

Кристина Штёкль
(Университет Тор Вергата в Риме)

«Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию

Введение

Цель моей сегодняшней лекции – дать обзор отношения современной социальной науки и политической философии к религии. Почему сегодня мы часто говорим о «возвращении религии»? Почему в социальной и политической науке и философии религия становится одной из центральных тем для исследования?

В первой части моего доклада я предложу систематическое изложение того, как сегодня в социальной науке рассматривается феномен «возвращения религии», имея в виду три ключевых понятия: *секуляризация*, *секулярность* и *секуляризм*.

Во второй части я сосредоточусь на последнем понятии – *секуляризме*. Я буду говорить о том, что значит «возвращение религии» для философии, в особенности *политической философии*, а также о том, как к религии подходят два главных западных политических философа: Джон Ролз и Юрген Хабермас.

В последние два-три десятилетия социально-политические науки на Западе все чаще сталкиваются с темой религии. Тезис о секуляризации, согласно которому ожидалось, что религия будет приходить в упадок в ходе прогрессивной модернизации обществ, оказался ложным; по известному выражению американского социолога религии Питера Бергера, мир является «таким же яростно религиозным, каким был всегда»¹. Бергер и другие теоретики, говорящие о «возвращении религии», имеют в виду прежде всего возрождение фундаменталистских религий, особенно протестантского евангелизма и фундаменталистского ислама². Однако существуют и менее громкие – или, может быть, менее «сенсационные» – истолкования неадекватности тезиса о секуляризации: в работах таких социологов религии, как Хосе Казанова или Даниэль Эрвье-Леже, о религии идет речь не в терминах «возвращения», а с точки зрения ее устойчивого, хотя и измененного присутствия в условиях современности³. Мне представляется, что

* Кристина Штёкль (Kristina Stoeckl), доктор философии, родилась в Австрии в 1977 году. Живет во Флоренции (Италия), работает в качестве исследователя в Отделении философских исследований Университета Тор Вергата в Риме, где также преподает политическую философию. Получила магистерские научные степени в области сравнительного литературоведения и русского языка, а также в области международных отношений; докторскую степень – в области социально-политических наук. Сферы исследовательских интересов: политическая философия с акцентом на теме религии и постсекуляризма; восточно-православная традиция; европейские историко-социологические теории об отношениях Востока и Запада. Автор книги *Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*. Frankfurt et al.: Peter Lang, 2008 (=Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, edited by Vasilios Makrides) [«Община после тоталитаризма. Русская православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна»].

¹ Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999).

² Peter L. Berger, "Secularization falsified," *First Things* February, (2008); Klaus Eder, "Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?," *Berliner Journal für Soziologie* 12, (2002); David Martin, "The Evangelical Upsurge and Its Political Implications," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999).

³ José Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); José Casanova, "Religion, European Secular Identities, and European Integration," in *Religion in an Expanding*

причины, по которым сегодня социально-политические науки обращаются к религии, следует искать в этом втором, социологическом, подходе, а не в первом. Сегодня политическая философия включает рефлексию о религии не потому, что «религия стучится в двери», а потому что нынешняя постметафизическая социальная и политическая мысль периода позднего модерна сама изнутри открывается к религиозной аргументации.

Этот сдвиг в западной социальной и политической мысли заслуживает внимания с православной точки зрения по двум причинам. Во-первых, в силу того, что речь идет о новой открытости к религиозному мышлению вообще, изменяется характер западного академического дискурса и идеологический секуляризм вместе с самодостаточным гуманизмом открывают путь постсекулярным подходам. Во-вторых, в рамках этого постсекулярного дискурсивного пространства православное богословие может предложить важные соображения, касающиеся религиозного опыта, практики и субъективности.

