Кузьмина Елена Владиславовна, Фазлеева Регина Ринатовна

ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ: ТЕНДЕНЦИИ АНАЛИЗА ФЕНОМЕНА В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Настоящая статья посвящена систематизации современных подходов к интерпретации феномена постсекулярности. В результате проведенного анализа были сформированы три класса: первый включает идеи о постсекулярности как критике теории секуляризации; второй основан на диалектическом синтезе религиозного и светского взглядов на мир; третий посвящен анализу качества религиозного сознания и практики веры в постсекулярном пространстве.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2017/8/29.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2017. № 8(82) С. 106-112. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2017/8/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

SOCIAL STRUCTURE OF THE CIRCASSIAN SOCIETY IN ADYGHE ENLIGHTENERS' WORKS OF THE XIX CENTURY

Konovalov Andrei Anatol'evich, Ph. D. in History, Associate Professor
Akhmetova Marianna Khasanovna
Shorova Mar'yana Budenovna, Ph. D. in History
Kabardino-Balkarian University named after Kh. M. Berbekov in Nalchik
homunculus2@yandex.ru; marianna.ahmetova.94@mail.ru; mshorova@mail.ru

The article examines views of Adyghe enlighteners of the XIX century on the Circassians' social structure. The enlighteners' attitude to the Circassians' established social order is analyzed: its class division, basic rights and duties, relationships of representatives of different social strata. The presented material shows the deep process of social differentiation in the Adyghe society. The authors for the first time reveal similarity in views of Adyghe educators of the XIX century on the social structure of the Adyghe society, as well as measures to improve the social system.

Key words and phrases: Adyghe enlighteners; XIX century; social structure; social strata; feudalism.

УДК 211.5
Философские науки

Настоящая статья посвящена систематизации современных подходов к интерпретации феномена постсекулярности. В результате проведенного анализа были сформированы три класса: первый включает идеи о постсекулярности как критике теории секуляризации; второй основан на диалектическом синтезе религиозного и светского взглядов на мир; третий посвящен анализу качества религиозного сознания и практики веры в постсекулярном пространстве.

Ключевые слова и фразы: постсекулярность; десекуляризация; секуляризация; секуляризм; «множественные современности»; «коммодификация религиозности»; «бедная вера».

Кузьмина Елена Владиславовна
Фазлеева Регина Ринатовна, к. филос. н.
Казанский (Приволжский) федеральный университет
bossloko1@yandex.ru; pagua@yandex.ru

ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ: ТЕНДЕНЦИИ АНАЛИЗА ФЕНОМЕНА В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Всплеск интереса к проблеме постсекулярного понимания мира произошел в конце 90-х годов XX века. Постепенно понятие постсекулярного приобрело разнообразные оттенки, а в XXI веке проблема адекватного анализа данного явления стала еще более сложной и разносторонней. Феномен постсекулярности захватывает проблемные поля широкого спектра дисциплин – от философии и теологии до культурологии или международных отношений, в связи с чем достаточно сложно предположить возможность создания единой теории постсекулярности. Однако по-прежнему актуальным остается вопрос: насколько смыслы, приписываемые постсекулярному в различных академических сферах, являются последовательными и непротиворечивыми? В настоящее время ощущается острая необходимость, как минимум, систематизации и «наведения порядка» в растущем разнообразии значений этого термина. В данной работе мы, не претендуя на исчерпывающий характер, попытаемся структурировать множество существующих в современном дискурсе подходов к пониманию постсекулярного, а также указать на основные аргументы в пользу постсекулярного понимания мира.

Исходя из контента проанализированных источников, мы склонны придерживаться точки зрения, согласно которой весь широкий спектр идей и концепций постсекулярности можно разбить на три обширные группы. Безусловно, как мы уже отмечали выше, данная классификация не будет являться максимально полной и детализированной, но, тем не менее, поможет заложить основу для дальнейшего систематического осмысления феномена постсекулярности. Поскольку сам термин «постсекулярность» уже семантически связан с процессом секуляризации, то в основе нашего деления множества представленных теорий лежит специфика взаимоотношений между этими двумя феноменами.

К первой группе, на наш взгляд, стоит отнести критиков секуляризации и скептиков, отрицающих ее как таковую. Сторонники этих позиций придерживаются мнения, что секуляризация никогда не отражала истинное состояние религиозных изменений, таким образом, необходимо полностью отказаться от несостоятельной и ошибочной концепции, а взамен следует говорить о современной религиозной ситуации в терминах постсекулярного.

