

**Гражданский и религиозный типы общности
и их роль в формировании, эволюции
и кризисе эпохи Модерна***

© 2020 г. А.Г. Глинчикова

*Московский педагогический государственный университет,
Москва, 119571, пр-т Вернадского, д. 88;
Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: alla.glinchikova@gmail.com

Поступила 26.06.2019

В статье предлагается новое понимание эпохи Модерна как особого синтеза гражданского/структурного и религиозного/неструктурного типов общности. Гражданский и религиозный типы общности рассматриваются как два базовых компонента современной социальности, циклически поддерживающие и сменяющие друг друга по мере расширения социального пространства и включения в него новых цивилизационных сегментов. Опираясь на исследования в данной области таких авторов, как Луи Дюмон, Джорджо Агамбен, Юрген Хабермас, А.Ф. Лосев, Р. Инглхард, Д. Хэлд, Ж. Деррида, А. Микинтайр, Дж. Баррадори, автор выдвигает гипотезу о том, что на современном этапе кризис Модерна связан с исчерпанностью действовавших до сих пор структурных форм социальной интеграции, коммуникации и самоидентификации. Выход из кризиса автор видит в развитии новых неструктурных форм коммуникации, основанных на эмпатии – сопереживании, сочувствии, доверии – способных обеспечить включенность новых цивилизационных компонентов, взятых из иных цивилизаций и культур, в стремительно расширяющееся социальное пространство.

Ключевые слова: гражданский тип общности, религиозный тип общности, эпоха модерна, структурность, неструктурность, индивидуализация личности, индивидуализм, холизм, панрационализм.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–9–75–86

Цитирование: *Глинчикова А.Г.* Гражданский и религиозный типы общества и их роль в формировании, эволюции и кризисе эпохи Модерна // Вопросы философии. 2020. № 9. С. 75–86.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 17–03–00644 «Гражданский и религиозный типы общности в современном политическом процессе»).

Civil and Religious Types of Community: Their Role in Development, Evolution and Crisis of Political Modernity*

© 2020 Alla G. Glinchikova

Moscow Pedagogical State University,
88 Vernadsky avenue, Moscow, 119571, Russian Federation;
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: alla.glinchikova@gmail.com

Received 26.06.2019

The article is focused on new understanding of Modernity as a synthesis of civil/structural and religious/nonstructural forms of communality. Civil and religious types of community are considered as two basic components of modern sociality, cyclically supporting and replacing each other as the social space expands and new civilizational segments are included in it. Based on the work of a number of researchers, the author hypothesizes that at the present stage the crisis of Modernity is connected with the limits of existing forms of civic/structural communication in providing a real connection and inclusion of different cultures and societies on modern stage of Globalization. The development of new nonstructural emotional forms of social identification, based on compassion could prevent split of global community and prepare global social space for another step of civic/structural integration.

Keywords: civic type of communality, religious type of communality, Modernity, structurality, non-structurality, individuation of personhood, individualism, holism, panrationalism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-9-75-86

Citation: Glinchikova, Alla G. (2020) "Civil and Religious Types of Communality: Their Role in Development, Evolution and Crisis of Political Modernity", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2020), pp. 75–86.

В какой бы сфере социальной жизни мы ни стремились развиваться сегодня – будь то политика с ее системой формально-правовых институтов, экономика с ее универсально товарной формой организации или духовная жизнь с ее универсально рациональными формами коммуникации – мы очень скоро оказываемся в ситуации тупика. Формально-правовые институты все меньшей мере способны обеспечивать реальный политический процесс [Коэн, Арато 2003; Laclau 1991; Муфф 2004; Мюллер 2014; Хэлд 2014; Хёффе 2015], в универсальную форму товара становится все труднее встраивать нарастающий массив информационного и интеллектуального продукта [Стиглиц, Сен, Фитусси 2016; Инглхарт 1997], а рационализм все меньше способствует пониманию и принятию «другого», превращаясь из средства коммуникации и объединения людей в средство для замыкания в себе [Бодрийяр 2015], разделения и разобщенности народов и весьма рационального обоснования этой разобщенности [Хантингтон 1996]. Одни говорят, что тупик этот, связанный с исчерпанностью социальных и духовных ресурсов Модерна, непреодолим и надо просто отказаться от иллюзий возможности

* The article was prepared with the financial support of the RFBR (project No. 17-03-00644 "Civil and religious types of community in the modern political process").

истины, морали, разумной и оптимистической социальной альтернативы и научиться жить в мире политических, духовных и экономических симулякров. Другие, напротив, предлагают сделать вид, что никакого тупика у Модерна нет, а есть лишь определенное недопонимание друг друга и предлагают различные «делиберативные» методики для «починки» Модерна с целью усиления коммуникативных и инклюзивных возможностей структурно-товарной экономики, структурно-институциональной политики и структурно-рациональных форм коммуникации и обоснования морального действия [Habermas 2009; Хабермас 2001]. Однако все это не снимает с повестки дня вопрос – как выйти из тупика Модерна, а для этого надо определить его базовую характеристику.

