

ОПРАВДАЛАСЬ ЛИ КОНЦЕПЦИЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО? К 15-ЛЕТИЮ СТАМБУЛЬСКОГО ДОКЛАДА Ю. ХАБЕРМАСА «ПРОТИВ ВОИНСТВУЮЩЕГО АТЕИЗМА»

Аннотация: 22 апреля 2023 г. редколлегией журнала «Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение» при участии кафедры философии и религиоведения ПСТГУ в рамках ежегодной конференции «Исследования религии: прошлое, настоящее, будущее» был проведен приуроченный к 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса «Против воинствующего атеизма» круглый стол, посвященный проблемам, связанным с концепцией «постсекулярного». В докладах и последующей дискуссии рассматривались вопросы современного понимания границ и условий применения термина «постсекулярное», соотношение теорий секуляризации и концепций постсекулярного, проблематика так называемых постсекулярных гибридов, вопросы о соотношении реально социального и дискурсивного измерения концепций постсекулярного, об эмпирических основаниях и метафизических предпосылках теорий секуляризации и концепций постсекулярного, проблема европоцентричности концепции постсекулярного и ее применимости к другим культурным регионам, влияние концепции постсекулярного на понимание религии вообще, проблемы соотношения религии и науки в современном сознании, различные аспекты положения религии в современном обществе. Предлагаем вниманию читателей материалы круглого стола.

Ключевые слова: постсекулярное, постсекулярные гибриды, метафизика, секуляризация, симулякр, религиозное/светское, Ю. Хабермас, Х. Казанова, Т. Асад.

Участники круглого стола:

Аринин Евгений Игоревич, д-р филос. наук, проф. (Владимирский гос. ун-т им. Столетовых (ВлГУ))
eiarinin@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-6206-8452>

Астапов Сергей Николаевич, д-р филос. наук, проф. (Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону)
<https://orcid.org/0000-0001-7697-2170>

Антонов Константин Михайлович, д-р филос. наук, проф. (ПСТГУ, г. Москва)
konstanturg@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

Гипп Константин Сергеевич, протоиерей (ПСТГУ, г. Москва)
ksg18@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-4562-0302>

Замаренков Михаил Юрьевич, аспирант (ПСТГУ, г. Москва)
skyw@inbox.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7802-5887>

Кырлежев Александр Иванович (журнал «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»), Синодальная библейско-богословская комиссии РПЦ, г. Москва)
kyrlezhev@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8783-2965>

Мирошникова Елена Михайловна, д-р филос. наук, проф. (Ленинградский гос. ун-т им. Пушкина, г. Санкт-Петербург)
miroshnikovaem@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-3612-3016>

Носачев Павел Георгиевич, д-р филос. наук (Школа культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, ПСТГУ, г. Москва)
pavel_nosachev@bk.ru; <https://orcid.org/0000-0002-0884-4705>

Смирнов Михаил Юрьевич, д-р соц. наук, проф. (Ленинградский гос. ун-т им. А. С. Пушкина, г. Санкт-Петербург, г. Пушкин)
mirsnov@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-1749-3003>

Соловьев Артем Павлович, канд. филос. наук (Алматинская православная духовная семинария, Республика Казахстан, г. Алматы)
artstudium@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-4376-9752>

Степанова Елена Алексеевна, д-р филос. наук, доцент (Уральский гуманитарный институт Уральского федерального университета, г. Екатеринбург)
stepanova.elena.a@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-2559-3573>

Узланер Дмитрий Александрович, канд. филос. наук (журнал «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом», РАНХиГС, г. Москва)
religion@ranepa.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4377-3252>

Шохин Владимир Кириллович, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН; ПСТГУ, г. Москва)
vladshokhin@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

прот. Константин Польсков: Уважаемые коллеги! Приветствуем всех вас в этот пасхальный период! Меня попросили сегодня быть ведущим. Я подумал, когда готовился, что за последние три года мы прошли много чего, и казалось, хуже уже быть не может. Наше сегодняшнее собрание — это иллюстрация того определения, которое содержится в учебниках догматики, что Господь из злых предпосылок волен произвести доброе следствие. Благодаря, если это уместно, нашему пандемийному опыту, мы теперь можем встречаться в таком онлайн-формате. Когда бы мы еще собрали столько участников, если бы не привыкли к смешанному формату. Так что, наверное, и все остальное тоже когда-то пройдет, и будет что-то хорошее.

Историю сегодняшнего собрания круглого стола вы прочитали из анонса, который был разослан. Меня очень радует, что родился он совершенно неожиданно из обсуждения одной из публикаций, которая была подана в 1-ю серию Вестника. О. Константин Гипп, который здесь присутствует, написал текст о религиозных практиках северных народов¹, она вызвала бурные дискуссии вну-

¹ Гипп К. С. Реконструкция и реинтерпретация как феномены постсекулярного бриколажа // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 117–134.

три редколлегии, как раз вокруг понятия постсекуляризации. Можно ли так говорить, нельзя ли так говорить? Есть ли за этим понятием хоть что-то, или это только идея о понятии? На первом этапе мы решили опубликовать маленькую дискуссию в журнале Вестник², но благодаря настойчивости некоторых членов редколлегии, в частности В. К. Шохина, который изначально хотел, чтобы это обсуждение не превратилось, как он говорил, «в междусобойчик» (и оно, кажется, не превратилось!) и настаивал на более широком и более профессиональном составе участников. В результате, мы с вами сегодня встречаемся.

Первым мы попросили открыть дискуссию Дмитрия Александровича Узланера, пожалуйста.

Постсекулярные гибриды

Д. А. Узланер: Спасибо! Добрый день, коллеги! Начну с того, что изложу общие моменты о постсекулярном, затем скажу пару слов о постсекулярных гибридах³.

Первое. Ключевая интуиция, которая лежит в основании всех разговоров о постсекулярном, то есть такая корневая фундаментальная вещь, — это формирование и появление новой установки в отношении религии. То есть новой установки, которая приходит на место старой. В чем заключается эта старая установка? Она связана с теорией секуляризации, с понятием секуляризации, с процессом секуляризации⁴. Короче говоря, с секуляризацией как с тем, что определяло мышление о религии на предыдущем этапе, то есть это понимание религии как какого-то атавизма, который обречен или на полное исчезновение — такая радикальная версия секуляризации, — или на маргинализацию, то есть на то, что религия будет вытесняться куда-то и соответственно будет таким явлением, которое ни на что не будет влиять. Отсюда, соответственно, возникает огромное количество следствий. Например, в академическом мышлении такая установка приводит к тому, что религию выносят за скобки при обсуждении социальных, политических, экономических и т. д. процессов. В общественно-политическом контексте это проявляется в том, что развитие государства, общества и т. д. планируется без учета религиозного фактора.

Соответственно, постсекулярность связана с новой установкой. Это понимание того, что религия — это не атавизм, это то, что было, есть и будет. Соответственно, спектр религиозного присутствия более невозможно игнорировать ни в академическом контексте, ни в контексте общественно-политических дискуссий и практик. И подобное фундаментальное изменение установки уже привело к фундаментальным сдвигам в самых разных сферах и областях: от трансформации, которая происходит в академическом пространстве (религию начинают рассматривать как серьезный фактор при анализе социальных процессов; растущий интерес к теологии, то есть к голосу самих религиозных сообществ, и т. д.) до нового понимания общественно-политических процессов. Например,

² Антонов К. М., Польсков К. О., Смирнов М. Ю. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религий) // Там же. С. 138–154.

³ См. подробнее: Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М., 2020.

⁴ См. подробнее: Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. М., 2019.

Ю. Хабермас начал говорить о новом понимании демократии, которое связано с преодолением секуляризма, с попытками инклюзии, включения религиозных сообществ, религиозных позиций, аргументов в общественно-политические дискуссии⁵. Эти области и сферы можно перечислять до бесконечности — вплоть до нового понимания, нового мышления в сфере, например, городского планирования. Таким образом, это первый, самый фундаментальный момент, который я хотел отметить.

Второй момент связан со следующим: в дискуссиях о постсекулярном можно порой встретиться с таким противопоставлением — есть реальность, а есть наше мышление об этой реальности. Соответственно, вопрос ставится так: постсекулярное — это про новую реальность или про новое мышление об этой реальности? Мне кажется, это не совсем правильная дихотомия, а во многом ложная, потому что социальная реальность и наши представления об этой социальной реальности — вещи взаимосвязанные и одно непосредственно влияет на другое. Собственно, одна из обоснованных критик классической теории секуляризации заключалась в том, что эта теория рассматривала секуляризацию как нечто автоматическое, как то, что само собой происходит под воздействием определенных экономических, социальных изменений, урбанизации и т. д. Новое же понимание секуляризации делает гораздо больший акцент на значимости конкретных акторов (действующих лиц и групп), которые что-то делают, и на те идейные проекты, которыми эти акторы руководствуются. То есть новая установка, новое мышление в отношении религии приводят к появлению новых акторов, новых проектов, в которые религия активно включена. Таким образом, новое мышление, новая установка, безусловно, оказывает влияние и на саму социальную реальность. Перестройка, которую мы видим в академическом подходе к религии, перестройка в понимании того, как должны быть устроены общественно-политические дискуссии, влияет на то, как государство выстраивает свою политику в государственно-конфессиональных отношениях, как выстраиваются отношения с религиозными сообществами, как сами эти религиозные сообщества осмысливают себя и свою роль в современном обществе. То есть постсекулярное — это и новое мышление, и новая реальность. Но одно не надо противопоставлять другому, тут диалектика: мышление влияет на реальность, а реальность влияет на мышление. Это второй момент, который я хотел бы отметить.

Третий момент: есть упомянутое выше фундаментальное изменение, а есть его многочисленные манифестации в разных областях. Я в своих статьях пытался эти проявления постсекулярности в самых разных сферах картографировать, обозначить, систематизировать. Естественно, все невозможно объять, но, в частности, в одной из статей, которую я написал совместно с К. Штёкль, я выделил четыре генеалогии постсекулярного, четыре разных области, где эта постсекулярная проблематика себя проявляет⁶.

⁵ Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // Он же. Между натурализмом и религией: Философские статьи. М., 2011. С. 109–141.

⁶ Stoeckl K., Uzlaner D. Four Genealogies of Postsecularity // Beaumont J., ed. The Routledge Handbook of Postsecularity. L., 2018. P. 269–279.

Первое — это нормативная сфера, как раз связанная с именем Хабермаса и со всей той дискуссией, которая выросла из Хабермаса. То есть это новое понимание демократии, новое понимание общественно-политических дискуссий. Это новая установка не на исключение религиозных сообществ, аргументов, а, наоборот, на их включение и попытку учиться друг у друга (религиозных групп — у светских, а светских — у религиозных). Вторая генеалогия — более философская, постмодернистская. Если одна из базовых установок модерна — отрицание религии, вынесение религии за скобки как чего-то устаревшего, то новая установка связана с попыткой, опять же, вступить в диалог с этим религиозным содержанием, в частности с теологией. Мы видим эту трансформацию в самых разных философских дисциплинах: в феноменологии, в аналитической философии, даже, казалось бы, в атеистической левой марксистской философии, которая начинает заигрывать с теологией (я имею в виду работы С. Жижека, А. Бадью, Д. Агамбена и т. д.). Третья генеалогия — теологическая. Здесь уже речь идет о попытке выстраивать теологическую рефлексию без опоры на представление о том, что секулярная позиция является нейтральной, естественной позицией по умолчанию. Это Дж. Милбанк с его проектом радикальной ортодоксии и т. д. И, наконец, четвертая генеалогия — социологическая. Здесь, с одной стороны, речь идет о новом подходе обществоведов к религии, которые уже не рассматривают ее как исключительно зависимую переменную, на которую всё влияет, но которая сама ни на что не влияет, но уже рассматривают ее как фактор, который невозможно игнорировать при понимании экономических, политических, социальных, культурных процессов. С другой стороны, в рамках этой же социологической генеалогии постсекулярное рассматривается как новая реальность, которая возникает благодаря тому, что происходит наложение друг на друга секуляризационных процессов, которые, безусловно, были, и десекуляризационных процессов, которые происходят в данный момент. Соответственно, из наложения этих потоков друг на друга возникает новая реальность, которую я называю постсекулярной (в социологическом смысле).

Говоря об этой постсекулярной реальности, я бы хотел сделать акцент на одном из измерений этой новой реальности. Я имею в виду постсекулярные гибриды. Вообще, само понятие постсекулярных гибридов родилось из дискуссии между социологом религии Х. Казановой и антропологом Т. Асадом. Казанова написал знаменитую книгу «Публичные религии в современном мире», где он попытался описать процесс деприватизации религии, появления публичных религий⁷. Он задался вопросом: а что вообще осталось от теории секуляризации? То есть социальная значимость религии повышается, происходит деприватизация религии, и что, собственно, остается от секуляризации? В этой связи Казанова стал говорить о том, что единственное, что осталось от секуляризации, — это тезис о социальной дифференциации, то есть тезис о том, что религия отделяется от политики, от экономики и так далее. На что Асад справедливо заметил, что если социальная значимость религии повышается, если религии становятся публичными, то в таком случае говорить о том, что она отделяется от политики

⁷ Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago, 1994.