В рамках данного направления крайне радикальные взгляды высказываются исследователями, обвиняющими секуляризацию в том, что она – не более чем корыстная уловка и идеологический миф, созданный «рациональными интеллектуалами». Стоит отметить, что подобная точка зрения характерна как для отечественных ученых, так и для представителей западной науки. В частности, А. Морозов утверждает, что «…секуляризация как всеобъемлющий процесс больше не существует. Причем не в том смысле,

что “процесс” завершился, и началась “постсекулярная эпоха”. А скорее всего в том смысле, что никакого “процесса” и не было. А было только самоописание рационалистического сознания, которое и выделяло этот процесс как существующий» [8]. Разделял такую позицию и Дэвид Мартин (впрочем, только на раннем этапе своих исследований), предлагая «вычеркнуть секуляризацию из социологического словаря», поскольку она есть не что иное, как лишь идеологический конструкт [23, p. 30]. Питер Глазнер также рассматривал секуляризацию как миф, распространяемый враждебными по отношению к религии идеологиями [16, p. 5], а согласно Дж. Хаддену, секуляризация изначально являлась скорее не нуждавшейся в доказательствах идеологией определенного круга ученых, нежели систематически обоснованной теорией; логическая структура ее несовершенна, а эмпирические исследования и развитие новых религиозных движений (НРД) в считавшихся секуляризованными обществах только опровергают теоретические положения [18, p. 588]. На наш же взгляд, в свете этих и подобных им аргументов понимание постсекулярного сводится не столько к социокультурной ситуации «после секуляризации», сколько лишь к дискурсу «после теории секуляризации».

В менее резкой форме высказываются предположения, что «секуляризация, как теория о будущем развитии общества, все чаще оказывается вне связи с реальными событиями, религия не исчезает» [20]. Этот тезис совместим с тем, что в течение нескольких десятилетий в некоторых частях мира секуляризация могла являться определяющим процессом, прежде чем, наконец, не угасла, или даже пока процесс не пошел в обратном направлении. В качестве иллюстрации можно привести точку зрения католического социолога Э. Грили, считающего, что, если секулярные процессы и имеют место быть, то только среди интеллектуалов, в целом же наблюдается расхождение между теорией, декларирующей упадок религиозности, и эмпирическими данными [17, p. 6]. Вопреки прогнозам, потребность человечества в религии не только сохранилась, но и благодаря современным вызовам времени стала еще более острой. Преодоление одиночества, неуверенности в жизни, обеспечение чувства зависимости, поддержка духовной близости людей – эти функции религии по-прежнему актуальны в наши дни.

Вторит Э. Грили и американский социолог религии Родни Старк: «После… полностью провалившихся пророчеств и непонимания прошлого и настоящего, наступило время похоронить доктрину секуляризации на кладбище ложных теорий и прошептать: “Покойся с миром”» [25, p. 79]. Согласно его эмпирическим исследованиям [15], в настоящий момент в Европе индивидуальная религиозность по-прежнему велика, а уровень воцерковленности и до модернизации был невысок, в США же, напротив, статистические показатели религии не только сохранились стабильно высокими, но даже возросли за последние сто пятьдесят лет. Что же касается остального мира, то хоть теоретики и определяют секуляризацию как глобальный процесс, но основные дискуссии все же остаются христианоцентричными.

К группе критиков секуляризации можно отнести и П. Бергера, когда он в ряде последних своих работ [1; 2] указывает на несостоятельность как термина «постсекулярность», так и «десекуляризация». Основанием для такой позиции является то, что и тот и другой термин подразумевает некоторую хронологическую последовательность: предполагается, что «мир одно время был секулярным, а теперь стал постсекулярным… но… мир никогда не прекращал быть религиозным» [1, с. 103]. Впрочем, следует заметить, что выводы, которые делает П. Бергер из этого утверждения, хоть и предполагают радикальный пересмотр оснований теории секуляризации, но не упраздняют ее как таковую. Критике подвергается лишь одна из базовых идей секулярной теории, заключающаяся в том, что Америка является религиозным исключением из секулярного правила. В вышедшей в 2008 году книге «Религиозная Америка, секулярная Европа?» [14] П. Бергер, совместно с Г. Дэви, разрушает стереотипы о США как о стране, не подчиняющейся теории секуляризации: в отношении уровня религиозности Штаты ничем не отличаются от подавляющего большинства стран мира, а вот Европа, напротив, оказывается настоящим исключением. Таким образом, после лишения статуса общемировой и универсальной теории, секуляризация оказывается не в состоянии адекватно отражать современную действительность.

