

Еще одна контр-модернистская концепция по ту сторону социально-исторической логики

Беляев В.А.,

к. филос. н., независимый исследователь

ORCID: 0009-0008-8260-1753

vbelyaev@yandex.ru

Аннотация: В этой статье критически проанализирована позиция, изложенная в статье Л.С. Черняка «О книге „Завет и метафизика“». Это контр-модернистская позиция, которая рассматривает модерн как мыслительное отпадение человека от религиозно-духовной основы. Такая позиция создает вызов, ответом на который должна стать методологическая работа, направленная на выявление социально-исторической логики модерна и роли религиозно-идеалистических позиций в этой логике. Автор данной статьи предлагает свое видение этой проблематики и указывает на то, что отказ рассматривать позитив модерна может легко привести к «новому Средневековью» в негативном смысле этого понятия.

Ключевые слова: Средневековье, модерн, контр-модерн, возвращение к утраченному раю, идеологическое общество, пост-идеологическое общество, религия, идеология, социальность, история

1

Эта статья является критическим анализом идей, изложенных в статье Л.С. Черняка «О книге „Завет и метафизика“ (Л. Черняк & М. Роклин. «Завет и метафизика». Филадельфия, США & Иерусалим, Израиль: Изд. Маханаим, 2024)» [7]. Прочитав эту статью и статьи комментариев к ней, опубликованные в номере журнала Vox, я увидел в этом вызов как для меня самого, так и для социокультурной логики модерна, против которой направлены указанные статья и книга. Так как я достаточно давно занимаюсь выяснением социокультурной логики модерна-постмодерна, то много раз сталкивался с вариациями на контр-модернистские темы (точнее, на контр-модернистскую тему). С моей точки зрения, существует не много контр-модернистских концепций, а одна (во множестве вариантов), так как стратегическая основа всех этих вариантов одна и та же. Читая статью Черняка и комментарии к ней, я еще раз убедился в этом. Именно поэтому я использовал в названии статьи фразу «еще одна контр-модернистская концепция». Это не новая (по своей стратегической сути) концепция, а воспроизводство одной и той же контр-модернистской программы в еще одном варианте. Моей задачей будет показать и стратегический план контр-модернистской позиции, и возможности варьирования этой позиции на примере

концепции Черняка и его соавтора. Также моей задачей будет показать те стратегические методологические просчеты (по-другому я не могу это квалифицировать), какие несет контр-модернистская позиция как таковая и контр-модернистская позиция в версии Черняка и Роклина. Далее я буду для краткости использовать только фамилию Черняк, имея в виду позицию их обоих.

2

Свой критический комментарий я начну с рассмотрения того комментария, который дал позиции Черняка В.М. Розин в статье «Провиденциальное истолкование европейской истории и посыл к возобновлению завета (комментарии к книге Лиона Черняка и Митчела Роклина „Завет и метафизика“)» [6].

Вот как Розин задает позицию Черняка: «Читая подобные книги, я пришел к выводу, что для правильного (адекватного) понимания их необходима методологическая реконструкция, которая впервые позволяет понять, что хотели сказать их авторы. <...>

Ключи к методологической реконструкции вышедшей книги предлагают сами Лион Черняк и Митчел Роклин. Это, во-первых, указание на сакральный опыт и редукцию истории, с одной стороны, к религиозной (возможно, только иудейской) жизни, с другой — к мышлению (мысли). „Понятие сакрального опыта, — пишут они, — здесь не выводится из метафизической конституции человека, а лежит в основании осмысления этой конституции... Никакая человеческая мысль, будь она умная или неумная, культурная или бескультурная, теистическая или атеистическая, не может не опираться (осознанно или не осознанно) на сакральный опыт <...> Начавшееся очень рано в эллинской дофилософской истории осмысление этой двуединой жизненной активности человека (самообращение человеческой жизни и освоение внешнего, неосвоенного мира) повело к сближению двух понятий — жизнь и ум. Мы попытаемся показать, что рожденная в позднем модерне и все еще живая общекультурная тенденция антитетического противопоставления мысли и жизни в сущности своей ложна, и что понятия ума и жизни действительно тождественны“.

