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*

давал несколько тысяч ссылок на *Post-Secular*; в 2012-м — уже почти 70 млн. Возникает вопрос: что это — «просто мода» или свидетельство о том, что этот термин обозначает, фиксирует какой-то важный поворот, происходящий сегодня как в самой реальности, так и в ее описании и осмыслении?

Разумеется, мы должны различать публичный дискурс (в том числе звучащий в так называемом медийном пространстве) и дискурс научный, но и не соотносить их было бы неверно. Потому что существует и академическая мода, а в последние годы множество конференций, исследований, публикаций, то есть различных научных и наукообразных феноменов в разных частях света, включая Россию, было маркировано этим неологизмом. И опять же интересно, что лишь у некоторых он вызывает отторжение или вопросы, тогда как большинство, судя по всему, принимает и использует этот термин ничтоже сумняшеся, как нечто само собой разумеющееся.

Другими словами, термин «постсекулярное» (и его производные) является сегодня одновременно и (уже) банальным, и (все еще) интригующим. Тем важнее выяснить, что же происходит с этим термином собственно в мировом академическом пространстве.

Самый короткий ответ: с этим термином и теми реалиями, которые за ним просматриваются, *работают*. Об этом свидетельствует целый ряд научных мероприятий и коллективных публикаций самого последнего времени. При этом, однако, следует отдавать себе отчет в том, что в мировой науке десяткам миллионов интернет-ссылок на *Post-Secular* соответствует пристальное внимание к проблеме лишь десятка полутора ведущих специалистов — социологов, философов, антропологов да еще пары десятков ученых, специализирующихся в разных областях социогуманитарного знания, которые «заметили» специфику постсекулярной проблематики[4].

Это нормальная ситуация. Новые исследовательские подходы — всегда удел немногих, как правило, единиц. Всякая «науч-

4. Помимо рецензируемых сборников укажем на другие, недавно вышедшие: Varieties of Secularism in a Secular Age/Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, Craig Calhoun (eds.). Cambridge: Harvard University Press, 2010; Discoursing the Post-Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn/Péter Losonczi, Aakash Singh (eds.). Münster: LIT-Verlag, 2010; Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban/Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan (eds.). Leiden-Boston: Brill, 2010 (см. рецензию в этом номере журнала); The Power of Religion in the Public Sphere/Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (eds.). New York: Columbia University Press, 2011.

ная революция» обнаруживает неготовность академического большинства к переменам — ведь революция есть смена парадигмы, которая угрожает всем устоявшимся позициям и идентичностям. И, во избежание недоразумений, которыми столь богаты наши российские социальные науки постсоветского времени, следует подчеркнуть, что тематизация постсекулярного в западной науке — это новейшее явление. Продумывая возможные смыслы термина «постсекулярное», мы, сейчас в России, не столько изучаем старые и чужие уроки, сколько участвуем в актуальной дискуссии, цель которой — осмыслить ныне происходящие и еще не завершившиеся религиозно-общественные процессы.

Заглавия двух книг, которые являются предметом рассмотрения в этой рецензии, обозначают двойную конфигурацию той дискуссии, которая началась в западной науке лет десять или более того назад, а в последнее время лишь набирает обороты: «Переосмысливая секуляризм» — «Обсуждая постсекулярное». Подзаголовок второй книги задает общую рамку: «Религия в современном обществе» (*современное* в данном случае — это не «модерное», а именно нынешнее, современниками которого мы являемся).

Говоря о двойной конфигурации, я имею в виду то, что проблематика постсекулярного рассматривается под двумя разными углами: не только через анализ собственно термина «постсекулярное» и выявление соответствующих ему социокультурных реалий, но и через попытки нового осмысления секулярного и секуляризма. Второй ракурс, безусловно, является следствием «постсекулярного поворота» — ибо зачем было бы переосмысливать устоявшиеся представления? Именно такую задачу поставили перед собой редакторы и авторы первого сборника — «Переосмысливая секуляризм». Вошедшие в него статьи являются переработанными докладами на двух конференциях: одна была проведена в 2007 году в рамках деятельности американского Исследовательского совета по общественным наукам (*Social Science Research Council — SSRC*), другая состоялась год спустя в Йельском университете (p. 16).

Во вступительной главе редакторы подробно пересказывают всю «историю», связанную с термином «секулярный», с соотношением секуляризма и секуляризации, с отделением религии от политики. Главный вопрос: как различить и разделить религиозное и секулярное? Общий ответ: «В целом, остается неясным, насколько мы можем отличать религию от культуры, этничности, национальной

идентичности или иных понятий, сконструированных в секулярных терминах» (p. 18). Соответственно, «вопрос о том, насколько „секулярной“ может и должна быть публичная сфера, остается спорным» (p. 19).

