Массимо Розати

Постсекулярные современности: социологическое прочтение

Massimo Rosati

Postsecular Modernities: A Sociological Reading

Massimo Rosati — Late Director of the Centre for the Study and Documentation of Religions and Political Institutions in Post-Secular Society at University of Rome Tor Vergata (Italy).

'Postsecular' society is becoming a more and more widespread keyword in contemporary debates, within the philosophical as well as the sociological domains. Even if the word is not so new, it has gained a new conceptual relevance and specificity as a consequence of a deep scrutiny of classical theories of secularization. The paper takes for granted debates on theories of secularization, and tries to contribute to the clarification of the still vague notion of 'postsecular society', so far symptom of weaknesses of theories of secularization, or of a normative need for a fairer recognition of religious traditions in our liberal institutions. Working on Jürgen Habermas and Adam B. Seligman's different but complementary theories of modernity, the paper tries to suggest a four-cells model to typify relationships between religious traditions and modernity, making more specific the constituive elements of the postsecular society.

Keywords: postsecular society, multiple modernities, self-reflexivity, religious traditions.

ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ общество все чаще становится ключевым словом современных дискуссий внутри философского, а также социологического пространства. Пусть даже это слово и не столь ново, оно вследствие глубокого изучения клас-

Статья прислана в редакцию автором.

Выражаю свою благодарность Нику Аллену, Адаму Селигману, Кьяре Летиции и Кристине Штекль за комментарии и критику первых черновых набросков данной работы.

сических теорий секуляризации приобрело новую концептуальную значимость и специфику[1]. В данной работе я буду принимать это за нечто само собой разумеющееся, и точно такими же само собой разумеющимися я буду считать основания, позволяющие нам осуществить переход от секулярной парадигмы к постсекулярной. Возможно, это предпосылка противоречива[2]. Однако моя цель заключается в том, чтобы внести ясность во все еще размытое понятие постсекулярного общества. Судя по существующей литературе, данное понятие является чем-то большим, чем просто социологическим инструментом: оно выражает общую интуицию — недостаточность теорий секуляризации во всем их многообразии для того, чтобы осмыслить нынешнее состояние отношений между религиями и современными обществами. Недостаточно теорий секуляризации и для того, чтобы отразить политические механизмы, а также нормативный настрой, связанный с необходимостью, исходя из некоей нормативной перспективы, нащупать более справедливые способы учета религиозных притязаний в условиях либеральных институтов. Моя надежда, пусть и чрезмерно амбициозная, заключается в том, чтобы через прояснение смысла понятия «постсекулярного общества» увеличить его социологическую полезность[3].

1. Backford, J.A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press (Ch. 2). Я согласен с нюансированными суждениями Бекфорда, согласно которым «одна из наиболее важных задач социологии заключается в том, чтобы изучить те изменения в смысле, который приписывался секуляризации в разные годы и в разных местах». Однако как секуляризация, взятая в своем контекстуальном смысле, «может сослужить хорошую службу социальной теории», точно так же и постсекулярное, как будет доказываться в данной работе, может оказаться полезным для социальной теории. Главной предпосылкой данной статьи следует считать позицию Грейс Дэйви, согласно которой «качественное изменение» в споре о секуляризации случилось тогда, когда нами было окончательно осознано, что можно быть «и по-настоящему современным, и по-настоящему верующим» в одно и то же время (Davie, G. (2007) *Sociology of Religion*, p. ix. London: Sage). Как будет показано, осознанность — ключевой термин для моего понимания постсекулярного. Более утонченную интерпретацию идеи секуляризации у Вебера и Дюркгейма см. в: Goldstein, S.W. (2009). «Secularization Patterns in the Old Paradigm», *Sociology of Religion* 70 (2): 157–178; Goldstein, S.W. (2009) «Patterns of Secularization and Religious Rationalization in Emile Durkheim and Max Weber», *Implicit Religion* 12 (2): 135–163.
2. McLennan, G. (2007) «Towards a Postsecular Sociology?», *Sociology* 41: 857–870.
3. Косвенно мне бы хотелось убедить Джеймса Бекфорда в том, что «постсекулярность имеет прочные социологические корни», в противовес его нынешнему скептицизму. См.: Backford, J.A. (2010). «The Uses of Religion in Public Institutions: The Cases of Prison», in Molendijk, A.L., Beaumont, J. and Jedan, Ch. (eds) *Exploring the Postsecular. The Religious, the Political, the Urban*, pp. 381–401. Leiden: Brill.

Я предлагаю различать два — пусть и не совсем различных — подхода к постсекулярной проблематике. Первый подход — в социально-политических понятиях, второй — в социально-антропологических. В рамках первого подхода религия постулируется в качестве понятия первого порядка, которое обретает конкретные смыслы, исходя из практик, верований и опыта акторов[4]; сюда могут быть включены конвенциональные религии, имплицитные религии, народные религии, изобретенные религии и т. д. Однако мое глубочайшее убеждение заключается в том, что традиционные институционализированные религии после своей деприватизации бросают гораздо больший вызов, чем индивидуализированный и спиритуализированный религиозный опыт, оказывающийся в гораздо большей степени созвучным современной западной (религиозной) индивидуализации, основным предпосылкам западной современности, заставляя нас обратить особое внимание на такие новые категории, как постсекулярное[5]. Второй подход рассматривает религию в русле Дюркгейма, то есть как набор практик и верований, центрирующихся вокруг понятия сакрального и способных, с одной стороны, порождать социальную стабильность, а с другой — выражать конкретную коллективную идентичность. В данном случае религия может допускать «религиозные», равно как и гражданские, а также политические формы. Учитывая знакомство социологического сообщества с дюркгеймовским видением религии, я позволю себе остановиться на первом, социально-политическом подходе к секулярному гораздо более подробно.