При этом сакральный опыт авторы понимают довольно необычно, а именно как „институализацию жертвоприношения“. „Институализация сакрального умирания, — разъясняют Черняк и Роклин, — впервые представляет жизнь человека как феномен, т. е. представляет жизнь человека как целое. Заветное осмысление отношения человека и Божества открывает ничем не прерываемое постоянство жертвенного статуса человека. Таково метафизическое основание религии завета, и такова выводимая нами из этого основания общая характеристика метафизической конституции человека завета как посредника (границы) между Творцом и тварью...“ <...>

Во-вторых (следующий ключ), авторы предлагают объяснение того, почему произошло отпадение европейского человека от завета и Бога. Они считают, что в ходе европейской эволюции мысль стала опираться на саму себя, потеряв поэтому сакральное измерение. „Если сакральный опыт представляет собой фундаментальную составляющую метафизической конституции любой формы смертной жизни, то и нарастающая тенденция отмирания теологической составляющей культуры Запада может быть (если может)

объяснена исключительно лишь неким фундаментальным метафизическим сдвигом. Она не может быть объяснена изменением социальных или психологических обстоятельств или якобы повышенной культурной и научной просветленностью людей модерна и постмодерна... К концу книги мы обсуждаем начавшееся на границе Ренессанса и раннего модерна (при этом начавшееся отнюдь не без влияния библейской мысли в ее христианском переосмыслении) радикальное преобразование конституции опыта. А это преобразование инициировало процесс изменения конституции самого ума. Однако новый характер опыта тварного мира уже не предполагает участия Божества в конституировании этого опыта, Божество как Пробраз богоподобного человеческого ума оказывается, следовательно, не востребованным в организации этим умом своей встречи со своим миром и, соответственно, в устроении жизни человека в этом мире. Вот тогда-то и возникает подозрение, что не ум человека есть подобие божества, а божество есть создаваемое человеческим умом идеальное подобие человеческого ума“.

В-третьих (еще один ключ), это призыв (идея) возвращения к Богу через принятие Нового завета (вероятно, „Постнового“). „Заключительные главы книги, — пишут Черняк и Роклин, — посвящены возвращению уму его статуса собственного модуса человеческого бытия, и тем самым — возвращению человеку его статуса определяющего феномена культуры Запада. И осуществляется эта реабилитация ума, исходя из библейского статуса человека как партнера Всевышнего по отношению завета... И именно так понятый человек есть тот вновь найденный человек, который был потерян культурой постмодерна“» [6, с. 59–61].

На основе этих ключей Розин задает к позиции Черняка несколько вопросов. Самым главным можно считать вопрос о том, почему мысль человека в модерне лишилась сакральной составляющей. Имея в виду ответ Черняка о том, что на границе Ренессанса и раннего модерна происходит радикальное преобразование конституции опыта, которое оставляет божественное за скобками, Розин утверждает, что это не ответ, ведь не объяснено, почему меняется опыт жизни. «И все-таки я Черняка и Роклина понимаю: мир пришел в движение, конфликты и войны, того гляди, люди доиграются до „конца света“. При этом никакие разумные аргументы не доходят до властей предержащих и принимающих решения. Даже катастрофы, которых уже было немало, не являются аргументом. Что же делать, как спасти мир и кто его может спасти? Бог? Нет, ведь многие люди отвернулись от него. Человек? Тем более нет. Но вместе они могут изменить ход бытия. Вместе, значит, необходим Новый завет, новое видение себя и Бога, в том числе и философское» [6, с. 64].

3

Размышления Розина подводят к тому аспекту позиции Черняка, который является фундаментальной основой его позиции и фундаментальной онтологической формулой контр-модернистской позиции. Речь идет о формуле «возвращения к утраченному раю». Она состоит из трех компонентов: 1) утверждение о том, что мир и универсум созданы Богом или фундаментальной структурой мироздания совершенными, максимально духовными; 2) утверждение о том, что человек и мир отпали от того совершенного распорядка, который

они имели в своем изначальном состоянии; 3) утверждение, что человеку и миру нужно возвращаться к изначальному, духовному состоянию.

