

*В.К. Шохин*

## Какой тип реальности описывается концепцией постсекулярного общества?

**Владимир Кириллович Шохин** – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

Хотя публикации, обосновывающие положение о том, что современное человечество вступило в эпоху постсекулярности, исчисляются четырехзначными цифрами и претендуют на то, что эта истина является уже самоочевидной для религиоведения и культурологии в целом, ее логическая и фактологическая верификация, согласно автору, этому противоречит. По причине невозможности рассмотрения этой необозримой литературы автор позволил себе ограничиться всего тремя полями развертывания концепции постсекулярности: в философии Юргена Хабермаса, как иконической фигуры всего направления, в манипуляциях с префиксом *post-*, которые фокусируют основные смысловые поля данной концепции, и в новой трактовке постсекулярности, при которой она трактуется как особый формат секулярности. Хотя Хабермас видит основную задачу построения постсекулярного общества в вовлечении верующих в общезначимую рациональность, автор на многих примерах демонстрирует, что как раз общезначимой рациональности основные интерпретации наступления пост-секулярной реальности на Западе противоречат и в большей мере соответствуют описанию пост-религиозности.

**Ключевые слова:** логика, фактология, статистика, религия, секулярность, пост-секулярность, метафизика, пост-метафизика, префикс *post-*, уровни реальности

**Ссылка для цитирования:** Шохин В.К. Какой тип реальности описывается концепцией постсекулярного общества? // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2024. Т. 8. № 1. С. 58–82.

## Which Type of Reality is Being Described by the Conception of the Postsecular World?

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

Publications intended to prove that the contemporary mankind has entered the era of the postsecularity being already counted by four-digit numbers, verification of this point from both logic and facts, in the author's view, proves otherwise. Because of the immensity of this ocean of writing on this matter the author indulges in confining himself with only three spheres of implementation of this "doctrine", i.e. with the post-metaphysical philosophy of Jürgen Habermas as the icon of the whole movement, intellectual games with the prefix *post-* in this context as highlighting the main significances of the conception under discussion and a newest understanding of the postsecular as a format of the secular. While Habermas envisaged the main objective of the postsecular society in involvement of religious peoples in universally significant rationality, the author argues that it is just this rationality that is overtly contradicted by the main interpretations of the postsecular in the Western Europe. To say more, these interpretations are more fitted to description of the "post-religious", and various tricks with the significance of *post-* in this context (by devastation of its temporal, diachronic meaning) are demonstrated as ploys aimed to delete the numerous facts of deterioration of religion there, viz. dramatic and constant decrease of religious population simultaneous with the same increase of irreligious, the fall of the civic authority of religious leaders and what could be called the inner secularization of Christian denominations.

**Keywords:** logic, facts, statistics, religion, secularization, the postsecular, metaphysics, post-metaphysics, the prefix *post-*, the strata of reality

**Citation:** Shokhin V.K. "Which Type of Reality is Being Described by the Conception of the Postsecular World?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 58–82.

Вопрос, вынесенный в заголовок этой статьи, относится к онтологическим. И никак не к самоочевидным. Потому что несмотря на вал публикаций по постсекулярному, постсекуляризму, постсекулярности и т.д. (а эти очень близкие понятия разные ученые различают по-разному), который вряд ли подлежит уже учету (см. ниже), более десятилетия религиоведы, но также и философы, и культурологи, и политологи, и все вовлеченные в широчайшую орбиту данных понятий время от времени задаются этим вопросом, пусть и не в точно такой формулировке. Так, большинство социологов религии, работающих с этими понятиями, которые для них открыли множество «рабочих мест», пытаются продемонстрировать, как постсекулярный период в истории западноевропейского сознания и взаимоотношениях между государствами на самом деле наступил. Непримируемый оппонент этой концепции Джеймс Бекфорд

утверждал, что она имеет только риторическое содержание и лишь мешает работе социологов религии со своими объектами [см.: Beckford 2012]. А Дмитрий Узланер твердо постулирует, что теория постсекулярности совершенно изоморфна тому, что имеет место в современной религиозной действительности<sup>1</sup>. Есть и такие, и их много, которые, не решаясь считать, что мы вступили уже или по крайней мере решительно вступаем в постсекулярную эпоху, резонно аргументируют, что работа над концептом постсекуляризма уже точно помогает в улучшении понимания секуляризма.

Иными словами, мы вполне можем классифицировать религиоведов таким образом, что большинство из тех, кто работает с этими понятиями, считают, что они описывают саму эмпирическую реальность в истории общественного сознания, а не только их понимание этой реальности (схоласты это называли *ens reales*), а другие – что это лишь то ментальное, что выдается субъектом за экстраментальное, не будучи таковым (схоласты это называли *ens rationis*). В конце статьи я попытаюсь дать свое решение поставленного в заголовок статьи философского вопроса, но этому «вердикту» будет предшествовать вначале экскурс в недолгую, но очень интенсивную историю обсуждаемой концепции, затем в религиологическое сознание того философа, которому она обязана почти что всем, затем я попытаюсь уловить сущность вещей – в данном случае *что* собственно понимается под *постсекулярностью*, после чего последует попытка сличения этого понятия с самим собой и с окружающей его действительностью в Европе.

### Три предварительных периода

Что касается начальной истории термина, то здесь обычно выделяют американского католического теолога и религиоведа А. Грили, и справедливо, так как именно он непосредственно после II Ватиканского собора обратил внимание на то, что церковь, как и современный мир начиная с XIX века совершает переход от общинности (*gemeinschaft*) к общественности (*gesellschaft*)<sup>2</sup>, но также на то, что после собора у нее появились возможности для нового возвращения к первому, чтобы раскрыть во благо и самой церкви и мира перспективы нового братства и общества по мере того, как католическая церковь «вступает в пост-секулярный век (*the post-secular age*) – век, следующий за пост-христианским» [Greely 1966: 119]. Из ранних авторов упоминают также П. Морриса, который в книге «Метрополис: Христианское присутствие и ответственность» (1970) использовал словосочетание «постсекулярный мир» (*postsecular world*) для обозначения стремления к переоткрытию сверхъестественного [см.: Parmaksiz 2019: 281]. Еще один из ранних, и актуальный и для настоящего времени, контекст данного словоупотребления – это выражение А. Грэма, который возложил надежду на восточные религии, что они смогут помочь христианству в обращении к «постсекулярному миру» (*postsecular world*), в котором

<sup>1</sup> См., к примеру, вторую его монографию на эту тему [Узланер 2020]. Ср. [Узланер 2023: 118].

<sup>2</sup> Автор писал эти немецкие существительные со строчной буквы.

новая «религиозная чувствительность» выталкивает как традиционные конфессии, так и материализм на обочину [Parmaksiz 2019: 281].

Дальнейший ход истории триумфального шествия «постсекулярного мира» хорошо прослеживается по «Рутледжскому руководству по постсекулярности» (2019), который один из наших самых известных исследователей темы А.И. Кырлежев совершенно справедливо характеризует как квалифицированное пособие для всякого, кто хочет размышлять на обсуждаемую тему. Этот очень солидный сборник, собранный очень известным британским социологом религии Джастином Бомонтом в 2019 г., дает основополагающее представление о соответствующих религиоведческих штудиях, распределенных по четырем большим рубрикам, которые сопровождаются введением и послесловием, представляющим собой и значительный самостоятельный интерес. Интерес же практический для каждого, кто хочет быть посвящен в тему, состоит в том, что все 30 статей компендиума снабжены очень подробными библиографиями «для дальнейшего чтения», а потому составить себе представление о том, какие «эпохи» пережило данное направление штудий после только что обозначенного младенческого периода вполне можно. С чисто количественной точки зрения можно судить о том, что с 1990-х до конца 2010-х гг. было опубликовано до полусотни пользующихся известностью монографий и сборников, в которых и за пределами которых мы имеем четырехзначные цифры статей.

А с точки зрения периодизационной мы можем различить, на мой взгляд, очень схематично, три основные дорожные метки: 1) в 1990-е гг. теоретическая подготовка оформления большого бренда постсекулярности (прежде всего в виде концепции деприватизации религии у Х. Казановы и П. Бергера<sup>3</sup>) в качестве оптики видения нового положения религии в обществе, возвращающегося из «гетто приходской жизни» в эпоху победившего секуляризма в политику, которое было представлено «городу и миру» в публикациях Юргена Хабермаса; 2) его собственные «культурные» публикации 2000-х гг., идеи которых в значительной мере были созвучны и другим авторитетным культурологам того же периода (прежде всего Т. Асаду и Ч. Тейлору); 3) применение этого бренда к конкретным изысканиям в социологии религии в 2010-е гг., прежде всего в области определения измерений новой религиозности в городской повседневности (у того же Бомонта, а также у Х. Бейкера, П. Клоука, А. Молендийка, Э. Уигли, Г. Мак-Леннона и других)<sup>4</sup>.

Из сказанного следует, что для синопсиса по всем направлениям изучения и конструирования постсекулярного потребовалась бы хорошая монография. Потому я ограничусь только несколькими векторами в разработке этой концепции, которые, как мне кажется, позволят ответить на поставленный в этой статье онтологический вопрос.