1. Политика и религия в постсекулярную эпоху

Для того чтобы прояснить социально-политический смысл постсекулярного и сделать его более полезным с социологической точки зрения, я собираюсь кратко сопоставить два очень разных метанарратива, которые подводят нас к необходимости включить понятие постсекулярного общества в наш научный лексикон. Причина, по которой мне бы хотелось сосредоточиться на этих двух нарративах, подразумевающих различные генеалогии и оценки западной современности, заключается в том, что я надеюсь вывести из них два ключевых измерения концепции постсекулярного общества

4. Backford, J. A. (2003) *Social Theory and Religion*, p. 21.

5. Rosati, M. (2009) *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*. Farnham: Ashgate.

(1.1). Если затем поместить эти два измерения на картезианскую ось, то тогда мы сможем увидеть четыре разных способа, каким западная современность может взаимодействовать с религией. В действительности, лишь один из них заслуживает того, чтобы быть названным «постсекулярным обществом», прочие же обозначают различные типы отношений между религиями и современностью (1.2). Данная четырехчастная модель сможет выступить в качестве инструмента для позиционирования и классификации отношений между религиями и современностями в самых разных контекстах. Можно и не говорить, что данная модель нуждается в контекстуальной и эмпирической проверке. Я не могу в данной статье подробно останавливаться на контекстах, но отмечу следующее: данные наброски рассматриваются мной как абстрактные и теоретические размышления, призванные дать теоретический каркас для последующих исследований современной Турции, которую вполне можно считать лабораторией по созданию постсекулярного общества[6].

1.1. Нарративы (западной) современности и два измерения постсекулярного общества

Первое измерение постсекулярного общества может быть выведено из нарратива, предлагаемого Хабермасом. Хорошо известно, что Хабермас определяет современность как «незавершенный проект», философский базис которого заключается в разворачивании коммуникативной рациональности, способной сбалансировать, если пользоваться социологическим жаргоном, инструментальность политических и экономических подсистем[7]. Кроме того, прекрасно известно, что доверие Хабермаса к полному завершению проекта Просвещения зависит от дискурсивной интерпретации демократии и закона. Согласно Хабермасу, современность, демократия и закон характеризуются одной общей когнитивной чертой, знаменующей своеобразное эволюционное развитие от традиционного общества к современному. Эта черта — саморефлексивность. «Ставки современно-

6. См. *Розати М.* Турецкая лаборатория: локальная современность и постсекулярное в Турции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 111–137.

7. Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: MIT; Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon.

сти[8]», с точки зрения Хабермаса, связаны с возрастающей саморефлексивностью, с диалогической способностью к обсуждению тезисов, притязающих на значимость, которая воспринимается как единственный источник легитимации как речевых актов, которыми люди обмениваются в публичном пространстве, так и институтов, действующих в этом же пространстве. Демократия и закон, понимаемые дискурсивно, оказываются политической и юридической позитивизацией саморефлексирующей дискурсивной рациональности[9].

Подход Хабермаса к религиям в условиях современности — здесь можно наблюдать глубокий разрыв между «Теорией коммуникативного действия» и последующими работами — характеризуется все той же верой в когнитивное развитие современных форм жизни — как секулярных, так и религиозных. Однако все же это не совсем верный контекст для анализа возрастающего интереса Хабермаса к религиям как ключевым социальным и политическим феноменам, а также его меняющегося с годами отношения к ним и теоретического осмысления[10]. В данной статье я заинтересован лишь в том, чтобы показать, как, с точки зрения хабермасовской перспективы, следует позиционировать саморефлексивность в качестве когнитивного эволюционного элемента, присущего современности «в ее лучшем виде», а также ту степень, в какой она способна удовлетворить требованиям постсекулярной современности.

Зачарованный работами Эйзенштадта, Беллы и других, посвященных осевому времени и современности как особой форме цивилизации[11], Хабермас отстаивает тезис о потенциально универсальном характере современности, западные корни которой, а также ее культурный партикуляризм никоим образом не делают недействительным ее когнитивный универсализм. В качестве цивилизации современность, с точки зрения Хабермаса, является когнитивной средой, общей для каждой культуры, общества

8. Понятие взято из названия работы А. Селигмана: Seligman, A. B. (2000) *Modernity's Wager. Authority, the Self and Transcendence*. Princeton: Princeton University Press.

9. Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms. Contributions to a Discoursive Theory of Law and Democracy*. Oxford: Polity Press.

10. Rosati, M. (2003) «The Making and Representing of Society», *Journal of Classical Sociology* 3: 29.

11. Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N. and Wittrock, B. (eds) (2005) *Axial Civilizations and World History*. Leiden, Boston: Brill.