(1) *Секуляризация, секулярность и секуляризм*

Социальные и политические науки – это *современные* науки, то есть науки Нового времени (*modern* – «модерные»). Эти науки возникли в тот момент, когда религия уже не определяла тот способ, в соответствии с которым человек воспринимал себя и окружающий его мир. Общеизвестно, что современность («модернити») разрывает с до-модерным, религиозным и традиционным, прошлым. Как следствие, задачей современной науки становится нахождение автономных форм исследования условий человеческого сосуществования⁴. В этой новой реальности религия продолжает существовать, но только как особая область жизни общества, которое функционально дифференцировано⁵. Эта ситуация объясняет, почему социально-политические науки склонны оценивать религию по преимуществу негативно: религия является той точкой, отправляясь от которой развивалось современное общество, ушедшее от контроля со стороны религии; но религия остается частью этого современного общества как парадоксальная, если не просто анахроничная функциональная система⁶. Это парадоксальное положение религии в современном мире, ее одновременное выживание и умирание анализировал еще Эмиль Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912), а также Макс Вебер в своем труде «Протестантская этика и дух капитализма»⁷. Таким образом, современные социальные и политические науки признали социально-интегрирующую функцию религии; в то же время приписывание религии трансцендентного значения рассматривалось социальными учеными всего лишь как форма домодерного (досовременного) сознания.

Именно такое понимание религии сегодня ставится под вопрос в дебатах о возвращении религии, которые ведутся вокруг смысла *секуляризации, секулярности и секуляризма*.

Europe, ed. Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (Cambridge: Polity Press, 2000).

⁴ Peter Wagner, *A History and Theory of the Social Sciences* (London, Thousand Oakes, New Delhi: Sage, 2001).

⁵ Niklas Luhmann, *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies* (New York: Mellen Press, 1984).

⁶ Andreas Hetzel, "Religion, oder: Eine postsäkulare Soziologie," in *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, ed. Stephan Moebius and Andreas Reckwitz (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008), 349.

⁷ Emile Durkheim, *The elementary forms of religious life* (New York: Free Press, 1995) [русск. пер. введения и первой главы: http://www.i-u.ru/biblio/archive/durkgeym_elementarnie/#top]; Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism with other writings on the rise of the West* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2009) [русск. пер.: Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990; электронный вариант: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000297/index.shtml>].

(а) Под *секуляризацией* понимается исторический процесс отделения политики и науки от религии, который начался с началом Нового времени. Когда говорят о секуляризации, то обычно имеют в виду три феномена⁸:

- Функциональная дифференциация различных сфер человеческой деятельности: политики, экономики, культуры и искусства, частной жизни и проч. Все эти сферы рассматриваются как отделенные друг от друга. Больше нет никакой единой руководящей идеи или идеологии, которая бы направляла все эти различные области человеческой активности.
- Приватизация религии: в результате функциональной дифференциации общественной жизни религия вытесняется из публичной сферы в сферу частную, личную. Религия становится предметом частного выбора и личной приверженности.
- Упадок религиозных верований в современных обществах: социологи долгое время считали, что в современных обществах наблюдается снижение уровня религиозности, то есть люди становятся все менее религиозными.

Уже в 1960-е годы социологи все чаще ставили под вопрос историческую и социологическую корректность этого определения секуляризации и ее восприятия как «парадигмы»⁹. Питер Бергер, который в 1960-е предсказывал неотвратимый упадок религии¹⁰, сегодня считает, что тезис о секуляризации был ложным¹¹. В то же время многие отмечали, что исторический нарратив секуляризации неприменим одновременно к европейскому и американскому опыту: как объяснить, что хотя оба общества равно являются вполне современными, население Западной Европы по большей части настроено очень секулярно, тогда как в Соединенных Штатах религиозная практика сохраняет всю свою значимость для людей?¹² Если это принимать в расчет, оказывается что тезис о секуляризации, предлагаемый социологией, не является универсальной парадигмой.

С политической точки зрения, возврат религии возбудил новый интерес к истории светской политики и отношений между политикой и религией. Хосе Казанова указывает на то, что тот момент, который обычно считается началом современной секуляризованной государственной системы, то есть Вестфальский договор, который положил конец Тридцатилетней войне (1648), на самом деле ознаменовал возникновение не светского, но однородного в конфессиональном отношении государства и никоим образом не разрешил напряжение между политикой и религией¹³. В своей книге *Public Religions in the Modern World* («Публичные религии в современном мире») он пишет о том, как во второй половине XX века религии

⁸ Steve Bruce and Roy Wallis, "Secularization: The Orthodox Model," in *Religion and Modernization*, ed. Steve Bruce (Oxford: Clarendon Press, 1992); José Casanova, "Secularization," in *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (Amsterdam, Paris et al.: Elsevier, 2001); David Martin, *A general theory of secularization* (Oxford: Blackwell, 1978); Bryan Wilson, *Religion in Secular Society* (London: Watts, 1966).