и от всего остального, уже невозможно⁸. И, соответственно, если в рамках теории секуляризации мы говорим о дифференциации как ключевом процессе (то есть об отсоединении религии от всех прочих сфер), то в рамках дискуссии о постсекулярном мы говорим об обратном процессе, мы говорим о дедифференциации, мы говорим о гибридизации, то есть о причудливых смешениях религии со всеми остальными сферами. И, соответственно, в этом контексте я начинаю говорить о постсекулярных гибридах.

Есть такое понятие «двоеверие», которое в свое время было введено историками, описывавшими христианизацию в древнем мире. Ученые описывали, как элементы язычества скрещивались с элементами христианства и получались новые формы. В этой же логике я ввожу термин «троеверие» и говорю о том, что сегодня есть как минимум три традиции, которые смешиваются, гибридизируются: условно, языческая, христианская и секулярная. В рамках постсекулярных гибридов можно видеть, как элементы этих традиций смешиваются, скрещиваются и получают причудливые интересные форматы.

В некоторых статьях я эти постсекулярные гибриды описывал. Например, в статье о панк-молебне, деле «Пусси райот», я описывал этот кейс с точки зрения постсекулярных гибридов⁹. В частности, сам панк-молебен — это такой гибрид, где, с одной стороны, провокационное современное искусство, с другой стороны, молитва, с третьей стороны, политический протест, с четвертой стороны, традиции юродства, скоморошества. Возникает интересный гибридный феномен, который совершенно непонятно, как описывать. Другой постсекулярный гибрид, который проявил себя в этом деле в области права, — это смешение светского права и элементов канонического права, когда стали говорить про Трулльский собор и использовать ссылки на него в светском судебном разбирательстве. Третий постсекулярный гибрид, который проявил себя в рамках этого дела, это появление фигуры постсекулярного эксперта, или конфессионального эксперта, то есть обычный светский эксперт, должен следить за соблюдением светскости, за разграничением религиозных и секулярных областей, а постсекулярный эксперт, наоборот, легитимирует или делегитимирует (одни в пользу других) складывающиеся постсекулярные гибриды.

Другой яркий пример постсекулярных гибридов, меня поразивший, — недавно построенный Храм вооруженных сил. В этом храме есть эстетически яркий образ — совмещение образов Родина-Мать и Богородица. То есть образ из атеистической советской традиции и образ из традиции христианской. В итоге получается то ли Богородица в образе Родины-Матери, то ли Родина-Мать в образе Богородицы.

Еще пример, опять же из российской реальности, — традиционные ценности¹⁰. На самом деле это очень специфический постсекулярный гибрид, в кото-

⁸ Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford (CA), 2003. P. 182.

⁹ Узланер Д. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 2. С. 93–133.

¹⁰ Узланер Д. Россия в транснациональных культурных войнах. Ч. 1 // Неприкосновенный запас. 2020. № 131 (3). С. 100–120; Он же. Россия в транснациональных культурных войнах. Ч. 2 // Неприкосновенный запас. 2020. № 132 (4). С. 158–184.

ром соединились, с одной стороны, элементы позднесоветского консерватизма, с другой стороны, элементы идеологии американских христианских правых, с третьей стороны, элементы православной традиции, которая как минимум это все сшивает и набрасывает на это завесу священности. И в основе всего этого лежит языческая логика племенных сакральных ценностей, которые необходимо защищать от осквернения. То есть вот примеры ярких постсекулярных гибридов из новой российской реальности.

В заключение хочу сказать, что постсекулярное, конечно, бросает огромный вызов нашему мышлению. Дело в том, что мы привыкли мыслить в категориях «религиозное» и «светское» в рамках этой дихотомии. Однако эта дихотомия уже с трудом описывает то, с чем мы сталкиваемся, потому сегодня мы все чаще спрашиваем: что такое религия? где границы религии? что такое квазирелигия? что такое псевдорелигия? и т. д. То же самое происходит и с секулярным: это уже более не естественное нейтральное основание, из которого все может быть выведено и которое при этом само никак не проблематизируется. Нет, это тоже, получается, одна из форм жизни со своими практиками, со своими дискурсами, со своими проговариваемыми и непроговариваемыми установками. Это то, что Асад исследовал, когда предлагал говорить об антропологии секулярного, о секулярном как определенной форме жизни, которая возникает и существует в определенном историческом контексте и, возможно, в определенный момент исчезнет¹¹.

Наконец, самый последний момент, завершающий, который я хотел бы отметить: когда мы говорим о постсекулярном, не надо забывать вторую половину, вторую часть этой концепции — постсекулярное это одновременно и пострелигиозное. Соответственно, опять же, это огромный вызов нашему мышлению, вызов, на который необходимо как-то отреагировать. На этом я закончу и буду рад принять участие в дискуссии. Спасибо.

Постсекулярность: реальность или концепт?

Е. А. Степанова: Дмитрий Узланер сказал, что считает эту дихотомию ложной. Однако, на мой взгляд, она как раз абсолютно реальна и значима. Действительно, когда мы обсуждаем такие темы, как постсекулярность, секулярность и религиозность, то поначалу все кажется более или менее понятным, то есть мы интуитивно понимаем, что подразумевается под религией, под секулярностью, постсекулярностью, пострелигиозностью и так далее и тому подобное. Но стоит нам только поставить вопрос иначе, а именно: спросить, что мы имеем в виду под религией, постсекулярностью и т. д., то ясность сразу исчезает. Оказывается, мы можем выстроить с помощью этих терминов самые разные и даже прямо противоположные описания существующего положения вещей и при этом ни на шаг не приблизиться к пониманию того, что происходит на самом деле. Мне хотелось бы обратить внимание на следующие обстоятельства: во-первых, реальность, как и ее описание, постоянно изменяется; во-вторых, то, как мы описываем реальность, целиком и полностью зависит от нашего способа мышления, от образования, от культуры, от контекста, от политической ситуации, в которой

¹¹ Asad T. Op. cit.

мы находимся, и от массы других вещей. Поэтому, предвосхищая вывод, к которому я хотела бы в итоге прийти, хочу подчеркнуть, что задача научной рефлексии заключается не столько в попытках изучать те или иные события или то, что мы считаем таковыми, но в выяснении того, почему мы мыслим тем или иным способом, почему мы называем вещи именно такими словами и что мы всем этим хотим доказать. Меня на эту мысль сегодня натолкнуло множество фотографий из социальных сетей, демонстрирующих то, как у нас, в Екатеринбурге, мусульмане идут праздновать Ураза-байрам. В Москве, конечно, происходит то же самое, как и по всей стране. Вот идет толпа людей, которые у кого-то вызывают отрицательные эмоции, у кого-то положительные. Но для меня вопрос заключается в том, чем для этих людей является религия и что они воспринимают как секулярное или постсекулярное. Что такое для них окружающий мир, в котором они передвигаются, садятся в общественный транспорт или выходят из него, — является ли он на самом деле секулярным, или нет? А когда они входят в мечети, становится ли мир религиозным? Другими словами, наверное, я не открою никакой особенной истины, если скажу, что вообще понятия религии, секулярности и тем более постсекулярности есть исключительно результат христианского европоцентричного способа мышления, возникшего в культуре в определенном месте и в определенное время, и вряд ли в том же виде он применим ко всем остальным людям, регионам, странам и континентам. Во всяком случае, все эти понятия будут там иметь совершенно иной смысл, и об этом в последнее время пишут многие исследователи из разных стран.

Буквально вчера на эту тему я читала труды авторов из Африки, которые как раз пытаются приспособить слово «секулярность» к той социально-культурной ситуации, в которой они живут, признавая при этом, что это понятие вроде бы удобное, но к реальности оно имеет очень относительное отношение или вообще никакого, просто потому что эта реальность имеет другую историю и совершенно другие качественные характеристики. То же самое мы увидим в трудах некоторых известных исследователей современной религиозной ситуации. Вот пример, который я позаимствовала у авторов сборника «Постсекулярность под вопросом: Религия в современном обществе»¹²: когда мы читаем труды П. Бергера или Т. Лукмана, то обнаруживаем религию везде в виде «священной завесы»¹³ или чего-то «невидимого»¹⁴, хотя это не одно и то же. А если мы будем читать труды С. Брюса¹⁵ или Б. Уилсона¹⁶, то, наоборот, обнаружим угасание религии и повсеместную секуляризацию. Соответственно, в некоторых случаях диалог между учеными, придерживающимися разных принципов и способов мышления, имеет смысл только в том случае, когда они подразумевают одно и то же под употребляемыми ими понятиями. Для меня примером утраты смысла является критика Г. В. Ф. Гегелем понимания сущности религии у Ф. Шлейермахера.

¹² The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / Ph. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey, J. VanAntwerpen, ed. N. Y., 2012.

¹³ Berger P. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. N. Y., 1967.

¹⁴ Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. N. Y., 1967.

¹⁵ Bruce S. God is Dead: Secularization in the West. Malden (MA), 2002.

¹⁶ Wilson B. Religion in Secular Society: A Sociological Comment. L., 1966.

Фактически, когда Гегель ругал Шлейермахера за то, что тот придавал слишком большое значение субъективной чувственности в религии, он исходил из собственного понимания соотношения разума и чувств и потому вряд ли правильно воспринимал то, что Шлейермахер подразумевал под чувством. И такого рода примеров можно привести множество.

Дальше мне бы хотелось сконцентрироваться на возможных вариантах решения проблемы адекватности исследовательских подходов. Для этого я приведу в пример двух очень известных авторов, мнение которых мне представляется весьма интересным и полезным для обсуждения нашей темы. Первый автор — это Чарльз Тейлор, который в своей знаменитой книге «Секулярный век»¹⁷ говорит о том, что традиционное понимание секулярности или постсекулярности, описанное в нашей дискуссии Дмитрием Узланером, а ранее Х. Казановой¹⁸ и многими другими авторами, неточно, поскольку в нем упущено главное. С точки зрения Тейлора, секулярность есть измерение, переносящее нас из общества, в котором неверие было практически невыносимо, в общество, где вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих. Вера в Бога больше не является аксиоматической, существуют альтернативы. В традиционном обществе человек находится внутри веры и соответствующей системы ценностей, не являясь ее субъектом, поэтому там отсутствует понятие о религии как чем-то отдельном, а также рефлексия по поводу содержания веры и самого ее наличия. Когда традиционное общество сменяется модерностью, основное изменение заключается в том, что любой человек, даже если он является искренне верующим, при этом знает, что вокруг него существуют люди, которые мыслят мир совершенно иначе, даже если он с ними совершенно не согласен. Тем самым этот человек несет в самом себе как бы некую раздвоенность и потенциальное сомнение в собственных убеждениях, то есть определенные признаки секулярного сознания. Это обстоятельство представляется мне чрезвычайно важным, поскольку оно принципиально меняет соотношение религиозности и секулярности в обществе модерна, где они существуют только вместе, а по отдельности не имеют никакого смысла. Другое дело, что их соотношение, безусловно, бесконечно меняется и зависит от массы разнообразных факторов. Тем не менее сама дихотомия веры и неверия сохраняется. Наверное, в обществе модерна могут существовать люди, мыслящие традиционно. Тогда они должны воспринимать секулярность как нечто враждебное, но тем не менее не могут ее полностью исключить. Совершенно другое дело — мусульмане, которые празднуют сегодня свой праздник, поскольку для них эта дихотомия просто отсутствует. Другими словами, вся окружающая их реальность — и религиозная, и светская — не выпадает из пространства веры, поскольку никакого другого пространства просто не существует.

Второй пример — концепция моего любимого автора Роберта Беллы, которую он изложил в книге «Религия в человеческой эволюции»¹⁹. Он ссылается как

¹⁷ Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge (MA), 2007.

¹⁸ Casanova J. Op. cit.

¹⁹ Bellah R. Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge (MA), 2017.

на определение религии Э. Дюркгеймом (как системы сакральных верований²⁰), так и на определение религии К. Гирцем (как системы символов²¹), но добавляет к ним представление о реальности как состоящей из разных слоев. Самый очевидный и понятный слой — это мир повседневной жизни, в котором все вещи кажутся нам естественными, само собой разумеющимися. Но если мы переходим к другим слоям, выходящим за пределы повседневности, то обнаруживаем в них совершенно другие характеристики, которые само собой разумеющимися не являются. Мир религиозных представлений (а также мир науки и искусства) требует от человека способности выйти за пределы мира повседневной жизни и проникнуть в тот мир, в котором живут представления о всеобщем порядке бытия. Если мы примем точку зрения Беллы, то противопоставление секулярности и религиозности вообще теряет всякий смысл, поскольку они существуют независимо друг от друга. Другое дело, что разные люди по разным причинам обладают разной способностью проникать в этот самый мир всеобщего порядка и интерпретируют его совершенно различным образом.