Это архетипическая формула, которая в разных вариациях может быть увидена во всех развитых религиях. Точнее сказать, во всех религиях, в которых есть составляющая спасения. Прежде всего следует увидеть эту формулу в иудаизме: 1) мир и человек созданы Богом совершенными, Бог поместил человека в райский сад; 2) но человек нарушил божественный запрет, тем самым совершил грехопадение, за что был изгнан из рая в земную жизнь; 3) человеку осталось только возвращаться к утраченному раю через следование божественным заповедям. Эта формула стала онтологической основой для всех авраамических религий. Но эта же формула в других версиях присутствует в других религиях. В индуизме, например, она присутствует в концепции Манвантары. Там есть представление о бесконечном воспроизводстве цикла движения человека от Золотого века к Темному. В Золотом веке человек максимально духовен и конструктивен. В Темном веке человек максимально погружен в материальное и деструктивен. Этот век наполнен борьбой всех против всех. Такой цикл повторяется без конца.

Надо обратить внимание на то, что эта формула является чисто метафизической. В ней нет конкретной логики истории. Она всегда применяется к настоящему. Всегда прошлое становится метафизическим выражением бывшей когда-то духовности, создается тот или иной вариант ретротопии. Будущее всегда представляется как предстоящее сражение духовного и бездуховного начал. Если говорить о модерне и философской рефлексии, связанной с логикой его разворачивания, то в ней присутствуют две стратегии: про-модерновая и контр-модерновая. Контр-модерновая стратегия в том или ином варианте воспроизводит формулу «возвращения к утраченному раю». При этом сам модерн воспринимается как эпоха максимального отпадения от духовного начала, застревание в материальном, самоутверждение человека в противоположность его прежней покорности божественным заповедям. Контр-модернистские концепции развиваются. В самом позитивном варианте они принимают на тактическом уровне эмансипации модерна, но утверждают на стратегическом уровне контр-модернистский онтологический контур. А этот контур и есть формула «возвращения к утраченному раю». Продвинутая контр-модернистская концепция может говорить, что принимает активную сущность человека, но тем не менее указывает на то, что человек дошел в своей активизации и самоопределении до крайнего состояния и ему следует вернуться к духовному, к Богу. Бог при этом понимается как инстанция и принцип конструктивности: социальной и универсальной. Еще раз хочу обратить внимание на то, что в этой формуле речь идет о предельных принципах, о «черном» и «белом». Это означает, что религиозная критика мира не является критикой с точки зрения подробностей мира, она является критикой мира в целом. Она утверждает, что мир в целом погряз в грехе материальности и самостийности человека, что нужно в целом вернуться к Богу как противоположному принципу. Именно поэтому формула «возвращения к утраченному раю» приложима к любому конкретному пространству-времени истории: начиная от древности и кончая современностью. Любой конкретный исторический отрезок будет той или иной демонстрацией отпадения человека и мира от Бога и духовности. Поэтому не следует принимать во внимание то, что модерн является в этом смысле

выделенной областью, в которой логика описанного отпадения выражена в максимальном варианте. Если Черняк и использует модерн в качестве самой яркой точки отталкивания, то только потому, что это удобно, а не потому, что для указанной формулы другие эпохи являются приемлемыми. Средневековые (европейское и мировое) тоже могло бы быть областью приложения этой формулы, так как она не конкретно-логическая (связанная с какой-то эмпирической конкретностью), а метафизическая, то есть расположенная по ту сторону любой эмпирической конкретности.

Далее надо поставить логичный вопрос: как относиться к этой формуле в современной ситуации? Нужно ее принимать или отклонять? Она направляет к позитивному решению или нет? Розин находит такое понимание позиции Черняка: «мир пришел в движение, конфликты и войны, того гляди, люди доиграются до „конца света“. При этом никакие разумные аргументы не доходят до властей предрежащих и принимающих решения. Даже катастрофы, которых уже было немало, не являются аргументом. Что же делать, как спасти мир и кто его может спасти? Бог? Нет, ведь многие люди отвернулись от него. Человек? Тем более нет. Но вместе они могут изменить ход бытия» [6, с. 64]. Если говорить проще, то мир находится на грани катастрофы, его нужно спасать. Сам он спасти себя не может, следовательно, нужен Бог как именно спасающая, вносящая конструктивность инстанция. Будет ли Бог спасать мир единолично или вместе с человеком, будет ли человек в этом процессе активен или ему нужно будет отдать себя во власть Богу — это уже детали. Второй вариант выглядит более логичным.

