ЗАМЕТКИ О ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ

УДК 008: [322 + 342.7]

К.В. ПАШКОВ

Наверное, не только у меня, украинского культуролога, изучающего специфику современной системы взаимоотношений между религией и культурой, возникло в последние месяцы ощущение того, что градус страстей, кипящих в интеллектуально-эмоциональном котле этих «взаимоотношений» в рамках постсоветского культурного пространства вырос до каких-то одновременно эпических и курьезных масштабов, напоминающих разве что хрестоматийные примеры из истории византийской культуры времен первых Вселенских соборов. Судите сами: сегодня стоит только включить телевизор или даже внимательно прислушаться к разговору в транспорте и магазине, как с удивлением обнаруживаешь, что все имеют и активно выражают свое очень различное мнение относительно церкви и ее роли в жизни общества, все с готовностью обсуждают неоднозначный, но имевший огромный медийный резонанс поступок «Pussy Riot» и суд над молодыми женщинами, высказывают свои соображения относительно соответствия христианским принципам реакции со стороны РПЦ и церковных людей на оскорбление и критику церкви. При этом, даже с учетом культурно-исторической дистанции между эпохой экспансии христианства и современностью, ситуация подлинной «общественной одержимости» вопросами религиозно-культурных отношений выглядит сродни той, которую применительно к Константинополю IV века иронично описал св. Григорий Нисский: «Одни, вчера или позавчера оторвавшись от черной работы, вдруг стали профессорами богословия. Другие, кажется, прислуги, не раз битые, сбежавшие от рабьей службы, с важностью философствуют о непостижимом. Всё полно этого рода людьми: улицы, рынки, площади, перекрестки» [14, с. 158].

В истории Вселенских соборов, из которой взята вышеприведенная цитата, ее предваряет замечание об уникальности позднеантичной культурной ситуации и уверение в том, что «ничего такого не было и не могло возникнуть среди других православных национальностей последующей эпохи» [14, с. 158]. Однако сегодня мы стоим перед фактом: в России, пережившей в начале XX века крах православной культурной традиции, а в конце столетия – попытку ее реставрации, сложилась ситуация, типологически близкая к ранневизантийской. Вновь о сути христианства спорят зачастую несогласные как с оппонентами, так и друг с другом его сторонники и противники, правда, уже не подданные недавно крещеной языческой империи, но верующие и неверующие граждане конституционного секулярного государства.

Оставим исторические аналогии и зададимся вопросом: насколько же на самом деле уникальный характер имеет сложившаяся сегодня в России культурная ситуация с ее ожесточенным дискутированием различных аспектов «религиозного вопроса», и можно ли говорить о том, что она в чем-то коррелирует с ситуацией в евро-атлантической культуре, переживающей сегодня, по мнению многих современных религиоведов, значительный всплеск интереса к религии?

На языке отечественной культурологии ответить на данный вопрос не так просто, как это могло бы показаться на первый взгляд. Не в последнюю очередь по той причине, что в ее терминологическом аппарате отсутствует некий базовый термин, который зафиксировал бы горизонт именно культурологической проблематизации специфического состояния современной культуры, рассматриваемой в ракурсе ее взаимоотношений с религией.

В данной статье мы рискнем предложить, что таким базовым термином должно стать словосочетание «постсекулярная культура», легитимизированное в западных «культурных исследованиях», однако не вошедшее пока в общепризнанный лексикон российской культурологии.

Стоит сразу отметить, что определение «постсекулярная», приложимое нами к культуре, является производным от термина «постсекулярность» (post-secularity), который сейчас активно используется в научных публикациях по различным дисциплинам, присутствует в выступлениях философов, деятелей культуры, политиков, руководителей религиозных общин и в сообщениях СМИ. Не будет преувеличением утверждать, что введение в научный оборот и стремительное распространение термина «постсекулярность» в публичном пространстве является прямым следствием радикальных изменений во взаимном позиционировании религии и культуры в последние десятилетия. О характере этих изменений косвенно свидетельствует факт смены теоретических парадигм в религиоведении, произошедший в последние десятилетия. Так, в противовес ситуации середины прошлого века, когда большинство ученых-религиоведов исповедовали идеи секуляризма и были твердо уверены в том, что в результате успехов модернизации и секуляризации религия обречена на вымирание, в последние годы те же ученые, на основании эмпирических исследований и статистических данных, подвергли сомнению свои же прежние прогнозы о естественном вытеснении религии за пределы публичного пространства и на периферию культуры даже на территории Западной Европы (не говоря уже о США, постсоветском пространстве или мусульманских странах). Более того, как отмечает украинский религиовед В. Еленский, «собственное

существование в будущем религии как «феномена феноменов», который конституирует человеческий опыт, как интегрального ответа на экзистенциальные вопросы, неотделимые от человеческой культуры, мало у кого вызывает сомнения» [13, с. 14].