Итак, общий вывод из моего выступления заключается в следующем. Во-первых, вне христианского восприятия мира о разделении секулярного и религиозного можно говорить лишь условно, и мы всегда должны это иметь в виду или, по крайней мере, не забывать об этом, когда рассуждаем о других культурах, применяя для их описания привычную нам терминологию. Во-вторых, определения никогда не бывают нейтральными, мы всегда находимся в том или ином социально-культурном контексте. Задача науки — не просто описывать этот контекст, но осознать тот способ мышления, который мы применяем, когда пытаемся осмыслить те или иные религиозные или светские реальности и рефлексировать по их поводу. Наконец, последнее: нам, конечно, стоило бы в первую очередь анализировать состояние дел в нашей собственной стране, о которой, мне кажется, мы очень мало знаем по той простой причине, что во многих исследованиях нашей религиозности имплицитно исходим из определений, которые сплошь и рядом оказываются некритически заимствованными из других контекстов, искусственно сконструированными или же ангажированными. Поэтому о том, во что верят наши граждане, как они верят, зачем они верят и верят ли вообще, а также что такое секулярность в нашем отечественном варианте исторического процесса, мы знаем чрезвычайно мало.

Многообразие секуляризации и симулякр постсекулярности

М. Ю. Смирнов: Уважаемые коллеги, я думаю, что те, кто ознакомился с нашей опубликованной дискуссией (Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 138–154), видели, что я там выступил критически по поводу относительно широкой циркуляции в нашем научном дискурсе ссылок на концепты *постсекулярности* и *постсекулярного общества*. Полагаю, что было замечено, что у меня нет категорического отказа в существо-

²⁰ Durkheim É. The Elementary Forms of Religious Life / K. E. Fields, transl. N. Y., 1995.

²¹ Geertz C. Religion as a Cultural System // The Interpretation of Cultures. N. Y., 1973. P. 87–125.

вании самих понятий. Они вошли в наш лексикон, я согласен с Дмитрием Узланером, что они обозначают широкое пространство внутри междисциплинарных дискуссий о месте и роли религии в современном обществе. Еще более я согласен с Дмитрием Александровичем в том, что необходимо подвергнуть ревизию само мышление о религии. То есть пересмотреть тот концептуальный аппарат, которым мы пользуемся в рассуждениях о религии, о светском и т. д. Я сам об этом неоднократно высказывался в публикациях и выступлениях.

А вот с чем я категорически не согласен, так это с тем, что идея постсекулярного имеет за собой какую-то эмпирическую реальность, при которой *секуляризация* якобы остановилась, пошла в обратную сторону или вообще завершилась. И если подтверждением вот этой негативной характеристики секуляризации является введение или активное появление религиозной повестки в публичном пространстве, то тогда у меня вопрос: вообще-то всё, что появляется активно в публичном пространстве, действительно имеет повышенную социальную значимость? Какой-нибудь там певец, например, который постоянно демонстрируется на экранах, он связан с социальной значимостью или как? Вопрос здесь можно продолжить и серьезно: что происходит сейчас с религией — это *она активно входит* в социальное пространство или *ее активно вводят* в социальное пространство? Так вот, тема постсекулярного *возвращения религии* и увеличения ее социальной значимости у меня вызывает сомнения. Ведь религия, как ее ни определяй, всё-таки никогда не являет некую цельность. Любые религии всегда сопрягают в себе комплекс разных составляющих. Это и мировоззренческие компоненты, которые часто артикулированы в вероучениях, и организационные, и ритуально-культовые. Так что же именно из этого комплекса активно входит в социальное пространство? Если сказать, что вероучение, то думаю, мы погорячимся. Вряд ли сейчас широкие массы последователей всех религий усердно осваивают доктринальные основы своих учений и, руководствуясь ими, выстраивают свою социальную жизнь. Скорее, речь идет о других аспектах религиозного комплекса. Отсюда и возникают вопросы.

Если секуляризация, которая мыслится как некое изменение положения религии, — не упразднение ее, не уничтожение, а изменение положения религии, — вызывает тем не менее какие-то довольно негативные характеристики, типа «хватит уже с секуляризацией возиться, мы пришли к новому состоянию общества», то что может стоять за этим? Я попробую кратко в двух тезисах сформулировать свое понимание причин этого неприятия секуляризации, может быть, несколько фрагментарное.

Первое. Существенным фактором, стимулировавшим *идею постсекулярности* и ее развитие, я считаю некий ментальный поворот мышления в среде западных интеллектуалов, поворот в трактовке процессов мира как перехода к так называемой *постсовременности*. Распространенной заставкой к рассуждению о постсекулярности ведь часто выступает тезис о достижении обществом, причем без особого уточнения, каким именно обществом, стадии *постмодерна*. При этом глубокомысленно сообщается, что *проект модерна* с его просвещенческой рациональностью и позитивистским эволюционизмом завершился, исчерпав себя, и наступила стадия «пост». В экономике это постиндустриальное

состояние, в науках — постклассическая и даже уже постнеклассическая модели, в социуме — постправда, новая этика, постгуманизм, постчеловек. То есть сплошной «пост» наступил. Если проекту модерна свойственна секуляризация, то постмодерн несет с собой постсекулярность.

Отчего случился такой поворот в мозгах, надо спрашивать их обладателей, хотя по их текстам невозможно вывести однозначное объяснение. Более или менее ясно, что всех не устраивала монологичная рациональность модерна и, так сказать, господство метанарративов. Захотелось плюралистичности, отказа от любой монополии. Заодно захотелось постструктуралистского витализма, мультикультурализма, эпистемологического диалогизма, трансцендентального реализма и так далее. Постсекулярность становится в ряд с плюрализмом, новыми ценностными ориентациями, виртуальностью, неопределенностью некоего *постсовременного мира*, конструируемого интеллектуалами.

И мы должны полагать, что мы живем в этом постсовременном мире? Не уверен. Как иронично заметил Дж. Капуто еще больше 20 лет тому назад в известной статье «Как сакральный мир стал постсекулярным?»: это не мир стал постсекулярным, а интеллектуалы постмодерна отринули идею просвещения как источник секуляризма и возвратили в свой дискурс религию, хотя уже в де-монополизированном постсекулярном образе.

Второе. Нельзя не заметить, что постоянно происходит отождествление секуляризации и секуляризма. Широкий разнообразный объективный процесс секуляризации сводится к явлению, которое, строго говоря, альтернативно самой секуляризации. *Секуляризм* — это субъективно инспирированная политическая репрессивная стратегия, направленная на вытеснение, в том числе насильственное, религии из всех сфер жизни, как опасного конкурента, допустим, чьим-то властным амбициям. *А секуляризация* — это реструктуризация религиозной жизни. Собственно, ведь и возникла секуляризация именно в религиозной среде. Не безбожники набежали с секуляризацией, а именно в религиозной среде формировалось и изначальное историческое понимание секуляризации с XVII в., и более широкое понимание, которое мы сейчас имеем в виду.

Нынешнее состояние отношений религии с политикой, экономикой, правом и культурой фактически предлагается считать свидетельством преодоления секуляризации, указывая при этом на гибридизацию, взаимную интегрированность религиозных и светских явлений. А почему это преодоление секуляризации? Это та же самая секуляризация. Вот Дмитрий Александрович привел пример с обрядоверием как гибридным феноменом. Да, действительно, гибрид — это не инновация в нашей жизни, и можно разные варианты этих гибридов найти в истории. Но секуляризация именно и развивалась в условиях этих самых гибридов, и ничего негативного на самом деле не произошло для секуляризации. Напротив, она помогала раскрепостить сознание, более свободно посмотреть на мир, вот те же самые гибриды обнаружить хотя бы.

Между прочим, идол энтузиастов постсекулярности, дедушка Хабермас, оказывается, не так категоричен, как его эпигоны. Его зацитированные опусы «Религия в публичной сфере» и «Диалектика секуляризации» содержат вполне взвешенные осуждения. «Постсекулярное общество» в его трактовке, если я пра-

вильно прочитал и понял, оказывается, — это секулярное общество, но без секуляризма как нетерпимости по отношению к религии. Это общество, толерантное к мировоззренческой множественности, использующее религиозное начало для своего укрепления. То есть неприемлем секуляризм. А секуляризация никуда не уходит, она просто иными путями развивается, поскольку и общество не такое, как при режиме секуляризма. В нем наука и религия, вера и разум вполне совместимы. Руководитель авторского коллектива недавно вышедшей за рубежом двухтомной энциклопедии «Социология религии» Адам Посамаи уже прямо пишет про постсекуляризм как характеристику современного секулярного общества.

Я понимаю, что по высказанным мной пунктам можно поспорить, и умышленно придаю им для этого обостренное звучание, готов прислушаться к возражениям. А вот что у меня вызывает неустрашимое недоумение, так это манера обоснования концептов постсекулярности и постсекулярного общества. Она практически всегда опирается на сомнительный прием ссылок на авторитеты. Почему названные концепты считаются обоснованными, а секуляризация — несостоятельной? А оказывается, потому что это сам Юрген Хабермас писал..., сам Чарльз Тайлор утверждал..., сам Славой Жижек предсказал..., сам Джон Милбанк высказал..., сам Талал Асад доказал..., и так далее. Хотя, допустим, Рональд Инглхарт или Ремир Лопаткин, каждый по-своему, объясняют закономерность секуляризации. Но ведь мы же знаем, что сам Питер Бергер пересмотрел и отказался..., сам Хосе Казанова добавил свою, ну пусть не столь категоричную, критическую лепту... И вот пошла циркуляция модного концепта. А. Абейсикара заявил о постсекулярной религии (*The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Futures*, 2008), Г. Макленнан объявил о постсекулярном повороте (*The Postsecular Turn*, 2010) — правда, у него с критическими суждениями, но в целом постсекулярность признается. Тут еще и Р. Брайдотти добавила открытие постсекулярного поворота в феминизме.

Ну, а дальше наши энтузиасты подтягиваются. Прочитав зарубежные апологии постсекулярности, реже на языке оригинала, а чаще в переводах, российские авторы не остались в стороне. Это же на одних только пересказах зарубежных трудов сколько диссертаций защитить можно. Риторика постсекулярного все ширится, смысл концепта при этом становится все более диффузным. Но зато понятие входит в российский научный лексикон чуть ли не как каноническое. Посмотрите названия докладов практически на всех конференциях с тематикой религии — полным-полно этих фразеологизмов. Тем самым научная мысль уводится от более существенной темы. Предметом все-таки должен быть не симулякр постсекулярного общества, эмпирическая реальность которого не то, чтобы сомнительна, ее просто невозможно установить, а современная секуляризация — нелинейная, динамичная, меняющая форматы, но всегда наполненная действительным содержанием.

Постсекулярное и фантомная боль

П. Г. Носачев: Коллеги, поскольку я не социолог, то рассмотрю проблему постсекулярного под другим углом. Я оттолкнусь от идеи Питера Бергера из «Священ-

ной завесы», там много интересных определений секуляризации, но хотелось бы остановиться на том, которое предполагает, что в отношении формирования секулярного центральную роль играет наука. Бергер пишет: «...мы подразумеваем, что секуляризация — это нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она влияет на тотальность культурной жизни и идеации, и ее можно наблюдать в уменьшении доли религиозного содержания в искусстве, философии, литературе и, что наиболее важно, в подъеме науки как автономного и всецело секулярного воззрения на мир»²². Мне кажется, эта мысль не потеряла актуальности ни в каком варианте. На самом деле именно она и определяет ситуацию, в которой мы находимся.

До начала XIX в. был мир, в котором религия занимала центральное положение. Вот немецкий поэт Готфрид Бенн в 1943-м г. написал такие стихи: «Когда-то думали мыслители о Боге, и вездесущий центр определял наклон. Пастух с ягненок на дороге единый созерцали сон. Все вытекали из единой раны и преломляли хлеб во славу бытия». Такого мира, чтобы религия определяла весь космос, мировоззрение человека, всю его жизнь, культуру, после XIX в. нет и не будет. Почему? Потому что ее место фактически заняла наука. Научное мировоззрение определяет сейчас всё. Думаю, с этим тяжело поспорить. Научное мировоззрение — это и есть тот самый формат, в котором существует современный человек. Секулярный мир, по моему мнению, это мир, в котором непререкаемым авторитетом является научное мировоззрение. Фактически у религии в такой ситуации есть два выхода. Первый выход — это принять внешние правила, а именно: наука как общая система всех ценностей и установок дает некие правила, весь мир с ними согласен, потому что это базис. И дальше религия говорит: «да, мы, конечно, тоже “за”, мы тоже их принимаем». Это первый путь. Второй путь — играть в игру «два капитана на корабле». Есть две книги — два пути, они равны: религия никогда не была против науки, религия и наука живут в гармонии и мире, не мешая друг другу. Далее я приведу четыре примера, доказывающие, что религиозное мировоззрение под влиянием авторитета науки безвозвратно изменилось.

