I: Труд реформы</b>	
1 Бастионы веры .....	33
2 Возникновение дисциплинарного общества .....	116
3 Великое Высвобождение .....	187
4 Модерное социальное воображаемое .....	205
5 Призрак идеализма .....	273
<b>Часть II: Поворотный пункт</b>	
6 Провиденциальный деизм .....	285
7 Безличный порядок .....	346
<b>Часть III: Эффект новой звезды</b>	
8 Недуги модерности .....	381
9 Темная бездна времени .....	409
10 Расширяющаяся вселенная неверия .....	444
11 Траектории XIX века .....	473
<b>Часть IV: Нарративы секуляризации</b>	
12 Век мобилизации .....	525
13 Век подлинности .....	585

14	Религия сегодня .....	625
15	Имманентная структура.....	665
16	Противонаправленные влияния.....	731
17	Дилеммы 1.....	759
18	Дилеммы 2.....	828
19	Тревожные рубежи модерна .....	872
20	Обращения.....	892
Эпилог: Множество историй .....		947
УКАЗАТЕЛЬ.....		951

## ОТ РЕДАКТОРА

Представлять *opus magnum* Чарльза Тейлора русскоязычному читателю – дело почти невозможное. Этот фундаментальный труд вызвал огромное количество рецензий и откликов как среди специалистов – философов, социологов, историков, богословов, религиоведов, – так и среди «неискушенных» читателей, хотя сейчас уже очень трудно найти неспециалиста в области секуляризации. Книга Тейлора выделяется среди большого числа работ о сути и истории сложного комплекса процессов, происходящих в мире модерна (или постмодерна), который принято называть секуляризацией (или десекуляризацией). Охват книги кажется необъятным – более 500 лет действия Реформы в различных европейских и североамериканских сообществах, тех, что принято коротко называть Западом или западной цивилизацией. При этом автор обращается к широчайшему спектру источников – от исторических и философских трудов до многочисленных поэтов, которые по своему очень точно могли отразить процессы, происходящие в обществе и душе человека, члена этого общества.

Почти все рецензии, которые мне довелось прочитать, касались того или иного аспекта труда Тейлора, редкая из них поднималась до широкого охвата предлагаемого подхода, тем более, что автор избегает выстраивать четкую парадигму, настаивая на сложности, неоднозначности, многослойности и многовекторности происходящих процессов. И все-таки читатель, вдохновленный авторским Введением, преодолевший искушение использовать для подтверждения каких-то своих собственных мыслей материал одной из глав Тейлора или одну из красок рисуемой им картины современности и дошедший до Эпилога, будет вознагражден возможностью новой перспективы, нового видения, казалось бы, хорошо знакомых привычных вещей. Выход этого труда на других языках неизменно сопровождался интенсивной научной и общественной дискуссией, включающей в себя как верующих, так и неверующих, при этом менялся сам фон дебатов о секуляризации, о

роли веры и неверия в современном обществе. Автор не скрывает своей религиозной принадлежности, но ни в коей мере не занимается апологетикой, предоставляя читателю полную свободу для собственных выводов и расчищая с этой целью широкое пространство для плодотворной самостоятельной интеллектуальной работы.

Чарльз Тейлор пишет в предисловии к русскому изданию, что он не затрагивал в своей книге Россию (хотя, конечно, активно использовал русские источники). Его книга посвящена западной цивилизации. В широком смысле это понятие, конечно, включает в себя Россию, и очень многое из рассматриваемых процессов в западном мире имеет непосредственное отношение к аналогичным процессам на постсоветском пространстве. Но многие особенности нашего развития предлагают другие направления дискуссии. Поэтому публикация знаменательной книги современного западного философа на русском языке особенно важна для корректировки наших размышлений – как на уровне специалистов, так и на уровне широкой публики. Непременным условием здесь является интеллектуальная и культурная открытость и честность по отношению к самим себе. Тейлор замечает: «Именно благодаря сравнениям мы познаем большинство вещей не только друг о друге, но и о самих себе. И именно в надежде побудить к аналогичным размышлениям, уже с точки зрения иного контекста, я и написал свою книгу в столь узкой перспективе. Я очень рад тому, что разговор теперь может выйти за установленные границы и развиваться дальше. И я с нетерпением ожидаю реакции российских коллег на эту книгу».

Одним из конгениальных интерпретаторов Тейлора был Роберт Белла (1927–2013), известный американский социолог. Тейлор часто ссылается на его работы и высоко оценил его итоговый труд «Религия в эволюции человека: от палеолита до осевого времени», опубликованный в 2011 году и готовящийся к выходу в издательстве ББИ на русском языке. Тейлор во многом опирается на труды Рене Жира-ра и Ганса Урса фон Бальгазара, и их книги также доступны на русском языке\*. Это, безусловно, облегчает работу читателя, а то, что чтение такой книги – серьезная интеллектуальная работа, не подлежит сомнению. С этой целью, там, где это возможно, мы приводили русские переводы источников Тейлора.

Подготовка к изданию этого труда на русском языке потребовала много сил и времени. Часто возникали проблемы с поиском русских эквивалентов авторских терминов, а иногда и неологизмов. Здесь и «культура новой звезды», и «истории вычитания», и «охрупчивание» (*fragilization*), и прилагательное «модерный». Дело в том, что Тейлор различает *modern* и *contemporary*, которые обычно переводятся одним русским словом – *современный*. Однако у автора первое прилагательное от-

---

\* См., например, издания ББИ: Рене Жира-р, *Я вижу Сатану, падающего, как молния и его же Вещи, сокрытые от создания мира*, а также Ганс Урс фон Бальгазар, *Слава Господа: богословская эстетика*, тт. I – III (готовится к печати).



носится к эпохе модерна в широком смысле, а второе – к нашей современности. *Modern* встречается в оригинале очень часто, и трудно всегда его заменять словосочетаниями «относящийся к эпохе модерна» и другими. Поэтому после долгих дискуссий мы решили для ясности и краткости текста переводить первое слово как *модерный*, даже если часто это звучит непривычно для русского уха.

Я очень благодарен трем замечательным переводчикам, взявшим на себя почти непосильный труд; Кате Толстой, директору *INaSEC* в Свободном университете Амстердама, с которой мы обсуждали многие сложные моменты редактирования перевода, и собственно Свободному университету за возможность пользоваться всеми научными ресурсами и гостеприимство.

*Алексей Бодров*  
ББИ, 15 октября 2016



## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Я счастлив, что книга *Секулярный век* будет опубликована на русском языке. На первый взгляд, это может показаться странным, ведь в ней явно идет речь о развитии секуляризма только в западно-христианском мире.

Я намеренно сосредоточил свое внимание лишь на этом направлении, потому что полагаю, что различные пути модернизации, в том числе и те, которые можно было бы назвать «секуляризацией» (отделением церкви от государства), — обладают существенными особенностями для разных крупнейших цивилизаций. Это не единый процесс, который, рано или поздно, происходит повсеместно, как считали когда-то западные ученые. Для того, чтобы понять это глобальное явление, нам необходимо объединить данные, основанные на результатах недавних исследований, проведенных в контекстах различных культур. Моя книга есть попытка предложить читателям сведения, относящиеся к одному из таких контекстов — североатлантическому, который часто именуется «Западом».

Я начинаю с того, что принято называть «западным христианством». Следует ли рассматривать восточный православный мир как иной, особый культурный контекст? Я считаю, что да: не для всех целей, но, несомненно, для того чтобы понять все те большие перемены, которые произошли и продолжают происходить в религиозной жизни. Латинский и греческий обряды сформировали две разные христианские цивилизации, называемые «христианским миром», которые обладают связанными, но отличающимися богословскими взглядами, и, что еще более важно, различными импульсами для реформ.

Вот почему я счастлив, что российские читатели смогут познакомиться с моей работой и составить свое мнение о том, что проливает свет на происходящее вокруг них, а что им чуждо. Именно благодаря сравнениям мы познаем большинство вещей не только друг о друге, но и о самих себе. И именно в надежде побудить к

аналогичным размышлениям, уже с точки зрения иного контекста, я и написал свою книгу в столь узкой перспективе. Я очень рад тому, что разговор теперь может выйти за установленные границы и развиваться дальше. И я с нетерпением ожидаю реакции российских коллег на эту книгу.

*Чарльз Тейлор*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга возникла из курса Гиффордовских лекций «Жизнь в секулярную эпоху?», прочитанного мною в Эдинбурге весной 1999 года. С тех пор прошло немало времени, и объем моей работы значительно вырос. Лекции 1999 года легли в основу I–III частей настоящей книги, части же IV и V посвящены вопросам, которые я хотел рассмотреть еще тогда, но не имел для адекватного их анализа ни времени, ни достаточной компетентности. (Надеюсь, прошедшие годы помогли мне что-то в этом отношении поправить.)

После 1999 года книга не только увеличилась в объеме, но и охватила более широкий круг проблем. Однако первый процесс так и не смог угнаться за вторым: расширившаяся проблематика требует гораздо более капитального труда, нежели та книга, которую я сейчас предлагаю читателю. Я рассказываю историю, историю того, что мы привыкли называть «секуляризацией» постсредневекового Запада. При этом я пытаюсь разобраться, что же на самом деле означает этот процесс, так часто упоминаемый, но до сих пор не очень понятный. Чтобы выполнить подобную задачу в полной мере, мне пришлось бы рассказать историю более пространную и насыщенную фактами, для чего у меня нет ни времени, ни необходимых знаний.

А потому я прошу читателей, взявших в руки мою книгу, видеть в ней не последовательное развитие единого сюжета с соответствующей аргументацией, но, скорее, ряд связанных между собой очерков, которые проливают свет друг на друга, создавая таким образом необходимый для их понимания контекст. Надеюсь, что общее направление моих мыслей постепенно прояснится в ходе этого эскизного изложения и подскажет другим пути и способы дальнейшего развития, использования, усовершенствования и перенесения на другой материал представленных здесь идей.

Я хочу поблагодарить Комитет Гиффордовских лекций в Эдинбурге за полученный от него исходный импульс к началу данного проекта. Я также искренне

признателен Канадскому совету за стипендию Исаака Килмана на 1996–1998 годы, позволившую мне приступить к делу, и Совету по социальным и гуманитарным исследованиям Канады за присужденную мне Золотую медаль 2003 года. Чрезвычайно для меня полезными были посещения Венского *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* в 2000 и 2001 годах. *Wissenschaftskolleg zu Berlin* предоставил мне исследовательскую стипендию на 2005–2006 учебный год, давшую мне возможность завершить работу над этим проектом в наилучших условиях, включая дискуссии с Хосе Казановой и Гансом Йоасом, которые работали тогда над близкими по тематике проектами.

Кроме того, я должен выразить благодарность членам сети, образовавшейся вокруг Центра межкультурных исследований. Некоторые из ключевых терминов, использованных мною в этой книге, возникли в процессе нашего общения.

В подготовке книги огромную помощь мне оказал Брайан Смит, который выполнил или нашел большое количество переводов, а также составил указатель. Почти все переводы, авторство которых не указано, принадлежат ему; лишь в немногих случаях я внес в них незначительные изменения.