Причина этих трудностей заключается в том, что нововременные понятия «религиозного» и «секулярного» — не просто соотносительные, но и взаимоопределяющие (p. 21). Сама категория «религия» *создавалась* — как в «европейском», так и в колониальном контекстах, и под нее подводились предположительно аналогичные феномены (p. 19). Поэтому критический анализ секулярного/секуляризма призван обнаружить за этими понятиями не только ценностную сферу, но и проект — наряду с религиозными проектами освоения мира (p. 21).

Книга открывается статьей «Западная секулярность» общепризнанного мэтра в этой области — философа и политического теоретика Чарльза Тейлора. Вообще автор монументального «Секулярного века»[5] — с его концептами «имманентной рамки» (*immanent frame*), «буферного Я» (*buffered self*), «экслюзивного гуманизма», а также критикой *subtraction story* (секулярное как «вычитание» религии) — постоянно цитируется и обсуждается на страницах обоих рецензируемых сборников. И это очень показательно, ибо, повторим, дебаты о постсекулярном — это одновременно и дебаты о секулярном, скрупулезным анализом которого и занимается Тейлор. В частности, в указанной статье, он выражает мнение, что западную секулярность следует понимать как следствие фундаментального изменения «чувствительности», обозначаемого термином «расколдовывание», но также и параллельного исторического движения, целью которого стала связь личной религиозной позиции с «истинной» религией.

Другой авторитет, на которого ссылаются многие авторы, — Хосе Казанова. Он был одним из пионеров переосмысления роли религии в современном обществе[6] и в своей статье «Секулярное, секуляризация, секуляризмы» воспроизводит важное аналитическое различение трех элементов «стандартной» теории секуляризации: упадок религиозной веры, разделение религиозной и нерелигиозной сфер, приватизация религиозности. С его точки зрения, первый и третий тезисы ныне следует просто отвергнуть, тогда как второй сохраняет свое зна-

5. *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

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

чение. И опять речь идет о том, что границы между религиозным и секулярным, хотя и обязательно постулируемые, все же подлежат переопределению, особенно если иметь в виду глобальный контекст, в котором мы встречаемся с *разными секуляризмами*, то есть совсем не только с его западной версией.

В этом смысле характерным (но и вполне особенным) примером является Индия. Раджив Бхаргава[7], опираясь на индийский опыт, в своей статье настаивает на необходимости контекстуального понимания секуляризма, опираясь на идею «принципиальной дистанции». Эту же идею развивает Альфред Степан в статье «Множественные секуляризмы в современных демократических и недемократических режимах». Он выделяет четыре секуляристских модели: «сепарационную», «официальной религии» (*established religion*), «позитивного приспособления» (*positive accommodation*), «уважения ко всем, позитивного взаимодействия и принципиальной дистанции» (*respect all, positive cooperation, principled distance*), — и на примере Индии, Сенегала и Индонезии показывает, как формируется и работает четвертая модель, указывающая на новые паттерны отношений между государством, обществом и религией.

О необходимости видеть разные секуляризмы — параллельно с «множественными современностями» — пишет и Питер Каценштейн, подходя к проблеме с точки зрения теории международных отношений. Критикуя как либеральный, так и реалистический подходы, он предлагает цивилизационный подход (вводя при этом довольно неудачные термины «цивилизационного государства» и «цивилизационной политии»). С его точки зрения, «цивилизация представляет собой мир, равно далекий и от гоббсовской анархии, и от хабермасовской публичной сферы, и от империи, и от космополиса. Вместо этого следует говорить о слабо институциализированном социальном порядке, который образуют различные процессы» (p. 151). Такими «цивилизационными государствами» с разной степенью собственно государственной консолидации являются, с точки зрения автора, США, Европа, Китай, Япония и Ислам. Силы глобализации, с одной стороны, и различных вступающих на мировую арену религиозно обоснованных культурных программ, с другой, порождают как гомогенизацию, так и дифференциацию, что создает пространство

7. См. коллективное исследование, вышедшее под редакцией Бхаргавы: Secularism and Its Critics/Bhargava R. (ed.). Delhi: Oxford University Press, 1998.