По утверждению западных исследователей проблемы секулярного [27], критика классической теории секуляризации может быть сведена к трем принципиальным возражениям. А именно – сомнения в: ее якобы универсализме; ее значимости как базовой теории процесса; ее модернистской нормативной предвзятости. Несмотря на то, что парадигма секуляризации часто рассматривается как европоцентричная и антирелигиозная, тем не менее, недавние исследования секуляризма определяют себя как сочувствующие религии. Порой эти исследования солидаризуются с идеей «естественной» религиозности среди населения, а также выступают в форме так называемого «идеологического секуляризма», основанного на союзе между политической и академической элитами. Таким образом, если раньше понятие секулярного рассматривалось как средство освобождения от ограничений традиционных и религиозных авторитетов, то теперь, в контексте современных дискуссий о секулярном как явлении, религия предстает пространством свободы, а сам процесс секуляризации – в качестве общего принципа регламентации и исключения.

По мнению российского исследователя постсекуляризма А. Кырлежева, за этим инструменталистским отношением к секуляризму стоит конкретная эпистемологическая позиция и онтология: определенная разновидность рационализма, опирающегося на идею естественной рациональности мира и человека [6, с. 52]. В этом случае именно «разоблачение сконструированности и идеологичности секуляризма – как эпистемологической позиции и онтологии, а также как соответствующей социальной теории и практики – создает новую культурную ситуацию, которую и именуют постсекулярной» [7]. С точки зрения А. Кырлежева, секуляризм является пострелигиозным мировоззрением и позитивистским жизненным проектом в принципиально посюстороннем мире, лишенном трансцендентности, присущей религии. Сама идея постсекулярного появляется тогда, когда выясняется, что сама рационалистическая позиция является по существу произвольным

эпистемологическим выбором. Следствием этого становится то, что перед лицом конкретных современных проблем рационализм и вытекающий из него секуляризм обнаруживают свою несостоятельность и утрачивают верховный авторитет. Однако главным промахом секуляризма, по мнению А. Кырлежева, является то, что он превращается в догматическую идеологию, остро нуждающуюся в продуктивной критике, чем, собственно, и оказывается постсекуляризм, так как «важнейший смысл постсекуляризма состоит в указании на необходимость анализа и переосмысления секуляризма» [Там же].

Как известно, современная реальность в рамках одного общества характеризуется растущей множественностью разных убеждений, ценностей и мировоззрений. По мнению Дж. Ваттимо [3], гуманистическая культура начала XX в. подняла протест против тотальной организации общества, связанной с рационализмом и объективизмом. Современный плюралистический мир более не поддается интерпретации, стремящейся во что бы то ни стало свести его к единству во имя окончательной истины. В силу плюрализма постмодернистской эпохи сегодня бытие понимается всего лишь как событие, а истина, переставая быть выражением вечных смыслов, становится историческим посланием, на которое мы должны дать ответ. Важно, что подобное понимание истины распространяется на теологию и религию.

В связи с подобным пониманием «множественной современности» в среде социологов религии в последнее десятилетие продолжаются споры относительно теории секуляризации. В них предполагается, что распространенные в мире концепции национального государства, парламентской демократии, верховенства права, либеральной рыночной экономики, научной рациональности могли бы привести к аналогичной модели социальной организации общества, в которой религии будут достоянием приватного пространства личности. В более ранних дискуссиях казалось очевидным, что рост благосостояния и личной безопасности будет идти рука об руку с уменьшением участия в религиозной жизни. Однако современные исследователи, в частности Ч. Тейлор [26], занимая критическую позицию, утверждают, что теории секуляризации были в основном «историями вычитания», базировавшимися на идее, что секуляризация разворачивается как освобождение от более ранних форм знания, в которых в конечном счете и проявилась природа человека. Ч. Тейлор делает различие между процессом секуляризации как вытеснением религии из публичного пространства и понятием секулярного как ослабления религиозного убеждения. В конечном итоге, основное внимание им уделяется секуляризации как изменению «условий веры» в ситуации возникновения исключительного гуманизма. Ч. Тейлор осознает и поддерживает идею множественных современностей, подчеркивая, что «секулярность, как другие черты “современности”… находит довольно разные выражения и развивается под давлением различных требований и стремлений в разных цивилизациях» [Ibidem, p. 22].