# ВВЕДЕНИЕ

## 1

Что мы имеем в виду, когда говорим, что живем в секулярном веке? Почти все согласятся, что в каком-то смысле мы действительно живем в секулярную эпоху; под «нами» я разумею здесь всех, кто населяет Запад, или, скажем так, Северо-Запад, или, выражаясь по-другому, Североатлантический мир — хотя секуляризация, пусть частично и иными путями, распространяется и за пределами этого мира. Сам же вывод о реальности секуляризации, по-видимому, трудно будет отрицать, если мы сравним эти общества со всеми остальными современными обществами (например, исламскими странами, Индией, Африкой), с одной стороны, и с остальной частью человеческой истории, включая сюда как Североатлантический, так и любой иной регион — с другой.

Не столь ясно, однако, в чем именно заключается эта секулярность. На роль главных ее признаков есть два основных кандидата — лучше, пожалуй, сказать, — два семейства кандидатов. Первое из них относится преимущественно к широко распространенным институтам и практикам — прежде всего, хотя и не исключительно, государству. В таком случае решающее отличие состоит в следующем: если политическая организация всех домодерных обществ была так или иначе связана с какой-то верой в Бога, с преданностью Богу или с каким-то представлением о высшей реальности, основывалась на них и гарантировалась ими, то западное модерное государство от этой связи свободно. Церковь теперь отделена от политических структур (за немногими исключениями, в Британии и скандинавских странах; впрочем, тамошние церкви настолько в этом смысле скромны и непритязательны, что даже их едва ли можно причислить к исключениям). Религия или ее отсутствие — сегодня в значительной степени частное дело.

Современное политическое общество составляют как верующие (всех мастей), так и неверующие<sup>1</sup>.

Или, если выразить это по-другому, в наших «секулярных» обществах вы можете самым активным образом заниматься политикой, так ни разу и не «столкнувшись» с Богом, иначе говоря, так и не достигнув точки, где решающее значение Бога Авраама для всей этой области человеческой деятельности обнаружилось бы для вас с суровой и неотразимой очевидностью. Немногие остаточные моменты обрядового или молитвенного характера — вот и все, к чему сводится подобная «встреча» сегодня, тогда как в предшествующие столетия она была бы в христианском мире неизбежной.

Подобная формулировка проблемы позволяет нам понять, что эти перемены затронули не одно лишь государство. Если мы перенесемся на несколько столетий назад в истории нашей цивилизации, то увидим, что Бог присутствовал, в указанном выше смысле, во всем множестве социальных практик (не только политических) и на всех уровнях общества — например, когда местное управление осуществлялось в рамках церковного прихода, а сам приход все еще оставался в первую очередь общиной верующих, объединенных совместным участием в богослужении; когда религиозную обрядность, отнюдь не являвшуюся чем-то формальным, поддерживали цехи и гильдии; или когда единственным способом, каким общество во всех своих частях могло явить себя самому себе, были религиозные праздники, как, например, процессия Тела Христова. В этих обществах было просто невозможно заниматься какой-либо публичной деятельностью, не «сталкиваясь с Богом» в указанном выше смысле. Но сегодня мы имеем совершенно иную ситуацию.

Если же мы углубимся в историю еще дальше, то дойдем до архаических обществ, где все те различия, которые проводим мы между религиозными, политическими, экономическими, социальными и прочими аспектами нашего общества, полностью теряют смысл. В этих ранних обществах религия, неразрывно связан-

<sup>1</sup> Как известно, до недавнего времени именно таким был общепринятый взгляд на то, что я называю секулярностью в первом смысле (секулярность-1). Мы, впрочем, можем подвергнуть сомнению некоторые его детали, например, представление о религии как о «приватной». См.: José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

В позднейшей своей работе Казанова еще яснее показал сложную природу того, что я называю здесь секулярностью-1. Он различает, с одной стороны, секулярность как якобы приватизацию религии (по-прежнему пытаюсь ее оспорить), и, с другой стороны — секуляризацию как «отделение, обычно понимаемое как “эмансипация”, особых секулярных сфер (государство, экономика, наука) от религиозных институтов и норм». Именно в этом он видит «смысловое ядро классических теорий секуляризации, связанное с исконным этимолого-историческим значением данного термина. Речь идет о процессе, в результате которого характер использования лиц, вещей, значений и т.д., а также владения ими и контроля над ними, изменяется, превращаясь из церковного или религиозного в гражданский или мирской». В своих позднейших книгах Казанова пытается отделить истинное от ложного в господствующих теориях секуляризации.



ная со всем остальным, была «всюду»<sup>2</sup> и ни в каком смысле не составляла отдельной, самостоятельной «сферы».

Итак, одним из способов понимания секулярности является ее интерпретация в терминах публичных пространств. Последние же, как принято думать, в наше время полностью избавились от Бога или от какой-либо связи с высшей реальностью. Или, если взглянуть на проблему с другой стороны: те принципы и нормы, которым мы следуем, те решения, которые мы принимаем, когда действуем в разных областях — экономической, политической, культурной, образовательной, рекреационной — как правило, не имеют отношения к Богу или к каким-либо религиозным верованиям; соображения, которыми мы руководствуемся в своих поступках, определяются собственной, внутренней «рациональностью» каждой из этих сфер деятельности: в экономике это максимальная прибыль, в политике — наибольшая польза наибольшего числа людей. Все это разительно контрастирует с прежними временами, когда христианская вера, часто устами самих священников, устанавливала категорические предписания, которыми в каждой из этих сфер трудно было пренебречь — например, запрет ростовщичества или обязанность повсеместно укреплять ортодоксию<sup>3</sup>.

Но как бы мы ни рассматривали подобный процесс — в терминах ли официальных предписаний или с точки зрения ритуального или церемониального присутствия — это удаление религии из автономных общественных сфер оказывается, конечно, совместимым с тем фактом, что значительное большинство людей продолжает верить в Бога и активно участвовать в религиозных обрядах. Здесь сразу же приходит на ум коммунистическая Польша, но пример этот, пожалуй, не совсем удачен, ведь публичную секулярность полякам навязал режим диктаторский и непопулярный. По-настоящему, однако, поражают в данном отношении Соединенные Штаты: это одно из первых обществ, где религию отделили от государства, и в то же время среди западных обществ именно США имеют наивысшие статистические показатели по распространенности религиозной веры и соответствующей практики.

Именно к этим данным нередко апеллируют люди, когда, характеризуя нашу эпоху как секулярную, противопоставляют ее, с тоской или с радостью, стародавним временам веры и благочестия. В этом, втором, значении секуляризация состоит в угасании религиозных убеждений и соответствующих практик, в том, что люди отворачиваются от Бога и больше не ходят в церковь. В этом смысле страны

<sup>2</sup> “La religion est partout”; см. обсуждение этого вопроса в: Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Convert* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 20-21.

<sup>3</sup> Одно влиятельное направление в современной теории секуляризации, следуя идеям Макса Вебера, специально занимается анализом этого «обособления» или «автономизации» различных сфер в результате процесса «рационализации». См.: Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969); а также Olivier Tschannen, *Les Théories de la sécularisation* (Genève: Droz, 1992), глава IV. Далее я намерен предложить критику некоторых аспектов такого подхода.

Западной Европы стали преимущественно секулярными – даже те, где в публичном пространстве еще сохраняются остаточные ссылки на Бога.

Я же полагаю, что анализ нашей эпохи как секулярной стоит предпринять еще в одном, третьем, направлении, тесно связанном с первым из указанных выше пониманий и не вовсе чуждом второму. Речь здесь должна идти прежде всего о самом положении веры в обществе, об условиях ее бытования. В этом смысле движение к секулярности представляет собой, среди прочего, переход от общества, где вера в Бога была чем-то само собой разумеющимся и не подвергалась по сути ни малейшим сомнениям, к такому обществу, где веру рассматривают как один из возможных, наряду с другими, вариантов выбора, причем очень часто такой выбор оказывается не самым легким. В этом, третьем, смысле – в противоположность второму – среда, в которой существуют многие группы в США, является секуляризованной, как, я бы сказал, и Соединенные Штаты в целом. Очевидным контрастом этому служит сегодня большинство исламских обществ, а также среда, в которой живет огромное большинство индийцев. И если бы кто-нибудь показал, что статистика посещений церквей/синагог в США или в определенных регионах США приближается к уровню посещения мечетей по пятничным дням в Пакистане (или же этих посещений вместе с участием в ежедневных молитвах), то это ничего бы не изменило. Такие данные свидетельствовали бы о сходстве этих обществ в плане секуляризации лишь во втором ее смысле. Ибо мне представляется очевидным, что между этими обществами есть существенное различие в том, *каково в них положение веры* – различие, отчасти обусловленное тем, что в христианском (или «постхристианском») обществе вера уже превратилась в один из вариантов мировоззренческого выбора (и в некоторых аспектах – ожесточенно оспариваемый вариант), тогда как в мусульманских обществах дело (пока еще?) обстоит иначе.

Итак, я хочу исследовать наше общество как секулярное в этом, третьем, понимании. В предельно кратком виде мой замысел можно было бы выразить так: я намерен описать и проследить процесс изменений, ведущих нас от общества, где не верить в Бога было практически невозможно, к такому обществу, где вера, даже для самого твердого из верующих, является лишь одной из открытых для человеческого выбора возможностей. Сам я могу даже не представлять себе, как бы я отрекся от своей веры, но ведь есть и другие люди, и среди них очень мне близкие, чей образ жизни я не мог бы по всей совести просто отвергнуть как безнравственный, безрассудный или недостойный, – которые, однако, вообще не имеют веры (во всяком случае, веры в Бога или во что-либо трансцендентное). Вера в Бога перестала быть само собой разумеющейся – у нее появились альтернативы. А это, пожалуй, также означает, что, по крайней мере, в некоторых типах социальной среды человеку может быть трудно сохранить свою веру. Наверняка есть люди, чувствующие себя вынужденными от нее отречься, пусть даже утрата веры вызывает у них искреннюю скорбь. Подобные примеры можно легко обнаружить

в наших, западных, обществах, по крайней мере, с середины XIX века. С другой стороны, многим людям никогда не придет в голову рассматривать возможность веры всерьез, как сколько-нибудь реальный вариант выбора. Сегодня, вне всякого сомнения, это можно с полным правом сказать о миллионах.

Истолкованная в этом смысле, секулярность затрагивает весь контекст понимания, в котором осуществляются наши моральные, духовные или религиозные поиски и имеет место соответствующий опыт. Под «контекстом понимания» я разумею здесь как то, что едва ли не каждый из нас мог бы, пожалуй, сформулировать с полной ясностью — например, множественность вариантов выбора, так и те вещи, которые образуют неявный, в значительной мере неосознанный и невыраженный фон этого опыта и поиска, его, если воспользоваться термином Хайдеггера, «до-онтологию».

Следовательно, эпоха или общество являются или не являются секулярными в силу общих условий духовного опыта и поиска. Разумеется, их место в этом, третьем, измерении во многом зависит от степени секулярности данной эпохи или общества во втором из описанных выше смыслов, но, как показывает пример США, прямой корреляции здесь не существует. Что же до первого понимания секулярности, относящегося к публичному пространству, то оно может быть вообще никак не связано с остальными двумя (что можно было бы продемонстрировать на примере Индии). Я, однако, намерен доказать, что в случае с Западом движение к публичной секулярности являлось одним из элементов того процесса, который приближал наступление «секулярной эпохи» в третьем из предложенных мною смыслов.

