

## КРИСТИНА ШТЁКЛЬ



Доктор философии (PhD), научный сотрудник исследовательского Центра религии и политики в постсекулярном обществе при Университете Тор Вергата (Рим) в Италии.

**Образование.** Окончила Университет Инсбрука, защитила дипломную магистерскую работу в Центральном Европейском университете, и диссертацию по PhD в области философии на философском факультете Университета Тор Вергата (Рим).

**Область интересов.** Пути развития православной традиции и культуры на Западе и Востоке, соотношение политики и религии в становлении современного мира.

### Публикации

Автор монографии «Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity». Frankfurt et al.: Peter Lang, 2008.

Автор статей о политике и религии в постсекулярную эпоху.

На русском языке:

– Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 34–4 (эл. публ. на сайте ИСА: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/kristina-sht\\_afters.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/kristina-sht_afters.pdf))

– Синергийная антропология и свобода // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 68–81 (эл. публ. на сайте ИСА: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/shteokl\\_freedom.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/shteokl_freedom.pdf))

– Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие. Доклад на Международной конференции «Философская теология и христианская традиция» (Москва, 1–3 июля, 2010), опубликованного на сайте Богослов.Ру (также эл. публ. на сайте ИСА: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/shteokl\\_postsecular\\_subject\\_2010.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/shteokl_postsecular_subject_2010.pdf))

– «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию (Доклад в Общецерковной аспирантуре и докторантуре РПЦ 10 февраля 2011 г.) ([http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina\\_moscow\\_rus.pdf](http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf))

## К ОПРЕДЕЛЕНИЮ «ПОСТСЕКУЛЯРНОГО»<sup>1</sup>

**Хоружий С.С.:** Сегодняшнее заседание отличается некоторым двойным статусом. Помимо того, что это очередное заседание нашего антропологического семинара, одновременно это первое заседание совместного российско-итальянского проекта «Политика, религия и культура в постсекулярном обществе».

С итальянской стороны проект инициирован никем иным, как нашей сегодняшней докладчицей – доктором Кристиной Штёкль из Университета Тор Вергата (Рим, Италия). Идея проекта была выдвинута доктором Штёкль и обсуждалась нами в ее предыдущий визит в Москву. Кристина Штёкль специалист по русской философии, по Русской православной церкви в разных аспектах ее бытия и, одновременно, специалист в области политической философии. Здесь у доктора Штёкль есть целый ряд работ, восходящих к тематике, которую она предложила в качестве темы нашего проекта.

<sup>1</sup> Стенограмма заседания Открытого научного семинара «Феномен человека в его эволюции и динамике», 9 февраля 2011 г.

Для нашего научного направления тема постсекуляризма несомненно представляет интерес. В тематике семинара постсекулярная терминология пока не звучала, но в действительности синергичная антропология, если угодно, развивается внутри постсекулярной парадигмы. Что такое постсекулярная парадигма до сих пор еще с полной отчетливостью в науке не сформулировано. Общепринятых определений нет. И сегодняшний доклад Кристины будет шагом на пути к выработке такого определения. Тем не менее, на общем уровне ясно, что и религиозное сознание, религиозные слои общества, и сознание секулярное, внерелигиозное в настоящее время интенсивно пытаются выработать новый тип отношений между собой, который отличался бы от прежде доминировавшей «секулярной парадигмы». Это парадигма светского и отчасти даже антиклерикального направления предполагает, что религиозное и безрелигиозное сознание находится друг с другом, если не в прямой конфронтации, то, во всяком случае, в оппозиции. Секулярное сознание при этом длительный период находилось в наступательной позиции по отношению к сознанию религиозному. Секулярная парадигма предполагала, что религиозное сознание есть уходящая формация, роль которой в социальной и культурной жизни будет со временем уменьшаться, как она уменьшалась в предшествующий период, и попросту сойдет со сцены.

Новый тип отношений, связанный с терминологией постсекуляризма, заключается в первую очередь в отказе от установки воинствующего секуляризма, отказ рассматривать религиозное сознание как уходящее. Сегодня признается, что религиозность есть некий непреходящий, имманентный аспект человеческого сознания и общества. Никто не берется предсказывать, какова будет динамика развития религиозного сознания, но ее уже не рассматривают как «сходящую на нет». Религиозное сознание никуда и никогда не уйдет в принципе. Наконец, самый существенный тезис состоит в том, что внерелигиозное и религиозное сознание должны быть не изолированными друг от друга, а развивающимися, выстраивающимися между собой некоторое диалогическое отношение. И здесь намечается конструктивное содержание данной проблематики. В чем состоит и как должен выстраиваться диалог двух сторон постсекулярной парадигмы – это обширное поле идей, предложений на уровне публичности и одновременно предмет углубленной академической проработки. Здесь тема постсекулярной парадигмы открывается в своем содержательном научном аспекте.

Когда мы приняли идею Кристины о проекте под названием «Политика, религия и культура в постсекулярном обществе», мы имели в виду, что в этой тематике заложен интересующий нас богатый научный потенциал, и в первую очередь, потенциал антропологический. В ситуации, когда формации сознания и типы субъектности встают друг с другом не в позиции конфронтации, но выстраивают некий диалог, то это связано с какими-то переменами в структурах личности, с антропологическими процессами. В исследовании антропологии и персонологии постсекуляризма, мы увидели тематику, лежащую напрямик в русле нашей работы. Более того, направление синергичной антропологии было постсекулярным изначально. На каждом семинаре мы затрагивали проблемы религиозного и мистико-аскетического сознания, причем отнюдь не с позиций конфронтации, не с позиций радикального секуляризма, но в то же время и не в рамках конфессиональной науки. Мы развиваем научный диалог с мистико-аскетическим опытом и с другими сторонами религиозного опыта. И это, если угодно, есть диалог, который в сегодняшней терминологии может быть назван постсекулярным.

С итальянской стороны проект представлен научным центром в Римском университете Тор Вергата. С российской стороны проект представлен Институтом си-

нергийной антропологии и нашим семинаром. В рамках этого проекта и прозвучит сегодня доклад Кристины, посвященный одному из центральных и в то же время начальных вопросов постсекулярной парадигмы: как можно определить само понятие постсекулярного? Предоставляю слово Кристине. Прошу!

**Кристина Штёкль:** Большое спасибо! Я рада выступить здесь сегодня. Прошу прощения, что не буду читать доклад на русском. Это довольно трудно. Доклад будет на английском языке<sup>2</sup>.