своего рода «полиморфного глобализма», в котором переплетаются различные секуляризмы и религии, находящиеся в процессе сотрудничества и адаптации, координации и конфликта. О необходимости новых подходов в осмыслении международных отношений говорит и другой автор сборника — Элизабет Шакман Херд[8]. С ее точки зрения, «изучение секулярного и религиозного в мировой политике требует приостановки (не)верия (*suspension of (dis)belief*), переосмысления утвердившихся политических, философских и религиозных представлений, поддерживающих жесткую оппозицию секулярное/религиозное, которая лежит в основе нынешней социальной науки» (p. 181), ибо такая оппозиция является конструктом, опирающимся на определенные посылки. Новый подход автор иллюстрирует на примере отношений между США и Ираном, а также внутриполитических процессов в Турции.

Марк Юргенсмейер, обращаясь к теме насилия, приходит к выводу, что нынешнее религиозное насилие является ответом на секулярный национализм. Вслед за Токвилем, Нинианом Смартом и другими он обращает внимание на то, что секулярный национализм представляет собой своеобразную «религию», предполагающую «веру». «Оба изобретения современности — секулярный национализм и религия — выполняют этическую функцию и служат рамкой морального порядка... В результате модерная идея религии оказывается потенциально революционным конструктом» (p. 198). Иначе говоря, религиозная агрессия есть реакция на то, что воспринимается как агрессивный секуляризм.

Обратные процессы описывает Сесилия Линч в статье «Религиозные гуманитарные организации и глобальная политика секуляризма», показывая, на основе интервью с сотрудниками НПО в Центральной и Восточной Африке, в странах Ближнего Востока, в Женеве и Нью-Йорке, как глобальные дискурсы «войны с террором» и либеральной рыночной экономики пересекаются с локальными религиозными дискурсами и практиками, оказывая на них сильное влияние, но при этом опять же обнаруживая, что граница между секулярным и религиозным остается неопределенной и весьма подвижной.

В высшей степени показательным является присутствие в рассматриваемом сборнике статьи Р. Скотта Эпплби. Именно он был руководителем, вме-

8. См. ее книгу: *Hurd E. S.* The Politics of Secularism in International Relations. Princeton: Princeton University Press, 2007.

сте с Мартином Марти, грандиозного проекта исследования религиозного фундаментализма (*Fundamentalism Project*), который длился с 1988 по 1995 год и дал «на выходе» серию коллективных монографий, общий объем которых составил более 3700 книжных страниц[9]. И именно с упоминания об этом проекте Питер Бергер начинает свою знаменитую вводную статью в другую коллективную монографию под названием «Десекуляризация мира» — по объему совершенно не сравнимую, но ныне гораздо более известную[10].

В своей статье Эпплби подробно останавливается на самом *Fundamentalism Project*, его идеологических установках, методологии, различии подходов у разных участников, но в новой, нынешней, исторической и интеллектуальной ситуации (отталкиваясь, в частности, от концепции Ч. Тейлора), приходит к выводу о необходимости критически оценивать проделанную ранее работу более чем 120 специалистов («Переосмысливая фундаментализм в секулярный век» — так озаглавлен его текст). С его нынешней точки зрения, в контексте новейших глобальных процессов «фундаментализм» следует понимать скорее как «сильную религию», выходящую в публичную сферу и по-своему учитывающую общую «имманентную рамку» (напомним: это выражение Ч. Тейлора), чем как абсолютно анти-секулярный религиозный феномен. Согласно Эпплби, «„фундаментализм“, как бы его ни называть, обозначает модус религиозности эпохи позднего модерна — некое религиозное публичное присутствие, — внутреннюю логику которого, хотя и не конкретные политические, социальные или культурные выражения, разделяют индивиды, движения, группы и политические партии, которые провозглашают приверженность какой-то религиозной традиции и защищают эту традицию от маргинализации, эрозии, приватизации и упадка — то есть от острого лезвия секуляризма в его наиболее антирелигиозных формах. В этом смысле „фундаментализм“ следует понимать как вид и пример более общей категории „публичной религии“» (p. 236–237).

9. См.: Eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby: Fundamentalisms Observed (1991), Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance (1993), Fundamentalisms and Society: Remaking the Family, the Sciences and the Media (1993), Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements (1994), Fundamentalisms Comprehended (1995).

10. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Berger P. L. (ed.). Grand Rapids: Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999.