и формы жизни[12]. Это значит, что сегодня не существует такой формы жизни, которая могла бы с легкостью избежать необходимости иметь дело с современностью и ее когнитивными структурами, а это, в свою очередь, защищает современность от необходимости вступать в диалогический процесс, который приведет к прогрессирующей, пусть даже и частичной, языковой релятивизации ее притязаний на власть. Жить в условиях современной и общей всем цивилизации означает как для секулярных, так и для религиозных людей практически принудительную взаимную вовлеченность в саморефлексивное изучение нашей формы жизни, а также во взаимно дополнительный процесс обучения у других точек зрения. Соответственно, первый смысл идеи постсекулярного общества может быть описан следующим образом: под «постсекулярным обществом»

> имеется в виду не только тот факт, что религия утверждается во все возрастающем секулярном окружении, а обществу впредь придется считаться с продолжающимся существованием религиозных общин. Термин «постсекулярный» также не только выражает религиозным общинам публичное признание за функциональный вклад, который они вносят в воспроизводство желательных для общества мотивов и установок. В публичном сознании постсекулярного общества отражается скорее нормативное понимание, имеющее последствия для политического взаимодействия неверующих граждан с верующими. В постсекулярном обществе утверждается признание того, что «модернизация общественного сознания» при переходе к новой фазе охватывает и рефлексивно изменяет как религиозные, так и светские менталитеты. Обе стороны, если они обоюдно понимают секуляризацию общества как *взаимно дополнительный* учебный процесс, могут уже и по когнитивным причинам всерьез воспринимать свой вклад в спорные, публично обсуждаемые темы[13].

Это вполне «нормальное» ожидание как от традиции Просвещения, так и от религиозных доктрин: они способны осуществлять

12. Habermas, J. (2009) «La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?», in Ferrara, A. (ed.) *Religione e politica nella società post-secolare*, pp. 24–41. Roma: Meltemi; Eisenstadt, S. N. (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. 2 Vol. Leiden: Brill.

13. *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи / Пер. с нем. М. Б. Скуратова. М.: Издательство «Весь мир», 2011. С. 106.

рефлексию над своими ограничениями (собственно, именно это и подразумевается под саморефлексивностью), а также участвовать во взаимно дополнительном процессе обучения у других традиций и точек зрения. И вновь следует обратить внимание на следующее: Хабермас имеет в виду не некое альтруистическое или благосклонное отношение цивилизованных людей, но сами структурные предпосылки любой социальной интеракции в контексте той особой, но одновременно универсальной цивилизации, которую сегодня конституирует собой современность. Естественно, есть все основания заподозрить, что «функциональные» и социологические причины — например, деприватизация традиционных религий и кризис, если не полный провал, «ортодоксальных» теорий секуляризации — играют свою роль в укреплении и/или делании более настоятельным процесса взаимно дополнительного обучения. Однако, по моему мнению, для Хабермаса постсекулярное общество является «попросту» расцветом внутренних когнитивных структур современности.

В позиции Хабермаса есть ряд моментов, заслуживающих отдельного рассмотрения. Эти моменты уже стали предметом политико-философских дискуссий: например, его идея самодостаточности «политической» (в ролзовском смысле) основы либерального государства в том, что касается его нужды в легитимации[14]; его предостережение против «широко распространенного непонимания» идеи конституционного патриотизма как простого абстрактного понятия, независимого от «политики памяти», способной внушить его в сердца и нравы сограждан; его идея асимметричного бремени «в эпистемологических притязаниях» религиозных и секулярных граждан, которое должно быть как-то скомпенсировано во имя современного идеала равенства[15].

14. Habermas, J. (2006) «The Secular Liberal State and Religion», in Vries, H. de and Sullivan, L. E. (eds) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, p. 253. Fordham University Press.

15. *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. С. 98–100. Хабермасовская идея постсекуляризма была подвергнута критике «извне» лагеря Хабермаса, прежде всего за то, что она имеет этноцентричный характер (Leezenberg, M. (2010) «How Ethnocentric is the Concept of the Postsecular?», in *Exploring the Postsecular*, pp. 91–112). Кроме того, ее критиковали за излишний рационалистический уклон (Martin, B. (2010) «Contrasting Modernities: Postsecular Europe and Enspirited Latin America», in *Exploring the Postsecular*, pp. 63–89). Макленнан считает неубедительной посылку Хабермаса, согласно которой «(а) большинство граждан в либеральных государствах являются сторонниками секуляризма; (б) они являются *сознательными* сторонниками секуляризма; (в) секуляризм *означает* просто не-верие» (Leezenberg, M. (2010) «How Ethnocentric is the Concept of the Postsecu-

К счастью, интерпретаторы Хабермаса всегда многочисленны и достаточно подкованы в философской аргументации, так что всегда есть возможность обратиться к их работам. Я же ограничусь акцентированием одного, последнего момента. «Постсекулярное общество», если следовать за предлагаемым Хабермасом нарративом современности, означает, что «религиозное сознание принуждается к процессам приспособления», так что, начиная со своего характера как «всеобъемлющей доктрины», оно все более и более вынуждено разжижать самое себя[16]. Параллельно секулярные граждане «в той мере, в какой они выступают в роли граждан государства, принципиально не могут ни отказать религиозным картинам мира в истинностном потенциале, ни оспорить право верующих сограждан вносить свой вклад в публичные дискуссии на религиозном языке»[17]. Саморефлексивность и сопутствующий процесс взаимно дополнительного обучения — это зрелый плод проекта современности как цивилизации.