В социологических и философских дискуссиях последнего времени часто можно услышать термины «постсекуляризм», «постсекулярный». В политической теории, равно как и в социологии, термин «постсекулярный» используется очень широко. Главным образом его применяют светские ученые, когда хотят обозначить свою позицию «открытости» по отношению к религиозным вопросам. Но по сути термины «постсекуляризм», «постсекулярный» до сих пор имеют весьма неопределенное, расплывчатое содержание. В названии исследовательского центра, где я работаю, есть термин «постсекулярный» («Центр изучения политических институтов и религий в постсекулярных обществах» Университета Тор Вергата, Рим). И в названии нашего совместного с Институтом синергийной антропологии проекта также содержится этот термин («Политика, религия и культура в постсекулярном мире»). Очевидно, что термину «постсекулярный» в академическом исследовании необходимо придать более определенный смысл. В нем заключено нечто большее, чем просто смутное признание важности религии в современном мире. Поэтому желательно предпринять попытку выстроить более строгое его определение. Одновременно это послужит прояснению нашей позиции.

### Де-секуляризация

В последние 20 лет в политологии и социологии стали говорить о «возвращении религии». При этом имеют в виду, что религия вновь претендует на собственную роль, на некий голос в публичной сфере – в той сфере, которую социальные и политические теории, входящие в мейнстрим, давно привыкли считать свободной от религии. Эту сферу считали нейтральной, независимой, «очищенной» от религии. Большинство политологов и социологов соглашались, что религия располагается где-то в ином месте: в частной жизни, в индивидуальном сознании. Такое понимание религии было частью более широкого дискурса, в котором история современной эпохи, история модернизации, описывалась как процесс демократизации, индивидуализации, функциональной дифференциации и, безусловно, секуляризации. Предполагалось, что современность, Новое время, или, как мы сейчас говорим, Модернити, базируется именно на этих четырех столпах: демократизация, индивидуализация, функциональная дифференциация и секуляризация. Если же хотя бы один из этих факторов отсутствовал, немедленно возникало подозрение, что речь идет уже не о феномене «Модернити», не о современности. Таким образом, возврат религии интерпретировался как нападение на концепцию «Модернити», на ее структуру, как возвращение к предшествующему состоянию, состоянию «до модернити».

Именно в таком смысле термин «де-секуляризация» использовал Питер Бергер в работах начала 90-х годов. Питер Бергер прежде был ярким защитником секуляризации, но затем он же одним из первых стал утверждать, что заблуждался. Он пишет: «Мир сегодня является столь же неистово религиозным, каким он был всегда». Если мы посмотрим, какие именно религиозные движения П. Бергер имеет в виду,

---

<sup>2</sup> Перевод С.С. Хоружего.

когда пишет о де-секуляризации, то увидим, что он рассматривает фундаменталистские религии. Таким образом, его заботит прежде всего атака со стороны религиозного фундаментализма на современный миропорядок. Его беспокоит выпадение нашего современного мира в «до современное» состояние. Именно так он понимает де-секуляризацию.

Используя геометрический образ, можно заметить, что приставка «де-» предполагает движение вверх и вниз по вертикали. Иными словами, современный секулярный миропорядок выстроился, поднялся «вверх» до некоторого уровня, а затем он вновь «спадает вниз». Мир секуляризовался, а теперь десекуляризуется. Он находится на пути к предшествующему состоянию. Возвращаются те формы религии, которые она имела до периода Модернити. Я несколько утрирую позицию Бергера для того, чтобы пояснить идею де-секуляризации, насколько это возможно. Суть ее в том, что религия и современность несовместимы между собой: есть либо одно, либо другое.

### Де- / Пост

Теперь рассмотрим переход от приставки «де-» к приставке «пост-». Возврат религии в политологии и социологии не воспринимается, как правило, излишне остро. В большинстве социологических исследований вовсе не предполагается, что религия несовместима с современностью. Термин «возврат религии» при этом сохраняется, но содержание его иное. Здесь появляется термин «постсекулярный». На мой взгляд, приставка «пост-» (если опять-таки использовать геометрический образ) может быть рассмотрена как одновременное движение и по вертикали, и по горизонтали. А это соответствует фигуре параболы. В постсекулярном обществе религия не будет той же самой, какой она была в секулярном обществе. Возврат религии не должен пониматься как возврат в прежнее состояние. Когда мы представляем «пост-» как параболу, мы видим, что, возвращаясь, религия также изменяется.

Новый геометрический образ имеет свои следствия и для дискурса модернизации. Мы не предполагаем, что из четырех оснований, столпов Модернити столп секуляризации попросту убирается, отпадает. Теперь мы предполагаем, что он лишь изменяет форму. Религия и Модернити могут совмещаться. Таким образом, де-секуляризация предполагает несовместимость между религией и состоянием Модернити, постсекуляризация предполагает, что эти два принципа совместимы. Именно с этой идеей совместимости и связан успех, который имеет дискурс постсекулярности в наше время.

### Пост-секуляризм

Продвигаемся дальше в уточнении определения. Замечу, что возможны два варианта написания самого термина «постсекулярный» – с дефисом после префикса «пост-» или без дефиса, одним словом. И эти два написания связаны, на мой взгляд, со смысловыми различиями. Дефис вносит семантическое различие. На это различие между двумя вариантами написания обратил внимание мой коллега, который также работает в Центре Римского Университета и в нашем проекте. Вопрос о написании этого слова возник, когда давалось название Центру. Как нужно писать «постсекулярный» – через дефис или одним словом? Мы пришли к выводу, что здесь кроется семантическое различие. Рассмотрим сначала случай написания этого слова через дефис. Если «пост-секулярный» пишется через дефис, то это предполагает, что «пост-» означает «после» во временном отношении. Иными словами, это равносильно тому, что нечто наступает *после* «секулярного», есть последовательность во времени. Словно хотят сказать, что прежде общество было секулярным, а теперь оно перестает быть секулярным.

Приведу два примера того, что соответствует пониманию термина «пост-секулярный», написанному через дефис. Первый пример – это Турция. Во времена кемалистского режима она была активным, воинствующим, секуляризованным обществом и государством. Теперь же религия в Турции вернулась на политическую сцену, и правящей партией является религиозная партия. Это соответствует смыслу того, что я назвала пост-секуляризацией. Нечто аналогичное, на мой взгляд, происходит и в России. В советской России делалось все, чтобы искоренить религию, а после падения коммунизма религия вновь вернулась на политическую сцену. Здесь имеет место хронологическая последовательность. Религия была вытеснена из публичной сферы на некоторый период, затем она вновь возвращается. Это положение дел соответствует пониманию «пост-секулярного», написанного через дефис. Но такое понимание вызывает определенные трудности и возражения. Прежде всего возникает впечатление, что так понимать «пост-секулярное» часто склонны именно религиозные деятели. С их точки зрения, «пост-секулярность» (с дефисом) является чем-то вроде состояния искупления и спасения. Происходит не возврат религии, а возврат *к религии*. Имеется в виду – к той самой религии, как она понималась прежде.

