

*А.С. ВАТОРОПИН,
К.М. ОЛЬХОВИКОВ*

Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна

Знак и божество родились в одном и том же месте в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость (*cloture*) уже очерчена.

Ж. Деррида

Социальное так или иначе связано с процессами институализации, принятия и замещения норм. Рост информационных технологий и объема разноплановых эмпирических фактов привел к фрагментации всякой возможной картины мира как извне, так и изнутри. Возникают потенциально неисчерпаемые ряды конкурирующих мировоззрений, которые строят внутри себя и наряду с собой эклектичные стратегии и "теневую экономику" в отношениях с конкурентами. Осмысление и оценка парадигмального ресурса постмодерна предполагает осмысление его семантической разноразмерности. Корни этой многослойности связаны, в частности, с поляризацией и взаимодействием религиозного и секулярного. К анализу этой ситуации обращена наша статья.

Наибольшей выразительностью, вдохновляющей попытку подобного анализа, обладают тексты Деррида, чье творчество, по замечанию французских биографов, это "философия афишируемой, но также успешно институализованной маргинальности" [Venoist, 1994, p. 34]. Как полагают, Деррида вдохновлял Э. Левинас, который пытался "установить собственную гуманность на уровне собственного плюрализма - отбрасывая плоский универсализм абстрактного гуманизма" [Venoist, p. 38].

Бытие социально, несомненно связано с другими людьми неизбежно предполагает регуляцию, взаимную интересность значимых правил. Культура и натура постоянно обыгрываются всяким простым фактом специфически человеческой регуляции поведения. В центре этой игры - норма, образное осмысление которой задает аксиомы, принципиальные ценности - горизонты человеческих стремлений. Обетование говорит человеку, что его назначение предначертывается верой. Ближний план социальных норм и фактов поощряет индивидов к изобретательности в рамках конечного набора мирских смыслов. Религия и секуляризм - два предельно широких

В а т о р о п и н Александр Сергеевич - кандидат политических наук, заместитель директора Института социологии и экономики Уральского государственного профессионально-педагогического университета (Екатеринбург).

О л ь х о в и к о в Константин Михайлович - кандидат философских наук, доцент кафедры социологии того же института.

среза человеческой субъективности и две объективно расходящиеся проекции жизненного мира человека. Действительно, "социальные структуры не являются эмпирическими реалиями или абстрактными идеализациями, но системами отношений, скрытых видимыми социальными отношениями, в которых обнаруживается скрытая логика и законы трансформации" [Descola, 1994, p. 85]. Религиозный и секулярный субъекты социального действия постоянно "флуктуируют", перетекают друг в друга в едином социальном пространстве и времени. Вера и посюстороннее расходятся радикально в способах, направленности, структурных предпочтениях целей. Возникает разница образов жизни как предельных ликов человека, его претензий на социальную легитимность оправданий собственной природы и культуры.

Проблематичность человека в XX веке - результат шока, связанного с рождением всемирного настоящего, замыкающего в себе все предшествующие локальные истории. Напряженность проблемы спровоцирована европоцентризмом. Крушение колониальной системы на фоне революционного рождения тоталитарных обществ и мировых войн поставило под сомнение традицию умозрительных трактовок темы человека. В знаменателе разговора о человеке после двух мировых войн всегда стоят многоязычие и культурный релятивизм. На этом фоне возникают контуры постмодерна. Литература мыслит о тексте "после современности".

Постмодерн vs религиозный дуализм человека

Важная особенность этой стратегии - ее программные претензии, оправданные целым рядом "предпарадигмальных" оснований. Постмодерн - стилистика осторожности, "бриколажа" (сборки и разборки), но и неизбежный финал самоосмеяния. "Взрыв хохота" здесь совершенно не пересекается по своей природе и социокультурной динамике со смеховой культурой известной неокантианской реконструкции полюсов мировоззрения М. Бахтина. У Бахтина карнавальная стихия встроена в цикл, поддерживает социальную иерархию через ритуальное обращение ролей. Это внецерковное, внерелигиозное, но жизненное и человеческое начало, противостоящее страху безмерной серьезности: "В сущности, это сама жизнь, но оформленная особым игровым образом" [Бахтин, 1990, с. 12]. Здесь профанно воспроизводится дуальная христианская природа человека. Ключевой символ - беременные старухи, "два тела в одном: одно - рождающее и отмирающее, другое - зачинаемое, вынашиваемое, рождаемое". Старое и дряхлое дает рождение новому и молодому. Это реконструкция целостности органического цикла, единого мира народной смеховой культуры.