Второе измерение идеи постсекулярного общества может быть успешно выведено из нарратива западной современности, предлагаемого Адамом Селигманом. Это уже совершенно иной нарратив. Селигман тоже рассматривает современность как цивилизацию, но делает это совсем не так, как Хабермас. Если с точки зрения

lar?», p. 42). Мартин указывает на то, что коммуникативная игра Хабермаса должна разыгрываться по правилам Просвещения (самокритика), и именно поэтому «хабермасовский критерий рефлексивного отстранения представляется наивным, как политически, так и социологически, так как он требует от религиозных граждан, многие из которых до этого *не* были сформированы европейским Просвещением, вести себя так, как будто бы это было не так» (Ibid., 73). Лизенберг деконструирует идею постсекуляризма Хабермаса, указывая на ее этноцентрические аспекты, на ее линейное видение прогресса, и в конце делает вывод о том, что постсекулярное, как минимум в его, хабермасовской, интерпретации, оказывается «идеологической репрезентацией». Некоторые из этих аргументов, на мой взгляд, вполне убедительны. Верно, что Хабермас порой, если не принимать во внимание его благие намерения и широту взглядов, заставляет предположить наличие в его работах сильного секуляристского и рационалистического предубеждения. Однако, как мне кажется, они не связаны логической цепочкой с его идеей постсекулярного. Это предрассудки самого Хабермаса, а не изъяны понятия постсекулярного общества. Кроме того, я очень надеюсь на то, что позиция Селигмана поможет скорректировать и сбалансировать предвзятые идеи Хабермаса о религии, в частности, потому, что она не требует от религий отказаться от своего языка и от своих особенностей, но вместо этого призывает саморефлексивно выражать их изнутри. Идея Хабермаса о том, что религиозные верования должны быть переведены на язык публичного разума, представляет собой своего рода откат к герменевтической модели Просвещения.

16. *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. С. 107.

17. Там же. С. 108.

Хабермаса современность — это общая среда, которая благодаря своей когнитивной эволюции объемлет практически все формы жизни, то Селигман понимает современность как особую совокупность социальных сил, институциональных механизмов и культурных ценностей, вытекающих из вполне конкретной истории. В духе сравнительной социологии Эйзенштадта Селигман в целом ряде важных работ показывает, что западная современность не может быть понята вне зависимости от своих христианских истоков: эпистемологически, равно как и аксиологически, она представляет собой постпротестантскую формацию[18]. При всей своей противоречивости это отнюдь не необычная точка зрения[19]. Если пытаться суммировать аргументы Селигмана, то западная современность — это плод процессов спиритуализации, деритуализации и индивидуализации религий, возникших до осевого времени, а также иудаизма. Завершаются эти процессы формированием секулярного публичного политического пространства, а также либеральной идеи «Я». Современность означает не стирание сакрального с современного горизонта, но его радикальную имманентизацию, так что власть, отнюдь не являясь гетерономной, отныне становится «сугубо» трансцендентальной силой.

> Современная культура и политика… сделали все, чтобы сконструировать авторитетный локус сакральности на трансцендентальных, а не трансцендентных постулатах. Мы отказываемся от любой идеи откровенной истины о трансцендентном бытии в пользу «самоочевидных» истин, столь же подвластных разуму, что и принципы евклидовой геометрии… Мы делаем ставку на сакральность наших верований в индивидуальные права, укорененные в разуме и служащие в качестве «пробного камня нашей морали», причастной «трансцендентальной морали». Апелляция к разуму как к чему-то сакральному является основой современных демократических и либеральных идей гражданства, политического порядка и идентичностей современных граждан[20].

18. Seligman, A. B. (2000) *Modernity's Wager. Authority, the Self and Transcendence*. Princeton: Princeton University Press; Seligman, A. B. (1994) *Innerwordly Individualism*. New Brunswick: Transaction.

19. Симпатизирующее изложение нарратива Селигмана см.: Rosati, M. (2009) *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*. Farnham: Ashgate.

20. Seligman, A. B. (2000) *Modernity's Wager. Authority, the Self and Transcendence*, pp. 12–13.

Подобный процесс подразумевает серьезную трансформацию путей формирования границ коллективной идентичности. Вместо ритуалов как основных символических ориентиров отныне именно индивидуальные верования — рациональные и совместимые с универсальным трансцендентальным нравственным законом — призваны определять границы инклюзивного нравственного сообщества, фактически лишенного полей и различий.

Следствия этих процессов, запущенных трансформацией мировоззрений (в духе веберовских процессов расколдовывания и рационализации) и увязанных с материалистическими элементами (веберовское переплетение интересов и идей), многоразличны. С социологической точки зрения основным следствием является исчезновение коллективных (прежде всего религиозных) идентичностей и /или их тривиализация в рамках консюмеризма. С социально-политической точки зрения следствием оказывается новая реактивная и нерефлексивная «примордиализация» тех идентичностей, которые не разделяют данный постпротестантский настрой.

> Таким образом, проблема на эмпирическом уровне совершенно очевидна. Если единственным источником толерантности является секулярный либеральный политический и социальный порядок, то нас всех ждут тяжкие времена, так как секуляризм отступает, а либеральные допущения относительно «Я» и общества повсеместно подвергаются критике[21].

Наконец, если — совсем не саморефлексивно — принимать современное постпротестантское понимание религий за нечто само собой разумеющееся, то отсюда вытекает редукционистский взгляд на религии как на набор верований или доктрин (к сожалению, этот наивный подход еще очень распространен среди образованных, либерально мыслящих исследователей). Здесь игнорируется организованная практика, нацеленная на сакральное (фактически это противоположность дюркгеймовского понимания религии), и следствием этого является недооценка центрального места ритуалов в религиозной — и в целом социальной — жиз-

21. Ibid., p. 130.

ни[22]. Данную ошибку вплоть до недавнего времени совершал и Хабермас[23].