4

На что здесь нужно обратить внимание? На социальное конструирование религии и духовности. Сразу вспоминается древнегреческий царь Эдип из трагедии Софокла. Он (как символ человека вообще) получает предсказание о трагических событиях будущего. Можно сказать, что он получает пророчество о грядущей глобальной катастрофе. Он пытается этого избежать и предпринимает радикальные шаги, но непостижимая для него логика вещей в конце концов приводит к тому, что было пророчено: к глобальной катастрофе. Какие выводы из этого должен сделать человек? Он должен посчитать себя существом, неспособным построить конструктивный мир. Он должен обратиться к богам или Богу как инстанции, которая одна только может спасти мир. Но богов или Бога еще нужно создать. Человек создает Бога, но оформляет это как открытие уже имеющейся реальности (иначе Бог не станет объективной спасающей силой). После этого человек создает формулу «возвращения к утраченному раю», по которой мир оказался в ситуации глобальной катастрофы потому, что отпал от Бога и его заповедей. Человек перешел в беззаконное состояние. Ему нужно вернуться к закону, отказаться от своего волюнтаризма.

Черняк акцентирует: модерновое утверждение о том, что человек создает Бога, является извращением. Но любое утверждение Бога как инстанции, которая решает человеческие личностные и социальные проблемы, ведет к пониманию, что именно человек создает Бога для решения указанных проблем. Другое дело, если бы верующий говорил: я люблю Бога не за то, что он решает проблемы, а просто за то, что он есть. Но и тогда

можно было бы говорить о том, что Бог решает для человека проблему наличия трансцендентной реальности, которая одним своим существованием вносит глобальный смысл в человеческое и мировое существование. Следовательно, человеку снова хочется, чтобы Бог был. Эту ситуацию можно назвать методологической антиномией. С точки зрения религиозного человека Бог уже существует и решает проблемы по своей милости. С точки зрения критика человек создает Бога как способ решения определенных проблем. Черняк прорисовывает ту логику, по которой Бог считается несозданным, но не прорисовывает логику, по которой существует альтернативная позиция. Как назвать позицию Черняка? Ее можно назвать методологическим монологизмом. Теоретик в своей рефлексии удерживает только одну сторону фундаментальной антиномии. Вторую сторону он отрицает и старается вообще не рассматривать. Но ведь это вторая фундаментальная сторона реальности человека и вторая сторона логики мира. Казалось бы, что говоря о модерне, Черняк должен был бы развернуть ту логику, по которой человек перешел от созданности себя Богом к созданности Бога собой. В этом должна была присутствовать вторая фундаментальная сторона человеческой рефлексии. Кроме того, этот фундаментальный рефлексивный поворот должен был иметь свои жизненные вызовы, ответ на которые направлял бы в соответствующую сторону. У Черняка получается та позиция, которая не желает иметь в виду свою методологическую противоположность. Но ведь это не просто методологическая противоположность. Это та позиция, которой придерживается другая, нерелигиозная часть человечества. И если вы живете с этой другой частью на одной планете, то вы должны иметь ее в виду и конструктивно сосуществовать с ней. А для этого вы должны признавать ее правду. Такое признание не означает, что вы переходите на ее сторону. Это означает, что вы методологически уважительно относитесь к ее логике. Вы не считаете ее космической глупостью. Вы изучаете ее, признаете те вызовы, на которые она отвечает. Удерживаете все это в своей рефлексии. Черняк описывает логику модерна как логику рефлексивного поворота: от своей созданности Богом человек перешел к созданности Бога собой. Но это только логическая составляющая развертывания модерна. Логично считать, что серьезные социокультурные повороты не происходят просто так, что они являются ответами на важные жизненные вызовы. Черняк проходит мимо такой логики. Это и можно считать методологическим просчетом. Я настаиваю на этой жесткой характеристике, так как она является результатом позиции, по которой теоретик считает, что находится в истине, по отношению к которой просто не может быть позитивной стратегической альтернативы.

5

Теперь можно приступить к описанию такой альтернативы.

