Exploring the Postsecular: the Religious, the Political and the Urban/Eds. Arie Molendijk, Justin Beaumont and Christoph Jedan. Leiden, Boston: Brill, 2010. — 406 p.

Сборник «Исследуя постсекулярное: религиозный, политический и городской контексты», выросший из конференции 2008 году, состоявшейся в университете Гронингена (Нидерланды), представляет собой одну из первых попыток всестороннего академического изучения проблематики постсекулярного. В этом смысле он является первым в ряду сразу нескольких аналогичных изданий, увидевших свет в последние годы[1].

Сборник состоит из четырех частей: первая часть содержит установочные статьи Жюстина Бомона (*Justin Beaumont*) и Кима Нотта (*Kim Knott*), в которых предпринимается попытка разметить основную исследовательскую повестку, которой посвящен данный сборник: постсекулярная проблематика в контексте современной урбанистики и так называемого «пространственного поворота» в социальной теории. Во второй части собраны теоретические эссе, посвященные концептуализации понятия «постсекулярного». Третья часть фокусируется на городском измерении постсекулярности, в частности, особое внимание уделяется опыту религиозных НКО (*faith-based organization*) и их опыту участия в решении социальных проблем современного мегаполиса. Наконец, четвертая часть посвящена хабермасовско-ролзовской проблематике «постекулярного общества» и «публичного разума».

Очевидной сильной стороной сборника является его междисциплинарность: постсекулярное препарируется сквозь призму разных дисциплин — урбанистики, социологии, филосо-

1. Например, см.: Postsecular Cities: Religious Space, Theory and Practice/Eds. J. Beaumont, Ch. Baker. New York, London: Continuum, 2011; After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion/Eds. A. P. Smith, D. Whistler. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011; The Post Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Ed. Ph. Gorski. New York, London: New York University Press, 2012.

фии, а также в разных культурных и географических контекстах. В эту дисциплинарную полифонию вплетается и голос теологов — в частности, статьи теолога феминистской направленности Майке де Хаардт (*Maaike de Haardt*), а также Люка Бретертона (*Luke Bretherton*) и Пола Клоука (*Paul Cloke*). Стоит отметить, что именно теологические подходы к постсекулярному оказываются одними из наиболее интересных, так как в данном случае речь идет не только об описании происходящих процессов, но и о непосредственном влиянии на них теологии, так как последняя прокладывает новые смысловые ходы и закладывает основания для новых практик, которые уже затем становятся предметом изучения социологов, урбанистов, религиоведов и прочих специалистов.

Если учитывать относительную новизну всей постсекулярной проблематики, то нет ничего удивительного в том, что теоретическая концептуализация постсекулярного оказывается одной из ключевых смысловых линий сборника. Уже на первых страницах издания составители поясняют, что же именно они имеют в виду, когда говорят о постсекулярном: «мы используем понятие „постсекулярное“ для обозначения того факта, что в рамках секуляризированных социальных структур капитализма поздней современности религии не только сохраняют свое присутствие, но еще и не демонстрируют никаких признаков своего исчезновения в будущем» (p. x). Однако это все же достаточно расплывчатое и очень общее определение, которое обязательно нуждается в детализации и пояснении на конкретных примерах.

Данной теме посвящена целиком вся вторая часть сборника, озаглавленная «Концептуализируя постсекулярное». Постоянно всплывающий сюжет в концептуализации постсекулярного — это указание на сходство дискуссий о постсекулярном с дискуссиями о постмодерне. В частности, данное сходство подмечается Мишелем Лизенбергом (*Michel Leezenberg*) в статье «Насколько этноцентрично понятие постсекулярного?» (p. 93). Это сходство лишь усиливается попытками Кандис Диас (*Candice Dias*) и Жюстина Бомона (*Justin Beaumont*) (p. 267–279) заменить понятие «постсекулярного» понятием «позднего секуляризма» (*late secularism*) по аналогии с поздней современностью (*late modernity*) Энтони Гидденса, так как современные тенденции, по мнению этих авторов, свидетельствуют не о преодолении секуляризма, но лишь о его дальнейшей трансформации. В этом же русле мыслит Джеймс Бекфорд, отказывающийся видеть в современной деприватиза-

ции религии признак каких-либо качественных изменений и предлагающий рассматривать, в частности, религиозные процессы в Великобритании и Франции как продолжающуюся эрозию религиозных олигополий, требующую от властей внесения изменений в прежнюю религиозную политику (p. 390). Например, во Франции, по мнению Бекфорда, речь не идет о переходе к постсекулярности, но скорее об эволюции французского лаицизма, его переходе в статус «позитивного лаицизма» (p. 394).