Поясню эту интерпретацию на примере. Как у человека, наблюдающего со стороны происходящее в Русской православной церкви, у меня возникает впечатление, что именно таким образом определяют «пост-секулярное» общество лидеры РПЦ, патриарх Кирилл и митрополит Илларион Алфеев. Они полагают, будто секулярность в западном обществе прошла свой путь до конца, исчерпалась, дошла до состояния постмодерна и до состояния «пост-секулярного» общества (именно через дефис, в смысле пройденности секулярного). И теперь западное общество созрело для возврата *к религии*.

Подобное истолкование истории в русской мысли имеет, на мой взгляд, уже долгую традицию. Возврат к религии предвидели и Достоевский, и Соловьев, когда они анализировали опыт западного общества. Они предполагали, что в этом возврате Запада к религии Православие должно сыграть роль содействующего фактора, катализатора. Для этих мыслителей миссия Православия состояла в том, чтобы помочь Западу вернуться к своим христианским корням после периода секуляризации, причем *вернуться свободно*. Они подчеркивали именно момент свободы, *свободного выбора*, что для Достоевского и Соловьева делало западную современность в определенном смысле привлекательной и показательной, поскольку этот момент свободы ярко высвечивал как падшесть человека, так и его возможность сделать выбор в сторону преодоления своего падения.

Когда митрополит Илларион говорит, что Русская православная церковь сопротивлялась воинствующему атеизму, коммунизму, а теперь готова сопротивляться воинствующему секуляризму, он имеет в виду в точности этот контекст, что русское православие обладает некой миссией сопротивляться идеологии, приходящей с Запада. А теперь, когда Запад становится «пост-секулярным», в эту миссию включается также содействие возвращению на Запад религиозных ценностей. Это впечатление полностью подтверждается последними политическими действиями Русской православной церкви, которые направлены на то, чтобы ввести в дискуссию о правах человека в международных институтах обсуждение традиционных ценностей.

### Постсекуляризм

Я хочу предложить другое понимание термина «постсекулярный». Идея о том, что постсекулярность означает перемену режима существования религии во времени, мне представляется неверным пониманием происходящих процессов. Такое

понимание постсекулярности не помогает нам найти правильную постановку вопроса. Я предлагаю видоизменить определение и понимание термина, убрав дефис. Если мы введем термин «постсекулярный» без дефиса, в качестве одного слова, то получим другое понятие с иным смыслом. Прежде всего, это бездефисное определение термина означает отказ от рассмотрения происходящих перемен в хронологической последовательности, в рамках отношения «прежде – после», «режим – смена режима». Вместо этого постсекулярное состояние общества определяется как некоторое условие *осознанного сосуществования секулярного и религиозного мировоззрений в едином времени*. Но такое сосуществование, в частности, по отношению к обществу, к политике, чревато возникновением напряжений, и это соответствует реальности происходящего. Постсекулярность – это действительно условие непрерывно воспроизводящихся напряженностей, напряжений в сознании и в обществе.

Предлагаемое определение постсекулярного как одного цельного слова и понятия включает в себя три дополняющих друг друга аспекта, а именно: 1) *нормативный постсекулярный*; 2) *социологический, исторический и политический постсекулярный*; и 3) *феноменологический постсекулярный* аспект.

В каждом из этих аспектов присутствует свое внутреннее напряжение, своя внутренняя оппозиция. Ключевой тезис доклада состоит в том, что именно в наличии этой внутренней оппозиции, в оспоримости термина в каждом из этих трех аспектов и заключается смысл постсекулярности. Теперь я хочу подробнее рассмотреть эти напряжения в каждом из трех аспектов.

### **Нормативный аспект постсекулярности: Кант vs Гегель**

В этом аспекте внутренняя оппозиция обозначается как напряжение между кантианской и гегельянской традициями. Нормативное постсекулярное в действительности можно было бы называть *постсекуляристским*, поскольку этот аспект характеризует нормативную философскую точку зрения, согласно которой секуляризм может рассматриваться как определенная идеология. Основные авторы, развивающие такую идеологическую трактовку постсекуляризма, это Юрген Хабермас и Джон Роуллз.

Нормативная линия постсекулярного мышления имеет два важных признака, две характерные черты. Во-первых, это политическая трактовка постсекуляризма. А во-вторых, она имеет либеральные истоки. Если угодно, она принадлежит кантианской политической философии. Хабермас и Роуллз защищают право религии иметь место в публичной сфере вовсе не потому, что они убеждены в превосходстве религиозной точки зрения, и не потому, что они сами обладают личной религиозностью. Они рассуждают в логике, опирающейся на принципы демократизма. Они не согласны с устройством сферы публичности, которое давало бы секулярному дискурсу преимущество и привилегию по отношению к религиозному дискурсу. Такое устройство публичной сферы рискует вытеснить религиозных сограждан из общественной жизни. А это было бы недемократично.

Таким образом, мы видим, что данный взгляд на религию принципиально отличается от того, который характерен для консервативных политических философов. Консервативные или коммунитаристские политические философы защищают важность религии по моральным соображениям. Для простоты такой подход мы можем назвать гегельянской традицией. В современной политической философии это направление в понимании связи политики и религии представляют Михаэль Вальцер, Михаэль Сандел и Чарльз Тэйлор. Эти авторы, так же как их либеральные коллеги, утверждают, что религии должно быть предоставлено законное место в сфере публичности. Однако основание для этого они видят не в том, что религию нельзя ис-

ключать из демократической дискуссии, а в том, что религия является необходимой и неотъемлемой частью общественного дискурса. Она добавляет в этот дискурс то, что иначе было бы утрачено, а именно: нравственность, мораль, этику.

Между этими двумя позициями нормативной политической философии существует напряженность, которая в современных дискуссиях не проявляется с достаточной ясностью. Но если постсекулярное мы будем рассматривать только в его либеральном, кантианском аспекте, то тогда философское содержание всего проекта постсекулярной политической философии окажется крайне скудным, сведенным к процедурным моментам. Даже Хабермас не ограничивается в своей аргументации лишь соображениями демократизма, он также выдвигает гипотезу о том, что голос религии несет в себе нечто содержательно важное для публичной дискуссии. Но это уже вопрос не о формальных правах, а о том, какое содержание добавляет религия в публичную дискуссию. Соответственно, в реальное изменение постсекулярной политической философии входит также рассмотрение постсекулярного и в гегельянской традиции. Это необходимо для того, чтобы наполнить этот термин значимым содержанием, принять на себя ответственность и заняться проблемами этики и нравственной философии.

Таким образом, определение постсекулярного нормативного имеет два полюса – кантианский и гегельянский, между которыми существует напряжение. Тем не менее, нормативное постсекулярное нельзя свести ни к одному из них. Суть его именно в существующем напряжении между ними.