Начать я хочу с вопроса о том, какие социальные последствия могут быть у программы Черняка? С таким же успехом можно спросить о том, какие социальные последствия могут быть у контр-модернистской программы вообще? На первый взгляд кажется, что все просто: человечество должно в своем идеале перейти к религиозному взгляду на мир, и так как Бог на самом деле есть (он — объективная реальность), то он

станет стратегическим гарантом позитивного смысла человеческого существования в индивидуальном и коллективном аспектах.

Да, формула «возвращения к утраченному раю» присутствует во всех контр-модернистских программах. Но все религии и идеалистические философии нагружены дополнительными онтологическими особенностями, которые и создают в конечном итоге конкретные догматические системы. А для такого рода религий и философий (особенно — религий) догматические отличия становятся тем обстоятельством, которое вводит принцип обособления и противопоставления. Будем пока говорить об одних только религиях. Представим себе самый позитивный вариант: человечество придет к осознанию, что надо всем действовать в контр-модернистском направлении. У человечества появится единая на всех религия? Вряд ли. Скорее всего, возникнут сразу несколько религиозных систем, каждая из которых будет (помимо формулы «возвращения к утраченному раю») утверждать свой догматический корпус. И это будет основанием для обособлений-противопоставлений религий друг другу. Таким образом, человечество в логически-онтологическом плане разделится и будет бороться друг с другом. По крайней мере, на догматическом уровне.

К догматическому уровню следует прибавить социально-системный. Человечество будет продолжать оставаться разделенным на социальные системы. Неважно, по какому принципу они будут организованы. Важно, что логика социально-системного обособления будет продолжать оставаться действенной. Так как все человечество решит религиозно обратиться, то оно примет созданные религии. Но такое принятие произойдет в варианте, когда каждая религия становится государственной религией отдельной социальной системы. Представим себе предельный вариант такой конструкции: все социальные системы будут обладать своей отдельной религией в качестве государственной. К чему все это приведет? К тому, что социально-системные противостояния (какого бы содержания они ни были) будут оформляться как религиозные. Кроме того, станут возможны собственно религиозные войны, когда системы будут охвачены пафосом освобождения мира от власти иноверцев. Если представить, что религиозное обращение человечества приведет к подъему религиозного пафоса, то борьба с другими религиозно-социальными системами станет продолжением их догматического отрицания. Весьма вероятно, что в первое время этого процесса разгорится мировая религиозная война.

Услышав такую версию реализации контр-модернистской программы, ее теоретик, вероятно, возразит в том смысле, что вроде бы человечество уже прошло период соединения догматических религий с социальной системностью и прошел период религиозных войн. Такой теоретик скажет, что он не подразумевал никакого догматического обособления-противопоставления. Но это будет означать не более того, что этот теоретик пропустит социально-историческую рефлексию над религиями. Черняк прилагает максимум усилий для того, чтобы освободить рассуждения о религии и вере от связи с социально-исторической размерностью человеческого существования не только в модерне, но и в домодерновой реальности. Ведь я на самом деле прорисовал только ту логику, по которой формировалось Средневековье (европейское и мировое). Так что получается, Черняк изъясил из своей рефлексии социально-историческое измерение, хотя только оно расскажет нам о том, что реально происходило с религиями в Средневековье, о том, насколько их реальное

существование было далеким от идеала. Кроме того (если считать, что человечество преодолело в себе логику, по которой велись религиозные войны и по которой все войны вообще оформлялись как религиозные), это преодоление практически целиком является проявлением логики модерна. Именно модерн является той эпохой в истории человечества, которая занималась решением этой проблемы как фундаментальной. А это значит, что теоретик (выдвигая очередную контр-модернистскую программу по ту сторону социальности-истории и считая, что человечество уже не вернется к религиозным войнам) будет одновременно утверждать логику модерна.

Это был вызов по размерности «система — система». А какой вызов будет создан предполагаемой реализацией контр-модернистской программы по размерности «система — индивид»? Вызов идеологического общества. Религии будут не просто установлены в качестве государственных. Будет складываться архитектура, в которой «сверху и для всех» в рамках социальной системы устанавливается система предельных представлений (идеология) и институциональная борьба с инакомыслием. Такую конструкцию можно назвать идеологическим обществом. Это будет вполне логичным продолжением пафоса максимального приближения всех к правде. Здесь вполне можно будет увидеть возвращение средневековых феноменов: инквизиция, еретики, индекс запрещенных книг, охота на ведьм и т. п.