О том, что в ходе ныне происходящего переосмысления секуляризма важно учитывать конкретные, локальные контексты, свидетельствует и статья антрополога Петера ван дер Веера (Утрехт), специализирующегося на изучении Китая и Индии. В случае этих двух стран и культур секуляризм оказывается не столько идеологией, сколько проектом, в котором совместились как колониальное «имперское» влияние, так и более ранние местные антиклерикальные традиции. Однако в обоих этих случаях, во многом различных, секуляризм не был просто антирелигиозным, но, напротив, как проект и как государственная политика имел целью «трансформировать религии в моральные источники гражданства и национальной принадлежности» (p. 280). Завершает сборник статья еще одного мэтра того научного направления, которое (в широком смысле) можно назвать «исследованием секулярного», — Талала Асада, заслуженного профессора Университета Нью-Йорка[11]. В этом своем тексте, как и во многих других, он анализирует актуальную и, можно сказать, горячую проблему: статья озаглавлена «Свобода высказывания и религиозные ограничения» (речь идет о богохульстве с точки зрения ислама, но отчасти и христианства). Его интенцию лучше всего выражает вопрос, который он задает в завершение своего рассуждения: «Почему агрессия во имя Бога шокирует секулярную либеральную чувствительность, тогда как искусство убийства (*art of killing*) во имя секулярной нации, во имя демократии — нет?» (p. 295). По существу, Т. Асад пытается соотнести секулярный и религиозный дискурсы (в данном случае конфликтные), вскрывая их внутреннюю логику и обнаруживая фундаментальные противоречия (прежде всего в либеральном дискурсе). «Теология говорит о зависимости от трансцендентной силы, а секуляризм отрицает такую силу, утверждая независимость человека. Но *эта* свобода от трансцендентного есть *идеологическая установка* секуляризма» (p. 284). Соответственно, секулярное понимание свободы, свободного индивида и свободы высказывания действительны лишь до той поры, пока на публичную сцену не выходят те, кто не разделяет эту фундаментальную секулярную установку, что и порождает конфликт, разрешить который невозможно в пространстве, задаваемом, говоря словами Тейлора, «имманентной рамкой». Так обнаруживается логически необходимое противоречие секуляризма

11. Ключевая книга Т. Асада на рассматриваемую тему: *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Palo Alto, California: Stanford University Press, 2003.

(последнее выражение не автора, а наше. — *А. К.*).

В этом кратком обзоре первого рецензируемого сборника «Переосмысливая секуляризм» я сознательно не упомянул некоторых авторов, поскольку они объединяют первую книгу со второй — «Обсуждая постсекулярное». Это говорит не только о единстве исследовательского поля, но и о том, что на этом поле, как было сказано выше, пока работает сравнительно небольшая группа ученых. Так, со-редактором обоих сборников (равно как и двух других коллективных публикаций, упомянутых в первой сноске) является Джонатан Ванантверпен[12]. Другой соредактор первой из рассматриваемый книг — Крейг Калхун, статьи которого присутствуют в обеих рассматриваемых публикациях[13].

О том, что каждый следующий по времени сборник статей по рассматриваемой нами тематике является в каком-то смысле продолжением предыдущего, свидетельствует и такой факт (который, впрочем, можно посчитать странным): в заключающей вторую книгу статье Калхуна «Обсуждая постсекулярное» находим не только содержательные, но и буквальные текстуальные совпадения со вступительной статьей в книге «Переосмысливая секуляризм», написанной редакторами (один из которых — К. Калхун).

В своих текстах в обоих сборниках — «Секуляризм, гражданство и публичная сфера» и «Время, мир и секуляризм» соответственно — Калхун касается широкого круга вопросов, возникающих в процессе выявления «сущности» западного секуляризма и переосмысления его соотношения с религией (особо останавливаясь на позиции Юргена Хабермаса) и выявляет трудности, связанные с попытками заново определить место религии в теоретизировании об этическом гражданстве, политическом дискурсе и публичной сфере. С его точки зрения, секуляризм не является нейтральным, и «в любом случае это не просто Другой по отношению к религии» (*The Post-Secular in Question*, p. 361). Он предлагает подумать о предельных основаниях секулярной установки, о ее собственном «трансцендентном», которое, хотя и является не потусторонним, а посюсторонним, при этом порождает соответствующий этому поня-

12. Он является руководителем программ вышеупомянутого Исследовательского совета по общественным наукам (SSRC) и главным редактором поддерживаемого этим Советом интернет-блога *«The Immanent Frame»*, посвященного проблемам секуляризма, религии и публичной сферы (http://blogs.ssrc.org/tif/).

13. Он является президентом SSRC, а также соредактором упомянутой выше монографии Varieties of Secularism in a Secular Age (2010).