На данный момент ученые утверждают, что дискуссия о секуляризации может быть продуктивной в связи с недавними дебатами о теории современности, в частности, о «множественных современностях» как о перспективах в социологии культуры. Подход «множественных современностей» настаивает на незаменимости понятия современности, но без упора в односторонней ориентации на якобы «универсальную» западную модель. Это также означает, что разнообразные исторические вариации того, как именно происходит разделение религиозного и светского в обществе, являются понятными и не могут быть сведены к структурным и институциональным аспектам. Понятие «множественных секулярностей» опирается на признание того, что представления о секулярном и светском в целом обвиняются в очень расходящихся значениях, которые связаны с различными политическими и культурными контекстами и социальными конфликтами в истории обществ. Несмотря на то, что неизбежно эти социальные конфликты приводят к различной социальной динамике, они всегда сосредоточены на конкретных культурно-исторических путях проведения границ и различий между религией и другими сферами социальной практики. Современные социологи религии истолковывают эти способы с точки зрения четырех «идеальных типов» процесса секуляризации общества: 1) секулярность (светскость) ради личной свободы (М. Лютер, Д. Локк, А. Токвиль); 2) секулярность как способ уравновешивания религиозного многообразия (на примере Индии, индо-пакистанского конфликта); 3) секуляризация ради национальной интеграции и развития (пример развития Турции, религиозность посткоммунистических стран); 4) секуляризация ради обретения независимости от сословных ограничений (эпоха Возрождения, появление буржуазии) [27]. С одной стороны, эта концептуализация признает расходящиеся структуры смысла, которые затем аккумулируются в понятии секулярного в различных обществах. С другой стороны, эти различия доказывают, что преобразования общественного места религии разворачиваются как, в принципе, сравнимые процессы. Таким образом, в современном мире многочисленных и запутанных «множественных современностей» одни и те же мотивы секуляризации имеются в представлениях различных обществ.

Так же, как современные теории признали существование «множественных современностей» и «многих глобализаций», некоторые российские исследователи предлагают признать многообразие контрсекуляризационных процессов по всему миру. В частности, В. Карпов [5], следуя за идеально-типической периодизацией секулярной эпохи, предложенной Ч. Тейлором, характеризует контрсекуляризационные процессы в контексте триады «Старый порядок» – «век мобилизации» – «век аутентичности». На смену религиозному догматизму строго иерархичного, вертикально организованного «Старого порядка» приходит секуляризованное, горизонтально интегрированное общество «века мобилизации». Затем наступает «век аутентичности», в центре которого находится индивидуалистическое стремление к подлинному самовыражению личности. По мнению В. Карпова, «контрсекуляризационные движения “века мобилизации” принимают форму органицистских религиозных идеологий массовой мобилизации и горизонтальной интеграции», а «контрсекуляризационные движения “века аутентичности”, напротив, ведут к распространению новых религиозных

течений и/или оживлению крайне консервативных и традиционалистских групп, не обязательно связанных с национальной интеграцией или другими “горизонтальными” идеологиями» [Там же, с. 160].

Подводя итог вышесказанному, можно предположить, что рассмотренные выше теории «множественных секулярностей» и контрсекуляризационных процессов лишний раз доказывают возможность анализа феномена секулярного в продуктивном для социологии религии аспекте, а также изучения постсекулярного не столько как инструмента критики, сколько как способа определенной саморефлексии секулярного.