⁹ David Martin, *The Religious and the Secular* (New York: Schocken, 1969).

¹⁰ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1967).

¹¹ Berger, "Secularization falsified."

¹² Casanova, "Religion, European Secular Identities, and European Integration."; Eder, "Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?"

¹³ José Casanova, "Public Religions Revisited," in *Religion: Beyond the Concept*, ed. Hent de Vries (Fordham: Fordham University Press, 2008).

активизировались в публичной сфере – в противовес предполагаемому теорией секуляризации переходу их активности исключительно в частную сферу¹⁴.

Нынешнее социологическое и политологическое исследование религии ставит под вопрос нарратив о прогрессирующей секуляризации. В результате дебатов по этой теме секуляризация теперь рассматривается не как «парадигма» или «тезис», но в более узком смысле исторического процесса¹⁵. Неоднозначные следствия этого процесса обозначаются двумя другими терминами: *секулярность* и *секуляризм*.

(б) Термином *секулярность* (русский синоним: *светскость*) обозначается состояние или условие: либо состояние сознания современного (модерного) субъекта, который перестал быть религиозным, или для которого на смену религиозной веры пришел современный (модерный) опыт; либо состояние современных установлений (институтов) и практик, которые работают вне какой-либо связи с религией. С возвратом религии внимание исследователей смещается с изучения факта отсутствия или упадка религии на выявление и описание различных форм ее присутствия.

— Одно направление исследований религии и современного субъекта сосредоточено на *индивидуальном уровне* религиозного опыта.

Первая группа соответствующих трудов посвящена условиям секулярности. Некоторые авторы приходят к выводу, что модернизация, современные технологии и современная наука порождают чувство экзистенциальной безопасности, защищенности. Согласно этим авторам, чем больше такой экзистенциальной защищенности, тем меньше нужда в религии. Это объясняет упадок религии в богатых обществах¹⁶. Однако другие авторы указывают на то, что сама модернизация может способствовать переживанию экзистенциальной небезопасности, ненадежности (возьмем, например, этические споры, связанные с медицинскими инновациями) и побуждать людей обращаться за ответами на свои вопросы к религии¹⁷.

Вторая группа исследований посвящена индивидуальным особенностям религиозности в современных обществах. Так, например, социолог Грейс Дейви в своей книге *Believing without Belonging* («Вера без принадлежности к общине») исследует формы, в которых религиозная вера продолжает существовать за пределами церкви¹⁸. Другой пример изучения индивидуальных форм религиозности – книга Роберта Беллы *Habits of the Heart* («Обычаи сердца»). Он указывает на феномен *шейлаизма*: речь идет о некоей девушке Шейле, которая создала себе частную религиозную вселенную со своей системой верований, заимствовав элементы христианства, буддизма и эзотерических учений и соединив их вместе¹⁹.

Наиболее внушительный труд о феномене индивидуальной религиозности принадлежит Чарльзу Тейлору. В своей книге *A Secular Age* («Секулярный век») он исследует процесс изменения условий веры с исторической и философской точек зрения²⁰. Согласно Тейлору, в эпоху Нового времени на Западе сложилась ситуация,

¹⁴ Casanova, *Public religions in the modern world*.

¹⁵ Philip Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: A Program for Research," in *Handbook for the Sociology of Religion*, ed. Michelle Dillon (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

¹⁶ Ronald Inglehart and Pippa Norris, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

¹⁷ Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, 73; Hans Joas, *Do we need religion? On the experience of self-transcendence* (Boulder, London: Paradigm Publishers, 2008).

¹⁸ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994).

¹⁹ Robert N. Bellah, *Habits of the heart: individualism and commitment in American life* (New York: Harper & Row, 1986).

²⁰ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

когда неверие по умолчанию стало нормой, даже если люди и продолжают искать ориентиры для своей жизни, а религии продолжают предлагать такие ориентиры.

Общим для всех исследований такого рода является то, что они всерьез принимают роль религии в индивидуальной жизни, вместо того чтобы провозглашать упадок религии как следствие процесса модернизации.

— Другое направление исследований касается институционального уровня церковно-государственных отношений.