Неукорененность постмодернистской игры без центра, выходящей за пределы человеческой природы, явно расходится и сталкивается с религиозным миропониманием, почти претендуя на маску сатанизма. Целый ряд мрачных пророчеств по поводу письма оказываются самодиагностикой постмодернистской установки: "письмо - это первое безблагодатное плавание" [Деррида, 2000, с. 20]. Деконструкция приручена музейными экспонатами литературоведческой критики истории человечества в его закулисном авторстве событий, расколотом на множество артефактов бывших чувств и понятий. Наилучшая иллюстрация дана в словах Ж.-Ж. Руссо: "Ад - это мир, разорванный на куски" [Деррида, с. 48].

Постмодерн vs философская антропология XX века

Другое существенное качество постмодерна - его отличие от философской антропологии XX века. Правда, их схожесть почти исчерпывается переключками с феноменологией. М. Шелер постоянно исходит в своих рассуждениях из образа опустошенного человека как своеобразного центра мира. Эта опустошенность - результат проблематичности и бессознательной зависимости "эпохи уравнивания" от главных достижений традиционной мысли. Восполнение бессознательной зависимости от мифов, религии, богословия, философского умозрения - главная задача

Антропологии, остановившейся на вводных сюжетах этики материальных ценностей. Незавершенность программы в целом оправдана завершенностью ее замысла: «учась с предельным методологическим острашением и удивлением всматриваться в существо под названием "человек"» [Шелер, 1994, с. 70], мы неизбежно увидим, что "едва ли где-нибудь еще власть традиционных категорий над нами столь бессознательна и потому сильна, как в этом вопросе" [Шелер, с. 70, 71]. Проблематичный человек XX столетия наполняет новым претенциозным содержанием старые опустошенные формы. При этом «уже слово и понятие "человек" содержит коварную двусмысленность» поскольку совмещает в себе морфологические признаки животного и «совокупность вещей, предельно противоположную понятию "животного вообще"» [Шелер, с. 134]. Феноменология предвещает выход из антропологического тупика через модель самораскрытия разума. Человек попадает в ситуацию обнаружения собственных тавтологий, укорененных в истории: «Самоданным может быть лишь то, что дано уже не только через символ какого-либо рода, т.е. так, что оно лишь "предполагается" в качестве "исполнения" какого-либо знака, который заранее определен тем или иным образом. В этом смысле феноменологическая философия есть постоянная десимволизация мира» [Шелер, с. 204]. Ни одно "естественное мировоззрение", включая едва ли не в наибольшей степени науку, не может привести к этой самоданности лишь посредством собственных ресурсов.

Программа философской антропологии наследует и пытается развивать феноменологическое оправдание разума, собирая горизонты содержательной целостности человеческого мира - религию, науку, технику, мифы и др. Постмодерн обыгрывает возвеличивание осколков рядоположенных, очерченных в процессе "деиерархизации" образов мира и человека, смеси исторических и смысловых уровней мировоззрения. Письмо, ситуация письма задают архетипическую модель социального исследователя, прежде всего социолога религии. «Писать - это не только уже потерять теологическую уверенность... эта потерянная уверенность, это отсутствие божественного писания... не просто смутным образом определяют что-то вроде "современности"» [Деррида, 2000, с. 19]. Феномен многообразных техник записи и знаковых способов сообщения и переписывания этих сообщений лишен новизны. Но постмодерн очерчивает эту явленность замкнутостью исторического набора метафор и знаковых контекстуализаций в сюжетах повседневности, не стремясь к их реабилитации. Синопсизм Евангелий, воплощающий литературную приверженность метафорам Священного Писания, пародируется не прямо, но через фрагментарность и несовершенство человека.