Еще одним распространенным аргументом в пользу понимания современного мира как постсекулярного является то, что секуляризм – как обобщающий термин для различных идейных антирелигиозных течений современности – создал такие проблемы в обществе, на которые только новые, постсекулярные, религиозные ответы могут считаться целесообразными. Да, секуляризация повлияла на уменьшение роли институциональных религий, на снижение религиозного авторитета, что повлекло за собой переориентацию на посюстороннюю жизнь «здесь и сейчас», однако более важно, что в то же время современность создала новые риски и страхи, которые вновь порождают религиозность, поэтому постсекулярность может стать важнейшим этапом исторического развития, создающим благоприятные условия для зарождения и развития новых форм религиозности. В постсекулярную эпоху религия «с необходимостью должна будет заполнить вакуум, созданный в XX веке провалом светского материализма... Действительно, можно утверждать, что непосредственным следствием полной и явной неудачи секуляризма является новый религиозный Ренессанс, который наблюдается по всему миру» [24].

Таким образом, одной из причин для того, чтобы говорить в терминах постсекулярного, является убежденность в том, что идеи секулярности и секуляризма были или «умыслом», или ошибкой. Поэтому к первому классу нами были отнесены те идеи о постсекулярности, которые стремятся указать на несовершенства и слабые места в теориях секуляризации.

Ко второй группе – назовем ее «с опорой на светское, секулярное» – следует отнести исследователей, которые, вместо того, чтобы рассматривать постсекулярность только как корректирование ошибок секулярности, предпочли увидеть в ней некое прогрессивное развитие, основанное на достижениях как религиозной, так и секулярной эпохи. В современной действительности постсекулярное разрушает границы публичного и частного, светского и религиозного, что приводит к участию религии в политике, общественных дебатах, а также допускает ресакрализацию некоторых областей жизни. Постсекулярность «принимает светские ценности, такие как свобода, выбор, разнообразие, ценность человека и его судьбы...» [22, p. 21]. К. Нотт отмечает, что постсекулярность также предусматривает диалектику отношений в области знания, где и религиозные, и светские (секулярные), и постсекулярные представления равно востребованы.

Таким образом, эта позиция связана с пониманием постсекулярного как «пересмотра категоричных секулярных перспектив, а не как возвращения религии туда, где она какое-то время отсутствовала» [19]. Ключевой идеей выступает отказ от необходимости противопоставлять религиозное и светское; постсекулярность – это не столько отрицание светского образа жизни и мыслей, сколько более тонкий подход к религии, основанный на достижениях секуляризма.

В более глубоком, онтологическом и экзистенциальном смысле подобную точку зрения обосновывает в своей книге «После христианства» Дж. Ваттимо [3]. Он отмечает тот факт, что обычно секуляризацию понимают как событие расставания с религией, событие, которое следует отменить и нейтрализовать, дабы восстановить подлинный, прямой смысл сказанного. Дж. Ваттимо же хочет показать, что нового может открыться в нынешнем возвращении религии, если понимать секуляризацию как конститутивный аспект истории бытия и, следовательно, истории спасения. По мнению Дж. Ваттимо, Бог, заново обретаемый в постметафизическом мире постмодерна, – это не более чем Бог книги, однако не только в субъектном значении родительного падежа: это не только автор библейского откровения, но также и в объектном падежном значении: это Бог, который открывается нам лишь посредством книги, но не тот Бог, который «существует» как «объективная» реальность, возможная вне провозвестия о спасении, ибо спасение возвещено нам Священным Писанием и живой традицией Церкви через череду исторически меняющихся форм, в которых оно подвергается непрестанной реинтерпретации сообществом верующих. В такого Бога нельзя верить в «сильном» значении этого слова, как если бы его существование было доказано с большей достоверностью, чем существование чувственно воспринимаемых вещей или объектов физики и математики. Таким образом, в логике рассуждений Дж. Ваттимо, поскольку современное общество секуляризируется, то происходит это потому, что секуляризация представляет собой тот позитивный способ, которым общество отвечает на зов собственной религиозной традиции. Более того, религиозный опыт, в той форме, в какой он присутствует в культуре Запада, является бесконечно длящимся «убийством» Бога, ибо в этой задаче воплощен смысл самой религии.