тию опыт и требует приверженности со стороны «секулярного человека».

Переходя ко второму рецензируемому сборнику в целом, можно сказать так: две книги — два подхода. Если интенцию редакторов и авторов первой можно обозначить как «необходимость переосмысления секуляризма», то интенция второй — осторожно подойти к той же проблеме в перспективе анализа тех возможностей, но и опасностей, которые обнаруживает «модный» термин «постсекулярное». И такой подход представляется вполне здравым со строго академической точки зрения.

Однако оба подхода — через анализ секуляризма и через тематизацию постсекулярного — все время заставляют обращаться к религии и религиозному, выявляя те их измерения, которые как раз упускаются, если смотреть через секуляристскую оптику (тем более что последняя имплицитно связана с конкретной религией — христианством, причем как «западным» религиозным феноменом).

И здесь полезно обратиться к иным контекстам, что делает американский социолог Ричард Мэдсен, статьи которого находим в обоих сборниках («Секуляризм, религиозные перемены и социальный конфликт в Азии» и «Что такое религия? Категориальные конфигурации в глобальном горизонте»). На примере Китая, Индонезии и Тайваня он показывает, как по-разному складывались там отношения между государством и религиями, а также как различные формы и проявления религиозности скрываются за фасадом формально светских политических институтов. И речь в данном случае идет именно о такой религиозности, которую невозможно опознать и описать в терминах западного понимания «религии».

Сборник «Обсуждая постсекулярное» составлен из довольно разнородных текстов.

Здесь мы находим статью «Заново обнаруженные блага: социология Дюркгейма как этика добродетели», автор которой, Филип Горски, сожалеет о том, что «секулярная революция» разорвала связь социологии с традициями моральной и политической философии, обрекая нынешних социологов на «моральную наивность радикального индивидуализма», так что сегодня определение Дюркгеймом социологии как «моральной науки» просто режет ухо (p. 100, 77). Ант де Врие в статье «„Простые идеи, малые чудеса“: феномен Обамы» делает попытку описать то, что он называет «теологией» (или «политической теологией» — p. 116) нынешнего президента США, указывая на весьма разнород-

ные ее источники, но в особенности останавливаясь на «христианском реализме» Рейнхольда Нибура[14].

Кортни Бендер в статье «Вещи в их переплетении» обращается к феномену «духовности» (*spirituality*), часто ускользающему от социологического взгляда, к истории понятия «религиозного опыта» в теологии, психологии и социологии, а также к «мистическому» переживанию Америки («Америка как мистицизм» — p. 66). Автор считает, что «постановка вопроса о том, как и где присутствует религия — концептуально, практически и институционально, — открывает новые направления для социологического вопрошания о религии, соответствующие нынешнему, более широкому постсекулярному повороту» (p. 67).

Весьма провокативным для «традиционалистского» понимания религии (как с нововременной научно-секулярной, так и с собственно религиозной точки зрения) является предложение Джеймса К. А. Смита, выдвигаемое в его статье «Секулярные литургии и перспективы „постсекулярной" социологии религии». Он выступает против «интеллектуалистского» восприятия/понимания религии, акцентируя ее «воплощенное, материальное, литургическое» измерение, которое «формирует наше желание и воображение прежде усвоения доктрин и верований» (p. 161). Исходя из этой установки, автор, на втором шаге, высказывает убеждение в том, что необходимо так изменить теоретическую оптику, чтобы увидеть и «секулярную религию», то есть опознать «некоторые „секулярные" практики *в качестве* религиозных... Ибо эксклюзивный гуманизм остается религиозным, поскольку у него есть свои литургии [ритуалы и практики]» (p. 162). В союзники себе он берет Тейлора, Витгенштейна, Хайдеггера и Бурдье.

Позиция, отражающая собственно социологический (западный) подход к религии, представлена в книге британским социологом религии Брайаном Тернером[15].

Не обошелся этот, второй, сборник (посвященный постсекулярному) и без «классического» вопроса, порожденного стандартной теорией секуляризации: США и Европа — кто является исключением из правила? Джон Торпей обращается к этой про-

14. Рейнхольд Нибур (1892–1971) — крупнейший американский протестантский теолог XX века; наиболее известное его произведение — «Нравственный человек и безнравственное общество» (1932).

15. У читателя есть возможность познакомиться с его взглядом на обсуждаемые проблемы, обратившись к статье, опубликованной в настоящем номере нашего журнала.

