

Размышления о пост-секулярном обществе и о секуляризации в истории России в новейшее время

Адриано Роккуччи

В рамках нашей рабочей группы на тему «Политика, культура и религия в пост-секулярном обществе» мое выступление ограничивается тем, чтобы поднять некоторые вопросы истории России, имеющие отношения к теме процессов секуляризации.

Юрген Хабермас в своем эссе о значении категории пост-секулярного общества писал: «Чтобы общество можно было назвать пост-секулярным, оно сначала должно было быть секулярным. Итак, это выражение может относиться только к европейским обществам или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, у граждан которых постепенно (а после второй мировой войны даже резко) ослабились религиозные связи. В этих странах осознание жизни в секулярном обществе распространилось более или менее широко». Можем ли мы считать Россию частью этих обществ и народов, которые, по мнению немецкого философа, можно назвать секулярными?

Был ли Советский Союз опытом секуляризации?

В досье, подготовленном организаторами нашей рабочей группы, сказано: «Секуляризация в историческом смысле чаще всего понимается как процесс: процесс разделения Церкви и государства, процесс упадка религиозной власти в общественной и политической сферах, процесс приватизации религии». Если посмотреть на опыт Советского Союза сквозь призму этого так описанного исторического процесса, мы можем утверждать, что это государство действительно было светским. Однако вопрос, наблюдается ли в случае Советского Союза явление секуляризации, не лишен оснований.

Политический проект построения общества и государства, проводившийся в жизнь коммунистической партией большевиков, представлялся идеологическим экспериментом пара-религиозного характера, несводимый полностью к параметрам опыта секуляризации. Коммунистическая идеология предлагала себя как политическую веру, можно было бы сказать, «политическую религию», которая должна была тотально формировать жизнь советских граждан, общества и государства. Целью было построение коммунистического общества, основанного на «новом человеке», в антропологии которого не должно было быть места религиозным заблуждениям. Религиозная политика советских правителей исходила не только из светских и антиклерикальных принципов или из намерения победить политического противника. Ставилась цель полного искоренения религий из коммунистического общества.

Советское государство не могло нейтрально относиться к религиозному фактору. «СССР, несмотря на заявленное отделение Церкви от государства, - писал Андреа

Риккарди, - не являлся режимом светского типа по западному образцу. Советское государство [...] по-своему конфессионально, поскольку имело официальную позицию по вопросу религии – позицию атеизма, представлявшего собой одну из основополагающих черт его идеологической идентичности».

Есть много размышлений об этом религиозном или пара-религиозном аспекте большевистского эксперимента. Николай Бердяев считал, что коммунизм в России намеревался быть религией, способной вытеснить и заменить христианство. Эрик Хобсбаум, в своей интерпретации XX века как «короткого», определил сталинский режим как «своего рода секуляризованную версию универсальной и принудительной религии», то есть «государственническую религию». Прочитируем двух очень разных авторов. Жорж Нива, со своей стороны, заметил, что история русского атеизма глубинным образом отличается от атеизма западного: «Для русского атеиста неверие – это вера, более активная, более религиозная, в этимологическом смысле слова, чем обычная религиозная вера». Сергей Аверинцев отмечал конфессиональный, религиозный характер советской власти:

«Не только в форме сталинизма, которую мы должны признать самой зрелой и самой откровенной, но и в своих более ранних, "авангардных", и более поздних, "упадочных", формах большевистская идеология поразительно схожа с мистикой. Только на обманчивой поверхности она могла выдавать себя за "научное мировоззрение", иначе говоря, прикидываться запоздалым и агрессивным прорывом секуляризма. Душевная атмосфера не была здесь ни секуляристской, ни рационалистической. Война против религии воспринималась и велась как типичнейшая религиозная война, со всеми неизбежными для таковой эксцессами нетерпимости, "зелотства"».

Иконоборчество, сопровождавшее различные антицерковные кампании – символическая черта этой «мистики» антирелигиозной борьбы. Разрушение икон, церквей, колоколов и предметов культа, многочисленные осквернения святых и мощей были характерными выражениями рвения религиозного свойства. Марк Д. Стейнберг заметил, что революционные события 1917 года напитали религиозное чувство, уходившее корнями в широкое и развитое движение духовного возрождения конца XIX-начала XX веков.