В свою очередь, руководитель лондонского Центра постсекулярных исследований М. Кинг также указывает на то, что постсекулярное имеет потенциал для создания нового религиозного образа мыслей, но только в том случае, если оно признает демократические права на свободу самовыражения [21, p. 8]. В данном контексте, с точки зрения гражданско-правовых и политических отношений, интересна позиция Б. Трейнора, прямо вводящего в дискуссию о постсекулярном общественном развитии понятие *постсекулярного государства* [11, с. 179]. По его мнению, на данный момент существует отход от классической модели либерального общества, в котором поддерживается разделение сакрального и секулярного, а государство является нейтральным третейским судьей, беспристрастно регулирующим деятельность религиозных и светских организаций. В контексте развития постсекулярного общества Б. Трейнор указывает на необходимость перехода к постсекулярной модели либерального государства, которое должно вновь стать для общества объединяющим началом, перестав практиковать преднамеренное безразличие к внутренней жизни своих граждан и их ассоциаций. Представление о том, что либеральное государство может себя оправдать автономно, без каких-либо теологических

или метафизических оснований, имело для секулярного государства серьезные последствия, которые новое постсекулярное государственное устройство обязано преодолеть. Постсекулярное государство, по утверждению Б. Трейнора, «реинтегрирует сакральное в коллективную жизнь либерального общества и тем самым компенсирует "дефицит обоснования" секулярного (чисто процедурного и нейтрального) либерального государства» [Там же, с. 185]. Таким образом, как и в случае оставшегося в прошлом секулярного либерального государства, современное постсекулярное либеральное государство продолжит сохранять нейтральное отношение к мировоззренческим вопросам, но оно также будет стремиться искать связующие их нити.

В контексте анализа второй группы исследователей постсекулярного важно отметить, что сторонники уважительного отношения к достижениям секулярной традиции обращают внимание на необходимость различать пре- и пост-секулярное с целью защитить последнее от любых вмешательств пресекулярных ценностей, которые современность справедливо, по их мнению, отвергает за неприятие свободы и демократии.

Пожалуй, одним из самых откровенных заявлений о понимании постсекулярности как прогрессивного достижения, основанного на результатах секулярности, стоит считать слова Джона Капуто о том, что «пост-» в постсекулярном следует понимать не в смысле «игра закончена», но в смысле «"после прохождения через" современность» [4, с. 201], т.е., с одной стороны, нет опасности возникновения иррационального релятивизма, а с другой, – опасности возвращения к прежней консервативной до-современности. Постсекулярное мировоззрение, по его мнению, должно предстать перед нами как символ Нового Просвещения, продолжающего Просвещение прежнее, но уже иными средствами, и просвещенного относительного старого. Выступая против возврата к пресекулярным ценностям, Дж. Капуто оценивает богословские течения радикальной ортодоксии (в первую очередь связанные с именами Д. Милбанка, Ф. Блонда, К. Пикстока, У. Т. Кавано и пр.) не иначе как консервативные движения премодерна, которые только маскируются под постмодерн и постсекулярность. «Радикальная ортодоксия гораздо более ортодоксальна, чем радикальна» [Там же]: она склонна считать, что секулярному миру следует пересмотреть свои основания, вновь обратиться к своим истокам и вернуться к Церкви, т.е. не Христос должен приспособиться к нерелигиозным людям, а нерелигиозные люди должны обратиться к неудобному Христу. Однако, по мнению Дж. Капуто, Новое Просвещение больше не должно строить иллюзий о том, что возможно установить непроницаемые границы и обособить друг от друга отдельные сферы знания, в том числе области науки, искусства, религии, сохранив их, таким образом, в патриархальной традиционной форме. Недогматизированная современность провозглашает своей ключевой ценностью право каждого на свободу: свободу мысли, веры, сомнения, – и каждая личная свобода ограничена лишь такой же свободой другого. Следствие этого – возникновение множества конкурирующих верований и практик, «и мы должны предпринять все мыслимые усилия, чтобы дать им место, позволить цвести всем цветам… В том числе и цветам религии» [Там же, с. 202]. Единственно возможным критерием убедительности и легитимности этих плюралистичных взглядов должна являться способность выдерживать открытые публичные дискуссии. Только таким образом мы сможем придать современности тонкое постмодернистское звучание – это и есть, с точки зрения Дж. Капуто, определяющая идея нового постсекулярного Просвещения.

В результате мы видим, что вторая группа понимания постсекулярности формируется под лозунгом диалектического синтеза преимуществ религиозного и светского с целью построения на этой основе нового постсекулярного будущего.

Однако, наряду с довольно оптимистической трактовкой постсекулярного будущего религии, в науке существует гораздо более скептический взгляд на проблему функционирования и развития религиозности в современном обществе. В этой связи мы выделяем **третью группу** исследователей постсекулярности.