блеме в статье «Религия и секуляризация в Соединенных Штатах и в Западной Европе», но, в соответствии с новым подходом, заявленным в заглавии книги, прежде всего, задается трудными вопросами о том, *что такое* религия и *что такое* секуляризация, ссылаясь при этом на тексты других авторов сборника. Так старая социологическая проблема подвергается новой проблематизации — в постсекулярной перспективе.

Нам осталось коснуться двух тем, которые нашли отражение в книге «Обсуждая постсекулярное». Одна из них — это частный, но весьма интересный вопрос о том, как секулярный, а затем и постсекулярный «повороты» (в прошлом веке) проявились в университетском, академическим пространстве. На этот вопрос отвечает Томоко Масузава («Секулярный по умолчанию? Религия и университет до наступления постсекулярной эпохи»), а также соавторы Джон Шмальцбауер и Катлин Махоней («Религия и знание в постсекулярной академии»). Не углубляясь сейчас в эту специальную проблематику, связанную с секуляристской эволюцией отношения к изучению религии и ее присутствию в университете (а ныне — контрэволюцией), что потребовало бы отдельной статьи, отметим лишь тот факт, что речь в данном случае — пока — идет только об *американских* университетах, то есть тоже о «частном случае» этой весьма интересной общей темы.

И, наконец, редакторы и авторы второго рассматриваемого сборника не оставили без внимания одного из «отцов» *постсекулярного дискурса*, а именно Юргена Хабермаса. Русский читатель имеет возможность познакомиться с его позицией по обсуждаемому вопросу благодаря уже имеющимся переводам[16]. Однако многочисленные дискуссионные и полемические тексты, в которых отражена реакция на теоретическую стратегию Хабермаса, пока остаются за пределами русскоязычной литературы[17].

В рецензируемом сборнике Хабермасу посвящены две статьи: «Юрген Хабермас и постсе-

16. См. переводы ключевых текстов Ю. Хабермаса по рассматриваемому вопросу: «Вера и знание» (*Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002); «Религия и публичность» (*Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141); «„Постсекулярное общество“ — что это?» (Российская философская газета, № 4 (18) апрель — 5 (19) май 2008), а также книгу *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006.

17. В то же время примером такого обсуждения и одновременно полемики — с религиозной, христианской, точки зрения — является опубликованная в этом номере нашего журнала статья Брайана Трейнора.

кулярное присвоение религии: социологическая критика» Мишель Диллон и «Духовная политика и постсекулярная аутентичность: Фуко и Хабермас о постметафизической религии» Эдуардо Мендиеты. За неимением места, а также в связи со сложностью проблематики мы не будем здесь вдаваться в содержание самой дискуссии: постсекулярный проект и/или дискурс Хабермаса, без сомнения, требует отдельного серьезного разговора. Но важно обозначить тот факт, что этот дискурс занимает существенное место в нынешнем обсуждении «постсекулярного».

В этой связи кратко о Хабермасе можно сказать так: вводя термин «постсекулярное» и находясь при этом в своем собственном научном и интеллектуальном топосе, он «заварил кашу», которая стала развариваться, набухать и «вылезать» в самые разные интеллектуальные и дисциплинарные пространства. То есть он уже «сделал свое дело», обнаружив — на склоне жизни и профессиональной деятельности — такую чувствительность к новейшим социокультурным процессам, которой может позавидовать любой профессионал. Все остальное — анализ термина, уточнение проблемы, вопрошания и возможные ответы, полемика, новые повороты темы — остается другим. И нам в том числе.

В целом богатство ракурсов, мыслей, творческих интуиций и просто конкретного исследовательского материала, содержащееся в двух рассматриваемых коллективных монографиях, посвященных секуляризму, религии и постсекулярному взгляду на них, не поддается адекватному отражению в этом кратком обзоре. Мы имеем в данном случае дело с комплексной, междисциплинарной тематикой, которая только еще выходит на передний край научных исследований — как теоретических, так и эмпирических. И в то же время сама «материя» предмета исследования, будь то «секуляризм», «религия» или некие «постсекулярные» явления или симптомы, так сказать, предлежит всем нам, находящимся в различных культурных и географических контекстах и академических ситуациях. И стоит лишь сожалеть, что активные научные силы, вовлеченные в постсекулярные исследования, в основном базируются «за океаном» и, отчасти, в Старом Свете. Тогда как и российской науке следовало бы включиться в эту работу, тем более что у нее есть свое собственное — конкретное отечественное, широкое и очень интересное поле для своих собственных, домашних *case-studies*.

А. Кырлежев