Индивидуализация личности – продукт соединения структурного и неструктурного начал

Важные идеи, связанные с выявлением базовой характеристики Модерна, содержатся в концепции Луи Дюмона. Для него эпоха Модерна – это, прежде всего, эпоха рациональности и индивидуализма. «Наша культура пронизана номинализмом, который признает истинное существование лишь за индивидами, а не за отношениями», «современная идеология – индивидуалистическая» [Dumont 1968, 9–10]. Индивидуализм предполагает некую атомизацию общества, социальное целое Модерна в этом смысле всегда *структурно*, так как состоит из отдельных индивидов-частиц единой социальной системы. «Индивидуализм Модерна связан с его рационализмом, который становится определяющим способом собирать и интегрировать все воедино: индивидов в общественную систему, понятия в теории, товары в экономическую систему, нормы и законы – в правовую. Мы в беспрецедентной степени письменная цивилизация, и мы со страхом можем думать о другом способе собирать вместе сравнимые, сопоставимые факты, информацию» [Ibid., 10]. Дюмон видит связь между различными проявлениями структурности в типе коммуникации, в политике и экономике: «Экономический взгляд также есть не что иное, как продолжение темы индивидуализма и рациональности» [Ibid., 12].

Но если индивидуализм, структурность и рационализм есть существенная характеристика Модерна, то, следовательно, выход за его пределы должен быть связан с развитием каких-то альтернативных форм социальной интеграции и коммуникации. Возможны ли они, и что они собой представляют? В поисках этих форм Дюмон обращается к традиционному обществу, только *по контрасту* с которыми система Модерна может быть схвачена и осознана как *целое*. Так у него появляется первое противопоставление: Модерн как *индивидуалистическое* общество – пред-Модерн как *иерархическое* общество [Ibid., 14]. Одновременно Дюмон ищет и другие понятия, противоположные структурности и индивидуализму Модерна. Он сознает, что это должен быть подход, опирающийся на иное, неструктурное понимание «целого», и предлагает слово «ансамбль». Так возникает идея – противопоставлять индивидуализм и структурность Модерна иерархичности и «холизму» (тотальности) пред-Модерна, традиционного общества. «Структурное» общество противостоит «тотальному», общество «индивидуализма» противостоит обществу «холизма». В этой интерпретации *универсальная тотальность* пред-модерна в эпоху религиозного Средневековья сменяется универсальной структурностью Модерна в эпоху Нового Времени [Ibid., 17].

Но ведь иерархия западного Средневековья тоже структурна, просто это иная форма структурности по сравнению с полиархией Нового Времени. И тогда Модерн в целом есть структурность, включающая различные ее формы: более раннюю – иерархическую эпохи Средневековья, более позднюю – полиархическую эпохи Нового Времени [Агамбен 2018]. Поэтому, если быть более точным, то Модерн есть особое соединение структурности и не-структурности, *рационального и эмоционального типов коммуникации*. Однако вряд ли стоит противопоставлять структурный и неструк-

турный тип коммуникации как «индивидуализм» и «антииндивидуализм», то есть «холизм». Во-первых, тотальность, предпочтение целого части (то, что понимается под холизмом) не есть исключительная черта пред-Модерна, а во-вторых, индивидуализация вовсе не всегда принимает форму отдельности, структурности, противостоящую холизму. История России свидетельствует о том, что общество, где индивид рассматривается и готов при определенных обстоятельствах рассматривать себя как средство для реализации высших ценностей и целей, может обладать очень высоким уровнем индивидуализации. И наоборот, общество, где частный индивид выступает как базисное понятие, может порождать системы крайне авторитарного и тоталитарного образца, как это случилось с фашизмом в Европе. Последнее, кстати, отмечает и Дюмон, коль скоро он пишет о том, что германский национал-социализм вовсе не был пережитком пред-Модерна, а именно продолжением и экстремальным воплощением индивидуализма эпохи Модерна [Dumont 1968, 18; Поляны 2013]. Индивидуализм может быть присущ как структурному, так и неструктурному (религиозному) типу коммуникации. Ведь существует и религиозная, то есть неструктурная форма индивидуализации [Глинчикова 2014, 100–116].

Поэтому более точным представляется использовать понятия патерналистского и гражданского общества вместо «холистического» и «индивидуалистического». Патерналистское общество предполагает доминирование социально-идеологического целого над частью, каковой является каждый конкретный человек. Для патерналистского общества характерен определенный тип личности, отличающийся от личности гражданского общества. В действительности переход от пред-Модерна к Модерну связан с преодолением патерналистского типа личности, веры, политической системы.

В тотальном панрационализме и индивидуализме Модерна Дюмон усматривает, прежде всего, главную причину его неспособности «увидеть» и «понять» истины и ценности других эпох и культур, не относящихся к западному Модерну. Для нас же особенно важно, что этот панрационализм определяет неспособность Модерна выйти за свои интеллектуальные рамки, не позволяет ему увидеть себя со стороны, осознать свои собственные границы и перспективы дальнейшей эволюции. Следуя этой логике, Дюмон приходит к понятию *целостного* подхода, противоположного доминирующему в эпоху Модерна подходу *структурному*, разделяющему. Дюмон нигде не говорит, что эпоха Модерна есть эпоха *доминирующей структурности* во всех сферах: в экономике – товарность, в культуре – рационализм, в политике – право, в сфере идентичности – индивидуализм. Но он очень близко подходит к этому определению сущности Модерна как эпохи доминирующей структурности всех сфер жизни общества [Глинчикова 2013, 28].