В этом ракурсе секулярность означает прежде всего и по преимуществу разделение религии и политики, а также создание институциональных отношений между религиозными общинами и государством. Политолог Альфред Степан назвал это «созданием двойной терпимости»²¹.

Очень часто мы видим, что светскость современного государства имеет свои пределы и что разделение политики и религии не столь полно, как предполагается тезисом о секуляризации. Во многих европейских странах та или иная религиозная деноминация пользуется юридическими или политическими привилегиями, даже если государство и общество рассматриваются как светские. Примерами могут служить Католическая Церковь в Италии, Лютеранская Церковь в Швеции и Церковь Англии в Великобритании²². По этой причине некоторые исследователи сосредотачивают внимание не на разделении, а, наоборот, на присутствии религии в политике. Так, например, Марсель Гоше указывает на то, что секулярный социально-политический порядок обнаруживает не только отделение от религии, но также и трансформацию религиозных структур, которые продолжают оказывать влияние на современное миропонимание: «Современное (модерное) общество – это не общество без религии, но такое общество, главное самопонимание которого связано с усвоением им религиозной функции»²³.

Говоря кратко, социологическое и политологическое исследование светскости (секулярности) обнаруживает амбивалентное отсутствие и присутствие религии в современном обществе и в современном политическом порядке.

(в) Теперь о третьем термине: *секуляризм*. Секуляризм означает определенное мировоззрение со своим набором этико-политических принципов, среди которых ключевым является принцип отделения политики от религии. Точное определение секуляризма подвергается переосмыслению под воздействием возвращения религии, вплоть до того, что к этому термину добавляют приставку *пост-*, чтобы подчеркнуть изменение смысла: *постсекуляризм*. Причиной такого переосмысления является не только возвращение религии; есть и другой фактор, влияющий на изменение значения термина секуляризм. Этот второй фактор связан с теоретическим развитием научных исследований в рамках направления, которое критически осмысливает сам образ современных социально-политических наук: речь идет о *лингвистическом повороте*.

Исследования, определяемые лингвистическим поворотом, и связанные с ним теоретические школы конструктивизма и дискурсивного анализа ставят под вопрос

²¹ Alfred Stepan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'," in *Arguing Comparative Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

²² Larry Jay Diamond, Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, eds., *World religions and democracy* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2005); Ted G. Jelen and Clyde Wilcox, *Religion and Politics in a Comparative Perspective: the one, the few, and the many* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); John T. S. Madeley and Zsolt Enyedi, eds., *Church and State in Contemporary Europe* (London: Frank Cass, 2003).

²³ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 163; see also: Claude Lefort, "The Permanence of the Theologico-Political?," in *Democracy and political theory* (Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, Oxford, UK, 1988).

универсалистские устремления современных социально-политических наук, отрицая возможность какого-либо знания о мире вне языкового контекста. Мы всегда понимаем мир посредством того языка, которым располагаем, и в тех культурных условиях, которые этот язык определяет. Если процессы производства знания, его приобретения и передачи встроены в языковые паттерны, значит эти процессы уже нельзя рассматривать как универсальные. В таком случае они оказываются метанарративами («большими рассказами»), функция которых – легитимация какой-то специфической точки зрения. Жан-Франсуа Лиотар, который первым назвал этот критический взгляд на науку Нового времени постмодерным, видел в исследовании метанарративов способ критиковать существующие структуры власти²⁴.

Если иметь в виду этот теоретический подход, то будет проще понять переопределение секуляризма и добавление к этому термину приставки *пост-*. С конструктивистской точки зрения, современное секулярное самопонимание социально-политических наук оказывается одним «большим рассказом» (метанарративом), а секуляризм – формой властвования. По крайней мере, такой вывод делает Уильям Коннолли в книге *Why I Am Not a Secularist* («Почему я не секулярист») ²⁵. Коннолли критикует широко распространенную в социально-политических науках тенденцию понимать секуляризм как единственно верный тип сознания. Он описывает секуляризм как одно из возможных мировоззрений и предлагает признать значимость альтернативных, религиозных и метафизических, концепций политического и социального порядка (он также говорит об «основополагающих точках зрения»).