## 2

Конкретное описание условий религиозного опыта оказывается делом более трудным, чем это можно было бы ожидать — отчасти потому, что людям свойственно обращать внимание прежде всего на сами верования. Как правило, предметом человеческого интереса, источником боли, страданий и споров служит второй из указанных выше аспектов: во что люди верят, какую религию они практикуют? Сколько людей верует в Бога? Растет или уменьшается число верующих? Интерес к проблеме публичной секулярности часто принимает форму вопроса: во что люди веруют, какие обряды они совершают и как к ним по этой причине относятся — маргинализирует ли наш секуляристский режим верующих христиан, как утверждают некоторые в США? Или, может быть, он стигматизирует до сих пор непризнанные группы, например, афроамериканцев и латиноамериканцев или же геев и лесбиянок?

В наших обществах главный вопрос о религии обычно ставится в терминах верований. Во-первых, самоопределение христианства всегда осуществлялось через известные вероисповедные формулы. Секуляризм же, во втором его значении,

часто усматривают в упадке христианской веры, а важнейшей причиной этого упадка считают возникновение иных видов веры — в науку, в разум или же в определенные достижения конкретных наук, например, эволюционную теорию или нейрофизиологические объяснения ментальных процессов.

Такая трактовка секуляризма — наука опровергает веру и, следовательно, вытесняет ее из человеческого сознания — меня не удовлетворяет; отчасти именно поэтому я и хотел бы сдвинуть фокус, поместив в центр нашего внимания условия религиозной веры, опыта и поиска. Во-первых, я не считаю логически обоснованными умозаключения от, скажем, открытий Дарвина к мнимым опровержениям религии. Во-вторых, и отчасти по указанной причине, я не нахожу здесь адекватного объяснения того, почему люди в действительности отрекаются от своей веры, пусть даже сами они описывают случившееся в таких примерно словах: «Дарвин опроверг Библию» — как якобы выразился один ученик из Гарроу в 1890-х гг<sup>4</sup>. Разумеется, логически слабые аргументы могут играть решающую роль во вполне убедительных психологических или исторических интерпретациях. Но слабые аргументы вроде вышеупомянутого, откровенно игнорирующие широчайший спектр реальных возможностей в диапазоне между религиозным фундаментализмом и атеизмом, настоятельно требуют хоть какого-то объяснения того, почему эти другие пути остались непройденными. Такое, более глубокое, объяснение можно, на мой взгляд, найти как раз на том уровне, который я намерен исследовать. Вскоре я еще вернусь к этому вопросу.

Чтобы читатель мог с большей четкостью представить себе данный уровень нашей проблемы, я хотел бы рассмотреть веру и неверие не в качестве конкурирующих *теорий*, т.е. не как способы объяснения людьми существования или морали ссылками на Бога или апелляцией к чему-нибудь в природе или чем-либо еще. Моя цель другая — поместить в фокус нашего внимания различные виды жизненного опыта, связанные с тем или иным пониманием жизни. Я ищу ответа на вопрос: что это значит — жить как верующий или как неверующий?

В качестве первого, весьма общего, указания на то направление поиска, которое я пытаюсь здесь найти, можно предложить такую формулировку: речь идет об альтернативных способах восприятия и интерпретации нашей моральной/духовной жизни в самом широком смысле этих слов.

Все мы усматриваем в нашей жизни и/или в нашем жизненном пространстве некоторого рода моральное/духовное измерение. Где-то, в какой-то деятельности или в каком-то состоянии, заключены полнота и богатство; иначе говоря, именно там (в этой деятельности или в этом состоянии) жизнь оказывается более полной, богатой, глубокой, ценной, прекрасной — в большей степени такой, какой она и должна быть. Там, очевидно, и находится место силы, и соприкосновение с ней мы

<sup>4</sup> Этого школьника звали Джордж Маколей Тревельян. Его слова приведены в: Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 164.

часто воспринимаем как нечто глубоко волнующее и вдохновляющее. Возможно, это смутное чувство полноты есть лишь слабый отблеск чего-то далекого, но у нас есть сильнейшее предощущение того, чем была бы для нас полнота, если бы мы находились в этом состоянии, т.е. состоянии внутреннего мира, гармонии и цельности, или оказались способными действовать на этом уровне, т.е. с абсолютной искренностью, великодушием, самозабвением и бескорыстием. Но порой у нас бывают такие моменты переживания полноты, радости и осуществления всех желаний, когда мы действительно испытываем ощущение полноты бытия. Один эпизод из автобиографии Беды Гриффитса послужит примером многих подобных случаев:

Как-то раз, когда я учился в последнем классе школы, я вышел из дому вечером совсем один и вдруг услышал такой мощный хор птичьих голосов, какой можно услышать лишь в эту пору года на рассвете или на закате. До сих пор помню, как я был изумлен и потрясен, когда эти звуки внезапно поразили мой слух. Мне казалось, что никогда прежде я не слышал птичьего пения; неужели, дивился я, они поют так целый год, а я ни разу этого не заметил? По дороге я встретил деревья боярышника в полном цвету, и мне вновь подумалось, что никогда еще я не видел такого зрелища и не чувствовал подобного аромата. Очутись я внезапно среди деревьев Эдемского сада и услышь я пение ангелов, я бы удивился ничуть не больше. Затем я зашагал дальше, туда, где за площадкой для игр садилось солнце. Вдруг откуда-то из-за дерева, у которого я остановился, взлетел жаворонок и запел свою песню прямо у меня над головой, после чего, не умолкая, сел на ветку передохнуть. Когда же вечерняя заря погасла, и темное покрывало сумерек начало окутывать землю, все вокруг замерло. Я и сейчас помню охватившее меня тогда чувство благоговения. Мне хотелось пасть на колени, словно я находился в присутствии ангела, и я едва осмеливался смотреть на лик неба, ибо он казался мне тонким покровом перед лицом Бога<sup>5</sup>.

В данном случае ощущение полноты пришло в виде внезапного опыта, который нарушает и разрывает привычный ход переживаний, обусловленных нашим пребыванием в мире со всеми его знакомыми объектами, событиями и ориентирами. В такие мгновения – здесь мы воспользуемся словами Питера Бергера, описывавшего творчество Роберта Музиля, – «обычная действительность “упраздняется” и сквозь нее проступает что-то ужасающе иное», состояние сознания, которое сам Музиль называет *der andere Zustand* («другое состояние»)<sup>6</sup>.

Но осознание полноты может происходить и без подобного рода «пограничного» опыта, вызывающего у нас духовный подъем или, напротив, чувство страха. Просто бывают моменты, когда мучительные противоречия, смятение, тревога и печаль, как бы пригибающие нас к земле, вдруг каким-то образом исчезают или сменяются внутренней гармонией, так что мы чувствуем себя людьми цельными, идущими вперед, неожиданно способными на большие дела и полными энергии. Наши высшие стремления и жизненные энергии вдруг приходят к согласию и

<sup>5</sup> Bede Griffiths, *The Golden String* (London: Fount, 1979), p. 9.

<sup>6</sup> Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992), pp. 128-129.

вместо того, чтобы заводить нас в духовные тупики, лишь усиливают друг друга. Именно такого рода опыт Шиллер пытался выразить в своем понятии «игры»<sup>7</sup>.

Эти и другие переживания — перечислить их все было бы здесь невозможно — помогают нам локализовать место полноты<sup>8</sup>, служащее для нас моральным или духовным ориентиром. Такой опыт может нас ориентировать, поскольку в нем мы получаем некоторое представление о присутствии Бога, о голосе природы, о всепроникающей силе или о соединении в нас самих желания и воли к форме. Но тот же самый опыт часто оказывается мучительным и загадочным, а наше представление о его истоках — смутным, путаным и неполным. В такие минуты мы чувствуем себя глубоко взволнованными и в то же время растерянными и потрясенными. Мы пытаемся ясно выразить то, что нам довелось пережить, и если нам это удастся, хотя бы отчасти, мы испытываем облегчение, как если бы сила самого опыта увеличилась оттого, что его содержание мы сумели ухватить мыслью и передать в слове, дав ему тем самым раскрыться вполне.

Все это может помочь нам определить цель и направление нашей жизни. Но это чувство ориентации имеет и свою негативную сторону — когда мы ощущаем прежде всего удаленность, лишенность, изгнанность, отверженность, нашу безнадежную неспособность когда-либо достигнуть этого места; когда мы испытываем бессилие, замешательство или, что еще хуже, такое состояние, которое культурная традиция описывает как меланхолию или скуку («сплин» Бодлера). В этом последнем состоянии, и это всего страшнее, мы теряем представление о том, где находится место полноты, и даже о том, в чем состоит сама полнота; мы чувствуем, что забыли, какова она, или уже не способны верить в ее реальность. Но мучительное переживание отсутствия или утраты остается с нами, а в некоторых отношениях становится еще острее<sup>9</sup>.

Культурная традиция знает и другие средства выражения чувств отверженности и отставленности, где преобладают ощущение проклятости, переживание заслуженного и неотменимого приговора к вечному исключению из полноты, или же образы плена, заключения в отвратительных формах, воплощающих само от-

<sup>7</sup> «Письма об эстетическом воспитании человека» (пер. Э. Радлова), в: Ф. Шиллер, *Собрание сочинений в семи томах*, Т. 6, глава 15, М.: ГИХЛ, 1955–1957.

<sup>8</sup> Термин «полнота» превратился для меня в «стенографический знак» состояния, к которому мы стремимся, но я остро ощущаю, насколько здесь бессильны любые слова. Всякая попытка как-то обозначить и назвать это состояние будет в том или ином отношении неудачной. Вопиющая же неудовлетворительность термина «полнота» явствует уже из того обстоятельства, что для одного весьма влиятельного направления духовных поисков, вполне очевидного, например, в буддизме, наивысший предмет стремлений составляет особого рода пустота (*суньята*), или выражаясь более парадоксально, истинная полнота достигается лишь через пустоту. Но идеальное терминологическое решение здесь в принципе невозможно, а потому, сделав все эти необходимые оговорки, я остаюсь при слове «полнота»

<sup>9</sup> Интересный анализ (потенциально) религиозного опыта и его описаний см. в Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (Freiburg: Herder, 2004), особенно, с. 12-31 и 50-62.

рицание полноты — например, те уродливые животные формы, которые видим мы на полотнах Иеронима Босха.

В-третьих, есть еще и некое устойчивое промежуточное состояние, к которому мы нередко стремимся. В нем мы находим спасение от чувств отрицания, изгнанности, пустоты, не обретая, однако, желанной полноты бытия. Мы примиряемся с этим срединным положением, часто благодаря какому-то неизменному, даже рутинному жизненному распорядку, позволяющему нам делать то, что имеет для нас известный смысл и ценность — например, способствует нашему счастью (в самом обычном его понимании), как-то удовлетворяет нас, или служит тому, что мы считаем общим благом. Часто, и это лучший из сценариев, все три условия удачно сходятся: скажем, мы стремимся счастливо жить с супругой и детьми, профессионально занимаясь делом, интересным для нас лично, которое в то же время вносит очевидный вклад в процветание человечества.