Постмодерн vs вера. Особый статус социологии религии

Религия и наука в ситуации "лобового" столкновения вполне взаимно проникаются собственными историческими и культурными корнями. Но фронтальное столкновение с мифом на редкость опасно. Миф наиболее последовательно захватывает и того, кто ему наивно сопротивляется. Так, наиболее последовательно и структурно мифологичен язык математики. Религия угрожает тотальное столкновение веры с постмодерном, деконструирующим смыслы любых техник письма. Лукавство predeterminedности разговора "вокруг и около" претендует на возможное зомбирование посредством мыслимых образов человека. И хитрость не в конкретных метафорах, вроде "машины желаний", "насилия света" и др. Деконструкция религии грозит не традиции, не истории как таковым. То, что в цитирование последних вовлекаются разноплановые приемы апофатики, складывающиеся в негативную атеологию, ставит под удар перспективу антропологического самосознания и даже саму возможность такой перспективы.

Наиболее радикальна деконструкция феноменологии, но постмодернистские практики и социальные реалии направлены не против нее вообще - они деконструируют и децентрализуют феноменальные структуры веры.

Арена столкновения - здравый смысл, свободный от ясных очертаний богословских догм, ключевой смыслообраз нарицательного научного метода социологии. Деликатность этой цепочки не прямых вызовов постмодерна связана не столько с ее переменчивой последовательностью, сколько с постоянным кружением вокруг самой сложности и исключительности социологии религии.

Сложность современных обществ напрямую связана с разнородностью циркулирующих в них убеждений, обязательств, интуиции, связанных с социальными контрактами и неформальными нормами. Различение мировоззрений выражается в апелляциях к способам и источникам оправдания, нацеленным на разные образы жизни. При этом ни одно мировоззрение сегодня не может охватывать всю область нормативных вопросов, так или иначе "приватизировать" границы социального. Но именно эта бессознательная установка поддерживает избыточный плюрализм ситуации, где "этнолог... принимает в свой дискурс предпосылки этноцентризма в тот самый момент, когда он занят его разоблачением" [Деррида, 2000, с. 450,451].

Познание жизненного мира человека в европейской культурной традиции связано по преимуществу с теориями общественных нравов, восходящими к платонизму. Этическая традиция, трактующая мораль в качестве идеализированного объекта, связана с чувственно ослабленным платонизмом кантианских построений. Культура, представляющая царство невидимых целей, и личность, составляющая источник свободного произвола и исполнения моральной максимы, вполне вынесены за пределы человеческой ситуации. Исследования реальных социальных объектов так или иначе испытывают напряжение проблемного поля взаимоотношений культуры и личности. Религия в пределах только разума, абсолютизирующая эту поляризацию, не содержит возможности объяснения современной неклассической ситуации человека.

Социальное пространство, измеримое в неклассической метафизике нравов, связано горизонтами жизненных миров, посредством речевых актов и символических интерактов. Вся поведенность пронизана именованиями, где любая характеристика - лишь подобие классической редукции объясняемого явления. Строгий мир догматических принципов, научных аргументов, этических команд всегда рядоположен реальной борьбе жизненных энергий страха, восхищения, боли, радости, тревоги, успокоения и т.д. Любой диагноз индивидуальности в эпоху постмодерна не содержит надежды на исцеление. Недостаточность научных знаний о сущности организма и машины играет здесь против человека. При этом анимализм в образах социального организма или сверхчеловека, человекобога - всегда ослабленная версия механицизма.

Невроз во всех отношениях можно трактовать как слабую прелюдию шизофрении, реально отчужденного психического отношения к бытию. Но в неврозе больше игры, иллюзий и надежд для здравого смысла, не довольствующегося собой. Не только социальная теория здравого смысла невозможна на уровне здравого смысла, как удачно заметил Э. Гидденс [Giddens, 1987, p. 65], но и здравый смысл как таковой постоянно перенасыщен установками самоискушения, выхода из себя. Современность "после современности" парадоксально выражает иной, не востребованный традиционной метафизикой потенциал религии. Культура и личность здесь не вынесены за скобки жизненного мира человека, но напротив, связаны горизонтами веры как нахождения смысла "до смысла". Социальное не исчерпывает границ религиозного. Стереотипизация социальных взаимодействий, контекстов интересубъективных диспозиций состоит из относительно простых максим поведения и деятельности, всегда доступных здравому смыслу, но их отнесенность к жизненным миром человека многослойна и во всей своей полноте скрыта от здравого смысла. Вместе с тем проблематичность исчерпывающе полных совпадений личности и культуры слабо осознается помимо кантианских моральных максим. Проблемное поле личности разрастается из ее несовпадения с культурой как способом выживания человеческой популяции. Корни этого несовпадения предварительно узаконены религиозной традицией.