Констатировав, что термин «постсекулярность» в его наиболее общем словоупотреблении используется для того, чтобы указать на факт специфического религиозного «ренессанса» конца XX — начала XXI в., следует также отметить, что последний не ограничивается сугубо религиозной сферой, но манифестирует себя в различных плоскостях человеческой культуры. В контексте западной интеллектуальной традиции термин «постсекулярность» уже имеет историю своих контекстуализаций и интерпретаций, о которой тут необходимо кратко упомянуть.

Если быть последовательным, то стоит начать с фиксации факта исходной тесной смысловой и идейной связки терминов «постсекулярность» и «постмодернизм», поскольку именно последний послужил образцом для конструирования первого в 80-х годах XX столетия, когда в интеллектуальных кругах Запада возникла необходимость как-то обозначить сопутствующий эпохе постмодерна феномен возникновения и распространения в глобальном масштабе новых религиозных движений так называемого New Age. Если пафосом постмодернизма было провозглашение конца эпохи Модерна и критика всех ее идеологических установок, то пафосом религиозного подъема New Age был именно «постсекуляризм», то есть опровержение религиозным «словом и делом» положения о необратимости секуляризации, всегда бывшей одной из основ модели культуры, доминирующей на Западе, начиная с эпохи Просвещения.

Для дальнейшего развития постмодернистской интерпретации «постсекулярности» знаковым событием стала его контекстуализация в академических философско-богословских дискуссиях по поводу интеллектуального и культургенеративного потенциала религии, который секулярная мысль последовательно отрицала, а исполненная «религиозной чувствительности» постмодернистская философия 90-х годов неожиданно реабилитировала. Манифестируя этот факт, в 1998 г. даже был издан сборник статей под названием «Постсекулярная философия: между философией и теологией» [12], где был провозглашен «религиозный поворот» в современной западной философии, предтечами и инициаторами которого были признаны Э. Левинас, Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион и Дж. Милбанк. Заметим, что труды последнего считаются ныне одним из важнейших источников теологического направления в постсекулярной теории. Прежде всего, это касается работы Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума» (1990) [6], в которой этот английский теолог поставил себе целью проследить «генезис основных форм светского разума таким образом, чтобы раскопать произвольные моменты в конструкции их логики» [6, с. 3]. В ряде «археологических» экскурсов в историю европейской религиозной и интеллектуальной традиций, Милбанк действительно указал на произвольность тех принципов, на которых базировалось определение понятия «религия» в эпоху Нового Времени. Он также отметил искусственность появившегося в то же время понятия «секулярного», которое стало основой для развития различных версий репрессивной, по отношению к христианской теологии, секулярной социальной теории. Подчеркнем, что важным с точки зрения культурологии является утверждение Милбанка о том, что с эпохи Нового Времени секулярная мысль сама начала функционировать в качестве новой теологии, в которой места Бога и религии были замещены человеком и культурой (в последние годы этот процесс был подробно изучен в работе «Секулярная эпоха» Ч. Тейлора [10], которая заслуживает того, чтобы посвятить ей отдельную статью).

Любопытным фактом интеллектуальной истории рубежа тысячелетий можно считать то, что представители академической социологии религии отреагировали на «религиозный поворот» в философии и рост религиозной активности во всем мире в 80–90-х годах XX века введением альтернативной по отношению к «постсекулярности» категории религиоведческого анализа современных религиозных процессов — термина «десекуляризация». Фактически констатируя, что в мире идут не «постсекулярные», а «десекуляризационные» процессы, такие патриархи современной социологии религии, как П. Бергер, в конце 90-х годов признали, что теория секуляризации ошибочна, а современный мир является не менее, а даже более религиозным, т.е. десекуляризованным, чем это было в прошлом [1].

С началом нового тысячелетия не только интеллектуальный, но и политический, социальный и культурный контексты, в которых на Западе стал функционировать термин «постсекулярность», значительно разнообразились.