Первый пример. Сначала подчеркну, что понимаю эзотерические учения как форму религии. С 90-х гг. XX в. написаны сотни статей и книг, которые определяют западный эзотеризм XIX и XX вв. как эзотеризм новый, который кардинально отличен от эзотеризма предыдущих эпох, обычно этот новый эзотеризм называют «окультизмом». Окультизмное мировоззрение предполагало простую вещь — гармонию науки и религии. Это фактически главная идея, вокруг которой выстраивались системы спиритизма, антропософии и прочих учений. Вот, например, Э. Леви, тот самый автор, который одним из первых запустил процесс гармонизации науки и религии, еще в 1860-е желал «сделать каждую религиозную истину такой определенной и такой ясно доказанной, как решение задачи по геометрии». Навскидку (поскольку придется долго перечислять почти все эзотерические учения современности) можно назвать три учения, следующие этим же курсом: теософия, антропософия и учение А. Кроули (телемизм). Во всех них идея такова: наука плюс религия. И именно на это делается ставка, что-

²² Бергер П. Священная завеса: Элементы социологической теории религии. М., 2019. С. 126.

бы привлечь верующих и показать себя в выгодном современном свете. Вот это и есть новое секулярное мировоззрение.

Второй пример, может быть, более известный — появление так называемой естественнонаучной апологетики в христианстве. Очень интересный феномен. Чем он интересен? Для защиты веры и обоснования ее истин религиозные институты перенимают логику, правила, систему установок внешнего научного мира. Религия, таким образом, теряет свой уникальный статус — подтвердить религиозную истину теперь можно только научным авторитетом. Теперь верующие говорят: да, мы тоже ученые, у нас тоже наука! Креационизм и эволюционизм — типичный пример такой ситуации. С эволюционизмом все понятно: фактически это учение строится на идее гармонии религии и науки (например, соотнося дни творения с эволюционными эпохами и т. п.). С креационизмом сложнее. Например, известный проект «Ковчег» — это профинансированный американскими фундаменталистами интерактивный музей — Ноев Ковчег в натуральную величину. Миллионы выбрасывают на то, чтобы ковчег построить. Разве это не постсекулярная эпоха? Нет, раз миллионы надо тратить на то, чтобы построить ковчег, это говорит о том, что никто не верит, что он был. Приходится тратить миллионы на то, чтобы доказать, что он мог реально существовать — ведь и мы можем с экскаваторами и кранами его построить! Но ситуация еще интереснее. Креационизм в 1960-е годы с чего начинается? Creation science, креационная наука — заявка на то, что мы тоже ученые, мы тоже за науку, но мы создаем ее альтернативную форму. Она не такая, как у вас, это не эволюционная наука, но все равно наука. Вывод очевиден: для апологетики наука равна истине, для верующих религия — истина, поэтому она должна быть согласна с наукой. Очевидно, и это секулярное мировоззрение.

Третий пример, наверное, еще более актуальный. Вопрос: а что внутри человека? Как работает его внутренний мир? Кто дает оценку функционирования этого внутреннего мира? Аскетика или же психиатрия? Вот перед вами две книги — В. Г. Каледа «Основы пастырской психиатрии: руководство для священнослужителей» и книга схиархим. Гавриила Бунге «Тоска, уныние, депрессия: духовное учение Евагрия Понтийского об акедии». Уже само название книги схиархим. Гавриила — форма диалога с наукой, ведь уныние — это аскетический диагноз, а депрессия — медицинский. И чтобы обосновать легитимность разговора об акедии, нужно обязательно начать с депрессии. В книге В. Г. Каледы дается тоже современная установка: верующему в какой-то момент нельзя полагаться на аскетику, его надо послать к опытному психиатру. Это как раз и есть ситуация двух капитанов на корабле. До какой-то степени верующий может поститься, молиться, а после этой степени у него уже пост и молитва — это патология, и мы (верующие, священники) должны его отправлять к врачу. Где эта граница, как это работает, почему это работает? Ответы неочевидны. Интересно то, что религиозные институты, религиозное мировоззрение перенимают логику внерелигиозных, ведь пастырская психиатрия сейчас преподается для священства. Следовательно, верующие мыслят с точки зрения системы науки, с принятием установки, что пост и молитва могут быть психиатрической патологией — это и есть секуляризация.

Четвертый пример. Отец Константин начал с современных условий, в которых мы находимся, не могу и я про них не сказать. Мне вообще кажется, что после пандемии ковида говорить о постсекулярном уже нельзя. Так совпало, что большинство праздников мировых религий выпало на пандемию, и внешние ограничения, оправданные авторитетом медицинской науки, транслируемые через внешние в отношении религии институты, заставили сократить или отменить все религиозные праздники. Причем произошло это глобально. С одной стороны, система внешних научных предписаний навязывается религиозному мировоззрению, но с другой — религиозное мировоззрение само с готовностью исполняет эти предписания, потому что они обоснованы абсолютным научным авторитетом.

Как мне кажется, эти четыре примера кое-что показывают. Следствие таково: религию в традиционном понимании этого слова ампутировали в XIX в., отсюда и название моего доклада «постсекулярное и фантомная боль». Больше такой религии, как была до этого момента, быть не может — у нас осталась только фантомная боль. Нам открывают храмы, мы идем праздновать Курбан-байрам, казалось бы, все то же самое, но мы мыслим уже по-другому. У нас в голове система секулярного мировоззрения, заточенная под науку, она для нас — высший авторитет, настолько, что свои религиозные представления мы всегда сверяем с ней. В нас самих господствуют нормы и ценности секулярного мира.

Новый ракурс в понимании постсекулярности

А. И. Кырлежев: Дмитрий Узланер в своем выступлении напомнил о том, о чем так много было публикаций, рецензий еще десять лет назад и ранее. Это с одной стороны. С другой стороны, вполне было предсказуемо высказывание Михаила Юрьевича Смирнова, который обозначил в общем-то стандартную позицию: вот, употребляют какое-то слово, но мы не видим, на что оно указывает. И с этой позицией очень трудно что-то сделать. Потому что все-таки в том, о чем и как говорил сегодня Узланер, есть какая-то логика, есть какие-то слова, есть какая-то история, есть какие-то примеры, есть какое-то обоснование — есть *видение*. Но если установка другая и само слово «постсекулярное» не нравится, то за ним нельзя увидеть никакой реальности.

Если ты отказываешься от этих очков, то ты ничего такого и не увидишь. И здесь абсолютно, мне кажется, невозможно сделать какой-либо общий вывод, практически невозможно прийти к какому-то согласию. Поэтому я просто предложу один возможный ракурс, позволяющий, по моему мнению, ввести логически понятие «постсекулярного», так чтобы оно было осмысленным и полезным.

При этом надо сразу сказать, что правильно говорила Елена Алексеевна Степанова: когда мы говорим о секуляризации и о постсекулярном, мы находимся прежде всего в европейском, христианском пространстве, а, скажем, у мусульман — другое. Мы там находимся ментально, оттуда приходит секуляризация и ее последствия, а в остальном мире — лишь некие зоны секуляризации, и процессы там происходят иные. И когда Питер Бергер в своей статье — в сборнике «Десекуляризация мира» 1999 г. — сказал свою знаменитую фразу о том, что

мир до сих пор яростно религиозен, он просто обозначил взгляд из, так сказать, Евро-Америки на западный, несекулярный мир или на мир в целом.

Что касается вот этого пространства и этих терминов. Откуда можно говорить, что вот это — постсекулярное? Конечно, это в концептуальном пространстве.

Первый пункт: мы уже, наверное, все согласились в том, что в Новое время происходят два параллельных события. Это появление или изобретение светского/секулярного и появление или изобретение религии, как она понимается в Новое время. Это новые сущности, новые концепты, что довольно хорошо описано. Чарльз Тейлор считает, что секулярность возникает, а кто-то говорит, что секуляризация — это еще и проект. Что касается нового концепта религии, то, на мой взгляд, недавняя книга Сергея Штыркова²³, хотя и научно-популярная, очень хорошо обобщила практически все существующие исследования, посвященные изобретению «религии». В этом смысле Д. А. Узланер всегда и говорит, что «постсекулярное» — это в том числе и «пострелигиозное», то есть после того понимания религии, которое сложилось в Новое время.

Второй пункт. Зафиксировав, что в процессе секуляризации появляется новое светское, которого в Средневековье не было, и появляется «религия», которой в Средневековье нет, как на этом, так сказать, концептуальном фоне можно обозначить постсекулярное?

Есть две нововременные установки — дескрипция и прескрипция. Я хочу эти два слова употребить, чтобы перейти к постсекулярному.

Религиозное — это то, что описывается с новой секулярной точки зрения, и это делается так до сих пор. То есть религия описывается так, а не иначе — скажем, с религиозоведческой точки зрения, а остальное — это не религия. Классический пример: в советское время «церковная бабушка» думает, что Троица — это Спаситель, Божия Матерь и Никола Угодник. Но с точки зрения точного понимания христианства это, конечно, не религия, это что-то неправильное — просто не знают, что такое религия. Но в то же время эта дескрипция одновременно есть и прескрипция: религия должна быть такой, какой ее знают ученые — религиоведы и прочие социологи. Потому что теперь есть наука, политика, культурная жизнь, которые освободились от религии и стали секулярными. То есть здесь два движения: наука описывает мир-социум, включая религию, но параллельно это описание выступает как долженствование — они идут вместе. И в условно европейском/христианском ареале это и происходило в эпоху и в процессе секуляризации.

Откуда тогда постсекулярное? — В какой-то момент мы вдруг обнаруживаем, что происходит разрыв между дескрипцией и прескрипцией. Они больше не зависят друг от друга, не влияют друг на друга. Религиозное и светское в их новом понимании как-то связаны или соотносимы, в том числе в политическом и культурном пространстве, но описание этой связи не предполагает какой-то прескрипции: вот так мы должны смотреть на религию, находясь в нынешнем светском пространстве.

Бабушкина «Троица» — это тоже религия, как и многие другие феномены. Просто постсекулярный взгляд видит религиозное в разных формах и проявле-

²³ Штырков С. Религия, или Узы благочестия (Азбука понятий). СПб., 2021.

ниях, за пределами строгого новоевропейского определения религии. Новое секулярное представление о религии теперь не может быть прескрипционным, то есть навязанным. Стандартный светский взгляд, в том числе религиоведческий, социологический, политологический и др., видит религию/религиозное только в своей собственной оптике, а эта оптика дефектна, потому что партикулярна и ангажированна.

Постсекулярный взгляд уходит от той дихотомии религиозное/светское, которая победила в новоевропейском пространстве. Постсекулярный взгляд — это установка, которая разводит описание и долженствование. Именно поэтому он *пост*-секулярный.

Морфологические каверзы: префикс *post*- и большие религиоведческие проблемы

В. К. Шохин: Прежде всего я считаю нужным разделить, так сказать, ареалы при обсуждении постсекулярности, говорим ли мы о Западной Европе, при этом именно о западноевропейском христианстве, или об Алжире, Иране, Турции, Индии, России. Это нередко смешивается, и мне кажется, ведет к некоторому беспорядку. Я, собственно, хотел комментировать одно из положений знаменитого стамбульского доклада Юргена Хабермаса «Против воинствующего атеизма. “Постсекулярное” общество — что это такое?» (2008), который фокусируется именно на западноевропейском христианстве. Его основная идея заключается, как я его понял, в том, что, вообще-то говоря, это постсекулярное общество все-таки наступило (хотя в некоторых случаях его можно понять так, что оно еще только наступает), а стимулов для этого было несколько. Прежде всего, что многие конфликты — социокультурные — стали осмысляться в обществе как религиозные. Второе — это наводнение Европы мигрантами, прежде всего мусульманами. Мне кажется, он испытывал из-за этого чувство серьезной фрустрации, как какой-нибудь римлянин, наблюдавший затопление Империи варварами. Я постоянно это у него чувствовал. И третье, наконец, с моей точки зрения, ключевое для всей концепции постсекулярности, это то, что, как он пишет, церкви и религиозные организации все в большей мере берут на себя роль «интерпретирующих сообществ» (термин Франсиса Шюсслер-Фиоренцы²⁴), что они суть «действующие на публичной арене в секулярной среде, они могут оказывать воздействие на формирование общественного мнения, общественной воли». И он приводит примеры того, как священнослужители, представители религии могут обсуждать биоэтические аспекты репродуктивной медицины, защите животных, изменение климата, многие другие вещи²⁵. Самым важным для Хабермаса является тот факт, что они попадают в публичную среду, тогда как раньше («при секуляризме») религия была только частным делом. Иными сло-

²⁴ См.: Schüssler Fiorenza F. The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction // Habermas, Modernity and Public Theology / D. S. Browning, F. Schüssler Fiorenza. N. Y., 1992. P. 66–91.

²⁵ См.: Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое? // Русский журнал. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (дата обращения: 05.04.2022).

вами, священник с микрофоном и определяет, собственно говоря, новое положение религии, и мы можем предположить его влияние на формирование общественного мнения, общественной воли.