Первый удар по религии воплощает симпатическое понимание и даже родство аксиологических интуиции на фоне открытого конфликта. Последующее множество ударов носят не прямой характер, подрывают почву религиозных симпатий первоходцев изнутри. Харизматическая фигура Джона Леннона все еще провоцирует утверждение, что "Битлз" сегодня популярней Иисуса Христа.

Реальная тотальность массовой потребительской культуры - переиначенный руссоистский идеал самости индивидов раннего общества. Однако идола массовой культуры для собственной многочисленности нуждаются в оригинальных, новаторских, креативных "первичных" фигурах, задающих ритм бесконечной повторяемости стилистических приемов. Цитирования и переносы фрагментов без оглядки на принципы осмысленности, целостности очерчивают механику простых переключений векторов потребительских предпочтений.

Сегодня уместно и реально возможно лишь продумывание формы, но не явления, а также способов ее деконструкции. Речь все больше идет не о вещах, а о событиях, происшествиях с предсказуемым набором лиц, масок, но с непредсказуемыми правилами, временем отсчета и окончания игры. Тотальность здравого смысла, публично вытеснившая его устойчивость в сферу ограниченных частных употреблений, создает ситуацию мифотворчества "после мифа".

Богоискательство до эпохи современных тоталитарных обществ ограничивалось, по преимуществу, придуманной верой. Горизонтальная плюралистическая одухотворенность постмодернизма - мифоискательство без берегов, где все исчерпывается фрагментами мифа. Если политический тоталитарный миф экстремально выражает технику и технологию создания образов осуществления коллективных желаний, воплощающих реальную цельность идеологии в ограниченном социальном материале, то эпоха постмодерна в измерении феноменологии повседневности отчетливо преподносит человеку ситуации "постмифемы". Неважно, умер ли Бог, о котором беспокоился Ф. Ницше, - есть бесконечное умирание осколков мифов. И уже не так важна разница между мифом, наукой, религией, мировоззрением. Мы вступаем в эпоху социальных нарафеноменов, параповседневности, тавтологических практик и потребительских нравов, не устающих только от собственной бесконечной повторяемости.

Двусмысленная гибель секуляризма

Мода и право стали более чем соизмеримы. Более того, мода публичного мнения предпринимает "знаковые" политические процессы и публичные судебные разбирательства. Возникают разные проекции легитимности. Позитивное право и религия достаточно успешно сосуществовали в традиционных обществах, порождая разные формальные сочетания характера и границ социальной легитимности. Мировые религии в меняющемся мире не имеют более основы в стабильных социальных нормах и образах жизни, наполнены переходами от нравоучений к отказу от современных ликов индивидуальности. В публичной сакральности нарастает тема гибельности секуляризма, что свидетельствует о его проникновении в самые недра религиозной аргументации. Апокалиптика религиозной аргументации задействует всеобщие интуиции знаковости, этого всеобщего эквивалента социального. Ибо "как только возникает знак, он начинает со своего повторения" [Деррида, 2000, с. 470]. И далее: "Смерть уже на заре, поскольку все началось с повторения" [Деррида, с. 474].

Между тем фактические индивиды, живущие в современных обществах, вынуждены различать и более-менее успешно различают вариации нормативных стратегий, социальных легитимностей, гетерогенных образов жизни. Вариации сосуществуют и в то же время не освобождают личность от ситуации выбора.

Но сама возможность выбора приобрела полимодальный характер. Это не эклектика поверхностного социального плюрализма, а своеобразная логика постмодерна, устанавливающаяся во взаимодействии и сосуществовании легитимно децентрали-

зованных, гетерогенных социальных институтов. Социальное перестало быть прозрачным для рационального объяснения мира. Субъект, живущий и условиях массовой динамики ценностей, стереотипов, норм не может более довольствоваться самопониманием. "Письмо - это исход как нисхождение из себя в себе смысла: метафора - для - другого - ввиду - другого - который - здесь, метафора как метафизика, в которой бытие должно скрыться, если мы хотим, чтобы появилось иное" [Деррида, 2000, с. 46]. Внутренний человек как никогда хрупок и проблематичен. Анахронизм, сопрягающий в едином жизненном мире наукообразия, религиозный морализм, языческие суеверия и размытость мифов, всегда балансирует на грани юмора. Сатира неэффективна в прямом осуждении обывателя, но юмор востребован им же. Социальная норма обретает твердую почву самодостаточности приличия в соблюдении верности публично декларируемым чувствам и знакам внимания.