Критика термина *секуляризм* происходит под влиянием как лингвистического поворота, так и критической саморефлексии, имеющей место в социально-политических науках ввиду возвращения религии. Эта критика воплощает такое научное самопонимание, которое уже не связано с триумфалистским определением современной науки, приведенным выше, когда наука уверена, что совсем изгнала религию. Секуляризм теперь признан идеологией, которая нуждается в корректировке.

(2) Постсекулярные подходы в нынешней политической философии

Во второй части моего доклада я буду говорить о том, каким образом в нынешней политической философии критикуется и корректируется секуляризм как идеология.

Секуляризм как идеология был подвергнут критике двумя влиятельными политическими философами наших дней: американцем Джоном Ролзом и немцем Юргеном Хабермасом. Оба философа принадлежат к *либеральной* традиции в политической философии. Важно учитывать эту свойственную им либеральную точку зрения. Оба автора выступают против секуляризма *не* из религиозных соображений (лично они не религиозны), а из демократических: было бы недемократичным исключать религию из публичной полемики. Суть их позиции в том, что секуляризм как политическая идеология дискриминирует религиозных граждан.

Конечно, в политической философии существует и классическая либеральная позиция, которая является секуляристской в идеологическом смысле. Согласно этому подходу, современные общества должны руководствоваться независимой политической этикой, а религию следует держать в стороне, в сфере частного. Имплицитно в этом взгляде присутствует представление, что в условиях прогрессивной модернизации религия будет отмирать. Либеральный подход оставляет место для религии лишь постольку, поскольку речь идет о «культурных» или «групповых» правах

²⁴ Jean-François Lyotard, *The postmodern condition*, Theory and History of Literature, vol. 10 (Manchester: Manchester University Press, 1984).

²⁵ William E. Connolly, *Why I am not a secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

(«либеральный мультикультурализм»²⁶). Согласно такой мультикультуралистской позиции, религиозные традиции и групповые идентичности, которые они формируют, не могут быть полностью исключены из публичной сферы. Мультикультурная политика должна давать место выражению (религиозных и нерелигиозных) групповых идентичностей и гарантировать определенный уровень институциональной автономии²⁷. Как классический либерализм, так и либеральный мультикультурализм можно подвергнуть критике: первый можно обвинить в том, что он постулирует универалистскую политическую этику, хотя на самом деле лишь отдает предпочтение рационалистическому и индивидуалистическому ядру западной просвещенческой деонтологии; второй – в том, что он рискует упустить из поля зрения то, что сплачивает членов политического сообщества, и не может избежать культурного и морального релятивизма²⁸.

В свою очередь Ролз и Хабермас указывают на третий подход, который можно назвать постсекуляризмом. Эти два автора являются наиболее важными участниками дискуссии о постсекулярном в последние пятнадцать лет, однако с постсекулярных позиций выступали и другие авторы²⁹.

Вклад Хабермаса в дискуссию о политике и религии связан с его более ранними работами, посвященными коммуникативному действию и делиберативной демократии³⁰. Для этого подхода характерен упор на универсализм как необходимую категорию политической философии. Универсализм – и это главный момент в позиции Хабермаса – не связан с некими принципами, «взявшимися ниоткуда», и нам не нужно отказываться от идеи универсализма перед лицом множественности моральных представлений и верований; вместо этого согласие относительно «принципов, действенных для всех», возникает в процессе коммуникации и совместного обсуждения, эти принципы могут быть плодом процесса взаимного обучения и общего согласия. Сам Хабермас называет этот тип мышления «постметафизическим», поскольку он утверждает значимость моральных и политических принципов не посредством отсылки к некоему трансцендентному референту, но через имманентный процесс взаимного обсуждения.

Апелляция Хабермаса к универсализму имеет разные степени. Все зависит от того, что мы понимаем под «всеми» в выражении «принципы, действенные для всех». Согласно изначальной формулировке, а также интенции Хабермаса, под этими «всеми» понимались члены конституционного демократического государства. В их число по необходимости входят как секулярные, так и религиозные граждане. Если придерживаться нормативного взгляда, согласно которому только равноправное и демократическое обсуждение приводит к универсальному согласию относительно политической этики, что и является характеристикой конституционной демократии, то вполне логично утверждать, что и диалог между религиозными и нерелигиозными (секулярными) гражданами должен вестись на равных. Однако такое равенство

²⁶ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

²⁷ Charles Taylor, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

²⁸ Charles Taylor, "Modes of secularism," in *Secularism and its critics*, ed. Rajeev Bhargava (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

²⁹ Robert Audi, *Religious commitment and secular reason* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000); Michael Walzer, "Drawing the line. Religion and Politics," in *Thinking Politically: Essays in Political Theory* (New Haven: Yale University Press, 2007).