К ней следует отнести критиков теоретической концепции постсекулярности с точки зрения качества проявления религиозного сознания и практики веры в постсекулярном пространстве. Согласно мнению еще одного исследователя религии – Б. Тернера [10], в современных обществах наряду с демократизацией происходит одновременная коммерциализация религии. Это выражается в таких феноменах массовой культуры как: «телеевангелизм», религиозный туризм, заказ молитвы на расстоянии и т.д. И тогда сама религия в постсекулярном обществе становится совместима с секулярным консьюмеризмом, так как «невыразимая иерархия сущего демократизируется посредством популярных проявлений религии», а священное становится принципиально *выразимым*. По мнению Б. Тернера, процесс повсеместного превращения современных религий в товар, ситуация «глобализации религиозного благочестия» позволяет совсем по-другому взглянуть на секуляризацию. Демократизация религии превращает ее в выразимую систему верований и практик, которую можно продавать как товар и как услугу на религиозных рынках. Это ведет к распространению новой духовности, существующей за пределами традиционных Церквей и не являющейся отныне условием решения смысложизненных проблем и руководством в повседневной жизни. По Б. Тернеру, «глобализация способствует распространению личной духовности, и такая духовность обычно не столько является руководством в повседневной жизни, сколько обладает субъективным, персонализированным значением. Такие религиозные феномены также могут включать терапевтические или оздоровительные аспекты, либо обещание личностного роста посредством медитации» [Там же, с. 39].

Важно то, что следствием всех этих процессов является все большее разделение между «религией» и «духовностью». Парадокс существования религии в постсекулярном обществе состоит в том, что современные религии подвергаются риску, так как утрачивается метафизическое напряжение между миром и религией. Так происходит вследствие включения религии в контекст предметов потребления. Б. Тернер называет этот процесс «коммодификацией религиозности», которая, в свою очередь, приводит к смене «плотной солидарности» секулярного общества на новую индивидуализированную «слабую солидарность» постсекулярной

религии. «Слабая солидарность» является следствием коммерциализации и ослабления социальной функции религии. Поэтому, с точки зрения Б. Тернера, в возрождении интереса к религии «на карту поставлена возможность обнаружения жизнеспособных форм социального бытия в глобальном мире коммерческой и коммодифицированной религиозности» [Там же, с. 48].

Отметим также точку зрения российского исследователя А. Радугина, который доводит вышеуказанную логику «капитализации религии» до логического завершения. Он считает, что в обществе постмодерна религия функционирует по законам симулякра, и потому формируется мировоззренческий вакуум, который заполняется различными симулирующими религиозность явлениями, такими как: неогностицизм, движение харизматов, экуменизм и даже «показной традиционализм». Сюда же относится рост интереса к мистике, эзотерике и псевдорелигиозным практикам. Исходя из указанного вакуума, происходящие в обществе процессы ресакрализации никак нельзя оценивать как возрождение подлинной религиозности: «религия не обретает статус ведущей формы мировоззрения, а в большей мере становится объектом потребительской моды, способом символической самоидентификации» [9, с. 87].

С этой позицией симулякризации религиозного в постсекулярном пространстве солидаризуется и М. Эпштейн, характеризующий современную религиозность как «бедную веру» [13, с. 21]. Согласно М. Эпштейну, ревитализация религии происходит в форме веры без конкретной конфессиональной идентичности, не обремененной институционализацией, догматикой и обрядовой стороной [12, с. 186]. Однако отметим, что само понятие «бедная вера» анализируется М. Эпштейном в плане изучения постсоветского и, соответственно, постатеистического общества, что указывает скорее на социальный и идеологический, а не собственно теоретический контекст рассмотрения феномена постсекулярного в современном российском обществе.

Подводя итоги представленного обзора исследований феномена постсекулярного, можно сделать определенные выводы. В данной статье мы рассмотрели три группы исследований, в которых постсекуляризм становился и неотъемлемым элементом современности, и средством для критики предшествующей эпохи, и, наконец, сам являлся объектом критики. Первая группа включает в себя идеи о постсекулярности, которые стремятся указать на несовершенства и слабые места в теориях секуляризации; вторая группа исследователей придерживается идеи диалектического синтеза преимуществ религиозного и светского с целью построения на этой основе нового постсекулярного будущего, а третью группу составляют идеи критиков концепции постсекуляризма с точки зрения качества проявления религиозного сознания и практики веры в постсекулярном пространстве. Исходя из вышесказанного, становится очевидным, что постсекулярное как религиозное, социально-историческое и культурное явление представляет собой многообразное и многослойное пространство для исследования, а проблема постсекулярного содержит в себе достаточный резерв для анализа религиозных оснований современного информационного общества.