<sup>3</sup> См. прежде всего: [Casanova 1994; Berger 1999].

<sup>4</sup> Эту схему ни в коем случае не следует трактовать чисто хронологически: и Казанова и Хабермас продолжали делать очень важные заявления и после «своих» периодов.

## Постсекулярность как просветительская утопия

Центрообразующее место в рассматриваемом бренде Хабермаса, который преобразовал идею постсекулярности в целую философскую доктрину и, по выражению его последователей (а также и критиков), сам стал его «иконной», оправдывает специально уделяемое ему внимание. Недаром ведь и в числе монографий, на которые есть ссылки в «энциклопедии Бомонта» (см. выше), немало и таких, которые специально посвящены «хабермасоведению».

Получилось так, что ровно в 2008 г. немецкий философ опубликовал все основополагающие для данной концепции работы. Это прежде всего программный стамбульский доклад «Против воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое?», статья «Заметки о пост-секулярном обществе» и сборник эссе «Между натурализмом и религией». Все историки его мысли единодушны в том, что до взрыва торговых центров в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. он не интересовался религией всерьез, и именно это событие заставило его задуматься над тем, что не всякую религию можно предоставить самой себе, если общество хочет выжить<sup>5</sup>. Выход, который ему показался оптимальным – нахождение консенсуса между религиями и западным секулярным обществом.

В стамбульском докладе он констатировал, что такой консенсус в виде пост-секулярного (философ предпочитает писать это слово через дефис) общества уже начал складываться, и это стало результатом трех основных «мотиваций». 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 очень серьезной фрустрации – как какой-нибудь римлянин, наблюдавший затопление империи варварами. 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 одного из его почитателей Франсиса Шюсслер-Фиоренцы [см.: Schüssler Fiorenza 1992]), 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, защиту животных, изменение климата, многие другие вещи. Самым важным для Хабермаса является тот факт, что они попадают в публичную среду, тогда как раньше («при секуляризме») религия была только частным делом. Иными словами, священник с микрофоном и определяет, собственно говоря, новое положение религии<sup>6</sup>. Основной же интенционал

<sup>5</sup> Отмечу, что этого не отрицает тот факт, что сами теологи проявили интерес к его философскому творчеству за десять лет до этого. Об этом свидетельствует выход в 1992 г. специального сборника «Хабермас, модерн и публичная теология», собранного Д.С. Браунингом и Ф. Шюсслер-Фиоренцей (см. прим. 8).

<sup>6</sup> Это вполне соответствует самосознанию Хабермаса как публичного деятеля, с огромным энтузиазмом выступающего во многих аудиториях и дающего многочисленные интервью. Потому, естественно, он счел, что если и духовные лица выходят на публику больше, чем раньше, то это должно свидетельствовать о росте общественного веса религии.

доклада – идея общественного консенсуса, достигаемого взаимоуступками верующих и неверующих, при котором они должны не только учиться понимать друг друга, но и многому учиться друг у друга [см.: Хабермас 2015]<sup>7</sup>.

Однако для прочного сотрудничества религии с секулярным обществом требуется большее, мировоззренческое взаимопонимание. И этому в значительной мере посвящена вышеназванная книга – сборник эссе «Между натурализмом и религией» (недавно переведенный на русский язык), претендующий на поиск оптимальной корреляции между наукой, философией и религией, а также срединного поля между натуралистическим редукционизмом и религиозным фундаментализмом. Все эти корреляции и коллизии призвана упорядочить одна высшая инстанция – постметафизическое мышление. Хабермас ищет единомышленников в истории философии и успешно находит их, даже, по-моему, с избытком.

Это прежде всего Кант, в котором он увидел первого последовательно постметафизического философа. С его точки зрения, Кант противостоял двум догматизмам – ортодоксальной вере Церкви и ортодоксальному безверию Просвещения. Вместе с тем кантовская критика теоретического и практического разума возводила нужные заслоны против и «метафизической претензии на знание», и «религиозных истин веры» [Habermas 2008: 243]. Хабермас активно присваивает себе Канта, который критически принимал «религиозное содержание на рациональном основании», но не с целью критиковать религию [Ibid: 212]. Правда, он очень скоро находит непоследовательность в совмещении у Канта стремления к ассимиляции религии и ее критики [Ibid: 227]. Сложнее у Хабермаса складываются отношения с Гегелем, который не удовлетворяет его попыткой «снятия» субстанции веры в философском понятии – ему он противопоставлял Карла Ясперса, который совмещает критическое отношение к религиозным традициям со стремлением учиться у них [Ibid.: 245] (чуть позже, правда, он назовет себя и учеником Гегеля за то, что тот мыслит постметафизическими понятиями)<sup>8</sup>.

В целом же Хабермаса устраивают более всего те философы, которые секуляризировали язык религии через его «рациональный перевод». Это не только Кант, который «перевел» понятие образа и подобия Божьего в самостоятельное достоинство человека, но также и Маркс, претворивший Царство Божие в общественное освобождение, а затем и Вальтер Беньямин, трансформировавший мессианскую надежду на искупление в «анамнестическую солидарность» со всеми, кто страдал в прошлом [Ibid.: 110, 231, 241]. Но он солидаризируется также со Шлейермахером и с Кьеркегором, которые, как «христианские и постметафизические мыслители» (второе для него значительно важнее, чем первое) оставляли религии равный статус с философией [Ibid.: 232].

Как это герменевтическое наследие, с точки зрения Хабермаса, применимо к сегодняшнему дню? Во-первых, через утверждение равенства верующих и неверующих в том, что они должны уважать друг друга и учиться друг

<sup>7</sup> С докладом можно ознакомиться по интернет-публикации: <http://www.russ.ru/pole/Protivovoinstvuyuschego-atheizma>.

<sup>8</sup> См. книгу, посвященную специально постметафизическому: [Habermas 2017: 97–98].

у друга. Во-вторых, однако, и в «асимметричной ноше», возлагаемой на верующих. Для того, чтобы религиозные граждане могли терпимо относиться к иноверующим и достигать своих моральных целей, они должны принять условия «перевода» своих представлений на общий секулярный язык, устраивающих других [Habermas 2008: 130–131, 134, 136, 139]. А что должны делать эти другие? Отставить предрассудки против верующих, принимать всерьез их взгляды, оставлять за ними право выражаться на языке своей веры, но также и помогать его опять-таки переводить на общественно приемлемый язык [Ibid.: 113, 310]. Это можно делать постольку, поскольку содержания религии имеют рациональное зерно, а потому требуется просто отсеять плевелы от пшеницы. И все-таки, вопреки этому, верующим надо разрешить выражаться на своем языке для того, чтобы они могли участвовать в политических решениях общества, если они никак не могут найти для этого языка светских эквивалентов. Как можно понять Хабермаса, в обмен на то, что верующие возьмут на себя труд понять, что их религиозные принципы совместимы с секулярным государством и обществом, в котором превалируют религиозный плюрализм и авторитет науки [Ibid.: 134].

Позиции Хабермаса противоречивы далеко не только в том, что он хочет быть солидарен одновременно с Кантом, Гегелем, неомарксистами, Ясперсом, Шлейермахером и Кьеркегором. Значительны и его проблемы с базовыми утверждениями и понятиями – проблемы в виде самопротиворечий, на диахронном, а иногда и на синхронном уровне. Так, в том же сборнике статей «Между натурализмом и религией» утверждается, что наука открыта для самокритики, тогда как религия закрыта, поскольку ее последователи относятся к своим истинам как к богооткровенным, а потому и не подлежащим изменениям [Ibid.: 260], тогда как в немного более позднем собрании очерков «Постметафизическое мышление II» философия разделяет у него способность к авторефлексии (т.е. к самокритике) вместе с религиозным и метафизическим мировоззрением (возникает тогда недоумение, зачем же замещать метафизическое мышление постметафизическим) в противоположность науке [Habermas 2017: XIII]. Налицо противоречие, неизбежное для «постметафизического мышления», но помимо этого встает и другой вопрос: как, если сохранить и первую позицию (а диалектик Хабермас – это франкфуртская школа – как правило, никогда не отказывается от какого-либо *A* даже если потом отстаивает не-*A*), как тогда приучать (точнее было бы сказать – приручать) религиозное сознание к самокритике, если оно сущностно к нему неспособно (см. выше). А вот апория и в одном и том же собрании текстов. С одной стороны, утверждается, что постметафизическое мышление – это такая модальность секулярного сознания, которая открыта для Трансцендентного, с другой – что это мышление при обращении к нравственности обходится, в духе доктрины «коммуникативного действия», и безо всякого обращения к нему [Ibid.: 64, 149, 204, 145].