Дмитрий Александрович утверждает, что в данном случае имеет место полное совпадение между концептом и эмпирической реальностью, которую этот концепт описывает. Я гораздо больше согласен с Михаилом Юрьевичем, который уже подвергался критике, относительно того, что между ними существует очень большой разрыв. И в связи с этим я бы хотел сослаться на некоторые факты, они очень «грубые», но тем не менее вполне могут показать, что серьезный разрыв существует, а уж можно ли при этом разрыве допустить легитимное принятие самого понятия постсекулярного общества в применении к сегодняшней Европе, пусть решают те, кто эту идею лоббируют.

Да, прошу прощения, я забыл сказать, что хотя Хабермас ссылается на конкретные социологические исследования, на самом деле его историософская схема, конечно, гегелевская. Это знаменитая диалектическая триада: тезис — анти-тезис — синтез. Вначале было религиозное общество, потом наступил секуляризм (выведение религии из общественного в частное) и затем постсекуляризм, в котором религии все более активно вновь занимают общественную территорию, но, как это хочется Хабермасу, в пределах той секулярной легитимности, которая была главным достижением второй фазы. Ну, вспоминая и марксистскую составляющую его философии (на самом деле исходную — это же Франкфуртская школа), нынешний синтез в его видении (и желании) — это что-то вроде союза верующих и атеистов, наподобие «союза коммунистов и беспартийных» (тут он мне напоминает Ганса Кюнга с его идеей будущего золотого века в виде «всемирного этоса»).

И что его еще больше сближает с Гегелем, так это такое мышление, в соответствии с которым, если факты противоречат теории, то тем хуже для фактов. Так каким фактам хуже, что они не соответствуют теории? Прежде всего это количественные показатели — процент последователей конкретных религий от общего населения Европы. Концепция постсекулярности лукава, потому что никто так и не сказал, с какого примерно времени Европа в это постсекулярное общество вступила или хотя бы решительно вступает. Это очень удобно, так как освобождает данную концепцию от необходимости отвечать на неудобные вопросы. Потому совсем не случайно, что некоторые значительные теоретики постсекулярности, которые держатся за эту «религиозную доктрину», такие, например, как Манав Ратти, Элейн Грэм и далеко не только они, подвергают сомнению, что сам префикс *post-* в прилагательном «постсекулярное» должен обозначать именно временные отношения (*after*), т. е. то, что должно, по логике, следовать за секулярным, а еще более значительный авторитет Талал Асад запутывает, как и многие его коллеги, и само «секулярное», вследствие чего с «постсекулярным» (с которым он активно работает) совсем уже трудно разобратся. Ну это примерно то же самое, что сказать, что «поствоенное», «постколониальное» или «постсоветское» тоже не указывают на временные отношения или с таким же успехом указывают на пространственные. Ведь скажи кто-нибудь из «постсекуляристов», что эта новая эпоха начинается с 2000-х, с 1990-х, даже

с 1980-х, и тут же выяснится, что какие из этих десятилетий ни возьми, в предшествующие, «секулярные», десятилетия верующих было однозначно больше. Так вот, в настоящее время, какие статистические службы ни взять, процент тех, кто относит себя к христианским конфессиям, в Западной Европе постепенно сокращается. Мне возразят, что зато немного увеличивается население, идентифицирующее себя как мусульманское, индуистское, «нетрадиционное» или «минимально религиозное» (термин М. Эпштейна) и т. д., и это так, но это не дает того роста религиозности в обществе, который как-то оправдал бы применение к нему прилагательного «постсекулярный».

Теперь о качественных показателях. При всех играх с префиксом *post-* никто из «постсекуляристов» не станет отрицать, что еще в 2004 г., по их выкладкам, Европа уже вступила в эпоху постсекулярности или, по крайней мере, самым решительным образом в нее вступала. Но именно в этом году после долгих проволочек, прений, дипломатических игр и т. д. принятый Лиссабонский договор, фактически соответствующий Конституции Евросоюза, был принят без какого-либо даже упоминания о религиозном (не только о христианском, но и о каком-либо вообще — вероятно, чтобы никому не было обидно) контексте европейской культуры, и это не вызвало никаких протестов (кроме маргинальных) со стороны церковных «интерпретирующих сообществ». То есть о правах животных, климатических изменениях, эвтаназиях говорить можно, а вот здесь, так сказать, «красная линия».

Далее, относительно других документов. Вот Хабермас говорил о том, что эпоха воинствующего атеизма завершилась (таково и название его знаменитого стамбульского доклада). Но вот резолюция № 1580 от 4 октября 2007 г., принятая Парламентской ассамблеей Совета Европы, под названием «Опасность креационизма для образования». Обоснований для этого вердикта было выдвинуто два: во-первых, креационизм противоречит теории эволюции — единственно научной и всеобъясняющей, а во-вторых, за креационизмом стоят, оказывается, реакционные общественные силы (вроде евроскептиков и прочих «нацистов»). Помоему, это просто списано с советской аргументации, оправдывавшей гонение на религию в период как раз того самого воинствующего атеизма точно такими же двумя совершенно разнородными обоснованиями. А вот уже не документы, но директивы ЕС, вполне согласные с приведенным документом. Обращает на себя информация из совсем свеженькой книги шведских исследователей Олафа Франка и Педера Талена «Религиозное образование в постсекулярную эпоху», рецензия на которую была только что опубликована в «Вестнике ПСТГУ»²⁶. Тут интересно, что авторы, принимающие на веру догмат о наступлении постсекуляризма в Европе, приводят следующую периодизацию в отношениях между религией и образованием. Вначале в сфере светского преподавания религии была отменена всякая конфессиональная аффилиация, после этого христианская, и осталась уже просто «религия». Но вот в самое последнее время и само понятие

²⁶ Копосов С. А. Внеконфессиональное религиозное образование. Опыт европейских стран // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 157–161 (рец. на кн.: *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe* / ed. by O. Franck, P. Thalén. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021).

религии заменяется понятием «мировоззрение». Таковы достижения церковного «интерпретирующего сообщества», вышедшего, по Хабермасу, Хосе Казанове и другим теоретикам, из приватной сферы и начавшего «влиять на общество».

Потому я бы скорее говорил уже о поступательной секуляризации Европы. И здесь я в дополнение к сказанному разделил бы соответствующие явления на две категории. Это, прежде всего, силовое давление все более секуляризирующегося общества на религии извне. Я имею в виду, прежде всего, использование ковида для решения «религиозного вопроса». Я убежден в том, что Covid-19 был сконструирован, во-первых, для поражения республиканской партии в Америке (прежде всего обоснование голосования по почте, при котором все было «схвачено» демпартией), во-вторых, для обеспечения многомиллиардных прибылей фармацевтическим компаниям, в-третьих, для тренировки по контролю над населением в целом, и, наконец, чтобы разобраться с религиозными общинами. И это мнение относительно лабораторного происхождения ковида выражали многие профессиональные микробиологи, и в самом деле он был очень «телеологичен», одновременно решая самые разнообразные, но в конечном счете одновекторные задачи. У меня была статья на этот счет, также в «Вестнике ПСТГУ»²⁷. В отличие от Америки, где религия еще не утратила общественный авторитет, в Европе запреты на посещения богослужений под предлогом защиты здоровья имели большой успех: в 2020 г. вся Европа участвовала в пасхальном богослужении только по телевидению, в 2021-м в главном храме Парижа было допущено 10 человек, всего 200 счастливицам было разрешено попасть в собор св. Петра в Риме, вместимость которого составляет 15 тысяч, а в Чехии богослужения и совсем на три года отменили.

И второе, еще более важное, это «самосекуляризация» самих христианских конфессий. В химически чистом виде пример саморазложения религии через адаптации к чисто секулярным «ценностям» дает, конечно, Церковь Англии. Я назову тут только два события 2023 года. Первое — это февральское событие, церковное благословение однополых браков. Не удивительное, так как даже епископские хиротонии трансгендеров (а это одно из основных посланий «самых передовых» стран остальному человечеству) практикуются уже несколько лет. И мартовское событие — решение Генерального Синода Англиканской Церкви об устарелости применения гендерных предикатов к Богу, а именно обращение к Нему как к Отцу. Внутренняя логика тут, мне кажется, простенькая: женщины обладают равноправием едва ли не во всех профессиях, а если это так, то что мешает перенести это женское равноправие и в природу Бога, которого только феодальные богословы считали слишком уж трансцендентным? Из чего следует, что обращение в молитве «Отче наш» объясняется только лишь «лингвистической привычкой», а Символ веры, где различаются Отец и Сын, также скорее всего должен будет пройти процесс «научной экспертизы». Постепенно, конечно, не резко, так как надо считаться и с консервативной, т. е. отсталой паствой, да и в епископате как ни странно остались еще «фундаменталисты», но процесс

²⁷ Шохин В. К. Вакцинофобия, «фундаментализм» и тонкая настройка современной пандемии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 97. С. 123–137.

пойдет — от частных мнений прогрессивных теологов к соборным решениям (как это и делается в данной деноминации). Но только ли у англикан происходит «повзросление сознания»? Отнюдь нет. Опросы показывают, что большинство испанских, португальских и даже ирландских католиков считают совместимость ЛГБТ с их верованиями вполне нормальной, а некоторые протестантские деноминации (не только англиканство) допускают и женское священство.

Вот, собственно говоря, основное, что я хотел сказать. Итог очень простой: между концепцией постсекулярности и эмпирическими фактами дистанция очень значительная.

прот. Константин Польсков: Переходим к дискуссии. На дискуссии отводится по 5 минут. Кто-то желает открыть дискуссии?

прот. Константин Гипп: Меня, можно сказать, взволновал доклад Павла Георгиевича, где достаточно резко прозвучал тезис, что постсекулярное — это фантомная боль. Практически это фантомная боль о религии. В связи с этим у меня пара встречных тезисов. Да, действительно, я полностью согласен, что секулярное мировоззрение фундируется так называемой научной картиной мира, но эта научная картина мира сама по себе неполна. И она никогда не может дать человеку удовлетворение всех его духовных запросов. В связи с этим из концепции постсекулярного, в частности, следует, что религия неуничтожима, она просто меняет свою форму. Да, сейчас существует антитеза религии — «духовность». Вот эта духовность, неорганизованная такая форма, с моей точки зрения, религиозного мировоззрения, она все больше и больше о себе заявляет. Действительно, организованные религии, по крайней мере в западном мире, терпят урон, в европейском мире особенно. Последняя книга Р. Инглхарта²⁸ об этом свидетельствует, хотя там, на мой взгляд, очень небольшой промежуток времени взят за основу анализа, это еще надо все осмысливать. И что еще не прозвучало сегодня, так как в основном дискуссия касалась социологических аспектов, что не дает мне согласиться с тезисом, что в постсекулярном мире место религии — это просто место фантомной боли, это то, что человеку присуще чувство сакрального. Оно многими исследователями, вполне светскими, считается одним из фундаментальных свойств человека, человека как существа. И оно может себя выражать в форме, наверное, классических, традиционных религий, но когда эти религии рушатся либо они запрещаются, как в советское время, оно все равно пытается найти себе выход. С этим можно связать, например, ту популярность научной фантастики, которая была в послевоенное время в Советском Союзе, когда буквально не было научно-популярного журнала, где бы ни было такого раздела. Другие примеры я сейчас просто не буду приводить. Но это чувство, на мой взгляд, оно неуничтожимо, оно все равно будет давать о себе знать, будем мы называть это фантомными болями или каким-то другим термином, это уже, наверное, просто вопрос вкуса.

²⁸ Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах / пер. Н. Ю. Фирсова, науч. ред. Э. Д. Понарин. СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022.

Ну и вот, если вопросы докладчикам возможны... Я думал над тем, что действительно гибридизация, которая затронута и в моей статье, запустившей, собственно говоря, первоначальную дискуссию, эта гибридизация в какой-то мере, наверное, присуща была не только нашей эпохе. Но я пока до каких-то концептуальных вещей не додумался, может быть, Павел Георгиевич подскажет, вот чем, например, научное мировоззрение Исаака Ньютона, отличается от мировоззрения современного ученого, естествоиспытателя? Есть какие-то кардинальные отличия или нет?

П. Г. Носачев: Ньютон был практикующим алхимиком и мыслил вполне в рамках классического религиозного мировоззрения, а настоящий раскол начинается с появления концепции Дарвина, следствия из нее приводят к полностью секулярной ситуации.

прот. Константин Польсков: Вопрос остался открытым.

К. М. Антонов: Первый момент. Он касается, в частности, того, о чем говорил Михаил Юрьевич. Мне кажется, что любые теории секуляризации всегда включают в себя некоторый метафизический оценочный момент. Они исходят из такого общего видения истории, при котором ослабление и (в пределе) конечное исчезновение религии представляется предопределенным. Это видение связано с метанарративом прогресса, при том, что сам прогресс может оцениваться и негативно, как, например, это делал К. Леонтьев. В этом смысле теории секуляризации всегда, независимо от воли их авторов, являются проективными, перформативными, некоторыми самосбывающимися пророчествами.

Второй момент. На этой почве парадоксальным образом сходятся, с одной стороны, продолжатели просвещенческой традиции критики религии и воинствующие атеисты, с которыми эксплицитно спорит Хабермас, и, с другой стороны, религиозные «пессимисты», склонные к фундаментализму, конспирологическим интерпретациям истории и текущих событий, негативным оценкам светской культуры и культурных инноваций, предполагающие торжество всеобщего разложения в конце времен.