### **Социологический, исторический и политический аспект постсекулярности: Модель vs Практика, Плюрализм**

Следующий аспект постсекулярного – социологический, исторический, политический. Здесь внутреннее напряжение связано с отношением модели к практике, ее разнообразию. Этот вид аспекта постсекулярного касается деятелей и институтов. Ученые, занимающиеся данным аспектом, рассматривают «возврат религии» в секулярное общество, анализируя деятельность религиозных лидеров и отношения между секулярными и религиозными институтами, преимущественно в компаративном ключе. Главная оппозиция в этой области мне видится, как оппозиция между моделями секулярности и практикой. Дискурс модернизации основан на уже перечислявшихся четырех основаниях: функциональной дифференциации, индивидуализации, демократизации и секуляризации. Этот дискурс сам по себе является моделью. Если мы сопоставим эту модель с реальностью, то мы обнаружим, что действительный порядок вещей всегда был более сложным.

Рассмотрим два примера. Первый пример. Одним из социологов, который увлекается деконструкцией, разрушением социологических моделей, сопоставляя их с эмпирическими данными, является Хосе Казанова. Он, в частности, отмечает, что Вестфальский мир, который завершил тридцатилетнюю религиозную войну в Европе, в действительности не был ни миром между религиями, ни соглашением между религиозными и секулярными силами, а был всего лишь территориальным разделением порядков, включавших и религию, и секулярную власть (*cuius region, eius religio*<sup>3</sup>). При разделении государственных территорий по этому соглашению религия и секулярная власть выступают в совокупности. Таким образом, напряжение между религиозными направлениями в обществе при этом не снималось. Тем самым весь дискурс, в котором секуляризация рассматривалась как ответ, как возможный выход из проблем религиозного насилия, – весь этот дискурс, согласно Казанове, был неистинным и оказывался мифом.

<sup>3</sup> *cuius region, eius religio* (лат.) – «чья власть, того и вера».

Второй пример. В последние годы огромное число политологов занималось изучением секулярного политического ландшафта Европы. Они обратили внимание на один, ставший излюбленным, парадокс – парадокс Франции. Как известно, Франция считается наиболее секуляризованной страной из всех европейских государств. Но в то же время, она субсидирует частные католические школы и поддерживает за счет государственных средств католические церкви. Возникает вопрос: можно ли считать французскую политическую систему действительно *секулярной*?

Какой урок можно извлечь из двух приведенных примеров? Во-первых, разделение церкви и государства почти всегда вопрос весьма запутанный. В действительности мы не имеем дело с чистым и подлинным разделением. Во-вторых, истинная проблема постсекулярных обществ, возможно, кроется не в разделении, а в религиозном и культурном плюрализме.

Когда мы говорим о постсекулярном обществе в социологической, исторической или политической перспективе, мы должны учитывать, что в большинстве случаев то, что мы называем секулярным, на самом деле никогда не было по-настоящему секулярным. Большинство из устройств – социальных и политических, которые мы относили к секулярным, на самом деле являются устройствами в рамках христианской религии. С учетом этого, имеет ли смысл нам говорить о постсекулярном? Я думаю, что о постсекулярном имеет смысл говорить, поскольку сейчас мы начинаем по-настоящему учитывать факт плюрализма, присутствие других религий – ислама, православия, иудаизма. В этом отношении сегодняшняя Европа действительно изменяется. В результате миграции в Европе ощущается куда более значительное присутствие ислама, чем прежде. После падения коммунизма в Восточной Европе более значительную роль начинает играть и православие. Европейские страны становятся религиозно-плюралистичными.

В постсекулярном обществе отношение между секулярным государством и религиями плюрализируются. В социологической и политической терминологии термин «постсекулярный» обретает смысл, если мы понимаем его как ключ, с помощью которого можно раскрыть внутренние религиозные предубеждения и достичь концептуализации реальности как плюралистической.

#### **Феноменологический аспект постсекулярности: индивидуальный опыт vs коллективный опыт**

Следующий последний аспект постсекулярности – феноменологический. Здесь оппозиция возникает между опытом индивидуальным и коллективным. Через феноменологический аспект постсекулярности я хочу ввести тему религиозного опыта.

Внимание политических философов к религиозному опыту недавно привлек Чарльз Тэйлор. В своей книге «Секулярная эпоха» Тэйлор показывает, что на Западе с наступлением эпохи Модернити поиск человеком возможности самореализации все чаще происходит вне религии, вне религиозных рамок, и превращается в *имманентный* поиск. Тэйлор пишет, что жить в секулярную эпоху – означает жить в обществе, в котором вера в Бога понимается как выбор одной опции из многих других. И эта опция часто воспринимается как не самая легкая. Однако жить в системе с имманентными ориентирами не означает, что поиск самореализации прекращается, что человеческие индивиды перестают искать то, что Тэйлор называет «цельностью».

В сегодняшнем мире религии, включая православные церкви, в основном действуют в обществах, в которых доминирует имманентная система ориентиров, противоположная религиозной, трансцендентной системе ориентиров. Ход рас-



суждений в работе Тэйлора «Секулярная эпоха» (*A Secular Age*) таков, что переворачивает всю дискуссию о секуляризации и о постсекулярном. Вместо того чтобы говорить о возврате религии, Тэйлор утверждает, что религия и, в частности, расположенность человека к религиозным видам опыта, никогда нас не покидала. И церкви всегда занимали и продолжают занимать определенное место в обществе. Меняется другое. Сегодня многие люди более уже не пытаются обрести опыт самореализации вне имманентной, то есть секулярной, системы ориентиров. Иными словами, они не ищут опыт самореализации в рамках организованных религий.

Таким образом, первая линия напряжения в феноменологическом аспекте постсекулярности выражается в следующем: имманентная система ориентиров не является обратимой. Мы живем в секулярную эпоху, и религия всего лишь одна среди многих возможных опций, возможных способов обретения индивидуального опыта самореализации, обретения полноты. С религиозной точки зрения, можно считать, что это неверно или заслуживает сожаления. Но я полагаю, что мы должны это признать как факт.

Однако в составе феноменологического аспекта постсекулярности усматривается и вторая линия напряжения. Она касается определения самого религиозного опыта. Религиозные переживания и опыт, описанный Тэйлором, являются сугубо индивидуалистическим, спонтанным. Он представляет собой изолированные несоциальные события. Односторонне фокусируясь на индивидуальных условиях опыта, Тэйлор выражает лишь часть истины, касающуюся религиозного опыта. У Тэйлора отсутствует рефлексия практического и коммунитарного измерений трансцендентального опыта.