Но и хабермасовские отношения между постметафизикой и метафизикой также ускользают от той общезначимой рациональности, к которой он призывает религию. Утверждается, что постметафизическое воздерживается от критики метафизического потому, что поддерживает автономию самоосознающего субъекта [Habermas 2008: 278–279]. Но разве самоосознающий субъект – это

такой, который может только со всеми мириться, а не может отстаивать ту истину, ради которой он вступает в спор с той стороной, которую считает неправой? Да и задумывался ли Хабермас над тем, как сочетаются пост-секулярное с пост-метафизическим, мягко настаивая на том, что второе необходимо зависит от первого? Ведь исходя из этой корреляции секулярное должно быть укоренено в метафизическом. А если это перевести на лица, то тогда Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот (не упоминая не одну сотню других философов, которые, кстати говоря, располагались и далеко за пределами Европы) будут считаться носителями секулярного сознания? А если это нонсенс (каковым он и является), то не получится ли, что пост-метафизическое скорее ближе к пост-религиозному, чем к пост-секулярному? На самом деле так оно и есть, но в данном случае я пытаюсь только приложить логическое следование к хабермасовскому мышлению.

Некоторые же критики Хабермаса, такие, как М. Велкер и М. Диллон, задаются другим, более практическим вопросом: если религиозные голоса принимаются в общественный диалог всерьез, то каким образом их носители могут совмещать свою конфессиональную идентичность с тем «переводом», который им навязывает немецкий философ, и как тогда отстаивать неприкосновенность того «либерального нерелигиозного языка», на которой он настаивает вслед за Ролсом? [Dillon 2012: 69]<sup>9</sup>. Но так ли Хабермас наивен, чтобы совсем не понимать, что он пытается все время сидеть на двух стульях? Скорее всего нет, просто он несет очень большое бремя, пытаюсь вполне искренне облагодетельствовать западного человека так, чтобы он ничего не потерял из наследия Просвещения и в то же время не вызвал обиду религиозных мигрантов (на местных христиан никто давно внимания не обращает), которых есть из-за чего опасаться. Если бы не они, «постметафизическое мышление» поговорило бы с религией, можно предполагать, несколько другим языком – тем, которым «друзья освобожденного разума» говорили с носителями мышления метафизического, допускающего всякие трансценденталии и трансценденции. Постановка вопроса о переводе понятий сакрального языка на язык секулярный (прежде всего этический) в самом деле восходит к Канту и Фихте, и потому Хабермас в своей очень пестрой философской родословной действительно в основном правильно разбирается<sup>10</sup>. Кантовское, по крайней мере

<sup>9</sup> Хабермас черпал не только из континентальной философии. Исследователи едины в том, что одним из очень важных стимулов для его концепции постсекулярного общества были идеи Джона Ролса о гражданском консенсусе между группами с различными мировоззрениями, да и сам он прямо ссылался на него. Идеи популярнейшего американского философа выражены в статье [Rawls 1997].

<sup>10</sup> Кант действительно считал, что Церковь основывается на вере откровения, которое не может быть «привито» всем за отсутствием общезначимости, а потому требуется истолкование как «полное объяснение» наличного откровения – истолкование, соответствующее всеобщим правилам «чистой религиозной веры» (*der reine Religionsglaube*), т.е. чистому практическому разуму. Задача этой веры – приучение людей к тому, чтобы исполнять нравственные обязанности, имеющие рациональное происхождение, как божественные заповеди, а для этого годится любая интерпретация Писания, только бы ее можно было бы применить к этой телеологии, даже если такого рода истолкование может показаться и «принужденным»



по духу, происхождение отчасти имеет (из трактата «К вечному миру» – 1795) и сам его примирительный проект, с той разницей, что речь идет о примирении не между государствами, а между гражданами.

Однако свои отношения с Гегелем он недооценивает. Для обоих философов (несмотря на различие в их масштабах) характерно такое отношение к фактам, что при столкновении их с теориями, по их мнению, хуже для фактов. Так и Хабермас после событий во Франции 2015–2016 гг. – убийства джихадистами сотрудников одного из очень известных (пусть и не самых разумных) парижских журналов, нападения на театр, уничтожения 86 пешеходов в Ницце и отрезания головы у 85-летнего католического священника прямо в его соборе в Руане – решил счесть эти акты на самом деле все-таки не религиозно, а как-то по-другому мотивированными<sup>11</sup>. Оно и понятно: если признать эти акты тем, что они есть, получится, что провозглашенный Хабермасом пост-секуляризм может безболезненно принимать самые устрашающие формы.

Но было бы несправедливо считать, что Хабермас совсем утратил объективность. В том же «постметафизическом сборнике статей» он признал, что «если судить по обычным социологическим показателям по религиозным верованиям и практикам, население не изменилось настолько, чтобы оправдать именование этих обществ в качестве пост-секулярных» [Habermas 2017: 211]. Очень тщательный исследователь его философии У. Гольдштейн, в целом к Хабермасу достаточно критически-толерантный, разразился здесь раздраженными вопросами: о каких социологических показателях и о каких именно верованиях идет речь, в каких странах и в какой конкретно временной отрезок?! Он также предположил, что если бы немецкий философ серьезно занимался эмпирическими исследованиями, его вердикт не был так определен [Goldstein 2019: 70]. Претензия Гольдштейна для религиоведа совершенно корректна, но она была бы еще правильнее, если бы он задался еще одним вопросом: не является ли хабермасовский постсекуляризм на базе «перевода» религии на деле противоположным тому, за что он его выдает, а именно проектом секуляризации религии через ее «понимающее приручение»?

### Постсекулярность и проблемы с префиксом *post-*

«Иконы», однако, меняются, и в настоящее время среди тех, кто разрабатывает обсуждаемую концепцию, оппонентов Хабермаса становится, пожалуй, не меньше, чем его последователей<sup>12</sup>. Но это не меняет популярность самого бренда. Как отмечал его непримиримый критик Дж. Бекфорд, он более всего напоминает рассчитанную на наивных людей магическую палочку, которой

---

(gezwungen) по отношению к библейским текстам. См.: [AA VI: 110]. О кантовской герменевтике и конкретных примерах «правильного» истолкования Писания см., наряду с прочим: [Шохин 2010: 605–607].

<sup>11</sup> Специальное и весьма основательное исследование противоречивого отношения Хабермаса к джихадизму представлено в статье [Leezenberg 2019: 99–102].

<sup>12</sup> См. хотя бы ответы Хабермаса критикам в очень солидном сборнике статей, специально посвященном его концепции и его темам [Calhoun et al. 2013: 347–390].

укрощаются «все сложности, противоречия и проблемы, касающиеся религии» [Beckford 2012: 17]. Скорее всего это связано с самим префиксом слов *пост*секулярного ряда. В настоящее время есть уже и немало публикаций, посвященных размышлениям над всевозрастающей популярностью этого префикса в разных коннотациях. Я думаю, что его притягательность объясняется его амбивалентностью: он знаменует и завершение определенных эпох в чем угодно и имеет значение многоточия, освобождая от ответственности как-то определенно характеризовать то, что за этими эпохами следует, а потому интонация слов с этим префиксом скорее прескриптивная, чем дескриптивная.

Так, понятие *пост*структурализма никак не ограничивает объем того, что за структурализмом следует, понятие *пост*импрессионизма позволяет включать творчество множества художников, от импрессионизма совсем далеких, *пост*романтизм также может иметь самое широкое наполнение, когда пишущие не знают, какую бирку надеть на того или иного поэта, прозаика, музыканта и т.д. Некоторые же из таких «пост-понятий» коррелируют и с реально деструктивными процессами в той сфере действительности, к которым они относятся. Так, у меня нет сомнений в том, что прославляемая Хабермасом и сотнями других философов *пост*метафизика оправдывает разрушительные процессы в той области философского дискурса, которая всегда составляла специфическое и очень большое достояние европейской философской мысли – иерархическую структуризацию самих предметных областей философии. То, что в самых авторитетных философских энциклопедиях современности мы можем обнаружить статьи, посвященные философии клеточной биологии, спорта, танца, детства, юмора, театра, статистики, расы, сделок и договоров, денег и финансов, программирования и чего угодно, но не принципам деления философии по разделам, да и философии как таковой<sup>13</sup>, несомненно связано с разрушением вертикалей в сознании их составителей, а это разрушение – с тем, что метафизика, фундировавшая философскую архитектуру со времен Аристотеля, стала считаться у «философской толпы» умершей после Ницше.

При всей семантической неограниченности абстрактных существительных с обсуждаемым префиксом, они, однако, исходя из логики по крайней мере «модерна» (в *пост*-модерне работает и *пост*-логика), должны все-таки указывать на то, что нечто следует *после* чего-то, а не продолжается, например, как ни в чем не бывало, вместе с ним. Ведь когда мы говорим о *пост*-скриптуре, мы подразумеваем, что основное письмо уже было написано, когда о *пост*колониализме – что колониальные империи уже все-таки ушли в прошлое, а когда о *пост*классицизме – что прежний архитектурный стиль

---

<sup>13</sup> Так, статью «Философия» нельзя обнаружить в знаменитой Стэнфордской энциклопедии по философии, хотя все перечисленные философии чего-то вполне можно. Практическое отсутствие интереса к предметной структуре философии в настоящее время закономерно совпадает с кризисом интереса к философии как таковой, так как при нормальном развитии последней в классической Античности философия мыслилась как органическое (наподобие сада или яйца у стоиков) и иерархическое (у Аристотеля и его последователей) единство дисциплинарных компонентов, и творческая работа над картографией философии продолжалась практически до начала XX в. Подробно об этой тенденции к разрастанию самых паразитарных «деревьев» при вырубке самого «леса» в философии см.: [Шохин 2023: 34–38].