³⁰ Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on the Discourse Ethics* (Cambridge (MA): MIT Press, 1993); Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1996).

оказывается под угрозой, когда обнаруживается, что секулярный публичный дискурс не позволяет религиозным гражданам добиться того, чтобы их голоса были услышаны.

Постсекуляризм является ответом на эту весьма специфическую проблему. Суть здесь в утверждении, что не только религиозных граждан следует просить *переводить* свои высказывания на язык секулярного публичного дискурса, но и нерелигиозные граждане должны вносить свой вклад, а именно – умерять свои секуляристские устремления. Только в этом случае можно обеспечить равные условия для коммуникации и возможность взаимопонимания. Наиболее важный текст, в котором Хабермас выступает с требованием равного положения сторон в процессе обсуждения и перевода, это статья *Religion in the public sphere* («Религия в публичной сфере»). Здесь он говорит о том, что перевод предполагает, с одной стороны – со стороны религии, – «изменение ментальности», «модернизацию религиозного сознания», результатом которой должно стать признание религиозной свободы и множественности мировоззрений, а с другой стороны – со стороны нейтрального государства или нерелигиозных граждан, – отказ от использования секуляризма как «идеологии»³¹.

Ролз также выступает за конструктивный обмен между различными – религиозными и нерелигиозными – мировоззрениями. Для обозначения таких мировоззрений он использует выражение *comprehensive doctrines*, «всеобъемлющие доктрины» (или «всесторонние доктрины»). Каким образом люди, являющиеся приверженцами различных «всеобъемлющих доктрин», приходят к согласию относительно принципов справедливости и хорошего управления?

В своей первой влиятельной работе *Theory of Justice* («Теория справедливости») Ролз утверждает, что принципы демократического сосуществования следует выводить из «первичной позиции», в которой незаинтересованные акторы принимают рациональные решения³². Апелляция к «первичной позиции» постулирует независимую политическую этику³³. В работе *Political Liberalism* («Политический либерализм») Ролз смещает акцент с обусловленной контекстом «рациональной» (rational) модели политической этики на делиберативную «разумную» (reasonable) модель³⁴. В статье *The Idea of Public Reason Revisited* («Пересмотренная идея публичного разума») он подробно обсуждает проблему религии и равенства в современном демократическом государстве. Он утверждает, что «даже если наши всеобъемлющие доктрины непримиримы и не могут быть предметом компромисса, [...] граждане, предлагающие разумные доктрины, могут обмениваться аргументами другого типа, а именно публичными аргументами, представляемыми в терминах политических концепций справедливости»³⁵. В аргументации Ролза ключевое слово *reasonable*, «разумный»: разумными являются те точки зрения, которые согласуются с идеей паритета сторон и равной ответственности; разумным следует называть не отсутствие религиозной аргументации, а «перекрывающийся консенсус» (*overlapping consensus*) относительно демократических принципов, достигаемый гражданами, которые в других отношениях придерживаются различных всеобъемлющих доктрин.

Теперь должно быть понятно, почему я в начале говорила, что современная демократическая теория открывается навстречу религиозной аргументации, исходя из своей собственной внутренней логики и структуры, а не потому, что «религия стучится в двери». Демократия означает равное отношение к религиозным и нерелигиозным гражданам; демократическая теория, в

³¹ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006).

³² John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

³³ Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' *Political Liberalism*," *Journal of Philosophy* 92, no. (1995).

³⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993).

³⁵ Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," 805.