Отсюда возникает идея рассмотреть Модерн как эпоху синтеза двух форм социальной общности: *структурной*, предполагающей отдельность и суверенность индивидов как частей целого, и *неструктурной*, в рамках которой индивидуальность не совпадает и не предполагает «отдельность» – четкую ограниченность, но при этом сохраняет свою ценность и уникальность. Первую форму общности/коммуникации условно можно назвать рациональной или гражданской по форме ее возникновения, а вторую – эмоциональной или религиозной по форме ее проявления.

Гражданский/рациональный тип общности. Структурное единство

Слово «рациональное» применительно к типу общности/коммуникации и социальной интеграции в данном случае нуждается в пояснении. Мы используем термин «рациональный тип коммуникации или интеграции», чтобы *отличить* его от иного типа коммуникации и интеграции, назовем его условно – *эмоциональным*. То есть мы различаем эти два типа коммуникации и интеграции по их базовым механизмам. Рациональный тип коммуникации и интеграции основан на дискурсном понимании, это коммуникация в понятиях и интеграция с помощью формальных процедур и институтов, в то время как эмоциональный тип коммуникации и интеграции основан на эмпатии, сопереживании, сочувствии, любви, доверии.

Мы можем рассматривать рациональный тип коммуникации и интеграции как *структурный*. В этом своем качестве рациональный тип коммуникации уходит своими корнями в античность. Так, характеризуя особенности античного мировосприятия как структурного, в работе «История античной эстетики» А.Ф. Лосев пишет: «Однако с нашей теперешней точки зрения этот постоянный в античной философии аритмологизм, начиная с древнейшего пифагорейства и кончая последними неоплатониками, есть результат все того же единойраздельного и целостного вещевизма, когда отдельная вещь мыслится в самом четком отличии от другой вещи и когда она мыслится как целое с максимально четко различимыми чертами...» [Лосев 1992, 387–388]. В другом месте, характеризуя структурный тип коммуникации, А.Ф. Лосев пишет о том, что он представлял собой особый метод получения целого из частей [Там же, 353]. Это означает, что рационализм предполагает особый тип отношения к миру, к вещам, к людям – «расчленяющий», разбивающий целое на части, абстрагирующий и, следовательно, структурирующий. Он может и соединять части, и иерархизировать их в целое, но существования дела это не меняет. Идея о том, что целое *состоит* из частей, что части *меньше* целого и что части в свою очередь состоят из частей, то есть выступают как *отдельное* целое по отношению к *своим* частям, является базовой для рационализма как структурного типа коммуникации. Сущность предмета выступает в этом случае также как особая его *часть*, сторона, качество, не совпадающее с самим предметом и необходимое для его природы, следовательно, повторяющееся во всех предметах данного класса. И в этом смысле сущность есть продукт *абстрагирования*, то есть *вычленения*, *отделения* определяющего свойства от других, не определяющих. Лосев называет этот тип коммуникации «вещевистски-интеллектуальным синтетизмом» [Там же, 380].

Одновременно с рациональным типом коммуникации развивается *гражданский тип общности*. В определенном смысле они выступают то причиною, то следствием друг друга. Поэтому важно рассматривать их одновременно в их становлении и взаимовлиянии. Хотя гражданский тип общности прошел все циклы развития в эпоху античности от возникновения до кризиса, тем не менее даже в эпоху Средневековья гражданский принцип сохранился в политических концепциях античных, а затем и средневековых авторов, в политической традиции европейских городов, в ежедневных политических практиках. Структурный гражданский принцип проявляется как принцип взаимоотношений между людьми, в особом характере европейской ментальности, даже в особом характере религиозности (Августин). Затем, через определенное время, он снова возродился, на новом базисе в эпоху Возрождения, а потом – Реформации, проявившись в полной мере в Новое Время в формах современной либеральной политики.

Итак, *рациональный* тип коммуникации – *структурен*, как и соответствующий ему и сопутствующий ему рациональный тип общности – *гражданский*. В этом смысле гражданский тип общности есть структурный тип общности, а рациональный тип коммуникации есть структурный тип коммуникации. Как все искусственно созданное, рационализм чреват противоречием: он всегда претендует на универсализм и при этом всегда партикулярен и фрагментарен. В сфере коммуникации это противоречие «терпится», а в сфере социальной организации оно разрешается с помощью иерархического принципа. Поэтому структурный тип коммуникации (*гражданский*) всегда колеблется между хаосом и иерархией частей в рамках целого.