Третий момент. Этой проблемы не избегает и теория «нелинейной секуляризации», которую предлагает Михаил Юрьевич, поскольку само слово «секуляризация» уже задает этой нелинейности определенный вектор. Как только мы сказали «секуляризация», мы уже не говорим о каких-то трансформациях места религии в нашей жизни — мы говорим о трансформациях совершенно определенным образом направленных на ее ослабление и в итоге на маргинализацию или исчезновение. Точно так же не избегает этого эмпирически хорошо фундированная теория Инглхарта, которую сейчас вспоминал о. Константин. Легко показать, что в ней наряду с эмпирически подтверждаемой связью между ростом благосостояния и падением религиозности, присутствует, с одной стороны, метафизическое предположение о том, что этот рост благосостояния является некоторой исторической тенденцией, а с другой — довольно жестко стандартизированное представление о религии, и именно из

этого возникает представление о противоречии между благосостоянием и религиозностью.

Четвертый момент. Любая теория, в которой понятию секуляризации при дается религиозно-позитивный смысл, как, допустим, у кого-то из русских философов, у некоторых протестантских богословов и т. д., предполагает, что секуляризация в смысле упадка религиозности является промежуточной стадией, некоторой платой, которую приходится платить за возможность обновления религиозной жизни в перспективе ее какого-то дальнейшего возрождения. В этом смысле она неизбежно включает в себя что-то вроде концепции постсекулярного. Понятно, что это обычно так не называется, но в принципе аналоги легко обнаруживаются. И тоже, разумеется, концепции постсекулярного представляют собой некоторый проект, некоторые перформативные высказывания, некоторые самосбывающиеся пророчества. Это некоторый большой нарратив и самый яркий его пример, на мой взгляд, у В. Соловьёва, но, я думаю, что и у современных авторов мы можем найти множество примеров. Как правило, такие концепции связаны с религиозно позитивной оценкой культурных инноваций и, соответственно, «модернистской» установкой.

Пятый момент. В плане соотношения эмпирических и метафизических элементов между теориями секуляризации и теориями постсекулярного принципиальной разницы я не вижу.

Можно заметить только, что именно в рамках пересмотра классической теории секуляризации удалось выделить отдельные составляющие этих процессов, обосновать их взаимную независимость. Тут можно вспомнить работы Казановы, Карпова, где выделяются эти факторы (привожу их по итоговому резюме в работах Карпова и не делаю в данном случае различия между теориями постсекулярного и теориями десекуляризации): институциональная дифференциация/интеграция, приватизация/деприватизация, упадок/подъем верований и практик, упадок/подъем культурного влияния религии, рост/сокращение материального субстрата (население и проч.). Здесь же возможный вопрос — это вопрос об имманентных пределах секуляризации. Отдельно теории постсекулярного позволяют, как мне кажется, чувствовать себя более свободно в плане определения границ между религиозным и светским, ставить вопрос о генеалогии нашего понятия «религия».

Последний пункт. При всем том я не считаю теории постсекулярного идеальными и не нуждающимися в критике, как в ней нуждаются любые теории. Их слабое место — может быть, конечно, избыточный оптимизм в отношении положения религии в мире, в современном мире в особенности, или возможности мировоззренческого диалога и взаимного воспитания светских и религиозных граждан, о котором говорит Хабермас. Их сила в большей степени в возможности новых постановок вопросов, чем в каких-то готовых ответах.

М. Ю. Смирнов: Раз Константин Михайлович упомянул меня, хочу ответить. Коллеги, дорогие, по поводу свойств теории и ее уместности, — что о постсекулярном, что о секуляризации, — я готов согласиться. Действительно, наверное, так и есть. Но все-таки у меня всегда вопрос возникает: теория — это результат

рефлексии над чем? Над реальностью или над симулякром? Ведь секуляризация — это реальность. То, что мы понимаем под секуляризацией, — это определенные реальные процессы, и исторические, и современные. А вот то, что вкладывается в понятие постсекулярного, — это такой кабинетный конструкт, сюда можно притянуть всё, что угодно, чтобы только показать, что там тоже есть какое-то содержание. Поэтому я полагаю, что в случае с постсекулярностью реальность выводится из понятия, на самом деле конструируется. А в случае с секуляризацией это понятие может быть не очень точной или не очень убедительной рефлексией, но все-таки над определенными реальными социально-историческими событиями, процессами и современностью. Вот так.

Е. М. Мирошникова: По тезисам того, что я сейчас услышала. Во-первых, сама теория. Мне очень понравилась теория Д. А. Узланера. Получилась красивая теория с вишенкой на торте в виде гибридных примеров. Но я бы тут поставила вопрос о том, что есть теория, и что есть реальность. Естественно, эта теория определенным образом есть осмысление существующей реальности. Я соглашусь с Михаилом Юрьевичем, что это определенное подтягивание реальности к теории. Но я хотела бы обратить внимание на очень важное, с моей точки зрения, положение в выступлении Д. А. Узланера. Только что у нас, в Санкт-Петербурге, в ЛГУ имени А. С. Пушкина, состоялись XXVII Царскосельские чтения. Буквально вчера на секции «Философия и религиоведение в отечественной системе образования: история, современность, перспективы» мы говорили о ситуации, обсуждаемой сейчас. И в начале своего выступления «О специфике религиоведения в пострелигиозном мире» я задалась вопросом, почему мы говорим о постсекулярном, а не о пострелигиозном мире? Поэтому я очень приветствую замечание, которое сделал коллега Д. Узланер, о необходимости осмысления, что такое пострелигиозное. Во-вторых, почему в очередной раз за основу взято противопоставление? Вернее, почему превалирует такое понимание светского, которое считается уничтожением религии? Поскольку здесь собрались коллеги, прекрасно владеющие современным понятийным аппаратом, лишь обозначу определенные терминологические новации в международном академическом языке: *secularism* и *secularity*. Вот о чем говорил Михаил Юрьевич. Это секуляризм и секулярность. Я предлагаю говорить не столько о секуляризации, сколько об этих двух ее современных формах эволюции. Секуляризм — это идеология, которая ставит своей целью освобождение от религии. В то же время секулярность вовсе не ставит своей задачей уничтожение религии, исчезновение религии. Секулярность как раз и предполагает наличие толерантного, нейтрального отношения со стороны государственных и общественных институций к тем или иным верованиям. Поэтому меня крайне удивляет, зачем за изначальный тезис берется противопоставление? К тому же Х. Казанова в одной из своих статей под названием «Берлинские речи» — я переводила эту работу — четко говорит о том, что ни о какой дихотомии религиозного и светского уже не стоит говорить²⁹.

²⁹ Казанова Х. Страх Европы перед религией. Берлинские речи о религиозной политике / пер. Е. М. Мирошникова // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. статей. Вып. 11. Владивосток: Дальневосточный федеральный ун-т, 2015. С. 88–105.

Он ставит косую черту (слэш) между религиозным и светским. На мой взгляд, идет эволюция. К чему? К смешению, к взаимному переходу. Поскольку очень сложно уже определить, кто такие верующие? Что есть религия? Так вот это смешение происходит, оно естественное. Чего тут бояться? Почему, собственно, объявлять что-то стандартным или что-то нехорошим? Согласно М. Веберу, «секуляризация совершается в духе этой религии, а не противоречит ему... Благодаря этому процессу религия не ликвидируется и тем менее отвергается вовсе, но по возможности побуждается к пересмотру собственного самопонимания»³⁰. Константин Михайлович утверждает, что сейчас религия и духовность — это антитеза. На мой взгляд, это вовсе не антитеза. Я поддерживаю мысль Е. А. Степановой о том, что нам необходимо осмысление нашей современной отечественной ситуации в контексте светскости. Это очень важно, потому что у нас крайний разброс мнений, что такое светскость, включая и правовые аспекты. Так вот, с моей точки зрения, сейчас в нашей стране происходит процесс синонимизации понятий религии и духовности, что подтверждается, в частности, в области религиозного образования. И это серьезный момент. Но выйти на осмысление российской действительности, в том числе благодаря опыту, который дает зарубежное понимание секулярного, в принципе вполне постсекулярно.

С. Н. Астапов: Какое бы мы понятие современного религиоведения или другой науки, изучающей то или иное общественное явление, не рассматривали, всегда между самим понятием и реальностью, которую это понятие описывает, будет определенного рода «смысловой зазор». То есть любое понятие, а «секуляризм», «секулярное» или «постсекулярное» — тем более, во-первых, контекстуально, во-вторых, зависит от системы основных понятий, в которой оно функционирует. А главным в нашей системе понятий является понятие религии. Мы уходим, на мой взгляд, к сожалению, от эссенциалистских определений через сущность и характерные признаки к понятиям функциональным. И в таком случае, от того как мы функционально понимаем религию, мы будем понимать, в чем функциональное различие между секулярным и постсекулярным. В том и состоит «зазор», что разные исследователи акцентируют разные функции.

Потом, не все авторы обязательно делают различия между секулярностью и секуляризмом, постсекулярностью и постсекуляризмом, то есть между явлением и идеологической позицией. Всё же в общественных науках идеологический момент присутствует. Нон-нормативизм, отказ от нормативных суждений, — это даже для религиоведения выступает как должное, но не сущее. Всегда есть какой-то идеологический фон, какие-то идеологические метанарративы, которые каждый автор в свою теорию вольно или невольно включает. Поэтому, когда мы говорим, что за реальность описывается понятием «постсекулярное», мы должны понимать то, что разнообразные факты какой-либо реальности разными авторами будут интерпретироваться по-разному. И получатся разные теории одной и той же реальности. А это значит, что существующая вариативность концепций постсекулярно не свидетельствует о том, что понятие постсекулярности плохое.

³⁰ Цит. по: Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 2006. С. 213.

И последний момент. Все эти концепты — понятиями многие из них назвать сложно — с префиксом «пост-» изначально аморфны. Они вводятся потому, что невозможно точно описать новую реальность. Они предварительные. Посмотрите, сколько лет существует концепция секулярности? Сколько авторов разделяет концепцию секулярности, какую историческую глубину описывают теории секуляризации? И, по сравнению с нею, концепции постсекулярности сколько лет? Какова историческая глубина постсекулярного как новой характеристики? Сколько существует теорий постсекулярного? Может быть, пройдет сто лет, и в отношении понятия постсекулярного кто-то выскажет то же самое, что высказывает Михаил Юрьевич в отношении понятия секулярного.

А. П. Соловьев: Константин Михайлович говорил о том, что определение секулярности, а соответственно, и зависящее от него определение постсекулярного определяется метафизическими представлениями. И Владимир Кириллович говорил о том, что у Хабермаса за его пониманием постсекулярного стоит Гегель. Я бы хотел обратить внимание на то, что за Хабермасом стоит еще и Франкфуртская школа, которую он пережил, но которая где-то маячит у него на заднем плане. А это значит, что за его пониманием секулярного и постсекулярного стоит еще и определенное понимание модерна как такового. Я сидел и вспоминал тех, кого можно назвать оппонентами Франкфуртской школы. Это то направление, представители которого понимают секулярное, как Карл Шмидт: секулярное как продолжение теологии иными средствами. Это то, что характерно для Германа Люббе или Одо Маркварда, в «компенсаторной теории модерна». Они оппоненты Хабермаса, и в рамках их концепций понятия постсекулярного быть не может. Почему? Потому что это такое понимание модерна, которое включает в себя понимание секуляризации не как вытеснение религии из жизни общества, а как продолжение религии другими средствами. С отсылкой к пониманию секулярного у Карла Шмидта как политической теологии. Получается, что понимание постсекулярного зависит от понимания секуляризации, а понимание секуляризации — от теории модерна и от метафизических предпосылок и интерпретаций модерна, его генезиса, выделения его ключевых характеристик. Если мы модерн сводим именно к рациональности, то получим необходимость понятия постсекулярного. Если же мы исходим из того, что ядром модерна является плюральность, идея множественности, полимифичности, мультиверсальности, как это представлено у Маркварда, то получаем, что никакой постсекулярности нет (как чего-то отличного от досекулярного и секулярного). Есть процесс продолжения религии иными средствами или процесс восстания «новых богов» (М. Вебер) против «старых богов» в современных условиях.

Е. И. Аринин: Владимирский университет, сотрудники кафедры философии и религиоведения более 10 лет занимаются анализом коллекции из 1000 определений религии³¹. В массовом сознании и СМИ религиозность и секуляризация обычно понимаются как альтернатива между «причастностью к религии»

³¹ См. сайт «Академическое религиоведение». URL: <https://religiousstudies.in/> (дата обращения: 05.08.2023).