Понятие постсекулярности — и это заметно по многим материалам данного сборника — именно ввиду своей непроясненности оказывается между двумя полюсами: с одной стороны, оно остается абстрактной, пусть и вполне верной интуицией каких-то изменений: «раньше религии было мало, а теперь ее стало много»; с другой — постекулярное нередко сужается до хабермасовской проблематики «постсекулярного общества». Первая тенденция характерна для ряда статей этого сборника, в частности, для статьи Мартина Остербана (*Martijn Oosterbaan*) «Виртуальная реевангелизация: бразильские церкви, медиа и постсекулярный город», в которой употребление понятия «постсекулярное» — всего 2 раза — служит то ли для обоснования присутствия данной статьи в рассматриваемом сборнике, то ли для передачи некоего нового духа времени, в контексте которого происходит описываемая виртуальная реевангелизация. Вторую тенденцию иллюстрирует статья уже упоминавшегося Мишеля Лизенберга, которая не просто сужает постсекулярную проблематику до хабермасовского «постсекулярного общества», но буквально сводит ее к конкретным тезисам Хабермаса, обращенным именно к либерально-демократическим европейским обществам, переживающим, по мнению немецкого философа, период обострения саморефлексивности, в том числе и в отношении к религии. Неудивительно, что подобное зауженное понимание постсекулярного позволяет Лизенбергу объявить постсекулярное евроцентричным понятием, непригодным для анализа неевропейских контекстов.

Гораздо более серьезную проблему в связи с понятием «постсекулярного» обозначает Бернис Мартин (*Bernice Martin*) в статье «Констрастирующие современности: „постсекулярная“ Европа и одухотворенная Латинская Америка». Она задается вопросом о том, имеет ли смысл использовать понятие «постсекулярного» для описания обществ, которые не имели опыта последовательной секуляризации и о которых нельзя сказать, что в них — если использовать

терминологию Чарльза Тейлора — «имманентная рамка» стала «позицией по умолчанию». Опыт пятидесятничества в странах Латинской Америки, где оно нашло благодатную почву в силу специфики «заколдованной» народной культуры, позволяет Бернис Мартин задаться риторическим вопросом: являются ли эти общества «постсекулярными или досекулярными, а может быть данное разделение попросту бессмысленно?» (p. 86). Аргументы Мартин заставляют вполне объективно усомниться в универсальности постсекулярного подхода. Однако здесь никак нельзя игнорировать следующее обстоятельство, упущенное самой Мартин: ввиду того, что изучение любых обществ и любых контекстов происходит или с *Запада*, или с использованием *западных* теоретических схем, смена западных парадигм и переход к постсекулярной парадигме будет *неизбежно* иметь глобальные последствия, затрагивающие любые исследования любых незападных контекстов. При переходе к постсекулярной парадигме меняется та теоретическая линза, сквозь которую исследователь смотрит в том числе и на общества Латинской Америки, пусть последние и не имели опыта последовательной секуляризации.

Критика авторами сборника постсекулярной парадигмы не лишена оснований. Она как минимум указывает на необходимость учитывать специфику каждого конкретно-исторического примера. Однако едва ли возражения Бекфорда, Дайс и Бомона, Лизенберга или Мартин являются достаточными для отказа от постсекулярной парадигмы. Еще двадцать — тридцать лет назад исследователи с такой уверенностью писали о глобальной секуляризации, а буквально десять лет назад с такой же уверенностью отреклись от этой идеи, что описывать сегодняшние процессы как всего лишь продолжение и эволюцию того же самого (в духе Бекфорда или Дайс и Бомона) или же как сугубо этноцентрическую проблему некоторых обществ Европы представляется довольно странным. Эта странность особенно бросается в глаза, если глядеть на современные процессы изнутри российского, постсоветского контекста.