Совсем же избавиться от «неравенства» рациональный, структурный тип общности не может, ибо это будет означать избавление от различий. Дело в том, что если последовательно оставаться в рамках рационализма, то равенство здесь не может быть ничем иным, кроме «одинаковости». Движение к равенству в рамках рациональной парадигмы есть движение к вымыванию различий между частями. А ликвидация различий между частями обесмысливает структуру. Рационализм не знает иного типа гармонизации, кроме соединения разного, различного, но при этом взаимодополняющего, совместимого, но непременно *частичного*. В этом смысле можно согласиться с постмодернистами – рациональный, структурный тип коммуникации по самой своей

природе не рассчитан на преодоление отчуждения и имеет очень сильный отчуждающий компонент, в силу своей ориентации на «частичность» [Borradori 2003, 128].

При всей своей искусственности и ограниченности рационализм и связанный с ним структурный (гражданский) тип социальности является очень важным достижением и представляет несомненную ценность. Мы исходим из того, что рациональный тип коммуникации и связанный с ним структурный гражданский тип общности, открытый античностью, сыграл и еще сыграет очень важную роль в развитии и выживании человечества, но лишь в том случае, если будет использоваться в адекватных для него границах. Опасность представляет лишь односторонняя универсализация рационального принципа – *панрационализм*, то есть применение рационализма (структурирующего типа коммуникации) к тем сферам, для которых расчленение и структурирование губительно, *хотя и возможно*. Одной из таких сфер является пространство «личности».

Личность. Эмоциональный тип коммуникации. Неструктурное единство

Мы говорили о том, что для эпохи позднего Модерна характерен панрационализм, универсализация структурного принципа. И мы лишь обмолвились о том, что принцип этот, стиль мышления и тип коммуникации имеет границы своей эффективности. При этом важно понимать, что сам по себе он ничем не ограничен и структурированию может быть подвергнуто вообще что угодно. Границы эффективности структурного принципа связаны с тем, что существуют такие явления, структурирование которых не ведет к их «познанию», к их освоению, к коммуникации с ними в соответствии с их сущностью и природой. Структурный тип взаимодействия с этими сферами и явлениями уводит от них, не дает нам к ним приобщиться, делая их как бы несуществующими для нас – не видимыми, не воспринимаемыми. Вот что об этом пишет А.Ф. Лосев: «Дело в том, что если имеется вещь и происходит ее интеллектуальное обобщение, то человеческая жизнь очень часто доказывает, что сводить все только на вещи и тела и пользоваться только одним интеллектом – это весьма недостаточная позиция. В жизни часто происходит много такого, что не поддается никакому интеллектуальному объяснению. В жизни действуют силы, за которыми никакой интеллект угнаться не может. Или это должен быть такой интеллект, который уже не сводится к оперированию только одними *раздельными вещами* (курсив мой. – А.Г.) [Лосев 1992, 374]. Одним из таких важнейших феноменов, без которых невозможно представить эпоху Модерна, и при этом – не доступных в полной мере для расчленяющего структурирующего типа коммуникации, является феномен «личности».

Ведется много разговоров о том, когда же возникло современное представление о личности-индивидуальности. Свойственен ли индивидуализм античности или он зарождается только в Новое время. Вопрос о времени зарождения этого явления не праздный, поскольку индивидуальность-личность есть «клеточка» Модерна, ее базовый элемент. Однако прежде чем говорить о «когда», нужно уточнить «что», – что мы понимаем под личностью эпохи Модерна или индивидуализированной личностью.

Понятия индивида и личности не тождественны. Однако у них есть нечто общее. И то и другое характеризует *уникальность, неповторимость, единственность* человека. Лосев дает следующее определение личности: «Итак, развернутое понятие личности приходит к пониманию этой последней как *неповторимой единичности* (курсив мой. – А.Г.), которая соотнося себя с самой собою и со всем другим, есть *специфическое тождество общего и единичного* (курсив мой. – А.Г.), или, с другой стороны... субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего, или души и тела. Без этого наличия *предельной обобщенности и предельной единичности* (курсив мой. – А.Г.) личность не могла бы соотносить себя ни с самой собой, ни со всем другим; а без этого *соотнесения* (курсив мой. – А.Г.) личность не могла бы быть личностью, то есть ее положение в окружающей ее действительности определял бы кто-то другой, а не она сама. Покамест речь идет только о душе, о личности не может быть и речи, поскольку личность есть не просто душа, но ее жизнь и поведение, ее практическое осуществление,

то есть ее тело. И, напротив, тело человека не есть просто личность, потому что тело может быть и мертвым трупом, а тело, в котором нуждается личность всегда живо, всегда одушевлено, всегда для личности выразительно. Поэтому если личность есть и внутреннее, и внешнее в их вполне буквальном существовании, то есть в их субстанциальном единораздельном выражении, то можно также сказать, что она есть еще и субстанциальное единораздельное тождество души и тела» [Лосев 1992, 356–357]. И здесь Лосев делает очень интересный переход – личность есть не только единство души и тела, но и «определенного рода сгусток общественных отношений» и, следовательно, «это есть субстанциальное тождество в одном случае души и тела, а в другом случае – личности и *других личностей*» [Там же, 356].