Опять же, теоретик религиозного обращения может сказать, что это уже пройденные человечеством негативные аспекты. Но, во-первых, пафос религиозного обращения снова будет желать не просто приближения человека к правде, а максимального приближения и максимально массового приближения, не терпящего рядом инакомыслящих и инаковерующих. А во-вторых, XX век достаточно ясно показал (через различные варианты тоталитарных обществ — они же могут быть названы идеологическими), как можно воспроизводить пафос идеологической нетерпимости. И снова можно указать на то, что работа по выработке принципов религиозной (а в более широком смысле — идеологической) терпимости является целенаправленной работой модерна. Чем больше религиозный теоретик будет забывать об этом, тем больше шансов, что новое религиозное обращение пойдет по траектории воссоздания идеологических обществ, их борьбы с внутренними и внешними врагами.

Можно предполагать, что будет создаваться еще один фундаментальный вызов. Он будет относиться к активной позиции человека в мире. Черняк довольно много говорит о роли жертвы и жертвенности со стороны человека, которая удостоверяет существование Бога. Если брать в этом смысле самое важное в отношении религий спасения, то надо говорить о том, что человек может получить спасение только одним способом — принесением в жертву своей активности. Обратим внимание на исходный миф Ветхого Завета. Я говорил о нем, когда описывал логику формулы «возвращения к утраченному раю». Человек был помещен Богом в райский сад, но затем нарушил божественный запрет, захотел познать добро и зло, стать знающим, как боги. Что это за шаг? Это проявление того самого желания человека самоопределяться и решать проблемы. Это то самое желание, которое привело софокловского Эдипа к катастрофе. Ветхий Завет воспроизводит эту логику. Бог оценивает действия первых людей (их стремление своей активностью решать

проблемы) как нечто принципиально невозможное. Бог изгоняет людей из рая. Им остается только возвращаться к утраченному раю. Но как? Через жертвоприношение своей активности, своего волюнтаризма. Человек должен стать позитивно понимаемым «человеком пассивным». В той мере, в какой Средневековье реализовывало эту логику, оно утверждало именно такого человека. Черняк говорит об активной ипостаси человека (о человеке как творце), но такая ипостась появилась у него в результате модерна. Для Средневековья нужен был человек пассивный, который реализует не свою активность, а замысел Бога относительно него. Если мы представим современное глобальное религиозное обращение, то вполне логично будет увидеть там возвращение идеологии «человека пассивного». Если посмотреть на современные вспышки религиозного фундаментализма, то в них вполне можно увидеть это.

6

По сути, я уже нарисовал эскиз социокультурной логики модерна. Описывая возможную логику создания множества религий и идеологических обществ, я описал логику формирования реальности Средневековья (европейского и мирового). А эта реальность создавала вызов по размерностям «система — индивид» и «система — система». По первой размерности создавался вызов идеологического деспотизма. По второй размерности создавался вызов борьбы идеологических обществ всех против всех. Третий вызов касался утверждения позитивно понимаемого «человека пассивного». Сама активность человека воспринималась в Средневековье как покушение на законность Богом установленного социального и универсального порядка. В каком направлении должен был пойти ответ на вызов? Можно считать, что ответ является структурным отрицанием вызывающей ситуации. Следовательно, модерн как ответ на вызов средневековой социокультурной архитектуры (понимаемой негативно) должен был двигаться в направлении формирования пост-идеологического общества и позитивно понимаемого «человека активного».

Важным аспектом разворачивания модерна является участие религий и религиозных философий в процессе трансформации социокультурной архитектуры. Новому человеку надо было не просто разворачивать свою активность и строить пост-идеологическое общество. Ему надо было шаг за шагом бороться за утверждение того и другого. Логично считать (даже не зная европейской истории), что социально-религиозные системы и религии как таковые будут сопротивляться изменению своего положения и изменению статуса человека. Достаточно шаблонной является тема борьбы теоретиков и практиков модернизации за освобождения места для нового человека. Нужно было не просто теоретически обосновать это. Нужно было через практическую борьбу дать теории реализоваться на практике. Но что при этом должно было происходить с положением религии? Она как агент старого мира, как консервативная сила должна была становиться объектом критики: теоретической и практической. Чем больше религия сопротивлялась эмансипациям модерна, тем под больший удар критики она попадала. В своем пределе про-модернистские теоретики и практики должны были занимать позиции агностицизма и атеизма. К такому шагу их подвигали два фактора. Первый — это борьба