Так, под влиянием события теракта 11 сентября 2001 г. патриарх современной философии Юрген Хабермас предложил оригинальную социально-политическую интерпретацию сути феномена «постсекулярности». Известный ранее своей последовательностью в отстаивании секулярной позиции, Хабермас признал факт религиозного «ренессанса» не только в исламских, но также в «постхристианских» обществах, а затем призвал граждан демократических государств стать «постсекуляристами», то есть начать, на основе секулярных принципов рационализма и здравого смысла, публичный диалог между сторонниками секулярных и религиозных ценностей. По его мнению, в результате такого диалога в демократическом обществе должен постепенно возникнуть социальный консенсус

относительно спорных вопросов политической и культурной жизни. Высказав идею о необходимости развития в рамках западной цивилизации диалогического «постсекулярного общества», то есть общества, которое понимает важность заботы «о продлении существования религиозных общин в мире, который непрестанно секуляризуется» [20, с. 119], немецкий философ лично дал пример того, как надо вести постсекулярный диалог, вступив в 2004 г. в дискуссию по проблемам политических основ демократического правового государства с нынешним Папой Римским Бенедиктом XVI [21].

В последние годы «постсекулярность» получила свою прописку не только в трудах развивающих или критикующих концепцию «постсекулярного общества» Хабермаса, но также в феминистской теории, к примеру, в работах Рози Брайдотти, которая отследила изменения в отношении феминисток к религии за последние 20 лет и указала на то, что теория постфеминизма сегодня не делает ставку на категорическое противостояние с религией, признав плодотворным для себя постсекулярную стратегию критики репрессивной, по отношению к женской субъективности, секулярной идеологии [2].

Кроме феминистской теории, постсекулярность нашла себе достойное место также в трудах исследователей, которые акцентируют внимание на «духовном измерении и содержании современного искусства» [4], а также в урбанистических исследованиях, изучающих мировые мегаполисы как мультикультурное пространство, в пределах которого возникают новые альянсы между религиозными и духовными традициями, протекает их активное взаимодействие с секулярным сегментом культуры [9].

Отметим далее, что уже с начала 2000-х годов на Западе (преимущественно в США) появляются публикации, в которых анализируется так называемая «постсекулярная революция» в научных исследованиях, рассматриваемая как ответ на «секулярную революцию», имевшую место в науке в 30-х г. XX в. Характерным признаком научной «постсекулярной революции» является то, что в США «все больше ученых начинают видеть в «религиозном факторе» ключ к пониманию экономических, политических и социальных процессов» [3]. Кроме науки, усиление религиозной ангажированности испытывает и сфера высшего образования Америки, о чем свидетельствует выход в последние годы сборников статей, которые целенаправленно посвящены размышлениям педагогов над проблемой того, «как можно лучше подготовить студентов к будущему, в котором религия будет значительно влиять на мир и их индивидуальную жизнь» [11].

Знаком того, что «постсекулярность» стала универсальным концептом для описания состояния культуры начала XXI века, стало уже отмеченное нами появление термина «постсекулярная культура», который, например, А. Портерфилд использовала в контексте критики прогрессирующего влияния религии на американское высшее образование [8], в то время как Дж. Макклюр применил его для характеристики культурного контекста, обусловившего появление анти-секулярных мотивов духовного поиска в современной американской литературе [5]. Интересной и плодотворной с точки зрения постсекулярных исследований культуры советского периода представляется также опыт чешской исследовательницы И. Нобел, рассмотревшей некоторые художественные феномены культуры Центральной и Восточной Европы 70–80-х годов (в том числе творчество советского актера и барда В. Высоцкого) как подготовившие приход современной постсекулярной культуры [7].

Завершив наш краткий обзор западной «постсекулярной» мысли, отметим, что на постсоветском культурном пространстве о «постсекулярности» заговорили относительно недавно — начиная с середины «нулевых» годов, когда в периодике появились посвященные обзору и критике западных теорий статьи российских религиоведов А. Кырлежева [16], А. Морозова [18] и Д. Узланера [19], а также переводы основных «постсекулярных» текстов Ю. Хабермаса. В последние годы российские исследователи интенсивно изучали различные варианты западной секулярной и постсекулярной теорий, занимались переводом работ теоретиков «постсекулярности» и даже имели острые публичные споры друг с другом относительно интерпретации феномена «постсекулярной» религиозности, в которой одни видели свидетельство завершения секулярной эпохи, другие — камуфляж неких современных идеологий [15], а третьи — угрозу неоязыческой революции в ближайшем будущем [17]. Специфика рецепции постсекулярных идей российскими авторами достаточно полно была проанализирована в статье А. Шишкова [22].

Возвращаясь к теме «постсекулярной культуры», мы можем сделать следующие выводы относительно ее западной модели: «постсекулярная культура» на Западе — это форма современной культуры, в рамках которой религия в ее различных вариациях после долгого периода пребывания на культурной периферии вновь легитимно (с различной степенью интенсивности в США и Европе) возвращается в эпицентр культурной жизни. Хотя общество в рамках данной культуры поляризовано на сторонников религиозных и светских ценностей, во всех отмеченных областях приветствуется уважительный диалог между ними по принципиальным вопросам и в то же время исключается возможность радикального религиозного реванша, ставящего под угрозу секулярные институты и основные демократические принципы и права человека.