и «отделением от религии». В экспертном сообществе эта альтернатива тоже признается, но с определенными уточнениями. Национальный корпус русского языка (НКРЯ) показывает, что слово «секуляризация» обнаруживается в 123 текстах с 1862 г., «секулярный» — в 86 (1914), а слово «религиозность» — в 752 случаях (1838). Слово «постсекулярность» присутствует только в одном тексте (НКРЯ, Кувалдин, 2013), т. е. оно еще не стало частью «языковой картины мира» россиян. Исторически еще в Риме были учреждены «Ludi Saeculares» (249 г. до н. э.), которые легенды связывают с исцелениями, победами в войне и надеждами на «новое счастье в новом году». Там же формируется и термин «religio» (Цицерон, ок. 80 г. до н. э.), возникла проблематика «истинной религии» («De Vera Religione», 390). В русском языке слово «религия/релѣя» фиксируется с 1705 г., хотя о «релѣи Греческой» полемизировали еще в «Апокрисисе» (1597, 1598). Для религиоведения важно обратиться к феноменологическому подходу, одним из вариантов которого является утверждение, что религия — это «надзирание за неизвестным» (Н. Луман), отличное от ряда авторов из СССР, ожидавших, что она неизбежно «отомрет». В этом контексте религия никогда, как и «неизвестное», не сможет «отмереть», нуждаясь в скрупулезном «надзирании». «Конфессиональные» формы могут сменяться и дополняться так называемыми «неконфессиональными», которые некоторыми публицистами порой воспринимаются как «безбожные», «секулярные» и «постсекулярные», требуя нового категориального аппарата для своего корректного анализа.

М. Замаренков: Если можно, два замечания по поводу того, о чем сегодня рассказывали. Первое. Иногда концепцию постсекулярного пытаются применить к несопоставимой выборке, сравнивая культуры, пережившие и не пережившие глубокую секуляризацию. И второе. Здесь шла речь о том, что религия подменяется наукой. Но если посмотреть на то, как это происходит, можно заметить, как наука сама обретает формы псевдорелигии, когда сциентизм вполне заменяет людям религию. И здесь мы приходим к тому, о чем сейчас говорил о. Константин Гипп, а именно к предположению, что религиозность может быть неотъемлемым свойством человека, и речь идет, скорее, о ее видоизменении, а не о поступательном исчезновении. Так вот, для описания таких процессов, как видоизменение, а не угасание, как раз и служит концепция постсекулярного, что качественно отличает ее от традиционных секулярных представлений.

прот. Константин Польсков: Всем спасибо! Давайте докладчикам дадим завершающее слово. Пожалуйста, Дмитрий Александрович.

Д. А. Узланер: По поводу реальности. Я, возможно, живу в какой-то другой реальности, не в той реальности, в которой живет Михаил Юрьевич. Но последние лет 30 я наблюдаю процессы в Российской Федерации, которые понятием «секуляризация» никак не описываются. Если секуляризация — это утрата религией своей социальной значимости, то описать последние 30 лет как процесс утраты религией своей социальной значимости я, простите, не могу. И понятие постсекулярного выросло для того, чтобы описывать, в том числе, современную рос-

сийскую действительность. Мои примеры касались современной российской реальности. Но если мы с вами живем в разных реальностях, если вы живете в реальности, где, например, теология не присутствует в светских вузах, где вполне реально появление новой идеологии, замешанной на религии, где значимость Православной Церкви колоссально выросла, тогда мы с вами живем просто в разных реальностях, возможно, в вашей реальности секуляризация продолжается, и всё сейчас так же, как было и 100 лет назад.

М. Ю. Смирнов: Речь не о том, что религия — это какая-то такая незаметная штука в нашей реальности, а о том, чем именно она в этой реальности присутствует. И вот тем, что религию делает религией, то есть ее мировоззренческим ядром, вероучительным, она как раз меньше всего отделилась в этой реальности. А явлена действительно такими зримыми присутствиями, как своей инфраструктурной составляющей, организационной и проч. Между прочим, я не случайно спросил: религия входит или ее вводят? Вот эти самые зримые образы религии — они просто вводятся в нашу реальность, для того чтобы показать наличие нового инструмента социального конструирования. Но религия как религия (с ее картинками мира, эсхатологией и сотериологией), она, по-моему, не очень-то интересует тех, кто способствует ее ревитализации. Я далек от подозрения, что, скажем, те, кто поощряет введение разных форматов религиозного в нашу жизнь, живут в таком мистико-сотериологическом упоении и только думают о каких-то совершенно возвышенных сакральных вещах. Они прагматики, и им нужен инструмент. Этот инструмент — определенные элементы религии, которые можно использовать для политических, социальных, мобилизационных, воспитательных целей и т. д. Вот этим религия, собственно говоря, и вводится в публичное пространство.

Д. А. Узланер: Мы как социологи изучаем социальные проявления религии. Мы не можем изучать, что происходит в глубине человеческих сердец. Это не задача социолога. Мы видим то, что происходит в реальности, в социальной реальности. Мы это описываем. А уж что там происходит в глубине человеческих сердец, этим уже другие люди занимаются.

М. Ю. Смирнов: А мои суждения не про то, что «происходит в глубине сердец», а именно про то, что наблюдаемо и может быть объяснено как инструментальное применение религии.

П. Г. Носачев: Было замечание: а как же личная религиозность человека, личное чувство сакрального? Я в продолжение Михаила Юрьевича хочу сказать, что секулярное — это социологический концепт. Если мы говорим о личном чувстве — это уже психология религии, там должны включаться другие измерительные приборы. Но, напомню, у Т. Лукмана была идея, что религия сохранится, между тем Церковь как институт изменится. У него же есть идея прыжка веры: личная религиозность человека — это его личный выбор, и этот выбор никто не отменял. Он действует, он реализует. Что человек выбирает? Он выбирает ту самую религию или новые конструкты в новых реальностях?

Е. А. Степанова: Я бы тоже хотела присоединиться к последнему выступающему и поддержать тезис о том, что социологи должны настаивать на точном понимании терминов и на том, что реальность существует. Если это не так, то что же будет являться предметом их изучения? Тем не менее существует много других подходов к исследованию темы религиозности и секулярности. Если вступить на зыбкую философско-психологическую почву, то мы можем увидеть совершенно другую картину, в которой будут иметь значение другие вещи. Например, это способность людей ощущать сакральное, о котором говорил Дюркгейм, но при этом уровни этого ощущения могут быть очень разными, не говоря уже о способности людей по-разному артикулировать эти вещи.

А. И. Кырлежев: Увы, оказывается, как всегда, что методологической строгости не хватает... Это плохо! Люди говорят о разных вещах. Тема была конкретная — обсуждать постсекулярное: что это такое? нужен этот термин или не нужен? Но на самом деле все говорят о разном, и нет общих представлений. Помимо того, что было опубликовано на эту тему 10–15 лет назад, я хочу посоветовать всем, кто не знает, все-таки обратиться к более-менее недавнему *The Routledge Handbook of Post-Secularity*, где больше 30 статей из самых разных дисциплинарных сфер. Я думаю, чтобы обсуждать такие вещи, нужно иметь какой-то общий базис, потому что у каждого какие-то свои представления, и каждый говорит о своем.

А теперь относительно распространенности слова «постсекулярное» — ведь это тоже о чем-то свидетельствует. Мы говорим, что это модно, но что значит модно? Я уже раньше говорил, что в 2004 г., когда я писал свою первую статью на эту тему³², было 7 тыс. упоминаний термина *Post-Secular* в Гугле, а 10 лет назад было 70 тыс., сегодня — 82 млн упоминаний. То есть что-то за этим словоупотреблением стоит, и это нужно обсуждать. А говорить, что за этим словом нет реальности, странно, потому что любая реальность усматривается только через какую-то оптику, нет никакой реальности без взгляда, ее опознающего.

Теперь относительно того, что сказал Владимир Кириллович Шохин. Здесь не гегелевская схема, потому что нет синтеза, нет третьего члена: «религиозное», «светское», а потом ситуация «пост». Эта схема здесь не работает. То есть, конечно, можно видеть так, что некая триада в истории разворачивается, но на самом деле нет — потому что нет синтеза. Новоевропейские «светское» и «религия» не порождают диалектически никакого нового синтетического качества. Скорее, разброд и шатания... Или по-другому скажем: у так называемого постсекулярно нет никакого позитивного проекта.

Теперь про религиозность. Я сослался на книгу Сергея Штыркова, думая, что все ее знают. А теперь не уверен... Штырков привлек значительную литературу по теме, хотя и не всю. В любом случае нам надо договориться, из какого понимания религии и религиозности исходить. Владимир Кириллович говорил, что все меньше европейцев, которые себя ассоциируют с какой-то конфессией. Но мы же должны как-то учитывать устоявшиеся концепты, ставшие уже классическими в последнее время, например введенное Грейс Дейви понятие о «вере

³² Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html> (дата обращения: 05.08.2023).

без принадлежности» (believing without belonging) и, соответственно, обратное — принадлежность без веры (belonging without believing), что также является формой религиозности, то есть тоже относится к религии.

Классический пример — это то, что Михаил Юрьевич сразу же и сказал: что «главное в религии»? — мировоззрение, вероучение; а если что-то другое, то это уже не религия. Так давайте договоримся, о чем мы говорим. Когда каждый о своем, это не очень продуктивно. Секуляризация в каком-то смысле продолжается, и это надо четко обозначить. Например, не включили христианство в европейскую конституцию, но она и не была принята. Вот я разбирал подробно в свое время, опять-таки уже много лет назад, казус Лаутси³³. Там, с одной стороны, продолжающаяся секулярность, а с другой — вполне себе постсекулярность. То есть параллельно с одними процессами идут совсем другие.

Константин Михайлович, я не понял, что значит за секулярным есть своя метафизика?

К. М. Антонов: За теорией секуляризации стоит метафизика. Это не стерильная концепция... За теорией, кроме фактов, тут стоит определенное видение истории в целом. Сама теория секуляризации уже есть секуляризация.

А. И. Кырлежев: А вот есть какие-то концепции или наброски по поводу постсекулярного, и там тоже какая-то метафизика. Я не понял, какая за секуляризацией метафизика? Я согласен с тем, что секуляризация — это и процесс, и проект. Это не просто нейтральность. Были некие акторы и был секуляристский проект, а потому там есть и своя метафизика. В этом согласен. А вот какая метафизика за пост-постсекулярностью, при всей размытости, неопределенности этого термина, я не вижу пока.

К. М. Антонов: Если совсем кратко, то «Ребята, давайте жить дружно». За вариантами Хабермаса и Капуто — точно.

А. И. Кырлежев: А когда он говорит, что есть разные постсекулярные. Ну да, конечно, он и начинает с 11 сентября. 11 сентября — это постсекулярное событие, и он на это реагирует. В этом смысле да, он говорит «давайте жить дружно».

В. К. Шохин: Я согласен с Александром Ивановичем, что идут параллельные процессы. Например, когда на «Титанике» благородные, очень богатые, красивые, а также влюбленные люди сидели в роскошных ресторанах и каютах из редких пород дерева, а он в это время шел ко дну. Вот, собственно говоря, я думаю, что то, как оценивается постсекуляризм в Европе, это в общем-то то, что называется brainwashing (промывание мозгов). Те, кто внушают людям, что происходит, вопреки всему, процесс обновления европейской религии, похожи на врача, который говорит умирающему, что он с каждым днем поправляется.

³³ Кырлежев А. «Дело о распятиях» в Европейском суде — в постсекулярной перспективе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 233–269.

А теперь насчет предлагаемого Александром Ивановичем расширения понятия религии. Я думаю, что это предложение работает как раз против концепции постсекуляризма, конкретно в применении к России. Я неоднократно писал, что секулярного общества у нас никогда не было. У нас была религия заместительная, которая имитировала Церковь до подробностей. Позволю себе процитировать:

Религиозными были опыты отмены самого традиционного календаря (с религиозными по символике двумя днями недели) и замена традиционных религиозных праздников новыми. Создавалась новая иконография (в виде изображения пантеона вождей), агиография (жития героев революции и функционеров партии), мартирологи и до сих пор не изжитое почитание коммунистических мощей. Функциональная структура КПСС поразительно точно имитировала церковную иерархию и соборность (съезды как точный аналог Вселенских Соборов, пленумы — поместных). Сама партия приняла на себя функции Церкви, храня Писание (сочинения основоположников учения) и Предание (программные документы, заявления партийных совещаний, постановления и резолюции съездов и пленумов наряду с произведениями руководителей партии, имевшими статус святоотеческих писаний), определяя круг догматов новой веры (от догмата о саморазвитии мира до догмата о необходимости мировой революции) и тщательнейшим образом оберегая их чистоту от ересей и расколов. С неперменным участием государственного меча в каре раскольников и еретиков. Наряду, однако, с новыми, «заместительными» сакраментами и догматами, активно карикатуризовались и прежние. Таинство Крещения заменялось «таинствами» инициации в комсомол и партию (после которых люди действительно становились новыми, если сознательно к этому относились), таинство Покаяния — партийными проработками и знаменитыми саморазоблачениями партийных деятелей на сталинских процессах. Однако самой многомерной пародией стала, вероятно, деформация учения о первородном грехе. Здесь и четкое «учение» о том, что людей, безгрешных перед партией, нет (и что само отсутствие осознания грехов перед нею и есть признак самой большой вины), и презумпция виновности в сталинском судопроизводстве, опиравшаяся на доктрину о том, что если у человека и нет явного актуального греха перед партией и правительством, то всегда может быть потенциальный³⁴.