Религиозный фактор продолжал составлять первостепенный элемент советского общества, хотя с официальной точки зрения он был не больше, чем «пережитком» прошлого. В этом смысле слишком часто историография, возможно, неосознанно, но в любом случае некритично усваивала советский идеологический и пропагандистский посыл о коммунистическом обществе, которое своими успехами изгоняет религиозный обскурантизм из сознания нового человека. Однако от более внимательного взгляда на события России XX века не должна была бы ускользнуть чрезмерная поспешность большевистского суждения, тем более в историографической перспективе. Общество, культура и сама политика были в России накануне октябрьской революции глубоко

пропитаны религиозным содержанием и чувством. Лихорадочное ожидание возрождения, столь явно отличавшее культурную атмосферу в России в начале XX века, проявляло очевидные коннотации религиозной природы. Деревенский мир, представлявший собой подавляющее большинство населения империи, был глубоко отмечен по сути религиозным видением мира и упорной привязанностью к традиционным обрядам народного благочестия. Какими бы радикальными ни были изменения, принесенные октябрём 1917 года, столь глубокий отпечаток нельзя было стереть так быстро.

Религиозное течение, как карстовая река, проходило через всю советскую историю, выявляясь на некоторых исторических поворотах неожиданно и особенно явно. Результаты переписи населения 1937 года, со своей таинственной и трагической историей, когда больше половины советского населения объявила себя верующими, очевидным образом показали, что религиозная вера не была искоренена из советского общества. История Русской Православной Церкви начиная со второй мировой войны подтверждает это, как и проявления религиозной жизни в пятидесятых годах, и позднее - религиозное возрождение, связанное с празднованием тысячелетия Крещения Руси в 1988 году. Конечно, мы могли бы остановиться на ограниченности каждого из этих проявлений, но несомненно то, что религия являла собой глубокую силу в советском обществе, еще мало известную и исследованную.

Определить и разделить

Как недавно заметил Стивен Мерритт Минер, «несмотря на десятилетия решительных советских атеистических кампаний, религиозная вера, особенно в сочетании с национализмом, оставалась важнейшей политической и социальной силой в течение всего советского периода». Исследование России новейшего времени должно соотноситься с особой «двусмысленностью границ между священным и мирским, религиозным и светским, духовным и материальным», отличавшей ее на историческом пути по тропам современности, в том числе и советской. Здесь, возможно, заложен важный для понимания культурный элемент, который не остается без последствий для процессов секуляризации. В западной культуре процессы определения и разделения, в своей взаимной связи, составляют основополагающие структуры мысли и видения мира.

У русской культуры другой подход, знаменательным образом выраженный в понимании границы. Граница очерчивает пределы и в то же время является местом взаимоотношения и сообщения. Павел Флоренский, в своей многообразной интеллектуальной деятельности, обращал огромное внимание на идею границы, в ее двойном значении: «с одной стороны, демаркационной линии, с другой – полупроницаемой мембраны, фильтра, через который может совершаться сообщение и взаимообмен между различными областями». Для русского мыслителя, в русле идей Владимира Вернадского, граница – измерение, на котором размещается жизнь, каковая в определенном смысле совпадает с самой линией границы. Русская мысль не ставит себя

по ту или иную сторону границы, определяющей и разделяющей, но позиционирует себя на границе.

Впрочем, это измерение не чуждо литургической и эсхатологической стороне русского православия, которое постоянно ставит себя на границу между последними временами и божественным, границу, с особым символическим смыслом воплощенную в иконостасе. Опыт границы проходит через византийскую литургию. Это происходит в ее иконах и, особым образом, в иконостасе. «Иконостас, - пишет Флоренский в своем эссе об иконе, «Иконостас», - есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых. (...) Иконостас есть видение. (...).Снимите вещественный иконостас, и тогда алтарь, как таковой, из сознания толпы вовсе исчезнет, закроется капитальной стеною». Снятие границы аннулирует видение и сообщение.

Быть на границе, как генетическое качество русской культуры - иными словами, выражение стремления к не синтетическому, а антиномическому видению. На границе не создают синтез, не приходят к гибриднему слиянию, но остаются в антиномии, в присутствии различных элементов, противоречивых, которые сосуществуют и, хотя и контаминируются, но не отступают от своей автономной идентичности. Бердяев писал, что в этой антиномической и противоречивой черте, характеризующей саму суть исторического опыта его страны, содержится загадка «русской души» и, возможно, и Русской Православной Церкви.

Этот пограничный антиномический характер живет двусмысленностью. Противоречием; он не нуждается в определениях и отделениях, антиномии существуют и сосуществуют. Определение и отделение – немаловажные элементы процессов секуляризации, тем более в ее формах «политико-институционального секуляризма» и «социального секуляризма». Русский культурный мир не чувствует потребности отделять и определять.

Византийская модель

В этом смысле нужно обратиться к особому византийскому наследию. Известно, что византийская традиция помещает отношения между государством и Церковью в рамки своего идеала - «симфонии» двух властей, гражданской и религиозной. Подобное представление развилось в русле тесного единства между двумя учреждениями, которое, хотя и переживало свои периоды кризиса, составляло постоянный идеальный и практический ориентир как для церковной политики правительств стран православной традиции, так и для жизни Церквей. Как заметил Антон Карташев, в византийской модели Государство и Церковь – единый организм, в котором подданные живут под моральным и материальным управлением двух согласных властей: монархии и клира. Подобный исторический путь значительно отличается от пути западного христианства.