Однако именно здесь нарратив Селигмана отклоняется от схожих повествований, критически настроенных по отношению к современности. И именно здесь он сближается — по крайней мере потенциально — с антропологически более чувствительными подходами к религиям. Кроме того, это также то место, где Селигман делает довольно неожиданный поворот. Полностью осознавая тот факт, что «если единственным источником толерантности является секулярный либеральный политический и социальный порядок, то нас всех ждут тяжкие времена», Селигман не концентрируется на саморефлексивности западной современности, а, наоборот, обращается к саморефлексивности религиозных традиций. Он согласен, хотя и не без иронии, с тем, что либерализм — это лучшее из того, что может нам предложить современность. Но при этом он и религиозные традиции призывает серьезно относиться к собственному внутреннему лексикону, к своей принадлежности к плюралистической среде, культурной, социальной и политической, и изнутри выявлять свои собственные способы обучения тому, как «жить вместе». Вместо того чтобы пытаться сделать либеральную толерантность привлекательной для религиозных традиций, он направляет свои усилия, во-первых, на признание религиозных различий в качестве видимых и практикуемых индивидами и группами, а во-вторых, на развитие «принципиальной толерантности», способной к признанию внутреннего и внешнего «другого» исходя не из либеральных, но именно религиозных принципов.

> Существующие либеральные механизмы сглаживания через приватизацию различий ниспровергнуты. Нередко их место занимает тривиализация различий или же их превращение в своеобразные политические «привилегии»; в столь инструментализированной форме они вновь редуцируются до разделяемого всеми общего зна-

22. Seligman, A.B. et al. (2008) *Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford: Oxford University Press.

23. Схожие размышления о важности ритуалов можно найти в беседе Юргена Хабермаса с Эдуардо Мендиетой о постсекулярном обществе (*A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society*. An interview with Jürgen Habermas by Eduardo Mendieta, http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/, доступ от 16.02.2014).

менателя интереса. Тем самым, они вновь вычеркнуты. Альтернативное решение, предлагаемое мной, это решение, суть которого в их признании. Для того чтоб это признание состоялось, сами различия должны быть утверждены и приняты. Он или она, носители признания, должны делать это исходя из своей собственной отдельности, а не из некоей предполагаемой латентной или аккуратно замаскированной универсальной позиции. Один из немногих путей добиться этого заключается в занятии позиции смирения и скромности — не слабости, не пассивности (на основе слабости и пассивности невозможно быть толерантным). Данный подход во многом выражен в исламской идеи *хилм*'а, в иудейском понятии *анва*, а также в судебном запрете на использование силы для достижения истины[24].

Проект Селигмана — направленный на описание выше обозначенной «феноменологии религиозной толерантности» и на воспитание практик толерантности, соответствующих данному подходу[25], — отнюдь не единственная альтернатива либеральному подходу. В то же время путь Селигмана может быть назван одним из наиболее интересных и важных.

В данной статье я ограничусь тем, что просто позаимствую у Селигмана второе измерение, определяющее саму идею постсекулярного общества. *Если, вслед за Хабермасом, саморефлексивный уровень современности как общего окружения и когнитивной структуры должен быть рассмотрен в качестве первого измерения постсекулярного общества, подобающего каждой осевой цивилизации, то, вслед за Селигманом, уровень религиозной саморефлексивности — то есть способность артикулировать внутренние источники осмысленной толерантности — следует считать вторым измерением постсекулярного общества.*

1.2. Как сделать постсекулярное социологически полезным: «четырехчастная» модель

Суть моей позиции заключается в том, что саморефлексивность современности, с одной стороны, и саморефлексивность рели-

24. Seligman, A. B. (2004) *Modest Claims. Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*, p. 172. Notre Dame: Notre Dame University Press.

25. См. http://www.issrpl.org/programs/2009.html [доступ от 16.02.2014].

гий — с другой, являются двумя определяющими измерениями идеи постсекулярного общества (как минимум, смотря с социально-политической точки зрения). Однако это только часть истории. На самом деле, можно говорить не просто о двух определяющих измерениях *идеи* постсекулярного общества, но также еще и о двух конститутивных измерениях и даже условиях укорененных в постсекулярное социальных практик. Грубо говоря, можно предположить, что высокий уровень саморефлексивности — и современности, и самих религий — запустит процесс взаимно дополнительного обучения между секулярными и религиозными формами жизни, которые, в свою очередь, творчески дадут жизнь гибридным социальным практикам, переформят границы между этими двумя измерениями, начнут «переговоры» об идентичностях, ролях, пространствах и т. д. Постсекулярные формы жизни зависят от постсекулярных социальных практик, которые, в свою очередь, зависят от уровней саморефлексивности современности и религий.

Общая идея, которую я хочу выразить, такова (таблица 1):



Начнем с квадрата *A*. Здесь саморефлексивность современности по отношению к религиям низка. До некоторой степени саморефлексивность всегда была присуща проекту Просвещения, равно как и любой другой осевой цивилизации. Собственно, западная современность понимает себя как высшую и наиболее институционализированную форму рефлексивности. Однако

фактически западная современность нередко демонстрировала и чрезмерный догматизм. Что касается религий, то квадрат *A* отсылает к теориям секуляризации на начальной стадии их развития, когда ожидалось, что традиционным религиям рано или поздно придется исчезнуть с горизонта современности, а наука заместит их как некая новая вера. Сегодня так называемые «новые атеисты», как кажется, вознамерились вновь вернуть нас во времена Конта. Данная фаза характеризуется очень низким уровнем религиозной саморефлексивности: религии ощущают себя в состоянии войны с основными культурными и социально-политическими чертами современности. Это конфронтационный подход с обеих сторон — взаимное непризнание.