Однако по мере вырождения этой заместительной религии все большую популярность в советском обществе получали оккультистские практики, с которыми КПСС в 1970-е гг. начала было безуспешную борьбу (постановления против парапсихологии), а затем стала и признавать их наряду с синкретическими новыми религиями, прежде всего рерихианством. А если это так, у нас произошла замена той религии, которая, в общем-то, была нетрадиционной, на прямую государственную поддержку религий традиционных, а поэтому и тут говорить о постсекулярности довольно сложно. Если говорить о тех, как вы-

³⁴ Шохин В. К. Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. 2018. Вып. 2. С. 13.

ражается Дмитрий Александрович, психологических моментах, то можно напомнить еще об одном эпизоде из отечественной истории. Когда составлялась сталинская конституция 1936 года, был опрос населения, и, как хорошо известно, 50% в эпоху большого террора (т. е. и с риском для себя) идентифицировали себя как верующие. После этого пришлось в срочном порядке эту статистику переделывать. А в настоящее время достаточно много людей идентифицируют себя как православных атеистов, чего в те времена не было, и те, кто заявляли себя как православные, в большей мере отдавали себе в этом отчет. Из этого следует, что религиозность общества — одно дело, а государственная политика в отношении религии — другое.

А если обобщить то, что может быть сказано о Европе и о нас вкупе, то мы получим «промежуточный итог»: что в первом случае постсекулярное общество не складывается потому, что происходит углубление его секуляризации, а в другом — потому, что собственно секулярного общества в «истории этого случая» и не было, и в обоих случаях с префиксом *post-* наблюдаются трудности, хотя и по причинам противоположным. Но это именно «промежуточный итог», так как мы не знаем, сколько поколений местное секуляризирующееся население европейского континента, составляющее основной предмет моего внимания, будет еще представлять там большинство, после чего могут реально произойти те изменения, которые предвосхищают «постсекуляристы», но которые окажутся скорее всего совсем не теми, которых они ожидают.

прот. Константин Польсков: Я надеюсь (мы с этого начали, некая кольцевая композиция), что это не последнее мероприятие в данном ряду. Если сил хватит, мы продолжим, и письменно, и в виде конференций. Спасибо большое всем, кто принял участие.

Список литературы

- Антонов К. М., Польсков К. О., Смирнов М. Ю. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религий) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 138–154.
- Бергер П. Священная завеса: Элементы социологической теории религии. М.: НЛО, 2019.
- Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Комкнига, 2006.
- Гипп К. С. Реконструкция и реинтерпретация как феномены постсекулярного бриколажа // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 117–134.
- Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах / пер. Н. Ю. Фирсова, Э. науч. ред. Д. Понарин. СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022.
- Казанова Х. Страх Европы перед религией. Берлинские речи о религиозной политике / пер. Е. М. Мирошникова // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. статей. Вып. 11. Владивосток: Дальневосточный федеральный ун-т, 2015. С. 88–105.

- Копосов С. А. Внеконфессиональное религиозное образование. Опыт европейских стран // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 157–161 (рец. на кн.: *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe* / ed. by O. Franck, P. Thalén. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021).
- Кырлежев А. «Дело о распятиях» в Европейском суде — в постсекулярной перспективе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 233–269.
- Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html> (дата обращения: 05.08.2023).
- Узланер Д. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. №2. С. 93–133.
- Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд-во Высшей школы экономики, 2019.
- Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке? М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
- Узланер Д. Россия в транснациональных культурных войнах. Ч. 1 // Неприкосновенный запас. 2020. № 131 (3). С. 100–120.
- Узланер Д. Россия в транснациональных культурных войнах. Ч. 2 // Неприкосновенный запас. 2020. № 132 (4). С. 158–184.
- Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое? // Русский журнал. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (дата обращения: 05.04.2022).
- Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // Он же. Между натурализмом и религией: Философские статьи. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141.
- Шохин В. К. Вакцинофобия, «фундаментализм» и тонкая настройка современной пандемии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 97. С. 123–137.
- Шохин В. К. Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. 2018. Вып. 2. С. 6–18.
- Штырков С. Религия, или Узы благочестия (Азбука понятий). СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.
- Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Bellah R. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2017.
- Berger P. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. N. Y.: Doubleday & Company, 1967.
- Bruce S. *God is Dead: Secularization in the West*. Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2002.
- Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Durkheim É. *The Elementary Forms of Religious Life* / K. E. Fields, transl. N. Y.: Free Press, 1995.
- Geertz C. *Religion as a Cultural System* // *The Interpretation of Cultures*. N. Y.: Basic Books, 1973. P. 87–125.
- Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. N. Y.: Macmillan, 1967.
- Schüssler Fiorenza F. *The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction* // *Habermas, Modernity and Public Theology* / D. S. Browning, F. Schüssler Fiorenza. N. Y.: Crossroad, 1992. P. 66–91.
- Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2007.

The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / Ph. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey, J. VanAntwerpen, ed. N. Y.: New York University Press, 2012.
The Routledge Handbook of Post-Secularity / J. Beaumont, ed. L.: Routledge, 2019.
Wilson B. Religion in Secular Society: A Sociological Comment. L.: Watts, 1966.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Serii I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie.
2023. Vol. 108. P. 115–152
DOI: 10.15382/sturI2023108.115-152

IS THE CONCEPT OF THE POST-SECULAR JUSTIFIED? ON THE 15TH ANNIVERSARY OF J. HABERMAS' ISTANBUL REPORT “AGAINST MILITARY ATHEISM”

Abstract: On April 22, 2023, the editorial board of the journal “St. Tikhon’s University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies” ran a workshop on the issues related to the concept of “the post-secular”. The Department of Philosophy and Religious Studies of St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities also took part in the workshop. The workshop was organised within the annual conference “Studies in Religion: Past, Present, Future” and was linked to the 15th anniversary of J. Habermas’ Istanbul report “Against Militant Atheism”. The presentations and the subsequent discussion dealt with the following topics: the issues in modern understanding of the boundaries and conditions for the use of the term “post-secular”; the relationship between theories of secularisation and the concepts of the post-secular; the so-called problem of “post-secular hybrids”; questions about the relationship between the real social and discursive dimensions of the concepts of the post-secular, about the empirical foundations and metaphysical premises of the theories of secularisation and the concepts of the post-secular; the problem of Eurocentricity of the concept of the post-secular and its applicability to other cultural regions; the impact of the concept of the post-secular on the understanding of religion in general; the problems of correlation between religion and science in modern consciousness; various aspects of the position of religion in modern society. This article publishes the materials of the workshop.

Keywords: post-secular, post-secular hybrids, metaphysics, secularisation, simulacrum, religious/secular, J. Habermas, H. Casanova, T. Assad.

Participants of the workshop

Eugeny Arinin, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor (Vladimir State University)
eiarinin@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-6206-8452>

Sergey Astapov, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor (Southern Federal University, Rostov-on-Don)
<https://orcid.org/0000-0001-7697-2170>

Konstantin Antonov, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow)
konstanturg@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

Konstantin Gipp, Archpriest (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow)
ksg18@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-4562-0302>

Mihail Zamarenkov, Graduate Student (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow)
<https://orcid.org/0000-0002-7802-5887>

Alexander Kyrlezhev (the journal "State, Religion, Church in Russia and Abroad", member of the Biblical-theological committee of the Russian Orthodox Church, Moscow)
kyrlezhev@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8783-2965>

Elena Mirosnikova, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor (Pushkin Leningrad State University, St. Petersburg)
mirosnikovaem@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-3612-3016>

Pavel Nosachev, Doctor of Sciences in Philosophy (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities; HSE University, Moscow)
pavel_nosachev@bk.ru; <https://orcid.org/0000-0002-0884-4705>

Mikhail Smirnov, Doctor of Sciences in Sociology, Professor (Pushkin Leningrad State University, St. Petersburg)
mirsnov@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-1749-3003>

Artem Solovyev, Candidate of Sciences in Philosophy (Almaty Theological Seminary, Almaty, Kazakhstan)
artstudium@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-4376-9752>

Elena Stepanova, Doctor of Sciences in Philosophy (Institute for Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg)
stepanova.elena.a@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-2559-3573>

Dmitry Uzlaner, Candidate of Sciences in Philosophy (the journal "State, Religion, Church in Russia and Abroad", Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow)
religion@ranepa.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4377-3252>

Vladimir Shokhin, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow)
vladshokhin@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

References

- Antonov K., Pol'skov K., Smirnov M. (2023) "Sekuliarizatsiia i postsekuliarnost' (k diskussii o sovremennom nauchnom apparate issledovaniya religii)" [Secularisation and post-secularity (on the discussion about the modern conceptual framework of religious studies)]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 105, pp. 138–154 (in Russian).
- Asad T. (2003) *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA.
- Beaumont J. (ed.) (2019) *The Routledge Handbook of Post-Secularity*. London.
- Bellah R. (2017) *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge (MA).
- Berger P. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York.
- Bruce S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Malden (MA).

- Casanova H. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago.
- Casanova H. (2015) “Europas Angst vor der Religion. Berliner Reden zur Religionspolitik”. *Svo-boda sovesti v Rossii: istoricheskii i sovremennyi aspekt*, vol. 11, pp. 88–105 (Russian translation).
- Durkheim É. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*. New York (English translation).
- Gajdenko P., Davydov J. (2006) *Istoriia i ratsional'nost'. Sotsiologiya Maksa Vebera i veberovskii renessans* [History and rationality. Sociology of Max Weber and Weber Renaissance]. Moscow (in Russian).
- Geertz C. (1973) “Religion as a Cultural System”, in C. Geertz. *The Interpretation of Cultures*, New York, pp. 87–125.
- Gipp K. (2023) “Rekonstruktsiia i reinterpretatsiia kak fenomeny postsekuliarnogo brikolazha” [Reconstruction and reinterpretation as post-secular bricolage phenomena]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, vol. 105, pp. 117–134 (in Russian).
- Gorski Ph., Kim D. K., Torpey J., VanAntwerpen J. (eds) (2012) *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York.
- Habermas J. (2008) *Against “Militant Atheism”*. “Post-secular” Society – What Is It?, available at <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (accessed 05.04.2022) (Russian translation).
- Habermas J. (2011) “Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‘öffentlichen Vernunftgebrauch’ religiöser und säkularer Bürger”, in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Moscow, pp. 109–141 (Russian translation).
- Inglehart R. (2022) *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?* St. Petersburg (Russian translation).
- Koposov S. (2023) “Vnekonfessional'noe religioznoe obrazovanie. Opyt evropeiskikh stran” [Non-confessional religious education. The case of European countries]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, vol. 105, pp. 157–161 (in Russian).
- Kyrlezhev A. (2004) “Postsekuliarnaia epokha” [Post-secular age]. *Kontinent*, vol. 120, available at <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epokha.html> (accessed 05.08.2023) (in Russian).
- Kyrlezhev A. (2013) ““Delo o raspitiiax” v Evropeiskom sude — v postsekuliarnoi perspektive” [“The case of crucifixions” in the European Court: a postsecular reading]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 2 (31), pp. 233–269 (in Russian).
- Luckmann T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York.
- Schüssler Fiorenza F. (1992) “The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction”, in D. S. Browning, F. Schüssler Fiorenza (eds) *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York, pp. 66–91.
- Shohin V. (2018) “Fenomen ateisticheskogo fideizma” [Phenomenon of atheistic fideism]. *Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, vol. 2, pp. 13 (in Russian).
- Shohin V. (2021) “Vaktsinofobiia, “fundamentalizm” i tonkaia nastroyka sovremennoi pandemii” [Vaccinophobia, “fundamentalism” and the fine tuning of the present-day pandemic]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, vol. 97, pp. 123–137 (in Russian).
- Shtyrkov S. (2021) *Religiia, ili Uzy blagochestiia (Azbuka poniatii)* [Religion, or Bounds of piety (Alphabet of concepts)]. St. Petersburg (in Russian).
- Taylor Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge (MA).
- Uzlaner D. (2013) “Delo “Pussy Riot” i osobennosti rossiiskogo postsekularizma” [The Pussy Riot case and features of Russian post-secularism]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 2, pp. 93–133 (in Russian).
- Uzlaner D. (2019) *Konets religii? Istoriia teorii sekularizatsii* [The end of religion? A history of secularisation theory]. Moscow (in Russian).

Uzlaner D. (2020) *Postsekuliarnyi povorot: kak myslit' o religii v XXI veke* [Post-secular turn: how to think on religion in the 21st century]. Moscow (in Russian).

Uzlaner D. (2020) “Rossiia v transnatsional’nykh kul’turnykh voynakh” [Russia in transnational cultural wars]. *Neprikosnovennyi zapas*, vol. 131 (3), pp. 100–120; vol. 132 (4), pp. 158–184 (in Russian).

Wilson B. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London.

Статья поступила в редакцию 03.08.2023

The article was submitted 03.08.2023