Неуловимая для структурного, чисто рационального типа коммуникации личность воспринимается и проявляется с помощью иного, эмоционального типа коммуникации и интеграции, который также свойственен человеку. Эмоциональный тип коммуникации и интеграции по самой своей природе не структурен, поскольку имеет дело с совершенно иным типом единства: здесь «целое» не «состоит» из «частей» и не «делится» на «части», здесь «части» не «меньше» целого, а «индивидуальное» не означает «частное» и «отдельное», здесь «познание» не означает «расчленение» и «разделение» на «главное» и «второстепенное», «существенное» и «несущественное» [Дионисий Ареопагит 1994, 23].

То, что в рациональном, структурном типе коммуникации и интеграции выступает как целое, в эмоциональном выступает как личность, то, что в рациональном, структурном выступает как *часть*, в эмоциональном может рассматриваться как *ипостась*. Исторически значимой эмоциональной формой коммуникации и интеграции была религиозная форма, которую мы именно в *данном аспекте* отличаем от гражданской. Однако это вовсе не означает тождества понятий религии и эмоционального типа коммуникации и интеграции. По всей вероятности, в своем развитии эмоциональный тип коммуникации может принимать и иные формы, в то время как религия может и утрачивать эмоциональный компонент. В религиозной традиции формой соотнесения с целым была вера-любовь, то есть форма коммуникации была преимущественно *эмоциональной*. Но и в том и в другом случае мы можем говорить лишь о *предпосылках* личности. Главной и характерной рубежной чертой Модерна является не появление индивида, не появление представления о едином личностном Боге, божественной личности, а соединение этих двух начал в каждом человеке и рождение *индивидуализированной личности* в христианстве.

Само понятие «индивидуализация» предполагает нечто отдельное в рамках определенного целого. Поэтому любая отдельность-индивидуализация всегда предполагает соотнесенность с целым. Законы природы и природные импульсы-инстинкты связывают-соотносят индивидуальную особь или отдельный предмет с целым *внешним образом*. Человек как часть природы тоже соотносится с определенным природным целым в какой-то степени *внешним образом*, именно в той степени, в какой он не является *личностью*. Но человек соотносится не только с физическим, природным целым, но и с особым видом целого, которое делает его не просто особо устроенным физическим телом, но человеком. Это *особое целое*, наряду с природным, с которым соотносится человек и частью которого он может являться, и есть *личность*. *Личность есть то особое неприродное единство, по отношению к которому каждое отдельное человеческое существо может самоопределяться как человек* [Лосев 1992, 355].

Это особое неприродное единство может восприниматься по-разному. В античности оно воспринималось то как первооснова, то как разум, то как государство и, наконец, как некое сверхразумное «единое», с которым уже никак невозможно установить связь. В религиозной традиции монотеизма это целое воспринималось как Божественная Личность. И в том, и в другом случае человек не мыслился без самосоотнесения с этим неприродным общечеловеческим целым. Для античности универсальной формой этого самосоотнесения было мышление, предполагавшее познание, то есть форма коммуникации была преимущественно *рациональной*.

Античность знала «отдельность» и развила это знание «отдельности» в целую структурную цивилизационную парадигму. В рамках этой парадигмы целое с необходимостью выступало именно как структурное, то есть *безличное*. Это мог быть закон мышления, закон природы, закон социальной жизни. В любом случае античное целое не выступает непосредственно как личность. И чем последовательнее античность двигалась по этому пути, тем больше и больше ее философская и социально-политическая мысль (и жизнь!) утрачивали даже те элементы личностного начала, которые еще присутствовали в классическом периоде. И в этом смысле Лосев, по-видимому, прав, говоря о том, что античность знала прекрасную *индивидуальность*, но не знала личности.

Изначальная религиозная традиция монотеизма продвинулась значительно дальше по пути формирования представления о человеческом внеприродном целом *как о личности* именно в силу неразвитости рационального типа коммуникации. В дохристианском монотеизме целое получило форму личного Бога, который может любить, в которого можно верить и с которым можно устанавливать *эмоциональную связь*. Но эта начальная личностная форма первоединства людей была лишена очень важного качества. В изначальной религиозной форме монотеизма человек осознал свое особое внеприродное единство в личности Бога, но этот Бог еще не предполагал и не означал ценность и неповторимость *каждого* отдельного человека. Этот дохристианский Бог был личностным выражением *ценности целого*, но не был личностным выражением *ценности каждого*. В этом смысле дохристианская личность не была *индивидуализирована*, а античная индивидуальность оставалась *безличной*.