Может показаться, что данная ситуация характерна лишь для ранней современности, и поэтому хотел бы отметить, что в данном случае я не предлагаю какой-то «эволюционной» модели. Наоборот, в каждом квадрате могут присутствовать черты всех прочих квадратов. Другими словами, взаимное непризнание (например, характерное для постреволюционной Франции) сегодня может наблюдаться в некоторых социальных сегментах как на Западе, так и в иных местах. Например, в Италии обсуждение вопросов лаицизма едва ли соответствует духу «постсекуляризма», поскольку стороны воспринимают свой конфликт как конфликт «лаицистов» с фанатиками Римского престола. В США, а также в Великобритании в качестве примера можно указать на конфронтацию между новыми атеистами и евангелическими неофундаменталистами[26]. Как показал Микаэль Иэн Борер, подобных интерпретаторов современности и различных религиозных буквалистов и интегралистов объединяет одержимость достоверностью, «картезианское беспокойство», которое едва ли способствует рефлексивности в том, что касается их эпистемологии[27]. В данном случае в принципе невозможен никакой процесс взаимного обучения.

Квадрат *B* предлагает нам иную картину. Здесь мы имеем низкий уровень саморефлексивности современности и относительно высокий уровень саморефлексивности религий. Я бы назвал данную ситуацию «авторитарной современностью», так как здесь в религиозных движениях присутствуют демократиче-

26. Amarasingam, A. (ed.) (2010) *Religion and the New Atheism*. Leiden-Boston: Brill.

27. Borer, M. I. (2010) «The New Atheism and the Secularization Thesis», in *Religion and the New Atheism*, pp. 125–137. Leiden-Boston: Brill.

ские тенденции, касающиеся общества в целом. В данном случае польская «Солидарность» может быть названа классическим примером. Притязая на религиозную свободу, общественные движения прокладывают путь для более широких правовых требований. Притязая на религиозные права, они не просто защищают права католицизма, ислама или другой традиции, но сознательно заимствуют язык прав человека, противопоставляя его авторитарным, хотя и вполне современным режимам. Принятие религиозными движениями дискурса прав человека показывает, что они способны входить в публичное пространство, защищать свои права и становиться акторами внутри этого пространства, с одной стороны, не отказываясь от своих символов и опознавательных знаков, а с другой — не сегрегируя себя в «зоны свободы»[28], отделенные от внешнего по отношению к ним современного общества. В этом контексте религии могут быть названы периферией, пытающимися проникнуть во враждебный по отношению к ним центр. Что касается квадрата *A*, то здесь они отнюдь не всегда являются периферией социальной системы.

В квадрате *D* мы имеем дело с прямо противоположной ситуацией, а именно с относительно высоким уровнем саморефлексивности современности, сочетающимся с низким уровнем религиозной саморефлексивности. Я бы назвал такую ситуацию патерналистским усмирением религии, когда религиозная монополия вынуждает секулярных акторов выстраивать стратегические отношения как минимум с основной религиозной традицией. В данном случае секулярные силы вместо конфронтации пытаются инструментализировать основную религиозную традицию исходя из функциональных соображений. Это и не априорное отвержение религии, и не ее искреннее принятие, а скорее использование ее ресурсов (интеграционных, связанных с идентичностью и т. д.). С одной стороны, религия рассматривается не как религия, но именно как еще один функциональный ресурс. С другой стороны, религиозная саморефлексивность очень низка, поэтому религиозные акторы колеблются между радикальным отказом от любых контактов с секулярным миром и желанием быть использованными в обмен на общественное признание. Такая ситуация сложи-

28. Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*, p. 80. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

лась в Италии в начале 1990-х годов (и повторялась позднее), когда после падения Первой республики Католическая церковь восприняла функции основного защитника национального единства в условиях серьезного кризиса легитимации политической системы, а также в условиях атаки на государство, предпринятой организованными преступными сообществами. В данном случае религия выступила как культурный и политический субъект, но при этом ее активность может быть понята и как «периферия», приходящая на помощь попавшему в беду «центру», и как столь могущественная периферия, что центр вынужден привлекать и использовать ее для удержания контроля над обществом.

А теперь перейдем к рассмотрению квадрата *C*, который как раз и обозначает постсекулярную ситуацию. Данный квадрат в некотором смысле является противоположностью квадрату *A*. Все чаще говорят о том, что наши общества становятся все более постсекулярными. Возможно, это действительно так, и лично я убежден в том, что термин «постсекулярное общество» уместен и полезен. Однако моя четырехчастная модель показывает, что наличие постсекулярного общества связано с выполнением определенных требований. Во-первых, такое общество предполагает наличие вполне саморефлексивных *и* современных социальных, культурных и политических подсистем, а во-вторых — столь же саморефлексивного религиозного ландшафта. Без выполнения этих условий невозможно начать плодотворный процесс взаимно дополнительного обучения. Такое общество должно быть, если использовать слова Грейс Дэйви, «и по-настоящему современным, и по-настоящему верующим»[29]. Можно и не упоминать о том, что эти условия противоречат «ортодоксальным» теориям секуляризации. В то же время соприсутствие внутри публичного пространства саморефлексивных *и* современных структур (в смысле дифференцированных подсистем и всеми по умолчанию разделяемой «имманентной рамки»[30]) и саморефлексивных религиозных акторов означает, что идея постсекулярного общества лишь очень косвенно связана с идеей десекуляризированного

29. Davie, G. (2007) *Sociology of Religion*, p. ix. London: Sage.

30. Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

общества[31]. Если бы все было иначе, то понятие постсекулярного общества было бы бесполезным в качестве аналитического инструмента для анализа обществ, которые никогда не проходили через полноценную секуляризацию или же в которых религии всегда были публичными (в том смысле, как это понятие использует Хосе Казанова), например, обществ Италии и Испании[32].