уже поменялся и т.д. Не так обстоит дело с пост-секуляризмом. Почему-то те, кто хотят работать с этим понятием, «сканируют» лексиконы для того, чтобы во что бы то ни стало найти другие, маргинальные значения этого префикса, противопоставив их основному, диахроничекому. Так, Манав Ратти, применяющий это понятие к Индии (см. ниже), с помощью Оксфордского словаря английского языка отыскал наряду с временным еще и пространственное значение данного префикса, например, прилагательное *postoral*, означающее «относящийся к заднему отделу ротовой полости» или существительное *postscenium*, означающее заднюю часть сцены [Ratti 2019: 113]. Однако далеко не одному религиоведу хочется, чтобы этот префикс имел не временное значение. Например, известный социолог Грегор МакЛеннон (а вслед за ним и Дмитрий Узланер) считает, что постсекулярность следует понимать как не то, что после или против секулярности, а как то, что дальше нее [см.: McLennon 2011; Узланер 2020: 186].

Этот вопрос специально заинтересовал теолога-феминистку Элейн Грэм (Elaine Graham), которая взяла на себя труд инвентаризировать референции религиоведов-«постсекуляристов» к семантике *post*- и считает своим достижением различие у них трех классов: 1) значение темпоральное, «после» (*after*) – «новое видение религии» в обществе – как Хабермас, а также А. Динем, Дж. Бомонт, П. Клоук, Л. Бретертон, Д. Трейси и Н. Спенсер понимают постепенное возвращение религией своей общественной значимости после эпохи ее «секулярной приватизации»; 2) значение «генеалогическое» (*against*) – «критика» предыдущего состояния – как прежде всего Асад, но также и В. Барбиери понимают в одном случае восприятие секуляризма как лишь преходящего эпизода в европейской истории, в другом – как осознание восстановления прав конфессиональной традиционной религии в контексте «постмодернистской теологии»; 3) значение «трансцендирования» (*beyond*) прежнего, «редукционистского и эссенциалистского понимания религии» – как у Г. Мак-Леннона, Д. Льона и ряда других при учете новых приоритетов религии, которыми вместо конфессиональной веры и магистериума являются «воплощенные религиозные практики», религия как образ жизни, общение с сакральными артефактами, а потому *post*- в данном контексте будет означать то, что за пределами больших «нарративных дихотомий» веры и неверия, религии и атеизма, веры и разума, духовного и материального и т.д. [Graham 2019: 223, 226–229].

В результате первый параметр, собственно темпоральный, оказывается лишь одним среди других составляющих семантики пост-секулярности, притом и не самым важным, а сама Грэм уделяет наибольшее внимание третьему. На деле, однако, их различие напоминает дифференциацию дождей у обаятельного мошенника Билла Старбака из знаменитой пьесы Ричарда Нэша «Продавец дождя», так как все эти значения являются темпоральными (в значении «после») и маркируют предполагаемые изменения в общественном статусе религии и в ее самопонимании, которые вопреки желанию некоторых религиоведов, протекают все-таки во времени.

Однако прежде, чем оценивать эти параметры пост-секулярности, оценим некоторые статистические данные. Они, мне кажется, не оставят сомнений

относительно того, почему религиоведы, отстаивающие концепцию постсекулярности, никак не могут примириться с наиболее естественной семантикой префикса *post-*. А именно, я предполагаю, что о чем-либо, хотя бы отдаленно напоминающем пост-секулярное общество, можно говорить только при том минимальном условии, что процент граждан, считающих себя религиозными, должен по крайней мере не уменьшаться в сравнении с теми, кто себя таковыми не считает. Этого, кажется, требует и элементарная рациональность (хотя и не «пост-рациональность», которой придерживаются отстаивающие обсуждаемую концепцию социологи религии).

Но вот цифры по Великобритании, которая лидирует в мире по количеству социологов-«постсекуляристов» (особенно на душу населения). Согласно переписи 2001 года (когда пост-секуляризм еще только начали «узнавать»), христианами себя считали 71,6% населения страны, мусульманами – 2,7, индуистами – 1,0, сикхами – 0,6, иудеями – 0,5, буддистами – 0,3, представителями других религий также 0,3, а атеистами и внерелигиозными – 23,2%. По переписи 2011 г. (когда пост-секуляризм уже совсем, как считается, стал на ноги), христианами стали считать себя уже 59,5%, мусульманами – 4,4, индуистами – 1,3, сикхами – 0,7, иудеями – 0,4, буддистами также 0,4, представителями других религий снова 0,4, а вот атеистами и безрелигиозными – уже 32,9%. А вот в 2021–2022 гг. (когда пост-секуляризм стал уже «новой эрой») эти же цифры по Англии и Уэльсу составили, соответственно, 46,2%, 6,5, 1,7, 0,9, 0,5, 0,5, 0,6 и, наконец, 43,2%<sup>14</sup>. Мне кажется, что такого рода цифры (которых справедливо требовал от Хабермаса Гольдштейн – см. выше) вряд ли нуждаются в комментариях, кроме такого, что при стремительном падении религиозности в целом ислам и индуизм делают относительные успехи.

Посмотрим и на другие страны, в которых постсекуляризм также делает «публикационные успехи». Так, в Германии, в «глухие секулярные» 1910-е христианами считали себя 98,3% населения, иудеями – 1,0, другими – 0,7, а безрелигиозными себя не считал никто; в 1939 г. (даже после гитлеровского погрома) соответствующие цифры были: 94,0%, 0,3, 5,7, и как безрелигиозные себя объявили 1,5%; на 1960-е эти показатели модифицировались до 89,4%, 0,1, 5,2 и 10,2; на 2011 г. – до 66,8%, 0,1, 5,2 (успех преимущественно ислама) и уже 27,9%; а в 2019 г. – 61%, 0,8 (из них 4 пришлось на долю ислама) и, наконец, 30% идентифицировали себя вне всякой религии<sup>15</sup>. В Нидерландах, где социологи религии так же активно работают с пост-секуляризмом, как в Англии, христианство набрало в 2022 г. вкуче 31,4%, ислам – 5,6, другие религии – 5,9 и внерелигиозные – 57,2%<sup>16</sup>. «Постсекулярность» как новая реальность не вызывает никаких вопросов и в Скандинавских странах, где в 1972 г. (в эпоху однозначной «секулярности»), например, в Швеции, к доминирующей

<sup>14</sup> См.: <https://www.ons.gov.uk/datasets/TS030/editions/2021/versions/1/filter-outputs/ab7776bd-b2ec-44f9-8acc-4c48a21eb41e#get-data> (дата обращения: 02.08.2023).

<sup>15</sup> См.: Deurschland: Die Konfessionen: <https://fowid.de/meldung/deutschland-konfessionen> (дата обращения: 02.08.2023).

<sup>16</sup> См.: Deel bevolking dat bij religieuze groep hoort in 2022 niet afgenomen: <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2023/14/deel-bevolking-dat-bij-religieuze-groep-hoort-in-2022-niet-afgenomen> (дата обращения: 02.08.2023).

(и государственной) лютеранско-евангелической церкви относили себя 95,2% населения, а в 2022 г. – 52,8%<sup>17</sup>, тогда как уже в 2019 г. к нерелигиозным относили себя 33,5% (а это самая активная точка роста среди респондентов)<sup>18</sup>.

Читатель, которого могут заинтересовать и другие страны, имеет возможность пользоваться теми же информационными инструментами, что и я, но если ему захочется видеть «постсекуляризм в динамике», то я не сомневаюсь, что он вспомнит вздох Хабермаса по поводу того, что этот процесс «замедляется» (см. выше), и лишь отмечу на всякий случай еще раз, что замедляться может лишь то движение, которое уже началось, а не то, которого не было. А также что именно по причине этой статистики, которая «постсекуляристам» известна, они и ищут возможности любым путем обойти абсолютно доминантное значение обсуждаемого префикса. И, разумеется, по этой же причине избегается всякая конкретная хронологизация постсекулярности, ведь какой бы отрезок времени, по крайней мере со второй половины XX в. до настоящего времени ни взять, кривая религиозности в Европе пойдет, как мы только что видели, вниз в сравнении с отрезком предыдущим.

Но, может быть, при обратной количественной динамике есть динамика качественная – прежде всего в приобретении религией в Европе статуса авторитетной общественной силы, который она безнадежно утратила за темные десятилетия (и даже века) секуляризации, что нас заставили выучить уже наизусть Казанова, Хабермас и множество их последователей? Правда, если бы дело обстояло так, то, конечно, был бы невозможен продемонстрированный только что ускоряющийся отток европейцев из религии, но можно обратить внимание и на другие моменты.