В этом срединном состоянии существенно важно то, что, во-первых, рутина, порядок, постоянная причастность наших текущих дел некоторому смыслу помогают нам каким-то образом заковать и удержать на расстоянии чувства отверженности, скуки или подвластности уродливому; и, во-вторых, что мы имеем некоторое ощущение непрерывного контакта с местом полноты и медленно, год за годом, приближаемся к нему. И мы не можем отречься от этого места или совершенно отчаяться в возможности его достигнуть, не разрушив тем самым необходимое для нашего промежуточного состояния душевное равновесие<sup>10</sup>.

Именно здесь может показаться, что в моем — претендующем на универсальность — описании структуры нашей моральной/духовной жизни обнаруживается пристрастие в пользу верующих. Ясно ведь, что последние предложения предыдущего абзаца довольно точно передают умонастроения верующего человека, находящегося в срединном состоянии. Ведь он, верующий, по-прежнему чаёт состояния большей полноты, часто характеризуемого как спасение, и не может утратить надежду на него; верующему человеку также хотелось бы чувствовать, что приближение к этому состоянию остается для него, по крайней мере, возможным, или даже уже происходит, пусть медленно и постепенно.

Но среди нас, конечно, есть множество неверующих, для которых земная жизнь целиком сводится к тому, что я назвал «срединным состоянием». Это их цель. Жить такой жизнью хорошо и полно (например, в соответствии с описанным мною выше трехчастным сценарием) и значит жить человеческой жизнью. Но в таком случае а) жизнь в промежуточном состоянии обладает собственной и немалой ценностью, и

<sup>10</sup> Разумеется, в этом беглом эскизе феноменологии морального/духовного опыта, с его разделением на три «места» (высшее, низшее и промежуточное), опущена бездна важного. Ясно, к примеру, что силу моральных/духовных требований мы непосредственно ощущаем и во множестве других «мест», и в частности, когда оцениваем свои или чужие действия: одни поступки нас восхищают, другие же — огорчают или возмущают. Моральное измерение пронизывает всю нашу обыденную жизнь, присутствуя в ней неисчислимым множеством способов.

b) верить во что-то большее, например, в жизнь после смерти или в какое-то недостижимое состояние святости — значит бежать от этого единственно возможного для нас, людей, совершенства и в корне подрывать самое стремление к нему.

Таким образом, описание полноты как «места», отличного от этого промежуточного состояния, может порой вводить в заблуждение. И все же определенная структурная аналогия здесь прослеживается. Неверующий хочет стать человеком, которого эта, земная, жизнь удовлетворяла бы совершенно, который мог бы с радостью отдаваться ей всем своим существом и находил бы в ней адекватные объекты для своего стремления к полноте во всем его объеме. Но он еще не достиг подобного состояния. Либо он не может по-настоящему реализовать в своей жизни все то, что должно придавать ей смысл: он не вполне счастлив в браке, не совсем доволен своей работой или не до конца уверен, что его работа действительно служит благу человечества. Либо, имея известные причины думать, что фундамент для всего этого уже заложен, он, вопреки собственным прямым утверждениям, все еще не способен в полной мере обрести в земной жизни чувство гармонии, удовлетворения, завершенности. Иными словами, он стремится к чему-то такому, чего он еще не достиг. Возможно, он еще не полностью преодолел в себе тоску по трансцендентному. Так или иначе, перед ним лежит непройденный путь. Именно так и следует толковать здесь образ места, пусть даже оно и не является «иным» в обычном смысле указания на совершенно иные виды деятельности или на некие состояния, возможные лишь за пределами этой жизни.

Так вот, характеристика типичных аспектов моральной/духовной жизни в качестве тех или иных осознаваемых нами проявлений полноты бытия, или, напротив, чувства изгнанности и отверженности, или же разного рода промежуточных состояний должна способствовать нашему пониманию веры и неверия как жизненных, непосредственно переживаемых состояний, а не просто абстрактных теорий или комплексов убеждений, которые мы разделяем.

И здесь сразу же бросается в глаза громадный контраст: для верующих описание места полноты требует соотнесенности с Богом, т.е. с чем-то, лежащим по ту сторону человеческой жизни и/или природы, тогда как для неверующих дело обстоит совсем по-другому; они, скорее, оставят подобное описание открытым или же истолкуют полноту через натуралистически понятые потенциальные возможности человека. Но такая трактовка контраста, по-видимому, все еще остается описанием теоретических убеждений. Нам же необходимо выразить этот контраст как противоположность между разными видами непосредственно переживаемого, живого опыта.

Разумеется, этот опыт невероятно разнообразен, но нам, возможно, удастся обнаружить в нем повторяющиеся мотивы. Часто или даже как правило верующие чувствуют, что полнота приходит к ним извне, что она есть нечто такое, что они получают, более того — получают, через некоторого рода личное отношение, от другого существа, способного любить и давать. Приближение к полноте предпо-



лагает для них, среди прочего, практики благочестия и молитвы (как и благотворение, даяние); и они понимают, что еще очень далеки от полноты благочестия и даяния, они сознают свою замкнутость в самих себе, зависимость от вещей и целей менее важных, свою неспособность открыться и получать/давать так, как могли бы они это делать в месте полноты. Итак, речь идет о получении силы или полноты через некоторое отношение, благодаря некоторой связи, однако получатель не может обрести новую силу, оставаясь в прежнем своем состоянии — он должен раскрыться, преобразовать самого себя, выйти за пределы собственного «я».

Звучит это очень по-христиански. А для контраста с современным неверием стоило бы, пожалуй, дополнить это описание другой, более «буддистской» формулировкой: личное отношение может утратить здесь свою центральную роль — но тем отчетливее окажется акцент на трансцендировании себя, самораскрытии нашего «я» вовне, обретении силы, исходящей не от нас.

Ситуация неверующего эпохи модерна совершенно иная. Способность достигать полноты находится внутри него. Здесь возможны разные варианты. В одном из них упор сделан на нашей природе как существ разумных. Наиболее прямым и откровенным выражением такого подхода является кантовская его версия. Как разумные деятели мы способны устанавливать законы, по которым нам следует жить. Такая способность настолько превосходит силу природы самой по себе, действующей в нас через наши желания и страсти, что когда мы созерцаем ее в чистом, неискаженном виде, то не можем не испытывать уважения (*Achtung*) к этой способности. Место полноты находится там, где мы наконец сумеем предоставить этой способности полную власть и, таким образом, будем жить, всецело ей подчиняясь. Мы испытываем чувство рецептивности, когда, с полным сознанием нашей бренности и подверженности страданию в качестве существ, имеющих желания и страсти, благоговейно и восхищенно возносим наши взоры к способности нравственного законодательства. Но это вовсе не означает, будто здесь имеет место получение чего-либо извне, ведь способность, о которой идет речь, внутри нас, и чем полнее мы ее реализуем, тем яснее сознаем внутреннюю ее природу и понимаем, что мораль должна быть автономной, а не гетерономной.

(Сказанное можно дополнить позднейшей, Фейербаховой, теорией отчуждения: опираясь на наше изначальное переживание этой внушающей благоговение способности, мы ошибочно выносим ее источник вовне и создаем, объективируем образ Бога; а значит, эту способность нужно заново приписать, «возвратить» человеческим существам. Но Кант не сделал этого шага.)

Есть, конечно, множество других, более натуралистических трактовок силы разума, отвергающих собственно дуалистические, религиозные измерения кантовской мысли, его веру в радикальную свободу морального деятеля, бессмертие и Бога — т.е. три постулата практического разума. Здесь возможен более строгий натурализм, оставляющий немного места для маневра человеческому разуму, который, с одной стороны, испытывает постоянное давление инстинктов, а с другой —

жестко детерминируется требованиями выживания. А можно вообще не предлагать объяснений того, почему мы имеем эту способность, и сводить ее, опять-таки вопреки Канту, к преимущественно инструментальному использованию разума. Но даже в пределах этой разновидности натурализма мы нередко встречаем восхищение силой холодного и отстраненного разума, способного созерцать мир и людскую жизнь без малейших иллюзий и, сохраняя совершенную ясность, действовать в интересах человеческого процветания. Некоторого рода благоговение по-прежнему окружает здесь разум как критическую способность, освобождающую нас от иллюзий и от слепых сил инстинкта, а также фантазий, порождаемых нашими страхами, нашей ограниченностью и малодушием. Именно эта критическая способность разума ближе всего стоит к полноте, но она всецело принадлежит нам и развивается (если ее развитие вообще происходит) благодаря нашим собственным, часто героическим усилиям. (Тут нередко называют имена титанов современного «научного» разума — Коперника, Дарвина, Фрейда.)

Действительно, наше представление о самих себе как о существах разом хрупких и мужественных, способных, не дрогнув, смотреть в лицо бессмысленной и враждебной вселенной и даже находить в себе силы для дерзкого вызова, создавая собственные правила жизни, может быть чрезвычайно воодушевляющим, как это видно, например, из произведений Камю<sup>11</sup>. Оказаться в полной мере на высоте подобного вызова — а силы для такого подъема мы черпаем в сознании собственного величия, свидетельством которого служит само это возвышение — значит достигнуть состояния, к которому мы стремимся, но которого редко (если вообще когда-либо) достигаем. Данное состояние также можно интерпретировать как своеобразное место полноты в предложенном мною здесь смысле.

В противоположность этим мировоззренческим установкам, с их гордым упоением самодостаточной силой разума, есть и другие разновидности неверия, которые, подобно собственно религиозным представлениям, предполагают, что обрести силу, необходимую для достижения полноты, мы можем лишь из какого-то другого, отличного от автономного разума, источника. Разум как таковой остается узким, глухим к требованиям полноты, если же он не признает для себя никаких границ, то и вовсе может довести дело до уничтожения человека и природы, а движет им, по-видимому, некоторого рода дерзкая гордыня, *hubris*. В этих взглядах мы часто слышим отзвуки религиозной критики современного разума — разума ни во что не верующего и отстраненного. Но источники силы разума не мыслятся здесь как трансцендентные. Их следует искать в Природе и/или в глубинах нашего существа. Мы узнаем здесь теории имманентности, восходящие к романтической критике отстраненного, предоставленного самому себе разума, и, еще яснее, — определенные принципы экологической этики наших дней и прежде всего «глубинной экологии». Ставшее насквозь рациональным сознание должно открыться чему-то более глу-

<sup>11</sup> «Чума», «Миф о Сизифе».

бокому и полному. Это «что-то» является (по крайней мере, отчасти) внутренним, речь идет о наших глубочайших чувствах и инстинктах. А значит, мы должны исцелить болезненный раскол внутри нашего собственного существа, порожденный действиями отстраненного разума, который и противопоставил мышление чувству, инстинкту и интуиции.