В России византийское наследие укоренилось в опыте имперского государства, централизованного и крайне обширного географически, в контексте которого союз

Российского государства и Православной Церкви составлял элемент первостепенной важности. Российская монархия была наследницей византийской имперской миссии - защищать «правую веру», православие. В идее православного государства нет противопоставления или разделения между Церковью и государством, представленным православным монархом, но есть более или менее гармоническое единство. В сознании Православной Церкви укоренен этот архетип, воплощение которого, хотя и в режимах отделения Церкви от государства, остается одним из идеалов православия.

Светское государство – историческая и понятийная реальность, не созвучная традиции и ментальному горизонту России. Принцип симфонии, хотя и при сознании, что он никогда не был в полноте воплощен в истории, остается понятийным ориентиром для выработки модели отношений между Церковью и государством в России и в других бывших советских странах с большинством православного населения. Симфония эта в России приобрела вид скорее не отношений между учреждениями, а симфонии между харизмами власти: харизмами царя и патриарха, политической и религиозной власти, как аргументировано показал в своем глубоком исследовании Борис Успенский.

Каково отношение к современности?

Отличительный элемент между русским религиозным миром и западными христианскими мирами – в различном отношении к современности и вообще к истории. Если стремление идти в ногу со временем является важнейшим для католичества и протестантизма, хотя и по-разному, то православие, в частности русское, выработало подход к истории литургического типа. Литургия, об оригинальной и тесной связи которой с политикой говорил Эрик Петерсон, - ключ в отношениях православия с миром. Перед лицом современности стратегический подход русского православия, согласующийся с мировосприятием, созревшим в его долгой истории – в том, чтобы сверять часы с антиномическими параметрами диахронической одновременности. То есть Церковь каким-то образом претерпевает время современности и в то же время она сделала выбор продолжать жить во времени традиции - прежде всего во времени литургии. Защита юлианского календаря и применение двойного календаря, гражданского и религиозного – своего рода символические действия этой стратегии. Подобный выбор ставит ее в такие условия, чтобы, хотя и в крайней слабости, не подчиняться полностью современности, стремившейся ультимативно диктовать ей свои планы.

Отношения со временем, выработанные русским православием в вихре большевистской революции и советского эксперимента, обретают парадигматическое значение отношений между русским религиозно-культурным миром и современностью. Религиозное измерение остается в глубине культурных слоев в мире, пересекаемом жестокой антирелигиозной волной и только внешне секуляризующем. Мирча Элиаде учил, что «религиозный человек живет (...) в двух различных видах Времени, самое важное из которых, священное Время, имеет парадоксальный вид кругового Времени,

обратимого и восстановимого». Православные люди в России в XX веке не отвергали хода истории, ее бурных вихрей, которые часто сметали их и делали жертвами. Однако они сделали выбор не подчиняться господству времени современности, прибегая к измерению, более свойственному их историческому и религиозному опыту – измерению литургии. В сосуществовании не только двух временных измерений, но и двух календарей с различным исчислением времени русское православие, а с ним и русский культурный мир, выработали свою парадигму отношений с современностью. Эти отношения идут по двум осям, они сосредоточены на двойственном, и по-своему антиномическом, размещении во времени современности и времени литургии, в двойственной синхронизации: со временем современности, западного происхождения, и с длительным временем российской истории.

От сельского мира к современному городу.

Я хотел бы закончить упоминанием о двух вопросах, влияние которых на обсуждаемую тему не стоит недооценивать. Первое – свершившийся в ходе советского опыта переход от общества в основном деревенского и сельскохозяйственного к промышленному и городскому, переход, который Анатолий Вишневский считает самым важным событием всего XX века в России. Эта трансформация стала необратимым результатом российской модернизации. С таким городским сценарием русское православие соизмеряло себя в советский период, среди ограничений и принуждений, и продолжает соизмерять себя сегодня в пост-коммунистической России, когда перед ней стоит вызов очертить по-новому свой профиль относительно традиционного образа Церкви, укорененной в сельском мире.

Секуляризация и потребительство

Второй вопрос – связь между явлениями социальной секуляризации, по многим параметрам пост-коммунистическими, и потребительством. Опыт последнего двадцатилетия, то есть периода пост-секуляризованного общества, где реструктурировано место, занимавшееся религией в общественном пространстве, – был одновременно опытом проявлений секуляризации общества, утверждающейся, кажется, не столько путем прогресса и изменений мировоззрения в антропоцентрическом направлении, сколько через распространение моделей жизни, ориентированных на рынок и потребительство. Возможно, стоит лучше понять ценности и формы подобной смеси.