Основной принцип прагматизма укоренен в плюрализме форм повседневного и религиозного опыта, направлен на эффективную "достройку" вполне традиционных критических сюжетов эмпиризма и рационализма в футуристической перспективе. Вера и знание обретают общий знаменатель в значениях любого знака как в образах его будущих последствий для нас. При таких обновленных обстоятельствах места и времени актуализируется теоретический вопрос: "Как может одна система верований понимать, не искажая и не редуцируя к собственным порокам и ограниченности, конкурирующую мировоззренческую систему?" или "Можно ли мировоззрение, веру, образ жизни понять извне, избежав при этом структурной ошибочности, происходящей из различия социальных восприятий исследователя и наблюдаемого социально деятельного индивида?".

Деррида "закрывал" подобные вопросы применительно к мифу [Деррида, с. 458]. Но ситуация социологии религии радикально отличается от философии мифа. Проблематичность культурного релятивизма, этнометодологии фактически укоренена в ограниченности этноцентризма. Идея культурной диффузии как взаимовлияния образов жизни групп и обществ невозможна вне утвержденности конечного счетного числа центров, аксиом легитимности разных культур. Нельзя повлиять на пустое место и нет смысла рассуждать о коварствах или грубостях колониальной экспансии и зомбирования вне безусловного центризма всякой возможной культуры. Собираемые ресурсы, схватывающие единство осязаемых и неосязаемых аспектов культуры, ее явных и скрытых циклов, демонстративных и латентных потребностей публики в той или иной ориентации, последовательно регистрируются в языке. Тотальность посттоталитарных образов жизни накладывает на эти процессы печать неустойчивого равновесия. Внимание постмодерна к деталям и случайным особенностям техник записи, инструментариям социальной памяти подразумевает глубокую интуицию расчета на непропорционально большие последствия щепетильно осторожного психолингвистического анализа. Деконструкция вплетена в метафизику повседневных практик. Горизонты "разборки и сборки" стремятся поглотить и более высокие слои генерации языка, роднящие мышление и поэтику с религиозной верой.

Взгляд Ю. Хабермаса на технологию как человеческое чудо, призванное к механическому обуздыванию органических сил доминирования [Habermas, 1990], значительно терпимее к человечеству, чем провозглашенное в постмодерне преодоление дихотомий. Тонкая грань отделяет содержательное оправдание человека, отмеченное почти неизбежными диалектическими парадоксами, от передразнивания диалектики и ее языка, ее грамматических изысков во вкрадчивых рефлексиях письма.

Несколько иного рода редукция мира секулярных знаний, действий, нравов устанавливается в процедурах религиозной аргументации. Абсолют, высший источник истины и нормативной корректности, находится над миром секулярного наблюдателя и противопоставит этому миру. Доступ к этому источнику возможен лишь через веру: "верующий католик никогда не примет того понимания фактов, связанных с происхождением христианства, которое ему предложит преподаватель, свободный от его догматических предпосылок" [Вебер, 1991, с. 141].

Притязания веры нельзя опровергнуть мирскими поражениями религиозной общности. Можно всегда предполагать примесь веры в героических сдвигах истории, в напряжении человеческих сил, преодолевающих трагедию испытания, вызовов со стороны очевидно чуждых и враждебных сил. Идеологема оправдания религии так или иначе приравнивают веру к мифотворчеству, стремятся к осуществлению коллективных упований. Моралистика предстает как особый интеллектуальный ресурс традиции, который всегда идет к символам веры не через чистоту наивного доверия, но окольным и многотрудным путем интеллектуального скепсиса. В морализме скрыты достаточно мощные ресурсы реконструкции легитимного потенциала религии, но их действие отсрочено поражением интеллигенции перед вызовом тоталитаризма.

Вера - проблема религиозного поля, приобретающая достоинство социального факта в процессах институализации. П. Бурдьё, используя понятие символической власти, в которой пересекаются разные формы знания и опыта, задает своеобразный религиозный "генотип" социального и совершенно новое толкование категории жизненного мира [Бурдьё, 1994].