При всех играх с префиксом *post*- никто из «постсекуляристов» не станет отрицать, что по крайней мере 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. «Лиссабонский договор о внесении изменений в Договор о Европейском Союзе», фактически соответствующий Конституции Евросоюза, был принят без какого-либо даже упоминания о религиозном компоненте в культурном наследии Европы, пусть даже и в чисто историческом контексте (не только о христианском, но и о каком-либо вообще – вероятно, чтобы никому не было обидно больше, чем другим), это не вызвало никаких хотя бы слабослышных протестов со стороны церковных «интерпретирующих сообществ» (вспомним о формулировке Ф. Шюслер-Фиоренцы). Это значит, что в вопросах о правах животных, климатических изменениях, эвтаназиях, и особенно о сострадании к беженцам (по большей части за хорошей жизнью) «интерпретирующие сообщества» несомненно права голоса имеют, но твердо должны знать «правила вежливости»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Medlemmar%20i%20Svenska%20kyrkan%201972-2022.pdf?id=2554894> (дата обращения: 16.12.2023).

<sup>18</sup> [https://www.indexmundi.com/sweden/religions.html#:~:text=Religions%3A%20Church%20of%20Sweden%20\(Lutheran,33.5%25%20\(2019%20est](https://www.indexmundi.com/sweden/religions.html#:~:text=Religions%3A%20Church%20of%20Sweden%20(Lutheran,33.5%25%20(2019%20est) (дата обращения: 16.12.2023).

Можно вспомнить и о других документах. Так, Хабермас утверждал в своем стамбульском докладе, что эпоха воинствующего атеизма завершилась. Но вот 4 октября 2007 г. появилась резолюция 1580, 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 социальные силы (вроде евроскептиков и прочих «нацистов»). По-моему, это как бы просто списано с советской аргументации, оправдывавшей гонение на религию в период как раз того самого воинствующего атеизма точно такими же двумя совершенно разнородными обоснованиями. Но мне неизвестно, чтобы «интерпретирующее сообщество» на этот документ также как-то отреагировало бы. Но вот уже не документы, а директивы ЕС, вполне согласные с приведенным документом. Обращает на себя внимание информация из совсем свеженькой книги шведских исследователей Олафа Франка и Педера Талена «Религиозное образование в постсекулярную эпоху» (2021), рецензия на которую была только что опубликована в «Вестнике ПСТГУ» [см.: Копосов 2023]. Тут интересно, что авторы, принимающие на веру догмат о наступлении эры 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 религии заменяется понятием «мировоззрение» как более соответствующее нормам современной политкорректности. Слышны ли голоса против со стороны того «интерпретирующего сообщества», которое возглавляет протестантский король? Об этом ничего не слышно.

А вот еще пример того, как церковь вновь становится «общественно-публичной силой». На следующий день после того, как 14 июля 2016 г. джихадист раздавил в Ницце 86 человек, праздновавших день взятия Бастилии, папа Франциск, находясь с визитом в Польше, не упомянув об этом, обратился к польскому народу с просьбой быть более милосердным к «беженцам» (среди которых никак нельзя исключить тех, кто мог и повторить этот «подвиг»). И это, конечно, не потому, что ему совсем не было жалко французов и даже не только потому, что ему не хотелось ссориться с салафитами (хотя и поэтому тоже), но церковь находится на задании по противодействию ксенофобии (см. выше),

---

<sup>19</sup> В 2007 г. мне довелось участвовать в конференции по мультикультурализму, организованной Советом Евросоюза по правам человека, где принимались отчеты духовных лидеров различных религий и где христианские клирики с микрофонами (то, что и вызывало восхищение Хабермаса – см. выше) выступали с отчетными докладами на тему, как в их приходах ведется воспитательная работа по преодолению «ксенофобии», за которую они, как можно было понимать, получали дальнейшую «лицензию». Инкультурализация христианства, за которую ответственно в значительной мере оно само своими саморазоблачениями после Второй мировой войны – отдельная и большая тема, но здесь можно ограничиться тем, что она также обуславливает его «гостевой статус» в настоящее время на европейском континенте как религии пока еще терпимой.

составляющем суицидную повестку ЕС (о каких-либо последствиях любых тер-актов для исламистских центров в Европе мне по крайней мере неизвестно).

В противоположность этому в эпохи секуляризма католическая церковь умела отстаивать свои права, а не выполнять задания правительств. Один из примеров – упорное противостояние бисмарковской политике *Kulturkampf*, в результате которой она смогла благодаря своему авторитету и последовательности вернуть к 1886 г. почти все, что смог через майские законы 1873 г. отобрать у нее «железный канцлер»<sup>20</sup>. Имела она значительное реальное влияние и на социальную жизнь, о чем свидетельствует движение христианского социализма, по сути развивавшего положения энциклики Льва XIII *Rerum novarum*, в которой были сформулированы положения, направленные на защиту прав как рабочих, так и предпринимателей, ставшие альтернативой очень сильному в то время атеистическому социализму. Да и в XX в. как католическая, так и протестантские церкви далеко не всегда поддакивали Гитлеру и Муссолини, равно как и после Второй мировой войны «католики пошли в народ», успешно противодействовав превращению Франции и Италии в страны марксизма. В дезинтеграции самой же социалистической системы в странах Восточной Европы деятели католической церкви сыграли едва ли не ключевую роль, а не выступали (по-хабермасовски, на «лояльные темы») перед микрофонами. Такова валидность «постсекулярности» в значении диахроническом (*after*) из тех значений, которые классифицирует Э. Грэм.

Перейдем к значению, которое не только она называет критическо-генеалогическим (*against*) – протестное движение по отношению к идеологии секуляризации. Тут я бы тоже предложил определенное деление. Секуляризация бывает двух родов: через воздействие на религию со стороны государства извне и ее собственное мимикрирование под то, что ей должно быть совершенно чуждо. Второе можно назвать потому и «автосекуляризацией». В химически чистом виде пример саморазложения религии через адаптации к чисто секулярным «ценностям» дает, конечно, Церковь Англии. Достаточно назвать только два события 2023 г. Первое – февральское – церковное благословение однополых браков. Оно не было сенсационным, так как даже епископские хиротонии трансгендеров (трансгендерство же – 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, вполне прозрачная: женщины обладают равноправием едва ли не во всех профессиях (до военных министров и футболисток), 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

<sup>20</sup> О политике *Kulturkampf* как в Германии, так и в других странах Европы, где правительства пытались (с разным успехом (с наибольшим во Франции)) ограничить привилегии католической церкви см. хотя бы: [Лависс, Рамбо 1939: 54–61].

всего должен будет пройти процесс «научной экспертизы». Постепенно, конечно, не резко, так как надо считаться и с консервативной, т.е. отсталой пасторской, да и в епископате, как ни странно, остались еще «фундаменталисты». Но процесс 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. Не только в исторически протестантских, но и почти во всех католических странах Европы (включая еще недавно сверхтрадиционалистские Испанию, Португалию и Ирландию<sup>21</sup>) регистрируются ЛГБТ-союзы<sup>22</sup>. В этой связи неудивительно, что в ноябре 2023 г. Дикастерия по делам веры Ватикана (бывшая Святая инквизиция) опубликовала разрешение представителям ЛГБТ не только принимать крещение, но и быть крестными родителями и свидетелями на церковной свадьбе, в соответствии с формулировкой нынешнего понтифика о том, что Бог никого не отвергает<sup>23</sup>.

Подобного обмирщения религии в «эпохи секулярности» не знали, а потому, поскольку церковь, Основатель которой сказал, что Царство Его не от мира сего (Ин 18:36), должна чем-то отличаться от мира, чтобы быть сколько-нибудь привлекательной для него, такого безостановочного оттока адептов она также не знала. В духовном и даже социальном мире ситуация не совсем та, что в биологическом: насекомые, которые принимают окраску окружающей среды, благодаря этому повышают свою выживаемость, а те сознательные субъекты и конституируемые ими общества, которые становятся бесцветными, гибнут, перерабатываясь этой средой. Закономерно, что «самосекуляризация» налицо и в учебниках по богословию. Так, старинная и очень авторитетная область католицизма – фундаментальная теология (основное богословие), которая изначально мыслилась и разрабатывалась как христианская апологе-

<sup>21</sup> Ирландия стала и первой страной, узаконившей однополые браки на народном голосовании (22.05.2015 за проголосовало 62% процента населения).

<sup>22</sup> Только в Польше, Словакии и Литве запрещены как однополые браки, так и однополые союзы.

<sup>23</sup> Формулировка, конечно, правильная, но только с одним уточнением. Согласно христианскому учению, Бог действительно никого не отвергает, но только люди отвергают Бога, а воцерковление тех, кто это делает прямо и открыто (о древних однополых союзах с христианской точки зрения см.: Рим 1:21–29), может соответствовать примерно действиям такого «гуманного врача», который из любви к тем, кто заболел ковидом, помещает их в тесную палату с незаболевшими. Разумеется, нынешний римский понтифик и сам никогда на это не пошел бы, если бы пропаганда трансгендерства, как и прочих перверсий, не стала основной миссией побеждающего левого либерализма. Во времена апостола Павла еще не употреблялись медицинские средства для превращения людей в трансгендеров, но и эта форма перверсии однозначно попадает под его вердикт касательно прочих форм как следствий богоотвержения, так как человек, осуществляющий эту операцию, «зачинает» по своему почину свою биографию с чистого листочка как необязанный ею совершенно никому. Несовместимо это, однако, и с нетеистическими религиями, поскольку, например, является вызовом также закону кармы, не допускающему переиначивания гендерной идентичности человека, но заодно и с теми религиями, в которых почитаются духи и предки, также ответственные за нее (и требующие от людей обязанности по отношению к ним в соответствии с ней). Потому «понимающее отношение» к этому явлению означает таковое к абсолютной практической антирелигиозности.