соответствии со своими собственными нормами, должна быть способна вмещать религиозные аргументы. Ролз и Хабермас сместили дискуссию о демократических принципах с секулярного консенсуса относительно «рациональности» (rationality) на постсекулярный консенсус относительно «разумности» (reasonableness). Они предложили третий путь для понимания соотношения демократии и религии по ту сторону как партикуляризма непримиримых мировоззрений, так и универсализма политических норм, «пришедших ниоткуда», и сделали это, связав нормативную теорию с процессом обсуждения. В их работах проводится полная ревизия понятий секуляризации, секулярности и секуляризма, как они были описаны выше: они не считают, что религия обречена на исчезновение; не считают, что она раз и навсегда должна быть заключена в области приватного, частной жизни; и они не рассматривают секуляризм как нормативную, заранее предписанную точку зрения. Фактически их подход является *постсекулярным*.

Заключение

Нет сомнения в том, что предложения Хабермаса и Ролза, касающиеся включения религии в публичную сферу, будут и дальше обсуждаться. Многое в этих предложениях остается неясным, а к тому же очевидна и слабость этой аргументации. Главная слабость, которую я вижу в этом подходе, заключается в том, что они весьма односторонне сосредотачивают внимание на демократическом обсуждении, на том, что люди отстаивают в дискуссии, и при этом упускают из вида тот факт, что религиозность граждан в значительной степени связана с самим их *существованием и принадлежностью*, а не только с *аргументированием*³⁶. Однако критика постсекулярного подхода – это отдельная тема, и я сейчас не могу на ней останавливаться.

Моя цель сегодня была гораздо более скромной. В своем выступлении я ограничилась обзором нынешних социально-политических наук на Западе в аспекте их открытости к теме религии. Я постаралась показать, что эта открытость имеет три измерения: новое понимание *секуляризации* – как *процесса*, *секулярности* – как *состояния ума и институциональных отношений* и *секуляризма* – как *идеологии*.

Я хотела бы особо подчеркнуть, что *постсекулярное* в том смысле, в каком я сегодня о нем говорила, *не означает*, что современные общества «перестали быть секулярными», что они возвращаются к своего рода досекулярному положению дел, в какой-то до-модерный «золотой век». *Постсекулярность* означает, что главные элементы секулярного порядка остаются незатронутыми: институциональное разделение церкви и государства; тот факт, что значительная часть общества считает себя нерелигиозной; и что религия стала лишь одним и часто не самым легким путем, позволяющим человеку обрести ориентиры в своей жизни. Если что-то изменилось, так это отношение к религии со стороны современных секулярных режимов знания: религия больше не рассматривается как пережиток прошлого, как «ложный» тип сознания. Напротив, религии отводится законное место и роль в публичной сфере, несмотря на то, что конкретные формы этих места и роли все еще могут быть предметом обсуждения и спора.

Но есть *еще одно* – и, как мне кажется, весьма важное для этой аудитории – изменение: это изменение самопозиционирования самой религии. Постсекулярное общество – это такое общество, с которым религиозные акторы входят в диалог; это такая ситуация, когда они включаются в дискуссию о равенстве, справедливости, правах и свободе в современных обществах. Именно это имеет в виду Хабермас, когда

³⁶ Кристина Штекль, "Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие," *Научный Богословский Портал bogoslov.ru* 09.06.2010, no. (2010).

говорит о «модернизации религиозного сознания». Как именно может происходить этот процесс модернизации, остается вопросом, перед которым оказываются сами религиозные сообщества. Они сами должны на него ответить.

У меня самой как у внешнего наблюдателя тех процессов, который идут в Русской Православной Церкви, создается впечатление, что в последнее десятилетие Русская Православная Церковь предприняла серьезные усилия для участия в жизни современного общества. Свидетельством этого прежде всего являются официальные документы «Основы социальной концепции» (2000) и «Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека» (2008). Имея в виду обозначенный мною в этом докладе постсекулярный консенсус, думаю, мы можем сказать, что Православная Церковь находит в лице Хабермаса и других экспонентов постсекулярной политической философии своих союзников, когда говорит о неадекватности «воинствующего секуляризма»³⁷. Русская Православная Церковь обладает достаточным потенциалом для того, чтобы быть важным участником дискуссии, ведущейся в нынешнем постсекулярном мире – мире, характерной чертой которого является не конфронтация между секуляризмом и религией, или между Западом и Востоком, а постсекулярная дискуссия о месте религии в современную эпоху.