Таким образом, только что упомянутые взгляды имеют нечто общее с религиозной реакцией на безверие Просвещения, ведь открытость они ставят выше самодостаточности. Но и для этих взглядов характерна принципиальная установка на имманентность, а по отношению к религии они часто оказываются ничуть не менее, если не более враждебными, чем теории, ориентированные на отстраненный разум.

Есть также третья категория мировоззрений, которую нелегко включить в рамки нашей классификации, хотя я надеюсь прояснить ее в ходе последующего анализа. Речь идет о теориях, которые, подобно определенным разновидностям новейшего постмодернизма, отрицают, опровергают или попросту высмеивают претензии самодостаточного разума, не указывая, однако, на какой-либо внешний источник, из которого разум мог бы черпать свою силу. Их сторонники развенчивают и отменяют романтические представления об утешении в чувстве или и о вновь обретенном единстве нашего существа с такой же решительностью, с какой обрушиваются они на просветительскую мечту о чистом мышлении; а часто кажется, что с еще большим задором подрывают они свои собственные атеистические убеждения. С особой силой они подчеркивают неизбывный внутренний раскол нашего «я», децентрированность, вечное отсутствие полноты, которая представляет собой, в лучшем случае, лишь необходимую мечту, нечто такое, что мы, пожалуй, вынуждены предполагать, чтобы сделать наш мир хоть сколько-нибудь осмысленным, — но которая всегда остается «где-то там» и в принципе не может быть достигнута.

Может показаться, что представления такого рода целиком лежат за пределами тех структур, о которых я веду здесь речь, и совершенно с ними не соприкасаются. На мой взгляд, однако, мы могли бы продемонстрировать, что во многих отношениях они зависят от этих структур. В частности, они черпают силу в ощущении нашего мужества и величия, которые проявляются в способности встречать лицом к лицу непоправимое и продолжать жить, несмотря ни на что. Впоследствии я надеюсь вернуться к этой теме.

Итак, мы немного продвинулись в обсуждении веры и неверия как типов моральной/духовной жизни и опыта в трех указанных мною выше измерениях. Во всяком случае, я уже наметил ряд оппозиций, относящихся к первому из этих измерений и касающихся того, как полнота переживается в опыте, каков источник силы, способной привести нас к этой полноте, находится ли он «внутри» или «вовне», и в каком именно смысле. Отсюда вытекают соответствующие различия применительно к опыту отверженности и пребыванию в промежуточном состоянии.

О только что упомянутом противопоставлении внутри/вовне следует сказать больше, но прежде чем обращаться к более детальному разбору этой темы, мы должны исследовать другой важный аспект нашего опыта полноты, а именно ее «расположенность» в некотором месте. Мы уже вышли здесь за пределы верований и убеждений как таковых и приблизились к сфере непосредственно переживаемого опыта; у нас, однако, все еще остается непроясненным ряд существенных различий, касающихся того, как конкретно мы переживаем подобный опыт.

Что именно я хочу сказать, когда утверждаю, что для меня источником полноты является сила, находящаяся вне меня, что полноту я должен получить и т.д.? В наши дни это, скорее всего, означает примерно следующее: наиболее адекватной из доступных мне интерпретаций моего противоречивого морального и духовного опыта является та, которая может быть выражена в терминах определенного рода богословия. Иначе говоря, именно такое мнение, по-видимому, и возникает у меня благодаря собственному опыту: в молитве, в мгновения полноты, в переживании преодоленной отверженности, в моих наблюдениях над тем, что я, как мне кажется, вижу в жизни окружающих меня людей — необыкновенную духовную полноту, или предельную замкнутость в самих себе, или демоническое зло и т.д. Но я никогда или почти никогда не бываю по-настоящему уверенным в своей правоте, свободным от любых сомнений; меня постоянно тревожат какие-то возражения — их может порождать некий опыт, неспособный вписаться в мою картину, чья-то жизнь, очевидная полнота которой имеет, однако, иной источник, или какое-то альтернативное проявление полноты, привлекательное порой для меня самого, и т.д.

Все это типично для состояния модерна, и нечто подобное могли бы рассказать о себе многие верующие. Мы живем в мире, где просто невозможно не знать о существовании множества взглядов и толкований, с которыми могут не соглашаться и действительно не соглашаются разумные люди доброй воли, явным образом сохраняющие способность здраво мыслить. Мы не можем время от времени не озиаться на окружающих и не смотреть по сторонам, а потому одним из неизбежных аспектов нашей жизни в вере является состояние сомнения и неопределенности.

Именно этот фактор сомнения и побуждает людей говорить здесь о «теориях», ведь теории часто представляют собой гипотезы, выдвигаемые в ситуации полной неопределенности в расчете на будущие доказательства. Надеюсь, мне уже удалось хотя бы отчасти продемонстрировать, что здесь нельзя вести речь просто о «теориях», что общая структура нашей духовной жизни определенным образом влияет на весь наш опыт. И все же сегодня мы сознаем, что духовной жизнью можно жить по-разному, что сила, полнота, отверженность могут принимать разные формы.

Ясно, однако, что эти вещи можно переживать по-другому, и многие люди так и делали. Речь идет о состоянии, в котором непосредственный опыт силы, место полноты, отверженность являются чем-то таким, что *мы* определили бы как одну из

возможных альтернатив, но для самих субъектов соответствующего опыта подобного различия между опытом и его истолкованием не существовало. За примерами еще раз обратимся к Иерониму Босху. Мы вправе думать, что в живом опыте многих людей той эпохи эти жуткие картины одержимости, злых духов, плена в уродливых животных формах вовсе не являлись в каком-либо смысле «теориями». Они были объектами реального страха, страха настолько непреодолимого, что мысль об их возможной нереальности никто бы не стал рассматривать всерьез. Вы сами или знакомые вам люди испытывали это на собственном опыте. И, вероятно, ни одному человеку из вашего окружения никогда и в голову не приходило допускать их нереальность.

Сходным образом, жители новозаветной Палестины, увидев кого-то, одержимого злым духом, слишком быстро и непосредственно проникались сознанием совершенной реальности страданий, причиняемых подобным состоянием их соседу или любимому человеку, чтобы увидеть в «одержимости» всего лишь любопытное объяснение психического состояния, не выходящего за рамки внутренних душевных процессов, для которого, впрочем, есть и другие, возможно, более надежные этиологии.

Или возьмем современный пример, на сей раз из Западной Африки. Нечто подобное, надо полагать, случилось с женщиной по имени Селестина, рассказывавшей Биргит Майер<sup>12</sup>, как однажды «она шла с матерью из Авентия в сопровождении незнакомца в широком белом одеянии, какие носят люди на Севере». Мать же Селестины, когда ее впоследствии об этом спрашивали, утверждала, что не видела этого человека. Выяснилось, что это был Солуи, дух племени акан, и Селестине пришлось ему служить. В рамках общего мировосприятия Селестины отождествление этого человека с духом можно, пожалуй, назвать «верованием», поскольку оно появилось после соответствующего опыта в попытке объяснить его смысл. Но шагавший рядом с Селестиной человек был просто чем-то, что с ней случилось, реальным фактом ее мира.

Следовательно, существует такое состояние живого опыта, когда то, что мы могли бы назвать истолкованием морального/духовного, переживается не как истолкование, но как непосредственная действительность — как камни, реки и горы. И это, судя по всему, относится и к положительной стороне вещей; например, для людей, живших в прежние периоды нашей собственной культуры, двигаться к полноте означало просто становиться ближе к Богу. Они стояли перед выбором: превращать свою жизнь во все более полное служение Богу или продолжать жить ради меньших благ, оставаясь, как и прежде, вдали от полноты; быть *dévot* или *mondain* (человеком благочестивым, религиозным или мирским, суетным), как выражались французы XVII века; не увлекаться другими толкованиями того, что может означать полнота.

<sup>12</sup> Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), p. 181.

Между тем постепенное и далеко зашедшее разрушение этих форм непосредственно переживаемой достоверности и является частью того, что произошло с нашей цивилизацией. Иначе говоря, представляется очевидным, что эти формы уже не могут восприниматься (нами) столь же «наивно»<sup>13</sup>, как во времена Иеронима Босха. Но мы по-прежнему имеем нечто подобное, хотя и в ослабленном виде. Я говорю о том, как моральная/духовная жизнь проявляется в некоторых слоях общества, а именно: хотя в наши дни каждый, казалось бы, должен сознавать множественность вариантов мировоззренческого выбора, в определенной социальной среде одна из интерпретаций реальности, религиозная или нерелигиозная, может представляться несравненно более убедительной, чем все прочие. Да, вам известно о существовании иных интерпретаций, и если вы, заинтересовавшись одной из них, почувствуете к ней тягу, то вовсе не исключено, что вам удастся преодолеть интеллектуальные и жизненные препятствия на пути к ней. Таким образом, вы порвете связь с прежним своим окружением, общиной верующих, и станете атеистом, или же проделаете эволюцию в обратном направлении. И все же определенный вариант выбора имеет в данной ситуации изначальное преимущество, так сказать, «по умолчанию».

Именно в этом отношении наша западная цивилизация и претерпела колоссальное по своей значимости изменение. Мы не просто перешли от состояния, когда большинство людей «наивно» воспринимали свое истолкование действительности (отчасти христианское, отчасти связанное с «духами» языческого происхождения) как простую и самоочевидную реальность, к такой ситуации, когда жить так почти никто уже не способен, но каждый воспринимает свой выбор как один из многих возможных. Все мы научились умело лавировать между двумя сменяющимися друг друга в нашем сознании установками: «вовлеченности» — когда мы пытаемся как можно лучше жить в той реальности, которую открывает для нас наша собственная мировоззренческая позиция, и «отстраненности» — когда мы оказываемся способны рассматривать свою позицию лишь как одну из целого ряда возможных точек зрения, с которыми нам так или иначе приходится сосуществовать.

Но мы также совершили переход от состояния, в котором вера была выбором «по умолчанию» не только для «наивных» простецов, но и для тех, кто знал, рассматривал и обсуждал атеистическую альтернативу, к такому положению вещей, когда все большему числу людей антирелигиозные интерпретации кажутся на первый взгляд единственно убедительными. Такие люди могут лишь приближаться, никогда его не достигая, к состоянию «наивных» атеистов, т.е. к наивности того типа, которая была свойственна их предкам, полухристианам-полуязычникам, но

<sup>13</sup> Я заимствовал этот термин у Шиллера, так как между его знаменитым противопоставлением «наивной» и «сентиментальной» поэзии и тем различием, которое я пытаюсь провести здесь, существуют очевидные параллели. См.: «О наивной и сентиментальной поэзии» (пер. И. Саца), в: Ф. Шиллер, *указ. соч.*, Т. 6.

атеистическое толкование представляется им несравненно более правдоподобным и им трудно понять людей, делающих иной выбор — настолько трудно, что они часто бывают готовы удовлетвориться топорными теориями, объясняющими религиозную веру элементарным заблуждением: люди, дескать, боятся неопределенности, испытывают страх перед неизвестным; они попросту глупы, их сознание изуродовано чувством вины и т.п.