Мое возражение будет проще понять, если рассмотрение религиозного опыта в работе Тэйлора сопоставить с исследованиями этого опыта и религиозной практики в православном богословии, в трудах Хоружего. В ракурсе исследований исихазма религиозный опыт и религиозные практики вовсе не являются случайными, произвольными. Они включены в традицию и коллективное целое Церкви. Сам по себе опыт остается индивидуальным. Но этот индивидуальный опыт возможен лишь в специфическом контексте и через посредство регламентированных процедур подготовки и реализации этого опыта. Познание и богатое разнообразие индивидуального опыта самотрансцендирования не является на поверку индивидуальным знанием. Это знание и опыт возникают как плод традиции и работы сообщества. Таким образом, напряжение внутри феноменологического аспекта постсекулярности возникает между полюсами индивидуального и коллективного религиозного опыта.

Таким образом, существует определенный риск того, что либеральная традиция мыслить о постсекулярном рассматривает религиозный опыт слишком узко, исключительно в терминах индивидуального выбора, оставляя в стороне важные аспекты традиции и сообщества.

### **Краткое заключение**

В этом докладе я попыталась представить определение термина «постсекулярный». Прежде всего, я указала, чем «постсекулярное» не является. А именно постсекулярное не означает де-секуляризации, обратного выпадения в состояние «до модернити». Этот термин также не означает пост-секулярности «через дефис», то есть постсекулярность не означает такого изменения режима, которое возвращает общество вновь к религии.

Я попыталась представить концепцию постсекулярности как условие сосуществования секулярного и религиозного, секулярного и религии в едином времени.

Эта концептуализация включает три аспекта: нормативный, социологический-политический-исторический и феноменологический. В каждом из этих трех измерений обнаруживается определяющее его фундаментальное напряжение. Кантовская традиция по отношению к традиции Гегеля – характеризует нормативный аспект постсекулярности. Модель по отношению к практическому положению вещей – в социологическом, историческом, политическом аспекте постсекулярности. И, наконец, оппозиция индивидуального и коллективного опыта – в феноменологическом аспекте.

Я полагаю, что задача исследования феномена постсекулярности состоит в изучении указанных напряжений. Я надеюсь, что предпринимаемые нами инициативы в Центре, где я работаю, а также в рамках проекта, который мы организуем, смогут наполнить более существенным содержанием понятие постсекулярности.

Я полагаю, что сегодня мы более не нуждаемся в развитии темы «возврата религии», «де-секуляризации» и «общества после секуляризма». То, что нам требуется, это тщательно и по частям проанализировать напряжения, которые определяют постсекулярное время, в котором мы уже сейчас существуем. Спасибо!

\*\*\*

**С.С. Хоружий:** Спасибо, Кристина! Можем начинать дискуссию. Какие имеются вопросы?

**Кырлежев А.И.:** Я просто хотел бы в порядке обсуждения обратить внимание на два момента. Вначале речь шла о Питере Бергере. Кристина оговорила, что специально заострила его позицию, чтобы подчеркнуть главную идею, что религия для Бергера – это прежде всего фундаментализм или фундаменталистские религии, он их так видит. А фундаментализм – это возврат религии в современность, что в нее не вписывается, здесь есть некоторая несовместимость. Кристина ссылается на брошюру «The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics», которую Бергер написал и был ее редактором. Однако в ней есть статьи о самых разных проявлениях «возвращения к религии», не только о фундаментализме. В том числе, есть статья Грейс Дейви (*Grace Davie*), который исследует слабые и странные проявления религиозности в Европе. Сам Бергер замечает и показывает разные проявления, не только возврата, но и сохранения, как в случае с Грейс Дейви, каких-то форм религиозности внутри самой секулярной Европы. Это первое.

И второе, относительно фундаментализма. Некоторые светские исследователи видят в фундаментализме архаику, видят возвращение к тому, от чего ушли, то есть тотальный миропорядок, где религия доминирует. И фундаменталисты такую модель внутри себя содержат. Но фундаментализм сам по себе, каким он появился и развивается с конца XIX в. и на протяжении XX столетия, безусловно, явление эпохи Модерна. Фундаментализм – феномен Модерна. Фундаменталистский призыв к де-сакрализации исходит из секулярной ситуации, и маркировать его, как простой возврат умерших динозавров, которые вдруг непонятно откуда появились, было бы неправильно. Мне кажется, что эта ситуация более сложная.

В докладе все ясно, разумно, интересно, но есть один момент, который вызывает возражение. Он связан также с Питером Бергером, который пишет свою работу, исходя из американской ситуации. Как охарактеризовать секуляризацию по отношению к модернизации? Бог устроил секуляризацию таким счастливым образом, что она получилась никакая. В социологии это называется «проблема исключения». Если европейская секуляризация – норма, то тогда Соединенные Штаты Америки – исключение. Они не вписываются в европейскую модель. Если же Соединенные

Штаты Америки – это норма модернизации, тогда Европа – какое-то странное исключение. США и весь мир оказываются в одном лагере против «священной Европы». В чем тут дело? Когда Вы говорите о проявлении религиозного плюрализма, о том, что это элемент постсекулярного общества, некоторый его признак, то согласиться с этим довольно трудно. Когда Питер Бергер разрабатывал теорию секуляризации в 60-е гг. в Америке, то для него плюрализм религиозного предложения был характеристикой не постсекулярности, а наоборот – чертой секуляризации. В американской ситуации, где нет доминирующей церкви, нет исторической памяти о доминирующей религии, можно посмотреть на религию как на рынок. Религия превращается в рынок товаров и услуг, функционирует как рынок и теряет в этом смысле качество «религиозности». Его покупают, и это есть признак секуляризации. А в докладе религиозный плюрализм отнесен к признакам де-секуляризации. Может, надо ограничиться указанием на ситуацию в Европе? В Европе доминирующие традиции ушли, превратились в музей. Но появились новые религии: восточные религии, ислам, – появилось то, чего не было.

И последний момент. Очевидно, в том, что предлагается, не хватает еще одного момента – масштаба. Нужно говорить, о каком масштабе идет речь. Мы говорим о Европе или о так называемом модернизированном Западе, куда мы включаем Америку? Но тогда у нас будет более сложная проблематика. Или мы говорим о современном «глобальном контексте». Если мы введем эти три территориальных масштаба, тогда можно сказать, что в глобальном контексте есть ислам, фундаменталисты, неоориенталисты и все миграции.