тика, всячески стремится сейчас расстаться со своей исконной апологетической (тем самым и миссионерской) природой, объявляя ее повесткой вчерашнего дня. Новая повестка – это постановка в центр теологического мироздания Человека вместо Бога, антропологии вместо теологии (Бог мыслится как средство достижения человеком самоутверждения), культурологии вместо экклезиологии, «диалога» вместо диспута, практический (хотя и не формальный) отказ от патристического наследия<sup>24</sup>. Все это современные «европейские ценности», от христианства далекие.

Но я бы никак не согласился с Грэм в том, что для конструкций Бомонта и Клоука лучшее место в рубрике (1), так как рубрика (3) подходит для них гораздо лучше. Суть этих конструкций в том, что новая постсекулярная религиозность (в отличие от Хабермаса они не считают, что она замедляется) заключается в изменении самопонимания религии, которая теперь выражается не в конфессиональности, а в неформальном взаимодействии. Речь идет прежде всего о постоянно выдвигаемой этими и другими социологами религии деятельности благотворительных городских организаций, среди которых выделяются сеть FBO (faith-based organizations), в которых взаимодействуют люди разных религий вместе с неверующими для поддержки мигрантов и прочих обездоленных (стандартный пример – структура «Лондонские горожане»), но также и о City of Sanctuary («Город убежища») или Fair Trade City («Город честной торговли»). Эти «этические группы» образуют урбанистические «территории постсекулярности», на которых нейтрализуются «прежние разделения, включающие межрелигиозные, антирелигиозные и антисекулярные чувства» [Clove & Beaumont 2012: 33]. Основная черта (и достоинство) этой новой географии в том, что люди, вовлеченные в эти взаимодействия и чувства, имеют возможность оставлять в своих «путешествиях» свои прежние частные мировоззренческие позиции ради соединения со всеми прочими. Эти движения имеют двуединый результат – противостояние позициям как «секуляристского фундаментализма» (такого, который выдвигают, например, «новые атеисты»), так и «основанного на вере фундаментализма».

Основное содержание рассматриваемого тренда – все большее движение христиан (с которыми эти социологи работают) от практикования веры через догматы (a practice of faith-by-dogma) к раскрытию для себя «потенциала веры через дела» (faith-by-practice) [Ibid.: 41]. Бомонт и Клоук не ограничиваются социологическими методами, но апеллируют и к «слабой теологии» авангардиста Джона Капуто, который провозгласил переход от доктринальной определенности «знающего» теологического фундаментализма к «незнающей» взаимопереводимости божественных и человеческих понятий, а религиозную веру трактует как действие, посредством которого реализуется божественная любовь и которое не ограничено никакими историческими конвенциями [Ibid.: 42]. Они, правда, ссылаются и на Р. Хюттера в том, что церковные доктрины не могут быть освоены вне «корневых горизонтов практики». Это – одна тенденция, актуальная для постсекулярной религиозности. Другую Бомонт и Клоук видят в том, что в прежние времена (секуляризма), когда церковный

<sup>24</sup> Очень показательный пример дает курс по этой почтенной дисциплине [Кнапп 2021].

голос «замалчивался», было принято считать, что эсхатологическая озабоченность церкви должна быть отделена от политической, тогда как сегодня группы верующих, объединяя в своей «повестке» эсхатологическое, этическое и политическое (здесь они ссылаются уже на Т. Райта), могут гораздо лучше, чем прежде сочетать «дискурсы надежды» на сегодняшний день с тем, который настанет в конце времен [Cloke & Beaumont 2012: 43].

Но вот уже основная повестка и самих авторов: легитимизируя надежды на здесь и сейчас, верующие естественным образом объединяются с неверующими. В целом же городских «постсекулярных пространств» (postsecular spaces) много: это и «инкарнационные (incarnational) христианские общины» (со ссылкой на коллегу С. Томаса) в маргинальной среде, и «эмергентные церкви» (здесь ссылки уже на Э. Гиббса и Р. Болгера), и совсем нецерковные формы – от нецерковного монашества (тут специалист Дж. Уилстон-Харгров) до локальных анархических групп (изученных С. Клайборном). Во всех этих трендах мы имеем дело с единой постсекулярной тенденцией – тем самым движением от веры-через-догматы к вере-через-практику [Ibid.: 44].

Я ограничился только одной статьей из бесчисленных публикаций этих эклектических авторов, которые в бренде постсекуляризма уже уверенно потеснили Хабермаса. Создается впечатление, что они обращаются к другой аудитории – не к философски наслышанной, а к не знающей об истории религии ничего. Правда, надо отдать им должное: они признали, что есть неконфессиональные благотворительные группы, образовавшиеся еще задолго до их «городского постсекуляризма» – прежде всего в виде деятельности широко экуменически мыслящих британских филантропов XIX в. и целой межденоминационной церкви «Армия спасения». Замена эсхатологии на «здесь и сейчас» и растворение религии в социальной деятельности – повестка так называемой латиноамериканской теологии освобождения, которая пережила свой расцвет в середине XX в., также явно до образования британских «постсекулярных городских пространств» и давно уже переживает период стагнации. Убежденность же в том, что вера проявляет себя через действия, сопровождает всю двухтысячелетнюю историю христианства, следуя за апостолом Христовым в том, что *как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва* (Иак 2:26). Но самое останавливающее дыхание то, что если вера без догматов считается основным признаком постсекуляризма, то получается, что вера со сверхразумными догматами христианства должна маркировать... секулярность.

Если же оценивать эти религиозические построения с той точки зрения, какую они несут «миссию» всерьез (несмотря на верховную алогичность их посылы), то можно сказать, что социологи предлагают заменить органическую религию на химерическую. Хорошо известен очень выразительный пассаж из «Записей» о. Александра Ельчанинова (1881–1934), который доступно и точно сравнивал религию с вином, для приготовления которого требуются спирт (догматы), ароматические вещества (богослужение) и вода (нравственность), из которых Ренан и Толстой оставили только третью. Я бы предложил модифицированное сравнение реальной религии с вином в сосуде, а бомонто-клоуковскую – с вином на столе или на полу, которая подлежит только испарению.

Или можно по-другому сказать, что догматы для христианства есть позвоночник, а христианство без них – сущность беспозвоночная.

Возникает только один вопрос, на который трудно дать однозначный ответ: в какой мере нарисованная Бомонтом и Клоуком картина является «натюрмортом», а в какой – надеждой (употребляю понятие, которое им больше всего нравится) их самих? С одной стороны, они не могут привести фактов, достаточных для того, чтобы оправдать смещение в религиозном сознании в нужном для их теории масштабе. С другой – стремительное падение религиозной аффилиации в Британии и соответствующий рост безрелигиозности (см. вышеприведенную статистику) свидетельствует о том, что по крайней мере магистральный путь в безрелигиозность в «постсекулярную эпоху» прочувствован ими правильно: с разрушением догматического сознания для христиан переход в «пострелигиозность» неизбежен.

Возвращаясь же к классификации Элейн Грэм, нельзя не отметить, что в заключение своей статьи она ставит вопрос о том, есть ли все-таки от концепции постсекулярности для религиоведения польза, и занимает позицию, срединную между негативизмом Бекфорда и оптимизмом Барбиери. Польза эта по крайней мере в том, что работа с данной концепцией стимулирует к тому, чтобы тщательнее изучать соотношение континуальности и изменения, приливов и отливов в религиозности и скептицизме [Graham 2019: 231]. Я бы уточнил это решение только в виде вопроса: многое ли потеряют религиоведы, занимаясь этими очень важными материями и без бирки «постсекулярного»?

### **Постсекулярность как разновидность секулярности**

Вернемся, однако, к «Рутледжскому руководству по постсекулярности», а именно к послесловию, для которого Бомонт привлек на сей раз Эдуардо Мендиету, крупного американского философа, работающего в разных областях, одной из которых является положение религии в современном мире, и который стал одним из составителей очень основательного сборника, посвященного «Хабермасу и религии» (см. выше). И по источниковедческому историко-философскому стилю, и по подчеркнuto уважительному отношению к Бекфорду, и по новым идеям это послесловие отличается от предыдущих материалов. В фокусе оказывается концепция секулярного (с экскурсом в историю формирования понятий, в первую очередь по немецким источникам – недаром Мендиета выпустил кантоведческую монографию). И здесь оказались различимы уже не-хабермасовские и даже не-бомонтовские акценты.