Если излагать то же самое более аналитически, то постсекулярное требует для себя следующего:

(1) рефлексивности, историчности и способности к действию, то есть трех черт, присущих осевой цивилизации[33];

(2) соприсутствия секулярных и религиозных мировоззрений;

(3) деприватизированных религиозных движений, требующих общественного признания в качестве сообществ, организованных на основе веры и партикуляристских верований и практик;

(4) вибрирующего религиозного плюрализма (втягивающего в свой ритм не только новые религиозные движения, но также и традиционные религии), который принуждает религиозные движения усиливать собственную саморефлексивность и препятствовать образованию сильных монополий;

(5) секулярных групп и отдельных граждан, которые, если вновь вернуться к Хабермасу, «не могут ни отказать религиозным картинам мира в истинностном потенциале, ни оспорить право верующих сограждан вносить свой вклад в публичные дискуссии на религиозном языке»[34];

(6) присутствия «осевого видения» как выражения сакрального; сакральное не может быть выражено лишь гражданскими символами (флаг, конституция, политические религии и т. д.), и, кроме того, оно не может принимать исключительно имманентные формы.

Если эти условия будут в достаточной мере соблюдены, тогда принципиально новые постсекулярные социальные практики могут породить гибридные формы жизни — как на соци-

31. Berger, P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Eerdmans Publishing.

32. Thiebaut, C. (2010) «Secularizing Traditional Catholicism: Laicims and laicité», *Philosophy and Social Criticism* 36 (3-4): 365–380 (special issue on Postsecularism and Multicultural Jurisdictions).

33. Wittrock, B. (2005) «The Meaning of the Axial Age», in Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N. and Wittrock, B. (eds) *Axial Civilizations and World History*, pp. 51–85. Leiden: Brill.

34. *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. С. 108.

альном, так и на политическом уровне. На социальном уровне постсекулярные практики могли бы вырабатывать новые отношения между гендерами и ролями, новые понимания публичного и частного, новые коды «приличного» поведения и т. д.; на политическом и конституционном уровнях они могли бы порождать новые институциональные механизмы, более или менее отличные от либеральных. Это по определению открытый процесс, обусловленный контекстуально, так что описать или предвидеть его в деталях попросту невозможно. Предсказывать можно лишь одно: этот процесс будет работать на умножение тех форм, которые будут приняты современностью. Результатом постсекулярных социальных практик станут не просто разнообразные современности, но альтернативные формы современности или, если воспользоваться словами Нилюфер Гёле, «локальные современности»[35]. Более того, формирование постсекулярного общества потребует серьезной реконфигурации отношений между центром и периферией, плюрализации центров в их комплексном отношении друг к другу, а также к множественным перифериям.

Когда я упоминал про трансформирующие постсекулярные социальные практики, я имел в виду два различных вида социальных практик. Оба этих вида практик в ряде контекстов уже устоялись. С одной стороны, это всевозможные повседневные встречи носителей секулярных и религиозных мировоззрений (встречи, почти никак не ритуализированные: в кофейнях, публичных парках, на медиаплощадках и т. д.); с другой стороны, более ритуализированные события, церемонии, «литургии» и собрания гражданского общества, которые случаются в городском пространстве и уже получили название «постсекулярных святилищ». Моя гипотеза заключается в том, что если повседневные постсекулярные социальные практики работают на молекулярном и микросоциологическом уровнях, то ритуалы, совершаемые в «постсекулярных святилищах», работают на макросоциологическом уровне, внося значительный вклад в изменение символической, ценностной системы общества и придавая форму постсекулярному коллективному макровоображению.

35. Eisenstadt, S.N. (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities.* 2 Vol. Leiden: Brill; Göle, N. (2005) *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris: Galaade Éditions; Taylor, Ch. (2001) «Two Theories of Modernity», in Gaonkar, D.P. (ed.) *Alternative Modernities*. Durham and London: Duke University Press.

2. Социально-антропологическое измерение постсекулярного

Если смотреть с социально-политической точки зрения, то постсекулярное подразумевает все большее осознание взаимного сосуществования со стороны как западной современности, так и религиозных традиций. Если смотреть с социально-антропологической точки зрения, тогда постсекулярное подразумевает осознание роли ритуалов и сакрального как строительных блоков социальной жизни как таковой, как глубинной грамматики общества[36]. В этом дюркгеймовском смысле, который я здесь не готов углублять, идея постсекулярного может скорректировать то парадоксальное недопонимание, которое отчасти обусловлено самой социологией. Если дюркгеймовская традиция и социально-антропологическая перспектива, солидаризирующаяся с дюркгеймовскими предпосылками, всегда подчеркивали конститутивный характер ритуалов и сакрального для каждого общества (в том числе и для современных западных обществ — в секулярных, а также в религиозных сферах, вне зависимости от трансформаций конкретных религиозных традиций, имевших место в западной современности), то социологи и политические философы создают такое самопонимание западной современности, в рамках которого не остается места для ритуального и сакрального (если, конечно, не имеются в виду маргинальные анклавы). Представление о постсекулярном подразумевает идеи, присутствующие в работе Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», суть которых состоит в необходимости осознания того факта, что каждое общество нуждается в особых практиках и особых местах («постсекулярные святилища» — удачное выражение, использующееся в современной научной литературе[37]), которые могли бы воспроизводить основополагающую систему ценностей общества (которая, согласно Шилзу, причастна природе сакрального[38]). Другими словами, здесь подразумевается некая культурологическая социальная морфология, грамматика сакральных пространств, а также те социальные процессы, которые конструируют коллек-

36. Rosati, M. (2009) *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*.

37. Greve, A. (2011) *Sanctuaries of the City. Lessons from Tokyo*. Farnham: Ashgate.

38. Shils, E. (1974) *Center and Periphery. Essays in Macro-sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

тивную память и разделяемые всеми символы. Анализ грамматики сакральных пространств может вполне плодотворным образом сочетаться с пространственной методологией, применяемой к изучению религий Кимом Нотом[39].