Постмодерн vs нормативность религиозной морали

Социальное пространство религии - пространство легитимности, связанное с особой нормативностью морализма. Именно морализм подвергается наиболее жестким манипуляциям и разбиениям в реалиях массового потребительства. Последние, в свою очередь, экстремально "реконструируются" в постмодерне. Это также точка схождения марксизма и структурализма, схваченная Бурдьё в понятии *habitus*, или "ансамблей устойчивых диспозиций, которые функционируют как генерирующие принципы поведения и репрезентаций, не имея необходимости представлять себя в качестве правил" [Descola, 1994, p. 86].

Итак, "выпадение" социологии религии из ряда институциональных социологии и ее попадание в предметную область обоснования социальных теорий непосредственно связано и фактически перекликается с нетривиальной проблематичностью этической оценки тоталитаризма. Постмодерн создает ближайшую иллюзию преодоления этой проблематичности, "передразнивая" тоталитаризм, но и одновременно вовлекая социальных исследователей в опасную игру с мифотворчеством.

Объемная смысловая характеристика соотношения открытого и закрытого социального мышления дана К. Поппером, который выявляет антитезу конкретности насилия и абстрактности саморазрушения личности. Этот странный секуляризм отождествляет этический рационализм и евангельскую этику, наивно идя наперекор популизму в ряду других закономерных последствий тоталитаризма. Религия не находит пространства в мире идей и социальных институтов - все ее атрибуты и функции отобраны лжепророками и оракулами заговора против цивилизованности, не оправившейся от шока своего рождения. Идея открытого общества критически обрекает себя на поражение перед лицом социальной близости в силу традиционно моралистского прочтения науки и идеальных требований, которым призвана соответствовать социальная теория. Все идеологии падут, и искупление человеческого рода - в философском поражении личности, разрушаемой в рефлексии. Открытое общество не учитывает внесоциальный ресурс религии, отброшенный и профанируемый в секуляризме. Специфика секулярного исследования религии предполагает осмотрительность в отношении этих двух полярных установок сознания и социальной легитимности, которые далеко не всегда сталкиваются "лоб в лоб", но зачастую не совпадают в возможных человеческих ситуациях.

Тематизация религии наукой всегда "приглушала" отличие социологии религии от других институциональных, отраслевых социологии. Но М. Вебер принимал это отличие, ища в религии не только проблематичные и вероятные основания архаичных культур, но по преимуществу образы обществ, доступных в той или иной степени

современному наблюдателю: "его работа может разве что предложить специалисту полезные постановки вопроса" [Вебер, 1991, с. 130]. Под таким углом зрения религиозное принималось как охватывающее границы социального и теряющееся, но предполагаемое вне этих границ. Моральная регуляция поведения черпает свою легитимность из этих внесоциальных ресурсов жизненного мира человека. Тематизация религии на основе позитивных общенаучных структур, этического рационализма, дискурсивной логики секулярного наблюдателя потенциально отвергает феномен религии, подразумевает в религии социальный эпифеномен. Так возникает опасность неизбежно брать религию как нечто нуждающееся в объяснении, причем более примитивном или частичном по сравнению с социальной научной теорией, поскольку предполагается заранее, что любое самообъяснение религии будет неадекватным, представляя собой содержательные идеологические автохарактеристики, паразитирующие на современных секулярных формах убеждения.

Проблемы секулярного исследования религии

Закрытость от религии заставляет видеть в религии социальное мышление не только глухое к внешней легитимности, но и не способное адекватно или хотя бы достаточно связно объяснять себя индивидам, не разделяющим этой системы верований и образа жизни. Стремясь "оторваться" от религии в процессе ее рассмотрения, секулярный исследователь рискует недооценить свой объект и терминологически разойтись с самой ситуацией исследования.