Размышления о значении изучения постсекулярного приводят к выводу о том, что объектом перспективного изучения следует считать секулярное и секуляризацию, по отношению к которым постсекулярное и постсекуляризация являются понятийными «паразитами». При этом предлагается учесть опыт перуанского социолога Анибала Куийяно, который, изучая морфологически родственное понятие постколониализма, пришел к заключению, что речь должна идти не о завершении колониализма как периода цивилизационной истории, а скорее о процессах деколонизации при продолжении работы социокультур-

ных механизмов колониального прошлого [Mandieta & Beaumont 2019: 434]. Так и здесь трактовка *post-* в значении «после» объявляется «наивной». А в связи и с постсекуляризмом следовало бы говорить не столько о завершении секуляризма, но о новой его стадии, которую предлагается обозначить как рефлексивную секуляризацию (*reflexive secularization*). Это означает, что «постсекулярность касается сочетания взаимоантагонистических процессов, развертывающихся через государственную секуляризацию, а также структур и практик, которые поддерживают уважение к праву каждого быть верующим» [Ibid.: 433].

Далее предлагается, как задание на будущее, обращение к нескольким подходам для осмысления данного феномена (один из них опять-таки из области истории понятий – *Begriffsgeschichtliche*). При этом соотношение секулярного и постсекулярного предлагается в целом мыслить диалектически, т.е. коррелятивно. И при этом учитывается также и Хабермас. Не без основания: мы видели, что для него вопрос о наступлении постсекулярной эры, для провозглашения которой, как его поняли, он сделал больше, чем кто-либо еще, также решался «диалектически».

Предложенная Мандиетой постановка вопроса представляется несомненно корректной. За исключением двух моментов. Первый снова связан с тем же обсуждавшимся выше префиксом. Называя значение *постсекулярности* в смысле «после» наивным и противопоставляя ему параллельное значение *постколониальности* в качестве совместимого с колониальностью как «ненаивное», он немножко роет себе ямку. Ведь если мы скажем, например, что пост-классицизм в архитектуре какого-то города не означает того, что классицизм уже был отменен, это будет вполне корректно, но ни в малейшей степени не отменит в самом пост-классицизме значения того, что *следует за* классицизмом, так как без этого само понятие пост-классицизма будет бессмысленным. Но то же самое относится к пост-колониализму и пост-секуляризму (как и к любому *post-*). Вторая же проблема в том, что авторефлексия секулярного общества называется постсекулярной. Мандиета искренне удивился бы, если бы кто-то предложил ему считать авторефлексию философии (рассуждение о природе философского дискурса, его основных предметных областях, используемых им методов и даже о его самокритике) пост-философской. Или если бы науковедческую рефлексию кто-нибудь назвал бы пост-научной. Но даже если бы супружеская пара на какой-то стадии своей совместной жизни пришла бы к размышлению о своих отношениях (будь оно критическим, «генеалогическим» или каким-то еще), то было бы этого достаточно для того, чтобы эту стадию отношений назвать пост-семейной? И совет Уильяма Оккама не умножать сущности без достаточного основания Мандиета наверняка хорошо знает. Однако за постсекулярностью, которой посвящен весь том и десятки других, надо было зарезервировать определенную, более-менее похожую на реальность, функцию, и к тому же престижную. Таковы требования уже «практической диалектики».

### Предварительное заключение

Теперь, возвращаясь к исходной онтологической задаче определения той степени реальности в истории европейской религии, которая описывается концепциями постсекулярного общества, следует выбрать ту модель стратификации реальности, которая этой задаче соответствовала бы лучше, чем другие. В западной философской традиции эксплицитное, «авторефлексивное» выписывание уровней реальности документируется по моим калькуляциям (а я этим вопросом занимался специально) не ранее, чем в самом конце XIX века – в «Первоначалах психологии» Уильяма Джеймса (1890) и в «Явлении и реальности» Френсиса Брэдли (1893). В Индии же этим начали заниматься в общей сложности на полтора тысячелетия раньше, и одну из самых креативных схем предложил последователь адвайта-веданты Вимуктатман в трактате «Иштасиддхи» (X в.)<sup>25</sup>. Вот как выглядит иерархия степеней реальности, которую он выстроил в результате полемики с абстрактным оппонентом (нормативный режим работы в любой схоластике – и западной и восточной):

- Полная реальность Абсолюта;
- Царство относительной реальности в мире реальности/нереальности (мир бодрствования);
- Царство относительной нереальности в мире реальности/нереальности (мир сновидений);
- Область абсолютной нереальности (рога человека, небесный цветок, сын бесплодной женщины и т.д.) [Vimuktātman 1933: 32–35; Шохин 2004: 198–202].

Пост-секулярное общество в современной Европе к реальности типа (1) относиться никак не может, так как состоит, как мы постоянно убеждались, из игнорирования очевидных фактов и логических противоречий. В самом деле, утверждать, что пост-секулярное мышление формируется через утрату догматов веры, что секулярным сознанием оказывается метафизическое, а что «после чего-то» должно читаться на самом деле вовсе не как «после», а только как «вместе», не многим отличается от того, чтобы утверждать существование заячьих рогов, цветов, растущих на небе, или сыновей женщины, неспособной к деторождению (нормативные примеры ирреальности в индийской философии). Тем не менее я бы не относил все-таки конструкт этого общества и к уровню (4), так как при всей его химеричности он активно влияет на сознание некоторых людей (прежде всего социологов, культурологов, религиоведов) и открыло уже массу «рабочих мест», тогда как ни приведенные только что химеры, ни даже небесный цветок ни на чье сознание влияние оказывать не могут, хотя и являются объектами мысли как сочетания несочетаемых

<sup>25</sup> Первые стратификации реальности, которые соответствовали градуализации режимов сознания, были представлены в буддийской идеалистической школе йогачара-виджнянавады еще в III–IV вв., тогда как первые градуализации в адвайта-веданте – в сочинении Гаудапады (VI–VII вв.) и комментариях первого схолаха школы Шанкары (VII–VIII вв.), уже в базовом тексте «Брахмасутра-бхашья» (прежде всего пассаж III.2.1–4) [Śaṅkara 1934: 939–947] и в «Чхандогьопанишад-бхашье» (VIII.5.4).

предикатов. Не отнес бы я обсуждаемое и к уровню реальности (2), так как сознание в бодрствовании все же должно отличать действительность от иллюзий, смотреть на то, что вокруг него происходит, а также может пользоваться определенными источниками объективной информации, в виде хотя бы статистики и книг по истории. Зато ему самое место в рубрике (3), так как именно во сне не различают желаемое от действительного, во сне может формироваться картина мира, отличная от экстраментальной (Вимукататман допускал, что во сне есть даже свои Ведь, брахманы и жертвоприношения), но сны могут и влиять на поведение человека, живущего в мире иллюзий. А в данном случае «религиоведческий сон» породил грандиозную литературу и даже заставил очень многих «любителей» поверить в то, что он и есть единственная явь. Это ли не практический результат? Судить о том, как будет дальше развиваться ситуация в Европе – дело футурологическое, а потому не самое благодарное. В настоящее же время можно констатировать, что те пункты, по которым идентифицируют пост-секуляризм, гораздо естественнее ложатся в понятие *интенсивной секуляризации религии* – и извне и изнутри<sup>26</sup>.

А вот практический вывод из всего вышесказанного состоит, вероятно, в том, что для религиоведения, занимающегося современностью, целесообразнее всего было бы избавление от штампов, которые при своей иллюзорной аксиоматичности препятствуют объективному исследованию объективных данных. При очень распространенных уже их «трансплантациях» на состояние религиозности в Северной Африке, Иране, Турции, Индии, да и в России следует внимательно вспомнить о старых, но никак не бессмысленных, теориях цивилизационного разнообразия. Но это, конечно, тема уже совершенно отдельного разговора<sup>27</sup>.

### Список сокращений

AA – Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bd. VI. Belin, 1910–1955.

RHP – The Routledge Handbook of Postsecularity / Ed. by J. Beaumont. L. & N.Y.: Routledge, 2019.

<sup>26</sup> Отметим, что для постмодернистов это не аргумент: для них современная действительность является постсекулярной и пострелигиозной одновременно. Ведь и религиозность и секулярность, как и все другие генерализирующие категории нашего языка, являются для них теми самыми большими нарративами, демонтировать которые (в целях фрагментации философского дискурса) и призвана деконструкция. Очевидно, однако, что при такого рода презрительной диалектике мы имеем дело не столько с пост-секулярностью и пост-религиозностью, сколько с пост-философией.

<sup>27</sup> Основной проблемой для тех, кто охотно применяют к этим регионам строительство постсекулярного общества, должно было бы быть (но не является) то, что если для Запада проблематична *постсекулярность*, то для этих регионов *постсекулярность*, поскольку реальной секуляризации общества здесь не было. Это относится и к России, где коммунистическая идеология имела все признаки нетрадиционной религии, в которой КПСС подробнейшим образом пародийно имитировала все функции Церкви. Чуть подробнее см.: [Шохин 2018: 13–14].