Я не утверждаю, что в подобном состоянии находятся абсолютно все. Наша современная цивилизация охватывает великое множество весьма отличных друг от друга обществ, сообществ, групп и слоев. Но презумпция неверия становится господствующей во все большем числе этих социальных групп и пространств, а в некоторых решающих секторах она уже добилась бесспорной гегемонии — например, в академической и, в целом, интеллектуальной жизни, откуда она может теперь с большей легкостью распространяться на остальные сферы.

Чтобы правильно локализовать спор веры и неверия в нашем времени и в нашей эпохе, нам следует ввести его в контекст этого живого опыта и мировоззренческих интерпретаций, понятийно его оформляющих. А это означает, не просто увидеть здесь нечто большее, чем различные «теории», объясняющие один и тот же опыт. Мы также должны уловить уникальность каждой из этих интерпретаций, понять, как ими можно жить «наивно» или «рефлексивно», и каким образом та или иная из них становится выбором «по умолчанию» для многих людей или социальных групп.

Или, если выразить это по-другому: вера в Бога в 2000 году не есть совершенно то же, чем была она, скажем, в 1500 году. Я говорю здесь не о том, что даже ортодоксальное христианство претерпело существенные изменения (вспомним хотя бы «упадок ада», новое понимание искушения и т.п.). Даже применительно к сохранившим прежнюю форму вероучительным положениям можно вести речь о важном различии. Мы сразу же его почувствуем, если примем в расчет то, что любые верования существуют в контексте или в рамках чего-то само собой разумеющегося, чего-то такого, что, как правило, остается невысказанным и, не будучи ясно сформулированным, может даже не осознаваться самим верующим. Именно это философы, под влиянием Витгенштейна, Хайдеггера и Полани, называют «фоном»<sup>14</sup>. Как подчеркивает Витгенштейн<sup>15</sup>, в исследовании скальных формаций я принимаю как само собой разумеющееся, что наш мир, со всеми его окаменелостями и наслоениями, не возник в готовом виде пять минут тому назад — но мне никогда не придет в голову сформулировать и выразить это открыто, пока какие-нибудь сумасшедшие философы не усядутся в своей одержимости на любимого эпистемологического конька и не выступят передо мной с подобным утверждением.

<sup>14</sup> См.: Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

<sup>15</sup> Л. Витгенштейн, «О достоверности», в: *Вопросы философии*, 1991, № 2, с. 67-120.

Но теперь я, похоже, понял, в чем тут дело, и уже не могу оставаться наивным в своем исследовании; теперь мне ясно, на что именно я бессознательно опирался, и я уже способен усомниться в истинности моих прежде не высказанных исходных установок. Это разрушение наивности часто открывает путь к более глубокому пониманию (пусть и не в этом конкретном случае). Вы можете действовать в рамках простой модели, где все движения производятся лишь в одном из основных направлений, вверх или вниз; но управлять космическим кораблем или хотя бы представить себе его работу вы сумеете лишь тогда, когда поймете, насколько относительной и несовершенной является эта модель.

Отмеченное мною выше различие касается всего комплекса исходных, фоновых представлений, составляющих рамку, заранее заданный контекст для нашей веры в Бога или отказа верить в него. Соответствующие же контексты прошлого и настоящего соотносятся здесь как «наивный» и «рефлексивный», так как последний открыто ставит вопрос, прямая постановка которого в первом контексте, с его не доведенными до ясного сознания фоновыми представлениями, была попросту невозможной.

Изменение этого фона или, скорее, разрушение прежней его структуры, станет для нас очевидным, когда мы обратимся к тем различиям, которые привыкли проводить люди нашего времени, – например, между имманентным и трансцендентным, естественным и сверхъестественным. О чем здесь идет речь, понимают все – и те, кто принимает, и те, кто отвергает второй термин в каждой из этих пар. Это выделение независимого, самостоятельного уровня бытия, уровня «природы», способной взаимодействовать (или не взаимодействовать) с чем-то, лежащим дальше или по ту сторону, является важнейшим моментом современного теоретизирования, которое, в свою очередь, соответствует сущностным характеристикам современного опыта, как я надеюсь подробно показать ниже.

Именно это изменение фона – всего того контекста, в котором мы ищем полноты и переживаем ее в опыте – я и называю наступлением секулярного века в третьем из предложенных мною значений. Как же мы перешли от состояния, когда люди в христианском мире наивно жили в рамках общей для них теистически истолкованной вселенной, к такому положению, когда все мы лавируем между двумя противоположными установками, когда каждая интерпретация воспринимается именно как интерпретация и, более того, неверие стало для многих основным выбором «по умолчанию»? Именно эту глубинную трансформацию я хочу описать и, может быть (хотя бы частично), объяснить в следующих главах.

Сделать это будет непросто, но лишь сумев понять указанную перемену как изменение характера живого опыта, мы сможем хотя бы приступить к надлежащей постановке правильных вопросов, избегая всякого рода наивных, упрощенных трактовок – например, что неверие есть лишь следствие угасания в людях всякого чувства полноты или измены ему (как порой хочется думать об атеистах теистам);



или что вера есть не более чем набор теорий, пытающихся объяснить наш общий опыт, истинная природа которого может быть истолкована с чисто имманентных позиций (как атеистам хочется порой думать о теистах).

Действительно, несходство между этими двумя мировоззренческими позициями мы должны понять как различие не только убеждений, но опыта и чувствования. А на этом последнем уровне нам следует учитывать два важных отличительных момента. Во-первых, произошла глубочайшая внутренняя трансформация всего жизненного фона веры/неверия, иначе говоря, прежняя, «наивная», модель восприятия реальности перестала существовать — возникла наша, «рефлексивная», его структура. И, во-вторых, мы должны ясно сознавать, что верующие и неверующие могут воспринимать и переживать свой мир по-разному. Ощущение того, что полноту можно обрести в чем-то отличном от нас самих, способно внезапно войти в наше сознание как непосредственный факт опыта, как это было в описанном выше примере с Бедой Гриффитсом, или в момент обращения, пережитого Клоделем на вечерне в Нотр-Дам. Впоследствии такой опыт может получить ясное выражение и рациональное объяснение и стать основой для определенных верований. Подобный процесс может оказаться длительным, а соответствующие верования могут с годами измениться, однако сам момент переломного для данного лица опыта остается в его памяти как некая идеальная модель. Так и случилось с Бедой, который лишь несколько лет спустя пришел к чисто теистическому пониманию описанного им решающего мгновения; сходное «запаздывание» можно обнаружить и в случае Клоделя<sup>16</sup>. Следовательно, состояние секулярности-3 должно быть охарактеризовано с точки зрения возможности или невозможности в нашу эпоху определенных видов опыта.

### 3

Выше я долго мучился с терминами «секулярный» и «секулярность». Они кажутся вполне понятными, пока не задумываешься над их значением всерьез, но как только это происходит, возникают всякого рода проблемы. Я попытался справиться с некоторыми из них, разграничив три смысла, в которых я намерен использовать эти термины в дальнейшем. Это отнюдь не избавляет нас от всех затруднений, но, по крайней мере, позволяет продолжить исследование.

Все три аспекта секулярности относятся к «религии» — как (1) к тому, что уходит из публичного пространства; или (2) как к некоторому типу верований и практик, переживающих или не переживающих упадок; или (3) как к определенного рода верованию или убеждению, состояние которых в данную эпоху является предметом исследования. Но что такое «религия»? Как известно, она не поддается точному определению, прежде всего из-за поразительного разнообразия тех феноменов

<sup>16</sup> Marie-Anne Lescourret, *Claudel* (Paris: Flammarion, 2003), глава 3.

человеческой жизни, которые мы склонны называть религиозными. Пытаясь найти что-то общее между реальностью архаического социума, где «религия была всюду», и четко очерченным комплексом верований, практик и институтов, к которым применяется данный термин в нашем обществе, мы ставим перед собой чрезвычайно сложную или даже вовсе неразрешимую задачу.

Но если мы проявим здесь благоразумную осторожность (или, может, интеллектуальное малодушие) и примем в расчет, что сейчас мы хотим понять совокупность форм и изменений, возникших в рамках одной конкретной цивилизации, – современного Запада – или в более раннем ее воплощении, мире латинского христианства, – то, к великому нашему облегчению, убедимся, что нам и не требуется выдумывать такую дефиницию, которая охватывала бы все «религиозное» во все эпохи человеческой истории. Тот процесс перемен, который был и остается значимым для нашей (североатлантической, или западной) цивилизации и относится к состоянию религии в трех указанных мною выше измерениях, я, собственно, уже начал исследовать в одном из важнейших его аспектов, а именно: от такого мира, где место полноты мыслилось как находящееся, вне всякого сомнения, за пределами или «по ту сторону» человеческой жизни, мы перешли к иной, духовно противоречивой эпохе, и теперь прежнему толкованию противостоят другие, которые (самыми разными способами) помещают эту полноту «внутри» человеческой жизни. Именно этот вопрос и вызывает с некоторого времени множество серьезных дискуссий, тогда как в былые времена люди сражались насмерть из-за различий в понимании христианской идеи полноты.

Иными словами, понимание «религии» через оппозицию трансцендентное/имманентное могло бы с успехом послужить нашим нынешним целям. В этом состоит привлекательность осторожного (или, если угодно, малодушного) подхода, который я здесь предлагаю. Вообще же религию, разумеется, никак нельзя определять в терминах подобного противопоставления. Можно даже утверждать, что только мы (западные люди, представители латинского христианства) провели здесь резкое и жесткое различие, то ли покрыв славой свой интеллект, то ли выставив себя на посмешище (в известном смысле, как я попытаюсь показать ниже, верно и то, и другое). Подобное разграничение нельзя приписать, скажем, Платону, и не потому, что его Идеи невозможно отличить от вещей, которые, находясь в процессе непрерывного становления, Идеям «подражают», а как раз по той причине, что сама эта изменчивая реальность постигается лишь через Идеи. Великим достижением Запада явилось открытие имманентного порядка Природы, действие которого можно систематически понять и объяснить из него самого, оставляя без ответа вопрос, имеет ли весь этот естественный строй какой-то более глубокий смысл и основание, и если да, то следует ли нам делать отсюда вывод о существовании за его пределами трансцендентного Творца. Такое понятие об «имманентном» предполагало отрицание – или, как минимум, изолирование и проблематизацию – любых форм взаимопроникновения

естественных вещей и «сверхъестественного», как бы мы ни представляли себе это последнее — в виде ли единого Бога или же богов, духов, магических сил и т.п.<sup>17</sup>

Таким образом, характеристика религии через оппозицию имманентное/трансцендентное как нельзя лучше соответствует особенностям нашей культуры. Кто-то, возможно, увидит здесь узкий провинциализм, самовлюбленную погруженность в себя и чуть ли не кровосмесительную сосредоточенность на родном и близком, но я уверен, что это разумный подход, ведь мы пытаемся понять изменения в культуре, для которой данное различие стало основополагающим.