Российская модель «постсекулярной культуры» может быть описана как имеющая

отдельные черты сходства и принципиальные черты различия в сравнении с западной моделью. В российском обществе, как и в западном обществе, существует поляризация граждан на сторонников секулярных и религиозных ценностей, и так же, как в западной культуре, в российской культуре может быть отмечен факт значительного влияния религии на публичную сферу, политику, искусство, образование и науку. При этом принципиальной особенностью «постсекулярной культуры» в России можно признать обусловленное особенностями ее культурно-исторического прошлого отсутствие традиций публичного и толерантного диалога между верующими и секулярными гражданами, что в условиях слабости демократических институтов привело в последние месяцы к открытому конфликту между сторонниками и противниками тесных партнерских отношений государства и РПЦ. Скандальный молебен в Храме Христа Спасителя, последовавший затем суд, в результате которого обвиняемые были подвергнуты не административному, а уголовному наказанию за «оскорбление чувств верующих», а также бурная общественная реакция на эти два события — все это свидетельства того, что «постсекулярная культура» в России переживает сегодня пик своего развития, за которым, видимо, следует ожидать ее трансформаций либо в сторону более сбалансированной западной модели, либо в некую форму квази-теократии, пришествие которой все же кажется менее реальным и предпочтительным для многонационального и поликонфессионального государства.

1. Berger P. The desecularization of the world: a global overview / P. Berger // The desecularization of the world: resurgent religion and world politics (Ed. P.L. Berger). – Washington, D.C. : Grand rapids, 1999. – P. 1–18.
2. Braidotti R. In spite of the times: the postsecular turn in feminism / Braidotti R. // Theory, culture & society. – 2008. – № 25. – P. 1–24.
3. Clayton M. Scholars get religion / M. Clayton // The Christian Science Monitor. – 2002. – February 26.
4. King M. Art and the postsecular/ M. King. [Электронный ресурс]. URL: http://www.jnani.org/mrking/writings/post2000/ArtPostsecularFull.htm.
5. McClure J. Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison / J. McClure. – Athens : University of Georgia Press, 2007. 209 p.
6. Milbank J. Theology and social theory : beyond secular reason / John Milbank. 2-nd ed. Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2006. 448 p.
7. Noble I. Theological interpretation of culture in post-communist context: central and east european search for roots. – Ashgate : Ashgate Publishing Limited, 2010. 224 p.
8. Porterfield A. Religious pluralism, the study of religion and «postsecular» culture / A. Portefield // The American university in a postsecular age / Ed. by Douglas Jacobsen and Rhonda Hustedt Jacobsen. Oxford : Oxford University Press, 2008. P. 186–201.
9. Postsecular Cities: Space, Theory and Practice / Ed. by Beaumont, J. and C. Baker. London : Continuum, 2011. 276 p.
10. Taylor. Ch. A secular age / Ch. Taylor. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007. 874 p.
11. The American university in a postsecular age / Ed. by Douglas Jacobsen and Rhonda Hustedt Jacobsen. Oxford : Oxford University Press, 2008. – 280 p.
12. Post-secular philosophy: Between philosophy and theology / ed. By Ph. Blond. – L.& N. Y. : Routledge, 2001. 376 p.
13. Єленський В. Хто і кому молитиметься у XXI столітті від Різдва Христова / В. Єленський // Критика. – 2009. – №. 1–2. – С. 14–19.
14. Карташев А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. – Клин: Христианская жизнь, 2002. – 671 с.
15. Костылев П. Танго для узурпатора / П. Костылев. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://russ.ru/layout/set/print/pole/Tango-dlya-uzurpatora. – Название с экрана.
16. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации / А. Кырлежев // Континент. – 2004. – № 2 (120). – С. 252–264.
17. Малер А. Постсекулярность и язычество / А. Малер [Электронный ресурс]. URL: http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo. – Название с экрана.
18. Морозов А. Наступила ли постсекулярная эпоха? / А. Морозов // Континент. – №131. 2004. [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/continent/2007/131/mo9.html. – Название с экрана.
19. Узланер Д. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным / Д. Узланер // Континент. – 2008. – № 136. – С. 339-355.
20. Хабермас Ю. Вера и знание / Ю. Хабермас // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М. : Весь мир, 2002. – С. 117–131.
21. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
22. Шишков А. Осмысление понятия «постсекулярное» в русскоязычной периодике за последнее десятилетие / А. Шишков. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/733826.html. – Название с экрана.