## Список литературы

- Кнапп 2021 – *Кнапп М.* Разум веры. Введение в основное богословие / Пер. с нем. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021.
- Копосов 2023 – *Копосов С.А.* Внеконфессиональное религиозное образование. Опыт европейских стран // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 157–161.
- Лависс, Рамбо 1939 – История XIX века / Под ред. профессоров Э. Лависса и А.-Н. Рамбо. М.: ОГИЗ, 1939.
- Узланер 2020 – *Узланер Д.А.* Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
- Узланер 2023 – *Узланер Д.А.* Постсекулярные гибриды / Оправдалась ли концепция постсекулярного? К 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса «Против воинствующего атеизма» [Дискуссия] // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 108. С. 117–121.
- Хабермас 2015 – *Хабермас Ю.* Против воинствующего атеизма. Постсекулярное общество – что это такое? О новом европейском порядке // Русский журнал. 2015. Октябрь. № 6. <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma> (дата обращения: 14.12.2023).
- Шохин 2004 – *Шохин В.К.* Стратификации реальности в философии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004.
- Шохин 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010.
- Шохин 2018 – *Шохин В.К.* Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. 2018. Вып. 2. С. 6–18.
- Шохин 2023 – *Шохин В.К.* Философская дезинтеграция и шанс практической философии // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 32–44.
- Beckford 2012 – *Beckford J.A.* SSSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51. P. 1–19.
- Berger 1999 – *Berger P.L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. P. 1–18.
- Calhoun, Mendieta, VanAntwerpen 2013 – *Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J.* Habermas and Religion. Malden, MA: Polity Press, 2013.
- Casanova 1994 – *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
- Cloke & Beaumont 2012 – *Cloke P., Beaumont J.* Geographies of the Postsecular Rapprochement in the City // Progress in Human Geography. 2012. Vol. 37 (1). P. 27–51.
- Dillon 2012 – *Dillon M.* Jürgen Habermas and the Post-Secular Appropriation of Religion: A Sociological Critique // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / Ed. by P.S. Gorski, D.K. Kim, J. Torpey and J. VanAntwerpen. N.Y.: New York University Press. P. 249–78.
- Graham 2019 – *Graham E.* Interrogating the Postsecular // RHP. P. 223–233.
- Greely 1966 – *Greeley A.M.* After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christiant Postscript // Sociology of Religion. 1966. Vol. 27 (3). P. 119–127.
- Goldstein 2019 – *Goldstein W.* Redemptive Criticism or the Critique of Religion // RHP. P. 59–72.
- Habermas 2008 – *Habermas J.* Between Naturalism and Religion. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008.

Habermas 2017 – *Habermas J. Postmetaphysical Thinking II: Essays and Replies*. Cambridge, MA: Polity Press, 2017.

Leezenberg 2019 – *Leezenberg M. Postsecularism, reason, and violence* // RHP. P. 98–110.

Mandieta & Beaumont 2019 – *Mandieta E., Beaumont J. Afterword. Reflexive Secularization* // RHP. P. 425–436.

McLennon 2011 – *McLennon G. Postsecular Cities and Radical Critique: A Philosophical Sea-change* // *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice* / Ed. by J. Beaumont and C. Baker. L.: Continuum, 2011. P. 15–30.

Parmaksiz 2019 – *Parmaksiz U. Beyond salvaging solidarity* // RHP. P. 280–291.

Rawls 1997 – *Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited* // *The University of Chicago Law Review*. Summer. 1997. Vol. 64. No. 3. P. 765–807.

Ratti 2019 – *Ratti M. Theoretical Framings of the Postsecular* // RHP. P. 111–123.

Śaṅkara 1934 – *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmāṭī-nyāyanirṇaya-tīkā-trayasametam* / Ed. by V.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934.

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

Vimuktatman, 1933 – *Īṣṭa-siddhi of Vimuktātman with Extracts from the Vivaraṇā of Jñānotama* / Crit. ed. with Introd. and Notes by M. Hiriyanna. Baroda: Oriental Institute, 1933.

## References

Bakre, V.S., Dhupakar, R.S. (eds.) *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmāṭī-nyāyanirṇaya-tīkātrayasametam*. Bombay, 1934.

Beckford, J.A. “SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2012, Vol. 51, pp. 1–19.

Berger, P.L. “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. by P.L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999, pp. 1–18.

Calhoun, C., Mandieta, E., VanAntwerpen, J. *Habermas and Religion*. Malden, MA: Polity Press, 2013.

Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.

Cloke, P., Beaumont, J. “Geographies of the Postsecular Rapprochement in the City”, *Progress in Human Geography*, 2012, Vol. 37, No. 1, pp. 27–51.

Dillon, M. “Jürgen Habermas and the Post-Secular Appropriation of Religion: A Sociological Critique”, in: *The Post-Secular in Question: Religion in contemporary Society*, ed. by P.S. Gorski, D.K. Kim, J. Torpey and J. VanAntwerpen. New York: New York University Press, 2012, pp. 249–278.

Graham, E. “Interrogating the Postsecular”, in: *RHP*, pp. 223–233.

Greeley, A.M. “After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Post-script”, *Sociology of Religion*, 1966, Vol. 27, No. 3. pp. 119–127.

Goldstein, W. “Redemptive Criticism or the Critique of Religion”, in: *RHP*, pp. 59–72.

Habermas, J. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008.

Habermas, J. *Postmetaphysical Thinking II: Essays and Replies*. Cambridge, MA: Polity Press, 2017.

Habermas, J. “Protiv voinstvuyushchego ateizma. Postsekulyarnoe obshchestvo – chto eto takoe? O novom yevropejskom porjadke” [Against “Militant Atheism”. “Postsecular” Society – What Is It? On the New European Order], *Russkiy zhurnal*, 2015 (October), Issue 6 [http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma, accessed on: 14.12.2023]. (In Russian)



Hiriyanna, M. *Iṣṭa-siddhi of Vimuktātman with Extracts from the Vivaraṇā of Jñānottama*. Baroda: Oriental Institute, 1933.

Knapp, M. *Razum very. Vvedeniye v osnovnoye bogosloviye* [The Reason of Faith. An Introduction to Fundamental Theology], trans. by V.F. Hulap. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publ., 2021. (In Russian)

Koposov, S.A. “Vnekonfessional’noye religioznoye obrazovaniye. Opyt yevropeyskikh stran”, *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [St. Tikhon’s University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2023, Vol. 105, pp. 157–161. (In Russian)

Lavissee, E., Rambaud, A.N. (eds.). *Istoriya XIX veka* [History of the 19<sup>th</sup> Century], trans. OGIZ Publ. (In Russian)

Leezenberg, M. “Postsecularism, Reason, and Violence”, in: *RHP*, pp. 98–110.

Mandieta, E., Beaumont, J. “Reflexive Secularization”, in: *RHP*, pp. 425–436.

McLennon, G. “Postsecular Cities and Radical Critique: A Philosophical Sea-change”, in: *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, ed. by J. Beaumont and C. Baker. New York: Continuum, 2011, pp. 15–30.

Parmaksiz, U. “Beyond salvaging solidarity”, in: *RHP*, pp. 280–291.

Ratti, M. “Theoretical Framings of the Postsecular”, in: *RHP*, pp. 111–123.

Rawls, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, *The University of Chicago Law Review*. 1997. Vol. 64. No. 3, pp. 765–807.

Schüssler Fiorenza, F. “The Church as a Community of Interpretation: Political Theology Between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction”, in: *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. by D.S. Browning and F. Schüssler Fiorenza. New York: Crossroad, 1992, pp. 66–91.

Shokhin, V.K. “Fenomen ateisticheskogo fideizma” [The Phenomenon of Atheistic Fideism], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy], 2018. Vol. 2, pp. 6–18. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofiya religii i yeyo istoricheskie formy (antichnost’ – konets XVIII v.)* [Philosophy of Religion and Its Historical Forms (From Antiquity to the End of the Eighteenth Century)]. Moscow: Alpha-M, 2010. (In Russian)

Shokhin, V.K. “Filosofskaya dezintegraciya i shans prakticheskoy filosofii” [Philosophical Disintegration and the Chance of Practical Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2023. Vol. 9, pp. 32–44. (In Russian)

Shokinin, V.K. *Stratifikatsii real’nosti v filosofii advayta-vedanty* [Stratifications of Reality According to the Advaita-Vedanta Ontology]. Moscow: Institute of Philosophy, 2004. (In Russian)

Uzlaner, D.A. “Postsekulyarnyye gibrity” [Post-secular Hybrids], *Opravdalas’ li kontseptsiya postsekulyarnogo? K 15-letiyu stambul’skogo doklada Yu. Khabermasa “Protiv ‘voinstvuyushchego ateizma’”* [Is the Concept of the Postsecular Justified? On the 15<sup>th</sup> Anniversary of J. Habermas’ Istanbul Report “Against ‘Militant Atheism’”], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [St. Tikhon’s University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2023, Vol. 108, pp. 117–121. (In Russian)

Uzlaner, D.A. *Postsekulyarnyy povorot: kak myslit’ o religii v XXI veke* [The Postsecular Turn. How to Think About Religion in the 21<sup>st</sup> Century]. Moscow: Gaidar Institute Press, 2020. (In Russian)