Итак, вместо того, чтобы задаваться вопросом, мыслится/переживается ли источник полноты как находящийся внутри или вовне (как это мы делали выше), мы могли бы спросить, признают ли люди что-либо потустороннее, или трансцендентное, по отношению к их жизни. Именно так обычно и формулируется данная проблема, такой подход хочу использовать в дальнейшем и я. Более подробное объяснение того, что я понимаю под этим различием, я намерен представить через несколько разделов, когда мы приступим к анализу современных теорий секуляризации. Я в полной мере сознаю, насколько скользкими являются слова типа «трансцендентное» — в частности, потому, что (как я бегло отметил выше) эти терминологические разграничения конструировались или переосмыслились в ходе самого процесса модернизации и секуляризации. Полагаю, однако, что при всей своей смутности соответствующая терминология — в данном конкретном контексте — может оказаться нам весьма полезной.

Но именно по рассмотренным выше причинам я хотел бы дополнить обычное толкование «религии» как веры в трансцендентное еще одной ее трактовкой, в большей мере акцентированной на осмыслении практического контекста нашей жизни. Вот одно из возможных пояснений сказанного.

Каждая личность и каждое общество имеет те или иные понятия о человеческом процветании и опирается на них в своей жизни. Что такое совершенная жизнь? Что делает жизнь по-настоящему достойной того, чтобы быть прожитой? Что именно в людях внушает нам наибольшее восхищение? Мы просто не можем не задаваться в своей жизни этими и подобными им вопросами. А наши попытки на них ответить определяют то представление или те представления, сообразно которым мы стремимся жить или между которыми мы колеблемся. На другом уровне эти представления кодифицируются — в философских теориях, моральных кодексах, религиозных практиках и благочестии. Они, а также разного рода недостаточно сформулированные практики, в которых участвуют люди вокруг нас, и

<sup>17</sup> Конечно, у этой идеи были предшественники в античную эпоху, например, у эпикурейцев, но, полагаю, не у Аристотеля, чей Бог играл решающую роль в космосе, будучи для него полюсом притяжения. Но именно на современном Западе, и прежде всего в постгалилеевской науке, имманентный порядок впервые стал чем-то большим, чем просто теория, превратившись в исходную предпосылку, основу или неявный фон для всего нашего мышления о мире.

являются тем ресурсом, который предоставляет каждому из нас наше общество, когда мы пытаемся жить осмысленной жизнью.

Еще одним способом уловить суть проблемы, поставленной нами ранее в терминах внутри/вовне, мог бы стать следующий вопрос: предполагает ли наивысшая или наилучшая из возможных жизней поиск, признание или служение такому благу, которое находилось бы «по ту сторону» человеческого процветания, т.е. представляло бы собой нечто самостоятельное и независимое от него? Если да, то человеческое процветание, в своей наивысшей, наиболее реальной, истинной или адекватной форме, могло бы включать как одну из наших конечных целей (также и) наше стремление к чему-то отличному от самого человеческого процветания. Я говорю «конечных целей», ибо даже предельно самодостаточный гуманизм вынужден интересоваться – «инструментально», как средством для достижения человеческих целей – состоянием некоторых «не-человеческих» вещей, например, окружающей нас природной среды. Вопрос в том, имеют ли эти вещи также и высшую, самостоятельную ценность?

Ясно, что иудео-христианская религиозная традиция отвечает на него утвердительно: любовь к Богу, почитание его – это и есть конечная цель. Разумеется, сам Бог в рамках этой традиции мыслится как существо, желающее блага человеку, но преданность Богу не должна зависеть от данного обстоятельства. Слова «Да будет воля Твоя» не равнозначны формуле «Да процветают люди», даже если мы знаем, что Бог хочет человеческого процветания.

Для нас это чрезвычайно знакомая ситуация. Но есть и другие способы выхода за пределы обычного человеческого процветания. Примером здесь служит буддизм. С одной стороны, мы, конечно, можем истолковать послание Будды как указание на то, каким образом мы могли бы достигнуть истинного счастья, иначе говоря, избежать страданий и снискать блаженство<sup>18</sup>. Ясно, однако, что понимание условий блаженства является здесь настолько «ревизионистским», что фактически означает разрыв с нашим привычным представлением о человеческом процветании. Разрыв этот можно описать как радикальную смену самого субъекта. Ведь традиционная трактовка процветания предполагает существование устойчивого, длящегося «я», которое и пользуется благами процветания – или, при его отсутствии, страдает. Буддистское же учение об *анатте* ставит своей целью освободить нас от этой иллюзии. Путь к нирване предусматривает отказ от всех известных нам видов и форм человеческого процветания или, по крайней мере, выход за их пределы.

Буддизм и христианство, несмотря на громадные доктринальные различия, в чем-то между собой подобны. Заключается же их сходство в следующем: верующего или благочестивого человека призывают внутренне порвать с установкой на собственное процветание, иначе говоря, он должен перестать желать процвета-

<sup>18</sup> См.: Dalai Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium* (London: Little, Brown, 1999).

ния себе — вплоть до угасания «я», «самости» — в одном случае, и отречения от чисто человеческих желаний и радостей во имя служения Богу — в другом. Соответствующие модели ясно выражены в образцовых фигурах: Будда достигает просветления; Христос, исполняя волю Отца, принимает позорную смерть.

Но разве не могли бы мы, развивая только что изложенную мысль, истолковать «истинное» процветание как подразумевающее отречение — например, в духе стоицизма, сделавшего, по-видимому, нечто подобное? Однако с христианством такая установка не сработает — с буддизмом, на мой взгляд, тоже. Ведь самая суть христианского отречения предполагает подтверждение и сохранение ценности того обычного человеческого процветания, от которого мы отказываемся. Если бы возможность умереть своей смертью не была благом, то и добровольная смерть Христа не имела бы того значения, которое мы в ней усматриваем. Этим она принципиально отличается от смерти Сократа, которую последний описывал как переход из своего нынешнего состояния в иное, лучшее. Мы видим здесь непреодолимую пропасть между христианством и греческой философией. Бог хочет самого обычного человеческого блага, а Евангелия в значительной своей части представляют собой рассказы о том, как Христос делает это благо возможным для людей, чьи болезни он исцеляет. Призыв к отречению не обесценивает процветание как таковое; скорее, это призыв сделать Бога центром и средоточием всего, пусть даже за счет отказа от этого, в своей собственной ценности ничем другим не заменимого, блага; плод же такого отказа — возможность, во-первых, стать источником процветания для других, а во-вторых, на уровне более высоком, — сотрудничать с самим Богом в деле восстановления им более полного процветания. Это путь к исцелению ран и к «исправлению мира» (здесь я воспользовался древнееврейским выражением *tikkun olam*).

Это значит, что процветание и отречение не могут просто сойтись и, слившись до неразличимости, образовать единую цель — через, так сказать, выбрасывание за борт, на стоический манер, отвергнутых благ, словно какого-то балласта, не нужного нам в жизненных странствиях. Напряжение между ними, притом на фундаментальном уровне, никуда из христианства не исчезает. Процветание есть благо, однако стремление к нему не является для нас высшей, последней целью. Но даже отрекаясь от процветания, мы тем самым заново его утверждаем, ибо, обращая самих себя в средство для достижения его другими, а в конечном счете, всеми людьми, мы таким образом исполняем волю Бога.

Можно ли обнаружить подобного рода парадоксальное отношение в буддизме? Не уверен, хотя буддизму также знакомо представление о том, что отрекающиеся становятся источником сострадания для страждущих. Существует сходство между каруной и агапе. А в продолжение столетий в буддистской цивилизации складывалось, параллельно соответствующим процессам в христианском мире, различие призваний — между теми, кто отрекается радикально, до конца, и теми, кто продолжает жить прежней жизнью, ориентированной на обычное человеческое

процветание, но в то же время стремится накопить «заслуги» для жизни будущей. (Конечно, протестантская Реформация подвергла это различие радикальной «деконструкции», и для истории, которую я здесь рассказываю, это имело громадной важности последствия, так или иначе осознаваемые всеми нами, пусть даже задача исследования некоторых связей этого процесса с секуляризмом модерна еще очень далека от своего решения.)

Само же это различие – между человеческим процветанием и целями, выходящими за его пределы, – нам следует выявить и ясно себе представить вот по какой причине. Я хотел бы показать, что пришествие современной секулярности (в моем понимании данного термина) хронологически совпало с формированием такого общества, в котором абсолютно самодостаточный гуманизм впервые в истории стал широко доступным вариантом мировоззренческого выбора. Я имею в виду гуманизм, не желающий признавать никаких конечных целей, кроме человеческого процветания, и отвергающий всякую преданность тому, что лежит за пределами этого процветания. Ни об одном предшествующем обществе нельзя было сказать ничего подобного.

Хотя такой гуманизм возник из религиозной традиции, в которой процветание и трансцендентная цель четко разграничивались и в то же время парадоксальным образом связывались между собой (и для нашего сюжета данное обстоятельство не безразлично), отсюда не следует, будто все прежние общества усматривали в этой области дуализм, как я это утверждаю о буддизме и христианстве. Существовали и такие мировоззренческие системы, где процветание мыслилось унитарно и включало в себя уважение к высшему; примером здесь, по-видимому, может служить даосизм. Но в подобных случаях это уважение, хотя и необходимое для процветания, не могло иметь чисто инструментального характера. То есть, если бы его понимали именно так, оно не могло бы быть настоящим *уважением*.

Другими словами, до эпохи модерна человек, согласно общему представлению о миропорядке, не стоял на самой его вершине. Высшие существа – боги или духи, или же высший род бытия – Идеи или космический град богов и людей – требовали и заслуживали нашего поклонения, уважения, преданности или любви. В некоторых случаях это уважение или преданность рассматривались как неотъемлемый элемент человеческого процветания, неременная составная часть людского блага. Примером здесь служит даосизм, а также такие течения древней философии, как платонизм и стоицизм. В других случаях от нас требовали преданности даже за наш счет, либо же эта преданность могла стать для нас источником блага лишь при условии, что нам удастся снискать расположение какого-нибудь бога. Но даже здесь требуемое от нас уважение к высшему было вполне реальным – эти существа и сущности действительно внушали нам благоговение. Не могло быть и речи о том, чтобы относиться к ним так, как относимся мы теперь к силам природы, когда превращаем их в источник энергии.

Здесь также можно говорить о гуманизме, но не о самодостаточном или эксклюзивном гуманизме, который имеет совершенно иной характер и составляет основу современной секулярности.

Данное утверждение, жестко ограничивающее эксклюзивный гуманизм рамками эпохи модерна, может показаться чересчур смелым и категоричным, а потому сомнительным. И действительно, исключения здесь существуют. На мой взгляд, античное эпикурейство было именно самодостаточным гуманизмом. Оно признавало богов, но отрицало их влияние на человеческую жизнь. И все же одна ласточка еще не делает весны. Я же веду речь об эпохе, когда самодостаточный гуманизм становится вариантом выбора, доступным для широких масс — каким он никогда не был в древнем мире, где его принципы разделяло лишь незначительное меньшинство элиты, которая сама составляла ничтожное меньшинство.