Индивидуализированная личность предполагает *соединение* и признание индивидуального и *всеобщего* начал в сфере духовной жизни *каждого* человека. Поэтому и античная структурность, и дохристианский монотеизм были лишь предпосылками формирования современного представления о личности, причем каждая из парадигм не могла породить представление о личности самостоятельно и заводила в тупик. Был необходим синтез, которым, собственно, и стало первоначальное христианство. Современная индивидуализированная личность, как проявление всеобщего божественного начала в каждом отдельном человеке, рождается именно в христианстве. Понятие «индивидуализированная» нам нужно для того, чтобы отличить осознание человеком своей целостности в отчужденной форме внешнего Бога от осознания человеком своей ценности в ощущении и признании божественного всеобщего духовного личностного начала в каждом из нас. Христианство явило этот новый тип самовосприятия, самосоотнесения и мироощущения человека, но выразило его в основном в форме уникального *личного поступка*. А дальше началось освоение, экзегеза этого великого открытия средствами тех культур, которые уже имелись у человечества. Так возникли разные культурные интерпретации тех форм антично-христианского синтеза, которые мы знаем сегодня [Кант 2003, 223].

Современная эпоха, получившая в литературе название Модерна, является продуктом своеобразного синтеза двух типов общности, которые *условно* можно назвать *религиозным/неструктурным* и *гражданским/структурным*. Правильнее их было бы назвать – «структурный» и «неструктурный» типы общностей, или «рациональный» и «эмоциональный», поскольку слова «религиозный» и «гражданский» накрепко спаяны с теми *конкретными формами* социальной структурности и не-структурности, через которые человечество уже прошло, а именно гражданскими и религиозными. Но нельзя исключить, что в будущем чередование преимущественно структурных и преимущественно неструктурных типов общности сможет принимать какие-либо *иные формы*. Слово «преимущественно» здесь очень важно, оно ключевое, поскольку в чистом виде структурный и неструктурный типы общности нигде не присутствуют, а всегда выступают в синтезе с доминированием либо одного, либо другого. С этой оговоркой можно оставить термины «религиозный» и «гражданский» для обозначения этих типов общности, поскольку в таком виде они обладают большей наглядностью [Bernardini 2017, 144].

Соотношение религиозного и гражданского компонентов в постправославном и посткатолическом Модерне

То, что гражданский тип общности в секуляризированной Западной Европе вышел на поверхность и стал доминирующим, вовсе не значит, что религиозная составляющая исчезла, хотя она и сохраняется лишь в рецессивной, подавленной форме [Mendieta 2002, 1–23; Habermas 1992, 145] То же самое можно сказать и о восточно-христианских (православных) сообществах. В новоевропейской политике произошло смешение, а затем и синтез этих двух институтов, породивших современные представительные формы правления [Derrida 1998, 1–78; Habermas 2002^a, 148] В России и Европе этот синтез осуществлялся по-разному, с превалярованием либо одной, либо другой формы. В целом, можно сказать, что Европа в большей степени унаследовала гражданскую, структурную форму общественной интеграции, контроля и управления, в то время как Россия в большей степени пошла по пути развития религиозной и пострелигиозной, «неструктурной» формы социальной интеграции, контроля и управления.

Этим двум типам общности – «религиозному» и «гражданскому» – соответствуют два типа легитимации власти. Гражданскому – рациональная легитимация власти на основе формального закона, религиозному – эмоциональная легитимация власти на основе веры. Им также соответствуют два типа социальных институтов, обеспечивающих общественный контроль за действиями властей. Назовем их условно «институтом трибунов» и «институтом пророков».

Исследование этих двух составляющих Модерна дает ответ на вопрос о том, почему в одних обществах и культурах гражданские ценности прививаются легче, в других – сложнее. Так, в обществе, сформировавшемся на базе доминантно-религиозного типа общности, общественные добродетели не культивируются в гражданской форме, поскольку интегративные функции берет на себя не столько формально-структурный гражданский, сколько эмоционально-религиозный компонент. Гражданские добродетели в этом случае оказываются *социально избыточными* для общественной интеграции. В обществе же, где доминирующим является именно гражданский тип интеграции, социально избыточной становится уже вера, достаточно органично и безболезненно вытесняемая подобным обществом «в сферу частной жизни». И если первый тип общества можно условно назвать *формально гражданским*, то второй – лишь *формально религиозным*.

Если первый тип обществ (преимущественно религиозный) впадает в глубочайший кризис на заре Модерна и затем, на протяжении всей эпохи, мучительно пытается приспособить свою религиозную, неструктурную политическую культуру к сложно структурированной экономике товарного производства, то второй тип обществ (преимущественно гражданский), напротив, идеально вписывается в эпоху Модерна, формируя структурную политическую демократическую систему в полном соответствии с базовой экономической структурностью. Кризис подобного типа обществ приходится на конец эпохи Модерна, когда снижается эффективность формальных гражданских институтов социальной интеграции, контроля и управления, а экономика стремительно превращается из сферы преимущественно товарного производства в сферу преимущественно общественного, духовного, нетоварного производства. То есть кризис позднего Модерна есть, прежде всего, кризис структурных, гражданских форм социальной интеграции контроля и управления, связанный с кризисом структурного типа экономического развития – товарного. *Кризис позднего Модерна выступает как кризис эффективной формализации в политике, эффективной структурности в экономике, эффективного рационализма в сфере культуры и общественных коммуникаций.* Лозунг иррационализма, характерный для философии постмодернизма, есть свидетельство исчерпанности эпохи, универсализировавшей принцип структурности, рациональности.