**Хоружий С.С.:** Мне кажется, Вы вводите проблематику, которая в докладе отнюдь не рассматривалась.

**Кырлежев:** Нет, не рассматривалась. Это мое замечание.

**Генисаретский О.И.:** Понятно. У меня две просьбы настоятельных и «нежных». Первая – выступать в жанре реплик, а не содоклада. Но главная просьба другая. Мы сегодня обсуждаем две вещи сразу: авторское сообщение, которое было Кристиной любезно изложено. Но мы говорим также, что впереди нас ожидает исследовательский проект. Это не последнее, а начальное слово – вступление в работу. Поэтому у меня просьба: помимо кратких реплик по поводу сегодняшнего доклада, высказываться о наиболее важных направлениях и проблемах, которые нам еще только предстоит исследовать и обсуждать.

**Хоружий С.С.:** Иными словами, какие грани можно привнести в эту проблематику.

**Генисаретский О.И.:** Да, какие грани привнести в эту проблематику и в особенности связанные со спецификой нашей российской ситуации. Потому что невозможно погружаться снова в вектор Античность – Средневековье – Просвещение вместе с Модернизмом в условиях, когда мы уже вполне внятно отдаем себе отчет, что история европейской мысли развивалась не только так. А, может быть, и совсем не так, поскольку был еще и Восточно-европейский православный контур, и Византийский, по крайней мере, равномогущий. И наша российская ситуация в этой теме целиком не перекодируется на то социально-политическое, культурное видение, которое к нам сейчас поступает. Это моя просьба. Кто дальше?

**Н:** Мне представляется существенным следующий аспект. В докладе очень верно было отмечено важность коллективной онтологии, которая вообще свойственна русскому православию. Русское православие – это вера, где Дух снисходит на общину верующих, а не на индивидуумов. И в этом отношении представляется чрезвычайно интересным новый взгляд на природу коллективного сознания человека. Исследование этого вопроса в свете религиозного опыта может дать такие вещи,

которые традиционная психология дать не может. Я имею в виду не только русский православный опыт. Я имею в виду здесь опыт индуизма, опыт буддизма, опыт ислама, в частности, суфизма. Это коллективная составляющая сознания.

**Хоружий С.С.:** Да, это в широком смысле, конечно, входит в нашу проблематику на каких-то ее границах. Я бы сказал, хорошо, что работа над темой началась с переопределения базовых понятий. Это весьма старая почтенная философская логика. В этой связи можно было бы выделить еще одну грань. Докладчик посвятил немало усилий критике устоявшихся очертаний: секулярное, религиозное и их привычных соотношений. По большей части, эта критика была направлена к тому, как понимаются очертания религиозного. Но я бы заметил, что раз уж мы начинаем заново переосмыслить, переопределять базовые понятия, то хорошо бы и само секулярное подвергнуть некоторому анализу, скажем, контент-анализу. Я имею в виду следующее. Еще к Тиллиху восходит замечание и некоторая начальная разработка, посвященная тезису о том, что секулярное на поверку внутри себя, в своей структуре содержит религиозные элементы. Такое ли уж оно секулярное? И сейчас, когда мы обсуждаем новую конфигурацию и по-новому мыслим определение религиозного и секулярного, следовало бы учесть и эту внутреннюю структуру секулярного, наличие в нем внутреннего религиозного. С этим связаны, феномены, которые Тиллих называл «квази-религиями». Все присутствующие согласятся, что и научное сознание зачастую включает в себя целый ряд элементов, которые при ближайшем анализе к научным структурам не могут быть отнесены, а относятся к элементам религиозного мышления. Такая внутренняя критика секулярного, тоже, вероятно, входит в проблематику выработки определения постсекулярного.

**Гутнер Г.Б.:** Спасибо большое за сообщение. Это, действительно, очень интересная модель. Она была для меня неожиданна. Когда Вы сказали, что постсекулярность следует рассматривать как сосуществование двух типов сознания, обозначив их как религиозное и секулярное, и затем объяснили, что в постсекулярном способе жизни неизбежно возникает напряжение, то я ожидал, что речь пойдет о напряжении между этими двумя сознаниями. А оказалось, что напряжение возникает не между ними, а совершенно в других плоскостях. Тут у меня возникает вопрос.

Вы предложили действительно очень интересный подход и к человеку, и к обществу, к прояснению плюральности и напряжений, возникающих в определенных сферах. Но можно ли этот подход называть постсекулярным? Не является ли это чем-то более общим? Вы отметили очень важную вещь, касающуюся напряжений. Но их можно обнаруживать в различных ситуациях. Не теряется ли при этом специфика постсекулярности?

И еще одно замечание, если позволите, я постараюсь в течение минуты его изложить. Это замечание относится к самому концепту постсекулярности, как я вычитал его у Хабермаса и Роуллза. Поскольку Олег Игоревич Генисаретский призвал нас намечать новые грани исследования, то в качестве таковой хочу обозначить постоянно сменяющее меня недоумение. Возьмем, к примеру, Хабермаса. Он ведет речь о принятии религиозного дискурса, но это принятие, по мысли Хабермаса, не должно ограничиваться простой толерантностью. Оно должно опираться на серьезное восприятие со стороны представителей секулярного дискурса той аргументации, которая разворачивается *внутри* религиозного дискурса. Это восприятие должно дать результат и для того, и для другого. В каком-то смысле это соотносится с вашей моделью сосуществования дискурсов в названных напряжениях. Но для меня всегда остается вопрос, как возможно такое восприятие религиозной аргументации в рамках секулярности, когда религиозный дискурс постоянно претендует на тотальность? И внутри себя самого он исключает всякую плюральность. Этот вопрос

мне кажется ключевым для концептуализации постсекулярности и нуждается в обсуждении, поскольку совершенно непонятно, как это вообще может быть.

**Ахутин А.В.:** Мне тоже очень понравилась ясность изложения и серьезность подхода к теме, ее актуальность неоспорима. Но я согласен с предыдущим выступлением в том, что то напряжение, которое и должно главным образом характеризовать *сосуществование* религиозного и секулярного, диалог между ними, именно это напряжение и оказалось скрытым. Ведь описание ситуации в трех выделенных аспектах – объектное. Социолог, политолог, феноменолог описывают нормативы, объекты, но тогда исчезает то, что, на мой взгляд, составляет основу этого *сосуществования*. Иными словами, содержательно это сосуществование раскрывается тогда, когда религиозное и секулярное оказываются в *одном сознании*. Говоря банально, в одном человеке. Если это – сообщество в социологическом смысле, то они там как-то сосуществуют, но если этого не оказывается в *одном* сознании, то речь может идти только о политкорректности. Это напряжение политическое, социологическое – проблема для социологов.

