

Чарльз Тейлор Секулярность и религия*

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 предшествовавших Новому времени 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 западные государства Нового времени от этой связи свободны. 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 — теперь, как правило, частное дело. Политические общества, со-

* Введение в книгу *Секулярный век*, готовящуюся к выходу в издательстве ББИ в 2015 г. (печатаются в сокращении).

гласно современным взглядам, составляют как верующие (всех мастей), так и неверующие¹.

Или, если выразить это по-другому, в наших «секулярных» обществах вы можете самым активным образом заниматься политикой, так ни разу и не «столкнуться» 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 являющуюся 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.

¹ 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 исконных этимологическим 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 книге, которая вскоре должна выйти в свет, Казанова пытается отделить истинное от ложного в господствующих теориях секуляризации.

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 связанная со всем остальным, была «всюду»² 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 в принудительном порядке вводить правоверие³.

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 общественных сфер оказывается, вне всякого сомнения, 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,

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

³ 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 Theories de la secularization*, Geneve: Droz, 1992, chapt. IV. Далее я намерен предложить критику некоторых аспектов такого подхода.

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 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 не осознанный и не выраженный 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. (...)

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» — (1) как 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 определенному рода убеждению или обязательству, 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 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, Запада Нового времени — 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.⁴

Таким образом, характеристика религии через оппозицию имманентное/трансцендентное как нельзя лучше соответствует особенностям нашей культуры. Кто-то, взглянув 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

⁴ 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 невидный фон для всего нашего мышления о мире.

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 переосмыслялись 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 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 блаженство⁵. 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 процветания 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 работает — с буддизмом, на мой взгляд, тоже. Ведь

⁵ См.: Dalai Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium*, London: Little, Brown, 1999.

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 агапэ. 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 Нового времени 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*.

Иначе говоря, в предшествующие Новому времени эпохи 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, непременная 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 гуманизме самодостаточном, эксклюзивном, который имеет совершенно иной характер и составляет основу современной секулярности.

Данное утверждение, жестко ограничивающее эксклюзивный гуманизм рамками Нового времени, 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 секулярность Нового времени каким-то образом совпадает с эксклюзивным гуманизмом. Во-первых, согласно моему определению секулярности, последняя есть некое состояние, в котором осуществляется наш поиск полноты и имеет место опыт ее восприятия — и это нечто общее 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 от-

крыла 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 секулярной эпохой и предшествующим ей временем: секулярная эпоха 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 гуманизмом⁶.

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 (секулярность-1); именно угасание веры в такого Бога пытаются проследить указанные теории (секулярность-2). Но чтобы лучше

⁶ 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: Daniele Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, Paris: Cerf, 1993, chapt. 2 and 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.

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 агапэ — любовь, которую Бог имеет к нам, и которую мы можем разделять через его силу. Иначе говоря, здесь нам предлагают возможность трансформации, 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 преобразование 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 современной культуры; 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 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 кладет конец наивному признанию трансцендентного

или же тем целям и притязаниям, 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 подобная наивность уже невозможна ни для верующих, ни для неверующих.

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. Модерн 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. Современная цивилизация 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 модерна — 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 модернов»⁷. 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 процесса⁸. И здесь я продолжаю идти тем путем, на который вступил в своей книге «Источники “я”»⁹, где также был поднят ряд вопросов, касающихся человечества в целом, но рассматривались они на региональном уровне.

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 модерна 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, – общество модерна 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 западный модерн, вместе с характерной для него 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.

Перевел с английского Алексей Васильев

⁷ См. отдельные номера журнала *Dedalus*, подготовленные Шмуэлем Айзенштадтом: “Early Modernities”, Summer 1998, Vol. 127, 3; и “Multiple Modernities”, Winter 2000, Vol. 129, 1; а также: сборник Dilip Parameshwar Gaonkar, ed., *Alternative Modernities*, Durham: Duke University Press, 2001.

⁸ 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.

⁹ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989.