Однако при всех концептуальных дискуссиях есть несколько вполне конкретных и признанных сюжетов, связанных с постсекулярным и развиваемых в том числе авторами сборника. В частности, это тема постсекулярного поворота в социальной теории, философии и теологии. В рассматриваемом издании данный сюжет затрагивается лишь косвенно — за исключением теории Хабермаса, которой посвящена вся четвертая часть — через

постоянные отсылки к Чарльзу Тейлору, Филиппу Блонду, Жан-Люку Мариону, Жаку Деррида и прочим. Только статья Грегора Макленана (*Gregor McLennan*) «Пространства постсекуляризма» посвящена обстоятельному анализу данного поворота. В своей работе Макленан вполне справедливо указывает на то, что постсекулярное следует трактовать не в смысле анти- или послесекулярного, но скорее в смысле дальше-секулярного (Макленан предлагает использовать приставку *infra-*, обозначающую «ниже, дальше», для передачи того смысла, который он вкладывает в постсекуляризм).

Следующий сюжет, непосредственно связанный с постсекулярным, который, собственно, и представляет собой наиболее важный для авторов сборника аспект исследуемой проблематики, это сюжет урбанистический, это проблематика «постсекулярного города». Ключевой точкой отсчета для большинства авторов сборника является так называемый «пространственный поворот», который с 90-х годов произошел в целом ряде дисциплин — географии, социальной теории, антропологии, филологии и истории. Суть этого пространственного поворота в акцентировании внимания на пространстве, которое перестает восприниматься как простое вместилище времени, как простая арена для разворачивающихся событий и дискуссий. Для сторонников пространственного поворота пространство — в духе идей Анри Лефевра — наделяется своей собственной аналитической и объяснительной силой: отсюда их повышенное внимание к архитектуре, городскому планированию, устройству дорог и маршрутов, локальным средам как принципиальным факторам организации повседневной жизни в городской реальности. Как подчеркивает один из главных теоретиков пространственного поворота Эдвард Сойя, не существует социальной реальности, не размещенной в пространстве. Не существует никаких внепространственных социальных процессов. Соответственно, переход к постсекулярному должен иметь конкретное пространственное измерение, постсекулярность должна находить свое отражение в неизбежной переконфигурации пространства — будь то строительство новых церквей, мечетей или молитвенных домов для приверженцев разных религий или же активизация религиозных НКО в неблагополучных районах и т. д. То есть постсекулярное — и это одна из самых важных интуиций составителей данного сборника — это не только новая струя в теоретической философской или богословской мысли, это еще и процесс, имеющий пространственное измерение.

В частности, уже в открывающей сборник статье Жюстин Бомон обращает внимание на тот факт, что «переход от секулярного к постсекулярному в разрезе публичного пространства, государственной политики, гражданского общества и использования зданий осуществляется именно в городском контексте» (p. 3). Это ценное наблюдение, свидетельствующее о перевороте в осмыслении города среди исследователей. Действительно, как отмечают в своих статьях Ким Нот, Ари Молендик и Майке де Хаардт, город в христианском контексте всегда ассоциировался с земным градом Августина, со средоточием порока, с местом, где человека поджидают многочисленные искушения и даже опасность утратить веру. Эта же подозрительность перекочевала и в труды теоретиков секуляризации, для которых урбанизация была одним из очевидных катализаторов секуляризации — переселение людей в города отрывает их от корней, от традиционного образа жизни, неразрывно связанного с религией. Однако опыт современного мегаполиса свидетельствует об обратном — о возможности раскрытия «сакрального и духовного *внутри* мирского града» (p. 27). Здесь авторы указывают, прежде всего, на опыт религиозных НКО, на их участие в жизни современного мегаполиса (например, Пол Клоук анализирует деятельность уже давно привлекшей внимание исследователей организации *London Citizens*).

Отдельное внимание — в русле «пространственного поворота» — уделяется архитектурному измерению постсекулярного: как переход к постсекулярности трансформирует архитектуру города. Это одна из наиболее интересных тем, связанных с урбанистическим измерением постсекулярности. В частности, статья Нихан Оздемир Сонмез (*Nihan Özdemir Sönmez*) исследует историю архитектурной трансформации Анкары в зависимости от проводимой властями религиозной политики. Статья Дэвида Мартина с характерным названием «Вписывая общую теорию секуляризации и ее ключевые паттерны в архитектурное пространство/время города: от досекулярного к постсекулярному?» посвящена детализации идей автора о секуляризации, изложенных в его известной работе «Общая теория секуляризации»[2]. В духе «пространственного поворота» он анализирует то, как разные паттерны секуляризации отражаются в архитектурном облике разных городов. Однако свой анализ он доводит до того момента, когда собственно и совершается переход к пост-

2. *Martin D.* A general theory of secularization. L.: Blackwell, 1978.