А вот для собственно контент-напряжения, философского напряжения, проблемного – причем радикально проблемного, необходимо, чтобы эти содержания столкнулись в одном сознании. Иными словами, эти содержательные напряжения возникают там, где традиционный разум – виновник всей секуляризации – действительно касается внутри себя каких-то своих религиозных импликаций. Не потому, что он должен что-то учитывать внешнее, а внутри себя натывается на иное. Это же справедливо и для религиозного сознания. Мысль, которая продолжает сомневаться, продолжает разрушать все фундаменты, как и положено мысли, внутри религиозного сознания. Если это происходит, тогда возможен контакт, диалог, возможно и содержательное сосуществование. Это сосуществование предполагает, что измениться должно и то, и другое, такое изменение требуется. А если изменения не происходит, то тогда – «пост-секулярность» через дефис.

**Гутнер:** Все-таки, мне кажется, что когда предлагается такой способ взаимодействия, то религиозность уйдет.

**Ахутин А.В.:** Нет, она изменится. В том-то все и дело, что «пост-» предполагает изменение и того, и другого. Радикальное изменение, а не просто новые правила сожителства.

**Хоружий С.С.:** А я бы сказал, что доклад имел в виду самую начальную задачу. Он в эту глубинную проблематику фундаментального взаимодействия двух сторон просто и не входил. Задачей было устранить неверное понимание термина и указать аспекты (указано три), которые должны быть включены в рабочий смысл термина. Появилось рабочее понятие. А дальше – изучение вот этого фундаментального напряжения между религиозным и секулярным, развитие диалога, развитие взаимодействия. Дальше уже будет эксплуатация термина. Это в дефиницию термина не включается, так что такой задачи не было.

**Кристина Штёкль:** Я согласна, что многие прозвучавшие вопросы принадлежат к дальнейшей разработке темы, которая с помощью этого препарированного понятия должна начать развиваться. А ответов на эти вопросы пока у меня нет.

**Генисаретский О.И.:** У меня краткие реплики. Во-первых, по очерченному проблемно-тематическому полю, в котором обозначается термин «постсекуляризм». А во-вторых, несколько реплик, касающихся российской ситуации и ее специфики в этом проблемно-тематическом поле.

Во всей полемике, связанной с постсекуляризмом, и, в том числе, в диалоге понтифика Бенедикта XVI с Хабермасом, есть еще один дополнительный сюжет, который не был затронут. В качестве практико-сообразного разрешения этой ситуации

существования было названо социальное обучение, или, я бы скорее сказал, социальная адаптация в процессе развития этого сюжета. Это такая ретроактивная позиция. Иными словами, по мере того, как будет развиваться процесс, ожидается, что будет происходить взаимное притирание, взаимная адаптация или обучение, как они говорят. Но это такая интер-пассивная позиция в терминах С. Жижека: нечто происходит и будет дальше происходить.

Второе, что хочу отметить, это то, на что, как мне кажется, указывает Сергей Сергеевич Хоружий. Это уже не ретроактивная, а отчасти проактивная позиция. Это признание интеллектуального, когнитивного достоинства богословской религиозной мысли вообще. Надо признать, что это не маргинальная часть интеллектуальной традиции, отошедшей в прошлое, а что в самой традиции, в истории, в генеалогии этих отношений мы имеем дело, по меньшей мере, с равномошной, а на мой вкус, более мощной традицией мысли. Это элементарное восстановление в правах богословского религиозного мышления в его развитости, и апелляция к нему, а не к каким-то редуцированным когнитивным формам, которые нам те или иные конфессиональные лидеры или сообщества иногда представляют. Это уже будет неким приобретением, если такое признание станет публичным, чего еще в нашей ситуации в достаточной мере не произошло, несмотря на поток замечательной литературы, переиздаваемой и переводимой сейчас на русский язык.

Третье замечание. Это уже моя фиксация ситуации. Вот такая игра с префиксами «де-», «пост-», «ин-» и т.д., и особенно в части, касающейся «пост-», имеет отношение к фазовому состоянию, обладающему признаками векторности, интенциональности, направленности, но без какой-либо фиксации цели, без телоса. У этого процесса невозможно назвать цель. Это не телеологический процесс, который идет к определенному заранее новому состоянию. Максимум, что о нем можно сказать, что это ожидаемое, желаемое состояние некоего нового равновесия, устанавливаемого с помощью новой коммуникации или коммуникативных правил, регламентов, и не более того. Это состояние в принципе непредопределено. Потому и возникает идея социального обучения, взаимозависимого становления, происхождения, и это является пределом определенности. Движение не predetermined. Учитывая ускоряющееся публичное и социальное время, думаю, что ненадолго, вряд ли больше, чем на одно поколение. Поэтому практико-сообразные полагания здесь очень важны.

И последнее. Характерно, что во всех трех полаганиях доклада объединяющим для них является слово «напряжение», напряженность. В современном дискурсе уже есть интенсивность и интенциональность, они уже сведены, сошлись в философской мысли. Напряженность, интенсивность – характеристики энергийные. И здесь можно ожидать, что парадигма синергичной антропологии – энергийная в своей основе – что она внутри себя уже предсодержит эту связку. Напряженность нуждается в дешифровке, в выявлении раскладки, связанной с этой парой: *интенсивность* действия и его *интенциональность*. Без включения этой пары в сюжет, последний грозит раствориться в какой-то неясной парадигматизации. Мне не кажется, что постсекулярная парадигма уже имеет место, поскольку реальность этого процесса не парадигмальна. Это фазовое состояние, которое «воспоследовало», оно «после», но никакого телоса внутри себя не имеет. И это дело, скорее, практического разума. Зачем нужен исследовательский проект? Для того чтобы прийти к внятности понимания в вопросе: а возможна ли здесь какая-то целесообразность и вообще целеполагание? Вопрос открытый. Совсем не очевидно, что целеполагание здесь возможно. Но тем и интереснее, поскольку возможность мысли и действия на связке интенциональности и интенсивности обещает, что этот вопрос разрешится. Каким образом, мы на данный момент не знаем.

Теперь несколько коротких реплик по поводу специфики российской ситуации.

Россия оказалась в постсекулярной ситуации где-то в пред-перестроечное время или пост-советское время сразу и вдруг, переживая другой, по сравнению с Европой, процесс. Переживая крушение и выползая из-под обломков. Зачем нужна дорога, если она не ведет к храму? Кинофильм «Покаяние» – один из первых поводов для публичной дискуссии на этот счет. Так сразу и вдруг мы въехали в эту постсекулярную ситуацию, начав обсуждать возвращение реальности духовной жизни. Я в свое время так понял и для себя обозначил этот процесс.