Антично-религиозный синтез, лежащий в двух своих формах [Глинчикова 2012] в основе эпохи постхристианского Модерна, сегодня исчерпал свою функцию и находится в глубоком кризисе. В принципе, об этом вскользь упоминает и Юрген Хабермас в своем известном интервью Мендьята. Однако Хабермасу интересно, прежде всего,

как религиозность рождает современный структурный гражданский Модерн. Поэтому для него Афины и Иерусалим идут параллельно и просто вступают в синтез [Habermas 2002^b, 129–130]. При таком понимании Модерн вечен. Для нас же важно, что сам синтез носит циклический характер. Гражданский тип общности на определенном этапе впадает в кризис, полностью утрачивая свою религиозную подоснову, и в ходе нового синтеза религиозный компонент выходит на первый план в политической и социальной сфере на целое тысячелетие в период Средневековья, а гражданский ложится в подоснову. А сейчас мы переживаем следующий этап «смены цикла», когда гражданский тип общности впадает в кризис и новая форма неструктурного типа общности должна прийти ему на смену. В связи с этим представляется любопытной идея А. Макинтайра о сопоставимости кризиса рациональности нашего времени и поздней античности [Макинтайр 2000, 315], с той лишь разницей, что Макинтайра вполне устраивает перспектива возвращения к аристотелевскому коммунитарному рациональному принципу, в то время как, с нашей точки зрения, речь должна идти о дальнейшем развитии новых неструктурных форм коммуникации. Возможно, это будет новая форма синтеза.

Для того чтобы увидеть этот объем, нам необходимо *отступить чуть дальше за Новое время* и включить Средневековье как важный компонент Модерна. Если в основе Модерна лежит не просто гражданский компонент, а особый гражданский компонент в синтезе с религиозным, то мы должны датировать начало Модерна с момента зарождения этого синтеза, а не с его политических последствий и проявлений в рамках Нового времени.

Итак, из нового понимания Модерна как синтеза гражданского/структурного и религиозного/неструктурного компонентов следуют пять важных методологических выводов. Нижняя граница европейского Модерна отодвигается к моменту антично-христианского синтеза. Кризис Модерна и переход к постмодерну связан не с кризисом гражданской формы модерна, а с кризисом определенного типа религиозно-гражданского синтеза. Возможны иные формы структурного и неструктурного типов общности, отличающиеся от характерных для модерна форм гражданского и религиозного типов. Если мы находимся на стадии исчерпания определенного типа структурной общности, то, чтобы понять, как она может преодолеваться, нам важно посмотреть на тот момент в истории, когда античный вариант структурного типа общности уже впадал в кризис и как на смену доминирования структурного пришел доминирующий неструктурный в его специфической религиозной форме. Античный тип общности, который мы ошибочно постфактум называем гражданским, отождествляя его с современным гражданским, на самом деле был совсем другим типом социальной структуры. Однако и тот и другой были разными формами проявления и комбинациями двух типов общности – структурной и неструктурной, которые лежат в основе любого человеческого сообщества и поддерживают друг друга, обеспечивая преемственность и переходы от одной формы к другой через синтез по мере расширения социального пространства. Кризис структурного типа общности всегда связан с выходом на более широкие пространства интеграции, которые ни экономически, ни политически не готовы пока быть связанными по рациональным основаниям. В этом случае от распада рыхлой социальной ткани может уберечь временный переход к иным, неструктурным эмоциональным формам интеграции и коммуникации, основанным не на сходстве интересов, традиций и ценностей, не на механическом внедрении формальных институтов, а на эмпатии, подкрепляемой изначально *верой* в правильность именно такого отношения к людям. Связанное и удерживаемое от конфликтов таким образом более широкое и разнородное сообщество постепенно формирует уже на более широком культурном и цивилизационном пространстве экономические и политические механизмы интеграции, которые со временем, возможно, вновь вытеснят религиозный/неструктурный компонент на периферию социальной жизни. А, возможно, и нет, возможно, дадут ему более индивидуализированную свободную, гуманную форму, которая позволит человеческому сообществу подняться на следующую, более высокую и менее структурную, ступень развития.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

- Бодрийяр 2015 – Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Рипол-классик, 2015 (Baudrillard, J. *Simulacres et Simulation*, Russian translation).
- Дионисий Ареопагит 1994 – Дионисий Ареопагит О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, перевод с греческого. СПб: Глаголь, 1994 (Dionysius the Areopagite, *Divine Names. Mystical Theology*, Russian translation).
- Кант 2003 – Кант И К вечному миру // Трактаты о вечном мире. СПб.: Алетея, 2003. С. 205–241 (Kant, I. *Zum ewigen Frieden*, Russian translation).
- Лосев 1992 – Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М.: Искусство, 1992 (Losev, A.F. *The History of Classical Aesthetics*. Vol. 1, in Russian).
- Поланьи 2013 – Поланьи К. Сущность фашизма // Поланьи К. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2013. С. 169–180 (Polanyi, K. *Das Wesen des Faschismus*, Russian translation).
- Хабермас 2001 – Хабермас Ю. Что такое делиберативная политика? // Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. С. 381–415 (Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Russian translation).