с консерватизмом, который удерживал традиционное религиозное мировоззрение в качестве обосновывающего. Конечно, христианство эволюционировало. Возникновение протестантизма, например, соединило христианство с духом активности. Но, тем не менее, даже оно удерживало ограничения в этом смысле. Второй фактор — это право индивида удерживать тот тип мировоззрения, который ему внутренне присущ.

Черняк рассматривает психологическую и социологическую размерность религии как нечто, что нужно отрицать. Проще говоря, он не принимает возможность безрелигиозных людей как результат их внутреннего (психологического) самоопределения. Соответственно, не рассматривается как позитивная возможность существование общества, в котором условная половина людей самоопределяется как агностики и атеисты. По большому счету, Черняк логически воспроизводит логику религиозного идеологического общества. Он никогда не говорит такого явно. Но неявно он предполагает как позитивное именно такое общество. Ведь если все определения человека и мира должны мыслиться в отнесении к трансцендентному-божественному, если этому нет позитивной альтернативы, то общество, которое будет строиться по этому принципу, будет строго идеологическим. Религиозность будет не результатом самоопределения индивидов, а их социально-идеологическим определением. То есть воспроизведется вызов Средневековья. Придется снова бороться с идеологическим обществом. Ответом на этот вызов должно быть построение пост-идеологического общества, в котором нет установленной «сверху и для всех» системы предельных представлений о мире. Такого рода представления должны быть частным делом индивидов и общественных объединений. Пост-идеологическое общество должно удерживать «пост-идеологическую идеологию», суть которой — в построении стратегии конструктивного сосуществования представителей разных мировоззрений в рамках единой земной-социальной реальности.

Так вот развертывание модерна в качестве одной из своих ипостасей можно рассматривать как последовательное и поэтапное формирование пост-идеологического общества. В этой перспективе надо рассматривать и изменение относительного количества неверующих. Черняк (как и другие контр-модернистские теоретики) пытается представить модерн как некое глобальное отпадение человека от Бога. Но средневековое общество (как идеологическое) — это не просто множество верующих людей. Это социальная машина по формированию людей как верующих. В таком обществе невозможно было быть неверующим, так как вся социальная машина во всех своих аспектах утверждала религиозный взгляд на мир. Люди, выраставшие внутри такой системы, просто не могли проявить через себя условное религиозное самоопределение. Всех их задавали как религиозных, и все они находились под постоянным контролем относительно их мировоззрения. Институт исповеди играл здесь важную роль. Так вот, если мы будем иметь в виду эту машину формирования религиозности, то поймем, что оценить религиозность средневекового человека безотносительно к такой машине невозможно. Не человек тогда был религиозным, а социальная машина формировала всех как религиозных. Если теперь мы представим, что люди переселяются в пост-идеологическое общество, то в нем мы можем предполагать отсутствие идеологической машины принуждения к религиозному мировоззрению. И можно предполагать, что какая-то часть общества (пусть это будет

половина) окажутся по самоопределению безрелигиозными людьми. Таким образом, тот процесс, который у Черняка описывается как глобальное нарастание безрелигиозности, будет процессом перехода от идеологического общества с религиозной идеологией к пост-идеологическому.

Мне осталось описать логику, по которой после «нового Средневековья» (так контр-модернистская направленность стала обозначаться в начале XX века) актуализируется «новый модерн». Как я уже сказал, контр-модернисты начала XX века говорили о «новом Средневековье» как эпохе нового духовно-религиозного обращения человечества. В самом позитивном варианте это представлялось как воспроизведение логики мира и человека, основанного на теистической онтологии с признанием современных эмансипаций (таких как непринятие социального принуждения к вере и утверждение человека как со-творца Бога). Но, как я постарался показать, отсутствие четкого понимания логики модерна должно воспроизводить средневековую архитектуру. Считать, что человечество уже преодолело средневековые феномены, можно только в той мере, в какой есть четкое понимание этих феноменов, есть понимание современной логики борьбы с ними, есть понимание необходимости удерживать современный тип социокультурной архитектуры (пост-идеологическое общество) как необходимый. Если всего этого нет, то нет и серьезного препятствия для «нового Средневековья». Но перейдя к такому состоянию, человечество снова увидит его вызовы, снова двинется к ответу на них. И этот ответ приведет к «новому модерну».