Признание реальности духовной жизни началось еще в «доперестроечное» время. И отсюда возник сюжет о различии светской и церковной духовности. Еще в советское время была очень смешная дискуссия Михаила Александровича Лифшица с Александром Михайловичем Дымшицем на тему о том, что такое духовность. Это был конец 70-х годов. Вообще термин «духовность» вошел у нас в публичный оборот в результате этой дискуссии. Ясно, что оба автора имели в виду светскую духовность, а не церковную, не конфессиональную. Имели ее в виду во всех смыслах, в том числе и в переносном. Соответственно, тогда же наступил переломный момент для самосознания российской интеллигенции. Потому что до того, как реальность духовной жизни была признана, на вершине всей культурной пирамиды находилась интеллигенция как сословие, занимая свои позиции в консерваториях, филармониях, в союзах писателей, и выше этого слоя, в смысле светской духовности, ничего не было и быть не могло. И тут вдруг на публичной арене появляются священнослужители. Появилась телевизионная передача «Институт человека», в которой директор Института человека в прошлом Иван Тимофеевич Фролов и владыка Питирим дружно, за общим столом начали обсуждать нечто под именем «человек», тем самым обозначив, что на арене публичной жизни появились другие фигуры, которые к духовной реальности имеют другое отношение, то есть не как к светской духовности, а как к какой-то другой.

Моя реплика в данном случае – это просто краткое напоминание о том, как мы в свое время въехали в постсекулярную ситуацию. Еще я вспоминаю такой личный эпизод. Однажды мне довелось участвовать в очень жесткой полемике с господином Бабкиным. Я выступал на Школе молодого философа в МГУ и, выступая, употреблял некоторые церковные славянизмы. В частности, говорил, что епископ – это надзиратель, наблюдатель. И был заподозрен в симпатиях к КГБ, что якобы они за нами наблюдают. После этого мне был такой дан совет: мы уважаем ваши религиозные чувства и, как люди толерантные, будем даже защищать вас, но только не суйтесь в философию с этими воззрениями, потому что они не философские. Богословие – это ваше частное дело и соответствующее мышление, а здесь будьте любезны рассуждать в рамках светской духовности и философского дискурса. До сих пор это отношение сохраняется.

**Хоружий С.С.:** Это отношение уже не всецело господствующее, а одно из напряжений внутри.

**Генисаретский О.И.:** Да, уже не всецело. Но мне кажется, что это такое наше доморощенное отношение, напряжение внутри нашей ситуации, совсем не характерное для того самообраза постсекуляризма, который нам Кристина представила в научном дискурсе. Это первое.

Второе. Эта ситуация не нова для России, потому что в 10-е годы XX века и в науке, и на опыте религиозно-философских собраний, и в таких практиках, как новое религиозное сознание, «третий завет» и т.д., и в известной статье Малевича «Бог не скинут» – во всех этих взглядах на мир постсекулярные интуиции и даже осознанные конструкции имели место и ранее. Это было в российской ситуации – некие

корни постсекуляризма, опять-таки особенные, характеризующие российскую ситуацию, – корни, которые не грех бы принять во внимание, тем более, что мы говорим сейчас о постсекуляризме в более широком контексте.

Далее. Одна из наших особенностей – это поликонфессиональность. Несмотря на то, что проект российско-итальянский, то есть существующий в рамках христианской традиции, тем не менее вопрос постсекуляризма существенен и для других конфессиональных традиций в нашей стране. И, в частности, это касается того, что у нас происходит в Татарстане. В свое время в Татарстане была сделана ставка на «евроислам», но она провисла совершенно. Тем не менее, что такое постсекулярная тематика и фаза для российского ислама, – этот вопрос тоже крайне существен. Также важно, чтобы этот сюжет впредь развивался не только в христианском контексте, но и в других конфессиональных наклонениях. Это все, на что мне сегодня хотелось бы обратить внимание.

**Хоружий С.С.:** Аспект плюрализма Кристина как раз в свое понятие включила.

**Генисаретский О.И.:** Да, он уже там включен. Но я хочу напомнить, что первоначально предложение Кристины включало в себя религию и политику. Мы же сочли возможным добавить в название проекта слово «культура», потому что именно на поле культуры и, в частности, в сфере музейного дела, сохранения памятников культуры, передачи объектов культурного наследия Церкви существуют достаточно сильные напряжения. Эти напряжения разворачиваются именно на культурологическом поле.

Сергей Сергеевич Хоружий мельком упомянул, что проект был поддержан с обеих сторон комиссией по деловому сотрудничеству. И это говорит о том, что важность сюжета в большей мере признают корпоративные деловые круги, чем некоторые государственные и даже церковные инстанции, Министерство культуры, в частности.

Это мои краткие реплики по поводу возможного разворачивания проекта.

И небольшой отклик на два предыдущих выступления по поводу того, как же это возможно в индивидуальном сознании? Это как раз тема интенсивности, напряженности и ее связи с интенциональностью. Очерченное проблемно-тематическое постсекулярное поле касается не только познания, сознания или философии, как познающей чего-то. В большей степени это – практико-сообразное дело, касающееся воли к чему-то, ценностных самополаганий и т.д. и т.п.

**Смирнова Н.Н.:** Краткая реплика. Олег Игоревич уже упомянул о российской ситуации и, в частности, о 10-х годах XX века. Я бы даже сказала, что ситуация исторически немного шире – рубеж веков. Это действительно ситуация, которая в данном контексте вспоминается в первую очередь. Хотя, с исторической точки зрения, говорить в сослагательном наклонении некорректно, но некоторые исторические факты дают возможность говорить, что если бы не сложилась такая острая ситуация в России, как революция, а все развивалось постепенно, то, возможно, мы скорее бы пришли к состоянию равновесия, благодаря условиям, заложенным в ситуации рубежа веков. Я имею в виду, что науке условия для постсекулярного мышления уже существовали, в частности в прагматизме. Были дискуссии о прагматизме как раз в 1910 году, где эти аспекты затрагивались. Прагматизм довольно близко подошел к проблеме нового религиозного сознания, хотя бы потому, что объектом исследования было религиозное сознание. Можно сказать, что существовали условия для становления постсекулярной парадигмы мышления.

**Хоружий С.С.:** Да, есть богатый набор предшествующих явлений в русской культурной истории. Несколько прозвучало. Но, безусловно, это не прямая наша сегодняшняя тема.



Я бы хотел в заключение еще раз подчеркнуть, что вначале было действительно *начало*. Было взято исходное понятие постсекулярного. Было обращено внимание, что вопреки обширному его употреблению в самых разных сферах на протяжении нескольких последних лет, оно остается плохо определенным. Мы обозначили некоторую планку научной работы проекта, тем, что начали с анализа понятия. Будем считать, что начало положено. А все вопросы, которые сегодня затрагивались в обсуждении, были по отношению к сегодняшней теме «забеганиями вперед». Предмет нашей сегодняшней встречи – изготовление исходного понятия. Надеюсь, в определенной степени мы этой цели достигли. Поблагодарим Кристину за доклад, и будем считать, что начало положено. Более конкретные вопросы по содержанию постсекуляризма будут разбираться далее. Спасибо!