Заключение

Выше обозначенная четырехчастная модель, равно как и социально-антропологическое понимание постсекулярного, намеренно изложена здесь в самом общем виде. Эта абстрактность изложения была умышленной, и она никоим образом не претендует на самодостаточность. Четырехчастная модель должна продемонстрировать свою полезность в качестве общей матрицы для рассмотрения различных обществ внутри того или иного квадрата (то есть неких идеальных типов), что позволит более качественно проанализировать отношения между современностями и религиями. А социально-антропологическое представление о постсекулярном (с его коррелятивной методологией «постсекулярных святилищ») должно пройти тестирование в разных контекстах.

Перевод с английского Дмитрия Узланера

Библиография/References

Розати М. Турецкая лаборатория: локальная современность и постсекулярное в Турции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 111–137.

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи/Пер. с нем. М. Б. Скуратова. М.: Издательство «Весь мир», 2011.

Amarasingam, A. (2010) (Ed). *Religion and the New Atheism*. Leiden-Boston: Brill.

Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., Wittrock, B. (eds) (2005) *Axial Civilizations and World History*. Leiden-Boston: Brill.

Backford, J. A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Backford, J. A. (2010). «The Uses of Religion in Public Institutions: The Cases of Prison», in *Exploring the Postsecular. The Religious, the Political, the Urban*, Arie, L., Molendijk, J. Beaumont, Christoph Jedan (Eds.), pp. 381–401. Leiden: Brill.

Berger, P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Eerdmans Publishing.

39. Knott, K. (2005) *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London: Equinox.

Borer, M. I. (2010) «The New Atheism and the Secularization Thesis», in *Religion and the New Atheism*, pp. 125–137. Leiden-Boston: Brill.

Davie, G. (2007) *Sociology of Religion*. London: Sage.

Eisenstadt, S. N. (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. 2 Vol. Leiden: Brill.

Goldstein, S. W. (2009). «Secularization Patterns in the Old Paradigm», *Sociology of Religion* 70, 2: 157–178.

Goldstein, S. W. (2009) «Patterns of Secularization and Religious Rationalization in Emile Durkheim and Max Weber», *Implicit Religion* 12 (2): 135–163.

Göle, N. (2005) *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris: Galaade Éditions.

Göle, N., Ammann, L. (eds) (2006) *Islam in Public. Turkey, Iran and Europe*. Istanbul: Bilgi University Press.

Greve, A. (2011) *Sanctuaries of the City. Lessons from Tokyo*. Farnham: Ashgate.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Ma.: MIT.

Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms. Contributions to a Discoursive Theory of Law and Democracy.* Oxford: Polity Press.

Habermas, J. (2006) «The Secular Liberal State and Religion», in *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. Eds. Hent de Vries and L. E. Sullivan, pp. 251–260. Fordham University Press.

Habermas, J. (2009) «La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?», in *Religione e politica nella società post-secolare*. Ed. A. Ferrara, pp. 24–41. Roma: Meltemi.

Knott, K. (2005) *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London: Equinox.

Leezenberg, M. (2010) «How Ethnocentric is the Concept of the Postsecular?», in Molendijk, A. L., Beaumont, J. and Jedan, Ch. (eds) *Exploring the Postsecular. The Religious, the Political, the Urban*, pp. 91–112. Leiden: Brill.

Martin, B. (2010) «Contrasting Modernities: Postsecular Europe and Enspirited Latin America», in Molendijk, A. L., Beaumont, J. and Jedan, Ch. (eds) *Exploring the Postsecular. The Religious, the Political, the Urban*, pp. 63–89. Leiden: Brill.

McLennan, G. (2007) «Towards a Postsecular Sociology?», *Sociology* 41: 857–870.

Rosati, M. (2003) «The Making and Representing of Society», *Journal of Classical Sociology* 3: 29.

Rosati, M. (2009) *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*. Farnham: Ashgate.

Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rozati, M. (2012) «Turetskaia laboratoriia: lokal'naia sovremennost' i postsekuliarnoe v Turtsii» [The Turkish Laboratory: Alternative Modernity and the Post-Secular in Turkey], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1: 111–137.

Seligman, A. B. (1994) *Innerwordly Individualism*. New Brunswick: Transaction.

Seligman, A. B. (2000) *Modernity's Wager. Authority, the Self and Transcendence*. Princeton: Princeton University Press.

Seligman, A. B. (2004) *Modest Claims. Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Seligman, A. B. et al. (2008) *Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford. Oxford University Press.

Shils, E. (1974) *Center and Periphery. Essays in Macro-sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Taylor, Ch. (2001) «Two Theories of Modernity», in Gaonkar, D. P. (ed.) *Alternative Modernities*, pp. 172–196. Durham and London: Duke University Press.

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

Thiebaut, C. (2010) «Secularizing Traditional Catholicism: Laicims and laicité», *Philosophy and Social Criticism* 36 (3-4): 365–380 (special issue on Postsecularism and Multicultural Jurisdictions).

Wittrock, B. (2005) «The Meaning of the Axial Age», in *Axial Civilizations and World History*, pp. 51–85.