Религия не является менее завершенной и менее самодостаточной интерпретацией реальности по сравнению с социальным мышлением в рамках сложных организаций, семьи как социального института и социальной группы, правовой регуляции в ее институциональных контекстах и контекстах гражданского общества, политических партий, претендующих на собственную позицию и/или мировоззрение. Но самое главное, религия не задает социальному исследователю каких-либо упрощений жизненного мира человека, несет многообразие его трансформаций и отпечатков, образов жизни. "Так же, как есть негативная теология, существует и негативная атеология. Будучи в заговоре с первой, она все еще говорит об отсутствии центра, когда нужно было уже утвердить игру" [Деррида, 2000, с. 471]. Поэтому социология религии не может довольствоваться частным приложением антропологических методов исследования. Если не принимать упрощенного или редукционистского подхода к религии, то открывается возможность еще одной методологической стратегии - исходить из "равноправия" религии и социальной теории, видеть в них вариативные воплощения, разновидности систем верований, самоподтверждаемых и выживающих за счет мировоззренческой лабильности, допускающей гетерогенную легитимность социальных норм. Религиозные верования многочисленны и многообразны, как и социальные теории, а методы тех и других множественны и неравноценны. Вместе с тем все религии как таковые имеют общие черты, позволяющие говорить о них собирательно, имея в виду "религиозное мировоззрение". И о "социальной теории" мы можем говорить как о совершенно особом, собирательном и типичном мировоззрении, жизненной позиции. По замечанию Вебера: "Всякая теология представляет собой интеллектуальную рационализацию религиозного спасения. Ни одна паука не является абсолютно беспредпосылочной и ни одна наука не может доказать свою ценность тому, кто отвергает ее предпосылки" [Вебер, 1991, с. 147]. Учитывая подобные паритеты, уместно поставить вопрос: "Как возможно взаимопознание социальной теории и религии?"

Крайние полюса социальной теории - позитивизм и постмодерн. Первый воплощает качества генетического основания социологии, второй олицетворяет новейшее логическое восполнение, неизбежное вследствие "размывания" модернистского культа отождествления новаций, прогресса, будущего. Деррида говорит о совершенно несовместимых "истолкованиях истолкования", которые "делят между собой поле

того, что далеко не бесспорно именуют гуманитарными науками" [Деррида, 2000, с. 465]. Проблемная ориентация социального исследователя в поле этих экстремальных альтернатив связана с выбором различных "предпарадигмальных" оснований. Мы признаем условность термина "предпарадигмальный", но используем его не в широком смысле "допарадигмальности" и как бы в пику постмодерну, т.е. парадигме "после парадигм", но, прежде всего, в смысле выбора "вектора доверия". Полипарадигмальность не самодостаточное выражение плюрализма социальной теории, но следствие разницы предпочтений внесоциальных коннотаций веры. Представляется вполне удачным терминологическое разведение парадигм и их предпарадигмальных оснований, соответственно, на смысловые уровни гносеологии (теории познания в предельно широком понимании, включая философскую традицию) и эпистемологии (субъективных диспозиций знания, веры, внутреннего произвола, включая сюда не только рефлексивные, но и наивные установки сознания). Гносеология - частично формализованная установка опыта, где спонтанно-смысловая жизнь сознания настойчиво не уничтожает повседневные восприятия.

Если принять общее толкование социально-теоретической парадигмы как мыслимой картины общества, провоцирующей вопросы и вероятные ответы социологического исследования, то эта картина предполагает выбор эпистемологической платформы исследователя. Довольно удачно высказывание Б. Грегга: "Ученые конструируют свои частные подходы, выбирая из вариаций эпистемологических строительных блоков" [Gregg, 1999, p. 8]. Грегг полагает, что социолог религии, "секулярный наблюдатель религии" совершает не менее трех процедур (шагов, этапов) выбора: "(1) относительно природы *реальности*, (2) относительно природы *рациональности*. (3) относительно природы когнитивно ориентированных *норм*" [там же].

Фактически эта модель подразумевает, что установка всякого исследования религии ориентирована в поле альтернатив: "монизм/плюрализм", "этический рационализм/релятивизм", "религия/секуляризм". Дальнейшая аргументация этой модели нацелена на ее отличие, в качестве применения мировоззренческого ресурса прагматизма, от постмодерна. Правда, любая, даже самая изысканная аргументация, противопоставляющая хотя бы частично прагматизм постмодерну, резко контрастирует с позицией Р. Рорти, выразившего идею социально-теоретических применений постмодерна как "постмодернистский прагматизм" [Rorty, 1986].