Я также не намерен утверждать, будто современная секулярность каким-то образом совпадает с эксклюзивным гуманизмом. Во-первых, согласно моему определению секулярности, последняя есть некое духовное состояние, пространство, контекст, в котором осуществляется наш поиск полноты и имеет место опыт ее восприятия — и эта ситуация является чем-то общим для всех нас, как верующих, так и неверующих. Но я также не хочу сказать, будто эксклюзивный гуманизм превратился в единственную альтернативу религии. Наша эпоха знает великое множество течений, которые можно было бы охарактеризовать как нерелигиозные и при этом антигуманистические; они распространяются сегодня под разными именами, вроде «деконструкции» и «постструктурализма», корни же их восходят к чрезвычайно влиятельным произведениям XIX века, и прежде всего, к трудам Ницше. В то же время предпринимаются попытки воссоздать не-эксклюзивный гуманизм на нерелигиозной основе, примером чего служат различные версии «глубинной экологии».

Мой же тезис сводится примерно к следующему: секулярность-3 возникла вместе с возможностью эксклюзивного гуманизма, который таким образом впервые радикально расширил спектр доступных человеку вариантов мировоззренческого выбора и положил конец эпохе «наивной» религиозной веры. Можно, пожалуй, сказать, что эксклюзивный гуманизм подкрался к нам незаметно, через промежуточную форму провиденциального деизма, и оба они, деизм и гуманизм, стали возможными благодаря предшествующим изменениям в ортодоксальном христианстве. Стоило лишь этому гуманизму появиться на сцене, как новая, плюралистическая и уже не «наивная» духовная ситуация открыла путь к умножению вариантов мировоззренческого выбора за пределами первоначального их спектра. И все же решающим, переломным моментом в этом процессе преобразований стало возникновение эксклюзивного гуманизма.

С этой точки зрения можно было бы предложить следующее простое описание основного различия между секулярным веком и предшествующим ему временем: секулярный век есть такая эпоха, когда затмение всех целей по ту сторону

собственно человеческого процветания становится мыслимым, или, лучше сказать, когда жизнь в условиях такого затмения превращается в нечто реально вообразимое не только для элиты, но и для широких масс народа. Это и есть главное связующее звено между секулярностью и самодостаточным гуманизмом<sup>19</sup>.

Итак, для наших нынешних целей религию можно определить в терминах «трансцендентности», но этот последний термин нужно понимать сразу в нескольких измерениях. В самом деле, отличительным признаком «религии», как она представлена в теориях секуляризации, является вера в некоторого рода деятеля или некоторую силу, трансцендирующих имманентный порядок. Именно наша связь с трансцендентным Богом была вытеснена из смыслового центра общественной жизни секулярностью-1; именно угасание веры в такого Бога пытаются проследить указанные теории секулярности-2. Но чтобы лучше понять явления, которые мы хотим объяснить, связь религии с «потусторонним» следует рассматривать в трех измерениях. Важнейшим же среди них, делающим понятным влияние этой связи на нашу жизнь, является аспект, который я только что пытался описать: чувство того, что существует некоторое благо, отличное от человеческого процветания и превосходящее его по своему достоинству. В христианстве его можно помыслить как агапе — любовь, которую Бог питает к нам и которой мы можем причаститься через его силу. Иначе говоря, здесь нам предлагают возможность преобразования, выводящего нас за пределы чисто человеческого совершенства. Но, разумеется, само представление о высшем благе как достижимом для нас может иметь смысл лишь в контексте убеждения в существовании высшей силы, трансцендентного Бога веры, присутствующего в большинстве определений религии. Но в таком случае, в-третьих, христианский взгляд на потенциально доступное для нас пре-

<sup>19</sup> В некотором смысле может показаться, что здесь я, пусть и косвенным образом, но все же занимаю определенную позицию в спорном вопросе, разделяющем теоретиков «секуляризации», т.е. в дискуссии о том, как следует определять религию. Некоторые авторы дают ей функциональное объяснение в терминах того, что религия делает для людей или для общества, например, способствует «интеграции». Другие же полагают, что определение должно быть содержательным и, как правило, в качестве главного критерия религии указывают на веру в какие-то сверхъестественные существа или силы. Данный выбор имеет принципиальное значение, ибо прямо влияет на характер предлагаемой исследователем теории. Заняв функционалистскую позицию, можно утверждать, что никакого упадка религии в «секулярную» эпоху не произошло, ведь к разряду религиозных можно отнести все современные феномены, вплоть до рок-концертов и футбольных матчей. Для тех же, кто предпочитает определять религию с точки зрения ее внутреннего содержания, а не внешних, социальных функций, известный ее упадок представляется бесспорным. Интересный анализ данной проблемы см. в: Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), главы 2 и 3.

Я вовсе не намерен утверждать абстрактно, «вообще», будто одна из этих дефиниций лучше другой; просто занимающий меня здесь вопрос относится к религии, взятой именно с содержательной ее стороны. Я лишь избрал свой собственный способ определения границ данного явления — через уточнение и конкретизацию понятия «сверхъестественного»; ведь сама эта оппозиция естественное/сверхъестественное, отнюдь не являясь универсальной, возникает фактически только в западной традиции (и, возможно, в исламе) и зависит от той значимости, которую приписывают человеческому благоденствию.



ображение силой агапэ требует, чтобы мы рассматривали собственную жизнь как выходящую за ее «естественные» границы, положенные рождением и смертью, — наша жизнь продолжается и по ту сторону «этой жизни».

Чтобы понять борьбу, соперничество или спор между верой и неверием в нашей культуре, мы должны видеть в религии сочетание этих трех аспектов трансцендентности. Дело не в том, что в нашем обществе нет будто бы других возможных вариантов выбора и никто в нем не ищет иных путей, где-нибудь в промежутке между этой тройной трансцендентной перспективой и полным отрицанием религии. Напротив, альтернативных вариантов выбора у нас теперь предостаточно. Причина тут другая: весь этот сложный и многосторонний спор на практике сводится, как правило, к противостоянию двух крайних позиций — трансцендентной религии и безусловного ее отрицания (как это происходит конкретно, я объясню гораздо ниже). Мы вправе видеть в этом беду культуры модерна; впрочем, я лишь констатирую это как факт.

#### 4

Итак, секулярность-3, которая и составляет здесь предмет моего интереса, в отличие от секулярности-1 (секуляризованные публичные пространства) и секулярности-2 (упадок верований и практик), заключается в изменившихся условиях веры — в новых очертаниях опыта, который побуждает к вере и определяется ею, в новом контексте, образующем необходимый жизненный фон для всех поисков и вопросов в области морального и духовного.

Важнейшим свойством этого нового контекста является то, что он подводит черту под наивным признанием трансцендентного или же тех целей и притязаний, которые выходят за пределы человеческого процветания. Но этот процесс совершенно отличен от религиозных переворотов прошлого, когда один наивный горизонт сменялся другим — как это было, скажем, при обращении Малой Азии из христианства в ислам в результате турецкого завоевания. В наше время наивность невозможна ни для кого — ни для верующего, ни для неверующего.

Таков универсальный контекст в обществе, включающем в себя отдельные сегменты с разной духовной атмосферой; мировоззренческий выбор «по умолчанию», характерный для каждого из них, может отличаться от других — хотя живущие в данной среде люди прекрасно знают, какие мировоззренческие установки предпочитают в прочих сегментах, и не могут просто от них отмахнуться как от необъяснимого чудачества или элементарного заблуждения.

Решающим изменением, которое и привело нас к этому новому положению вещей, явилось пришествие эксклюзивного гуманизма в качестве широкодоступного мировоззренческого выбора. Как это произошло? Или иначе: что именно произошло, что конкретно изменило сами условия веры так, как я это здесь описываю? Ответить на эти вопросы нелегко.

Вернее, это я считаю, что ответить нелегко. Но для многих людей в наше время ответ, по крайней мере, в общем и целом, представляется довольно очевидным. Модерность порождает секулярность во всех трех ее формах. Причинная связь между ними неизбежна, и «мейнстримная» теория секуляризации берется нам объяснить, почему то, что произошло, должно было произойти. Цивилизация модерна просто не могла не привести к «смерти Бога».

Я нахожу эту теорию не слишком убедительной, но чтобы объяснить, почему, я должен буду подробно изложить собственную версию случившегося, чем и займусь в следующих главах. В дальнейшем я еще вернусь к вопросу о том, какой могла бы быть убедительная теория секуляризации.

Но прежде несколько слов о предмете предпринимаемого мною анализа. Собственно, два слова. Во-первых, как уже говорилось выше, меня будет занимать прежде всего Запад, или североатлантический мир, т.е. я поведу речь о цивилизации, глубочайшие корни которой восходят к тому, что именовалось «латинским христианством». Конечно, секуляризация и секулярность суть феномены, существующие сегодня и далеко за пределами этого мира, и когда-нибудь, возможно, придет время для исследования их во всемирном масштабе. Но я не думаю, что с этого следует начинать. Ведь секуляризация, как и прочие характерные признаки модерности – политические структуры, формы демократии, роль СМИ – находят в разных цивилизациях весьма несходное выражение и развиваются под действием разных потребностей и стремлений. Становится все очевиднее, что мы живем в мире «многих модерностей»<sup>20</sup>. И прежде чем устремляться ко всеохватным обобщениям, мы должны изучить эти решающие изменения в конкретном контексте каждой отдельной цивилизации. К тому же, намеченная мною для исследования область уже рискует оказаться чересчур обширной, ведь в пределах самого североатлантического мира существует немало особых – региональных и национальных – путей к секуляризации, и я не сумею уделить должное внимание каждому из них. Надеюсь все же, что нам удастся пролить некоторый свет хотя бы на общие черты данного процесса<sup>21</sup>. И здесь я продолжаю идти тем путем, на который вступил в своей книге «Источники “я”»<sup>22</sup>, где также был поднят ряд вопросов, касающихся человечества в целом, но рассматривались они на региональном уровне.

<sup>20</sup> См. отдельные номера журнала *Daedalus*, подготовленные Шмуэлем Айзенштадтом: “Early Modernities”, Summer 1998, Volume 127, Number 3; и “Multiple Modernities”, Winter 2000, Volume 129, Number 1; а также: сборник Dilip Parameshwar Gaonkar, ed., *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).

<sup>21</sup> Я также вполне сознаю противоположную опасность – игнорирования взаимосвязей между процессами секуляризации в разных цивилизациях. Петер ван дер Веер уже критиковал меня по этой причине, за невнимание к тому, как колониальный опыт неевропейских обществ повлиял на их представления о религии. См.: Peter van der Veer, *Imperial Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

<sup>22</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989).

Во-вторых, в последующих главах я буду вести постоянную полемику с тем, что я называю «историями вычитания». Говоря кратко, я имею в виду такие трактовки модерности вообще и секулярности в частности, которые объясняют их тем, что люди что-то утратили, внутренне изжили, оставили за ненадобностью или же от чего-то освободились — речь идет о прежних тесных горизонтах, иллюзиях, искусственных границах познания и т.п. То же, что в результате возникает, — модернность или секулярность — надлежит понимать с точки зрения фундаментальных свойств человеческой природы, каковые-де существовали всегда, но только не могли раскрыться вполне — из-за тех самых препон, от которых ныне люди с успехом избавляются. В противовес подобного рода интерпретациям я буду настойчиво доказывать, что западная модернность, 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.

Надеюсь, что следующий ниже подробный анализ поможет раскрыть суть данной проблемы; впрочем, я намерен обратиться к ней еще раз, и более систематически, в конце книги, а именно в главе 15.