Primary Sources

- Dumont, Louis (1968) *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Derrida, Jacques (1998) “Faith and Knowledge: the Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”, Jacques Derrida and Gianni Vattimo (eds.), *Religion*, Stanford University Press, Stanford, pp. 1–78.
- Habermas, Jürgen (1992) *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trans. by William Mark Hohengarten, Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen (2002^a) “Israel or Athens: Where does Anamnestic Reason Belong?”, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Polity Press, Cambridge, pp. 129–138.
- Habermas, Jürgen (2002^b) “A Conversation about God and the World. Interview with Eduardo Mendieta”, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen (2009) *Europe. The Faltering Project*, Polity Press, Oxford.
- Laclau, Ernesto (1991) “The Impossibility of Society”, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1991, Vol. 15, No. 1–3, pp. 24–27.
- Macintyre, Alasdair (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, USA (Russian translation).

Ссылки – References in Russian

- Агамбен 2018 – Агамбен Дж. «Царство и слава»: к теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с итальянского Дарьи Фарафоновой (Гл. 1–8) и Екатерины Смагиной (Приложение). М.: Изд. Института Гайдара, 2018.
- Глинчикова 2012 – Глинчикова А.Г. Индивидуализация личности в преддверии Современности. М.: Культурная революция, 2012.
- Глинчикова 2013 – Глинчикова А.Г. Россия и Европа: два пути модернизации (сравнительно-политологическое исследование). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора политических наук. М., 2013.
- Глинчикова 2014 – Глинчикова А.Г. Россия и Европа: два пути к Современности. Индивидуализация, Раскол/Реформация. Революция. М.: Культурная революция, 2014.
- Инглхарт 1997 – Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997. № 4. С. 6–32.
- Козн, Арато 2003 – Козн Д., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. М.: Весь мир, 2003.
- МакИнтрайр 2000 – МакИнтайр А. После добродетели: исследование теории морали / Пер. с англ. М.: Деловая книга, 2000. С. 315.
- Муфф 2004 – Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Логос. 2004. № 2 (42). С. 180–197.
- Мюллер 2014 – Мюллер Я.-В. Споры о демократии: Политические идеи в Европе XX века. М.: Изд. Института Гайдара, 2014.
- Стиглиц, Сен, Фитусси 2016 – Стиглиц Дж., Сен А., Фитусси Ж.П. Неверно оценивая нашу жизнь: Почему ВВП не имеет смысла? М.: Изд. Института Гайдара, 2016.

Хёффе 2015 – Хёффе О. Есть ли будущее у демократии? О современной политике. М.: Изд. Дом «Дело» РАНХ и ГС, 2015.

Хэлд 2014 – Хэлд Д. Модели демократии. М.: Дело, 2014.

References

Agamben, Giorgio (2009) *Il Regno e la Gloria. Per una genealogica dell'economia e del governo*. Homo Sacer, Bollati Boringhieri, Roma (Russian translation).

Bernardini, Paola (2017) "Finding Peace in Authentic Religion", Fred Dallmayr and Edward Demenchonok (eds.) *A World Beyond Global Disorder: the Courage to Hope*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 143–150.

Borradori, Giovanna (2003) *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago press, Chicago.

Cohen, Jean, Arato, Andrew (1992) *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge (Russian translation).

Glinchikova, Alla (2012) *Individuation of Person at the Eve of Modernity*, Kulturnaya revoliuciya, Moscow (in Russian).

Glinchikova, Alla (2013) *Russia and Europe: Two ways of Modernization*. Autoreferat of PhD, Moscow (in Russian).

Glinchikova, Alla (2014) *Russia and Europe: Two Ways to Modernity. Individuation. Reformation. Revolution*, Kulturnaya Revoliuciya, Moscow (in Russian).

Held, David (2006) *Models of Democracy*, Polity, Cambridge (Russian translation)

Höffe, Otfried (2009) *Ist die Demokratie zukunftsfähig?* C.H. Beck, München (Russian translation).

Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

Inglehart, Ronald (1997) *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton (abridged Russian version).

Mendieta, Eduardo (ed.) (2002) "Introduction", *Habermas, Jürgen Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Cambridge, Polity Press, Cambridge. pp. 1–25.

Mouffe, Chantal (2000) *The Democratic Paradox*, Verso, London, pp. 80–107 (Russian translation).

Muller, Jan-Werner (2011) *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, Yale University Press (Russian translation).

Stiglitz, Joseph E., Sen, Amartya and Fitoussi, Jean-Paul (2010) *Mismeasuring Our Lives: Why GDP Doesn't Add Up*, The New Press, New York (Russian translation).

Сведения об авторе

ГЛИНЧИКОВА Алла Григорьевна – доктор политических наук, профессор кафедры политологии Московского педагогического государственного университета, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

GLINCHIKOVA Alla Grigorievna – DSc in Politics, Professor of Politics Department, Moscow Pedagogical State University, leading researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.