Строго говоря, любая спецификация прагматизма не исключает для него возможности быть "чем угодно", реализовывать требование максимального практического различения последствий теоретических идей. Вряд ли стоит идти по пути последовательного различения прагматизма и постмодернизма как "специфических культурных практик" [Gregg, 1999, p. 9]. Прагматизм, в отличие от постмодерна, что особенно хорошо видно в разнице прочтений психоанализа З. Фрейда, присоединяет к любым традиционным или возможным идеям категорию будущего, в целях максимально изощренного самоприменения индивида. Постмодерн ритуально возглашает "закрытость" традиции в целях безудержной децентрализованной игры самости. Центр постмодерна теряется вне границ социального и претендует на разрушение религиозного ресурса культуры. Но это разрушение разрушения, поскольку человечество не может быть чем-то иным, кроме сообщества смертных, т.е. "сокрушенных" индивидов. Постмодерн - это смысловая ориентация с более радикальными притязаниями, чем прагматизм. Это другой, генетически предшествующий уровень интенции по сравнению с любыми вариантами жизненной установки, составляющими поток и противопоток метафизической традиции. Локальность истины, ценности, нормативной легитимности все-таки предполагает центр веры. Позитивная рациональность строится на доверии к процедурам обоснования в их критической публичности, защищающей от предрассудков. Постмодерн выявляет и апробирует возможности радикальной децентрализации. "Центр - это не центр" [Деррида, 2000, с. 446].

Авторитетное суждение М. Фуко о том, что всякая культурная практика имеет собственные критерии истины и ложности, свои собственные институциональные

практики, затруднительно напрямую применить к религии и социальной теории, в которых скрывается многообразие типов жизненной установки и мировоззренческих принципов. Слишком много параметров несоизмеримости, слишком велика степень упрощения и огрубления исследовательского взаимодействия с объектом. Вместе с тем, именно благодаря установке децентрализации, постмодерн задает "паритетное", "горизонтальное" отношение к разным культурным практикам, основаниям мировоззрений и социальных действий. Горизонты этого исследовательского поля определяются ключевым поворотом к деконструкции. "Игра - это раскол присутствия" [Деррида, с. 464].

Но означает ли постмодерн эквивалентность всех культурных практик, включая религию? Секуляризм, свободный от стереотипов индустриализма и консюмеризма, открывает новое измерение социальных реалий, но через деконструкцию собственной укорененности в традиции религиозного мировоззрения. Религия не сходит совершенно с социальной сцены. Однако прагматическое снятие противопоставления внутреннего и внешнего в социальном опыте бросает вызов религиозной тотальности, уже вытесняемой секулярными культурными практиками. Безбожный образ жизни, привитый посредством массовой культуры, не создает безальтернативной перспективы секуляризма и религии в постмодерне. Напротив, происходит прерывистая деконструкция традиционных диспозиций и верований, обостряющая их значимость. "Будущее - это не будущее настоящее, вчера - это не прошедшее настоящее" [Деррида, с. 474, 475]. Потенциал социального познания и религиозной веры получает шанс реабилитации, которую не перечеркнет любое мыслимое будущее.

* * *

Поразительность существа по имени человек не стала меньше и "не закрылась" вместе с традицией благодатной веры и аристократической критичности умозрения. И сегодня секуляризм и религия представляют собой взаимосвязанные формулы выживания метафизической потребности человека. Разрушить эту потребность посредством деконструкции нельзя по той простой причине, что даже после исчерпывающей переинтерпретации структурных фигур, исторической тотальности и контекстов подписи останется пространство доверия. Постмодерн - безнадежно человеческое занятие, а значит, постмодернистское общество не составляет безальтернативной безнадежности человечества, культурная полипарадигмальность которого укоренена в эпистемологическом плюрализме образов веры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- Бурдые П.* Начала. М., 1994.
- Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991.
- Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2000.
- Шелер М.* Избр. произв. М., 1994.
- Benoist. J.* Vingt ans de phenomenologie française // Philosophie contemporaine en France. Paris, 1994.
- Descola P.* Sociologie et ethnologie // Sciences humaines et sociales en France. Paris 1994.
- Giddens J.* Social Theory and Modern Sociology. Stanford, 1987.
- Gregg B.* Adjudicating among Competing Systems of Belief // International Review of Sociology. March 1999. Vol.9. № 1.
- Habermas J.* Technical Progress and the Social Life-World // Technology As a Human Affair. New York. 1990.
- Rorty R.* Freud and Moral Reflection // Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Psychoanalysis. London. 1986.