Литература

- Audi, Robert. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.
- Bellah, Robert N. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row, 1986.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter L., ed. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C., Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999.
- Berger, Peter L. "Secularization Falsified." *First Things* February (2008): 23-27.
- Bruce, Steve, and Roy Wallis. "Secularization: The Orthodox Model." In *Religion and Modernization*, edited by Steve Bruce. Oxford: Clarendon Press, 1992: 8-29
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José. "Secularization." In *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, edited by Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, 20. Amsterdam, Paris et.al.: Elsevier, 2001: 13786-13791.
- Casanova, José. "Religion, European Secular Identities, and European Integration." In *Religion in an Expanding Europe*, edited by Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 65-92
- Casanova, José. "Public Religions Revisited." In *Religion: Beyond the Concept*, edited by Hent de Vries. Fordham: Fordham University Press, 2008: 101-119.
- Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.

³⁷ Metropolitan Hilarion Alfeev, "Christianity and the Challenge of Militant Secularism. Paper read at the International Conference on the Australian and New Zealand Association of Theological Schools, 5-8 July 2004, Melbourne," *Homepage of Metropolitan Hilarion Alfeev*, <http://en.hilarion.orthodoxia.org/6-11> (accessed 25.04.2010).

- Diamond, Larry Jay, Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, eds. *World Religions and Democracy*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2005.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.
- Eder, Klaus. "Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die Postsäkulare Gesellschaft?" *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002): 331-344.
- Fynsk, Christopher. "Linguistic Turn." In *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, edited by J. Smelser Neil and Paul B. Baltes. Amsterdam, Paris et.al.: Elsevier, 2001: 8913-8916.
- Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Gorski, Philip. "Historicizing the Secularization Debate: A Program for Research." In *Handbook for the Sociology of Religion*, edited by Michelle Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 110-122.
- Habermas, Jürgen. *Justification and Application: Remarks on the Discourse Ethics*. Cambridge (MA): MIT Press, 1993.
- Habermas, Jürgen. "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' *Political Liberalism*." *Journal of Philosophy* 92 (1995): 109-131.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1-25.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity, 2008.
- Hervieu-Léger, Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. Translated by Simon Lee. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Hetzl, Andreas. "Religion, oder: Eine postsäkulare Soziologie." In *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, edited by Stephan Moebius and Andreas Reckwitz. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008.
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Jelen, Ted G., and Clyde Wilcox. *Religion and Politics in a Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Joas, Hans. *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Boulder, London: Paradigm Publishers, 2008.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Lefort, Claude. "The Permanence of the Theologico-Political?" In *Democracy and Political Theory*. Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, Oxford, UK, 1988: 213-225
- Luhmann, Niklas. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York: Mellen Press, 1984.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition*. Translated by Joff Bennington and Brian Massumi. Vol. 10 Theory and History of Literature. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Madeley, John T. S., and Zsolt Enyedi, eds. *Church and State in Contemporary Europe*. London: Frank Cass, 2003.
- Martin, David. *The Religious and the Secular*. New York: Schocken, 1969.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.

Martin, David. "The Evangelical Upsurge and Its Political Implications." In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999: 37-49.

Metropolitan Hilarion Alfeev. "Christianity and the Challenge of Militant Secularism. Paper Read at the International Conference on the Australian and New Zealand Association of Theological Schools, 5-8 July 2004, Melbourne." *Homepage of Metropolitan Hilarion Alfeev*, <http://en.hilarion.orthodoxia.org/6-11> (accessed 25.04.2010) (2004).

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

Rawls, John. *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 1993.

Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765-807.

Stepan, Alfred. "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'." In *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2001: 213-253.

Taylor, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Taylor, Charles. "Modes of Secularism." In *Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava. New Delhi: Oxford University Press, 1998: 31-53.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Wagner, Peter. *A History and Theory of the Social Sciences*. London, Thousand Oakes, New Delhi: Sage, 2001.

Walzer, Michael. "Drawing the Line. Religion and Politics." In *Thinking Politically: Essays in Political Theory*. New Haven: Yale University Press, 2007: 147-167.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism with Other Writings on the Rise of the West*. Translated by Stephen Kalberg. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society*. London: Watts, 1966.

Штекль, Кристина. "Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и Православное Богословие." *Научный Богословский Портал bogoslov.ru* 09.06.2010 (2010): <http://www.bogoslov.ru/text/863182.html>