Надо четко иметь в виду, что путь к «новому Средневековью» открывается «сбросом социально-исторической рефлексии» относительно религиозности, который демонстрирует Черняк и подобные ему контр-модернистские теоретики.

Литература

1. Беляев В.А. Современный культуроцентризм и история в поисках общечеловеческого. Российский проект цивилизационного развития и Программа мирового развития. [б. м.]: Издательские решения, 2023. 416 с.
2. Беляев В.А. Методологическое пространство мышления о культурно-специфическом и посткультурно-общечеловеческом. [б. м.]: Издательские решения, 2024. 268 с.
3. Беляев В.А. Консерватизм и методологическая культура. [б. м.]: Издательские решения, 2024. 168 с.
4. Беляев В.А. Русский урок истории и методологическая культура. [б. м.]: Издательские решения, 2025. 170 с.
5. Беляев В.А. Интегральный традиционализм и социокультурная логика модерна. [б. м.]: Издательские решения, 2025. 144 с.

6. Розин В.М. Провиденциальное истолкование европейской истории и посыл к возобновлению завета (комментарии к книге Лиона Черняка и Митчела Роклина «Завет и метафизика») // Электронный философский журнал Vox. Выпуск 50 (сентябрь 2025).

7. Черняк Л.С. О книге «Завет и метафизика» // Электронный философский журнал Vox. Выпуск 50 (сентябрь 2025).

References

1. Belyaev V.A. Sovremennyy kul'turocentrizm i istoriya v poiskakh obshchechelovecheskogo. Rossijskij proekt civilizacionnogo razvitiya i Programma mirovogo razvitiya. [b. m.]: Izdatel'skie resheniya, 2023. 416 s.

2. Belyaev V.A. Metodologicheskoe prostranstvo myshleniya o kul'turno-specificheskom i postkul'turno-obshchechelovecheskom. [b. m.]: Izdatel'skie resheniya, 2024. 268 s.

3. Belyaev V.A. Konservatizm i metodologicheskaya kul'tura. [b. m.]: Izdatel'skie resheniya, 2024. 168 s.

4. Belyaev V.A. Russkij urok istorii i metodologicheskaya kul'tura. [b. m.]: Izdatel'skie resheniya, 2025. 170 s.

5. Belyaev V.A. Integral'nyj tradicionalizm i sociokul'turnaya logika moderna. [b. m.]: Izdatel'skie resheniya, 2025. 144 s.

6. Rozin V.M. Providencial'noe istolkovanie evropejskoj istorii i posyl k vozobnovleniyu zaveta (kommentarii k knige Liona Chernyaka i Mitchela Roklina «Zavet i metafizika») // Ehlektronnyj filosofskij zhurnal Vox. Vypusk 50 (sentyabr' 2025).

7. Chernyak L.S. O knige «Zavet i metafizika» // Ehlektronnyj filosofskij zhurnal Vox. Vypusk 50 (sentyabr' 2025).

Another counter-modernist concept on the other side of socio-historical logic

Belyaev V.A.,

PhD, independent researcher

ORCID: 0009-0008-8260-1753

vbelyaev@yandex.ru

Abstract: This article critically analyzes the position stated in L.S. Chernyak's article "On the book Testament and Metaphysics". This is a counter-modernist position that views modernity as a person's mental departure from a religious and spiritual basis. This position creates a challenge, which should be answered by methodological work aimed at identifying the socio-historical logic of modernity and the role of religious and idealistic positions in this logic. The author of this article offers his own vision of this issue and points out that the refusal to consider the positive of modernity can easily lead to a "new Middle Ages" in the negative sense of this concept.

Keywords: medieval, modern, counter-modern, return to the lost paradise, ideological society, post-ideological society, religion, ideology, sociality, history