секулярному городу. Здесь Мартин прерывает свое изложение, оставляя нам лишь несколько ценных, но очень общих соображений. Он обращает внимание на то, что переход к постсекулярному «не так просто понять, глядя на современный город или ландшафт» (p. 205). Действительно, ввиду того, что постсекулярное связывается — на что указывают многие авторы сборника, в частности, Вильгельм Граб (*Wilhelm Gräb*) — с нетрадиционными формами религиозности, с неуловимой и подчас невыразимой «духовностью», то вопрос о том, как именно она может быть опознана в архитектурном ландшафте современного западного города, приобретает особую остроту. Мартин указывает на то, что постсекулярная архитектура едва ли может быть связана с монументальными зданиями, скорее ее следует усматривать в «использовании пространства, в площадках для массовых празднеств или коллективных переживаний» (p. 205).

Еще один сюжет, непосредственно связанный с постсекулярным — это религиозность в своих новых формах. Постсекулярная религиозность, по словам Кима Нотта, это «ресакрализация или возвращение религиозного (нередко облеченного в язык „духовности“), которое всерьез принимает такие светские ценности, как значимость человеческого Я, человеческого процветания и человеческой судьбы, ценности разнообразия, выбора и свободы» (p. 21). Наиболее обстоятельно данный момент раскрывает Вильгельм Граб в статье «Трансформация религиозной культуры в рамках современных обществ: от секуляризации к постсекуляризму», который понимает под постсекулярностью трансформацию религии «в измерение личного опыта и убеждений, которые не сводятся к религиозным институтам и сообществам» (p. 114). Это любопытный момент, который свидетельствует о том, что постсекулярное — вполне в духе идей Томаса Куна — можно описывать как новую парадигму, вытесняющую старую: постсекулярная парадигма приходит на смену парадигме секуляризации и позволяет увидеть некоторые хорошо известные факты в совершенно новом свете. В рамках парадигмы секуляризации подобная трансформация религии, описываемая еще с 60-х годов, традиционно трактовалась как упадок религии, как ослабление ее социальной значимости и как переходный этап к ее постепенной маргинализации[3]. Взгляд

3. Собственно, именно так эти процессы и толкуют еще остающиеся сторонники парадигмы секуляризации, в частности, Стив Брюс. См.: *Bruce S.* God is Dead: Secularization in the West. Wiley-Blackwell, 2002. P. 75–105.

на эти же процессы сквозь призму постсекулярной теории позволяет увидеть их в совершенно ином свете.

Наконец, последний сюжет, связанный с постсекулярным и рассматриваемый в данном сборнике, это хабермасовско-ролзовская проблематика «постсекулярного общества» и «публичного разума». Четвертая часть сборника содержит пять статей на данную тему. В центре внимания авторов спор так называемых «инклюзивистов» и «эксклюзивистов» (p. 343). Первые выступают за допустимость религиозных аргументов в публичной дискуссии, тогда как вторые — за недопустимость, утверждая, что диалог должен вестись в сугубо светских категориях. Несмотря на то, что «инклюзивисты» в последнее время количественно преобладают, авторы сборника почти единогласно доказывают безосновательность и внутреннюю противоречивость позиций последних: как показывает, в частности, Анке Шустер (*Anke Schuster*) в статье «Публичный разум и инклюзивизм как псевдоинклюзивизм» (p. 343–355), «инклюзивисты» настолько нюансируют присутствие религиозных обоснований в публичном пространстве, что эти обоснования, по сути, перестают отличаться от своих светских аналогов.

В целом, сборник представляет собой очень ценный вклад в дискуссию о «постсекулярном». Поставленные в нем проблемы получат свое развитие в дальнейших публикациях на данную тему, которые мы обязательно отразим на страницах нашего журнала.

Д. Узланер

Rethinking Secularism/Eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen. Oxford: Oxford University Press, 2011. — 311 p.
The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society/Eds. Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen. New York & London: New York University Press, 2012. — 375 p.

Взгляд на историю термина «постсекулярное» обнаруживает интересную, если не сказать интригующую, динамику. Это слово в последние годы стремительно распространяется по миру, а сегодня это по преимуществу сетевой «мир»: так, в 2004-м *Google*