В рамках нашего исследования стоит отметить еще одно важное обстоятельство. Проведенный анализ целого спектра разнообразных религиоведческих исследований проблемы постсекулярного приводит нас к выводу о том, что становление постсекулярного мышления и развитие постсекулярного общества неразрывно связаны с оценкой и переоценкой принципов секуляризации современной реальности. Теории «множественных секулярностей» и контрсекуляризационных процессов, наряду с понятиями «коммодифицированной религиозности» и «бедной веры», являются несомненным доказательством того, что сам феномен секуляризации и ее влияние на современные процессы возрождения религиозности (феномен постсекулярного) в обществе до конца не осмыслены. Исходя из этого, мы считаем, что необходим анализ понятия секулярного в продуктивном для социологии религии аспекте – а значит, появляется возможность рассматривать постсекулярное как способ саморефлексии секулярного. Проблема постсекулярного парадоксально подчеркивает нераскрытый потенциал секулярного в осмыслении религиозного возрождения. И тогда вполне убедительным становится мнение Ваттимо о том, что секуляризация представляет собой тот позитивный способ, которым общество отвечает на зов собственной религиозной традиции.

Список источников

1. **Бергер П.** Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies. 2011. № 1-2 (5-6). С. 103-110.
2. **Бергер П.** Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 8-20.
3. **Ваттимо Д.** После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 172 с.
4. **Капуто Дж.** Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186-205.
5. **Карпов В.** Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114-164.
6. **Кырлежев А.** Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52-68.
7. **Кырлежев А.** Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире [Электронный ресурс] // Отечественные записки. 2013. № 1. URL: http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire.html (дата обращения: 18.05.2017).
8. **Морозов А.** Наступила ли постсекулярная эпоха? [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/continent/2007/131/mo9.html (дата обращения: 13.03.2017).
9. **Радугин А. А., Радугина А. А.** Постсекуляризм как мировоззренческая матрица общества постмодерна // Омский научный вестник. 2014. № 3 (129). С. 85-88.
10. **Тернер Б.** Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 21-51.

11. Трейнор Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 178-213.
12. Фазлеева Р. Р. «Бедная» вера как минимум религиозности в постсекулярном российском обществе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 4 (66): в 2-х ч. Ч. 1. С. 186-188.
13. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. 416 с.
14. Berger P., Davie G., Focas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2008. 176 p.
15. Finke R., Stark R. The Churching of America. 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press, 2005. 368 p.
16. Glasner P. E. The Sociology of Secularization: a Critique of a Concept. L., 1977. 137 p.
17. Greeley A. M. Religion in the Year 2000. N. Y.: Sheed and Ward, 1969. 148 p.
18. Hadden J. K. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. 1987. Vol. 65. № 3. P. 587-611.
19. Harrington A. Habermas and the "Post-Secular" Society [Электронный ресурс]. URL: http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1368431007084370 (дата обращения: 02.06.2017).
20. Jacobsen D., Jacobsen R. H. The American University in a Postsecular Age: Religion and the Academy [Электронный ресурс]. URL: http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195323443.001.0001/acprof-9780195323443 (дата обращения: 02.06.2017).
21. King M. Art and the Postsecular // Journal of Visual Art Practice. 2005. Vol. 4. № 1. P. 3-17.
22. Knott K. Cutting through the Postsecular City: A Spatial Interrogation // Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban / ed. by A. Molendijk, J. Beaumont and Ch. Jedan. Leiden: Brill, 2010. P. 19-38.
23. Martin D. The Religious and the Secular: Studies in Secularization. L.: Routledge and Kegan Paul, 1969. 164 p.
24. Morales F. The Post Secular Age [Электронный ресурс]. URL: http://www.veda.harekrsna.cz/bhaktiyoga/secular.htm#1 (дата обращения: 02.04.2017).
25. Stark R., Finke R. Acts of Faith. Berkeley, CA: University of California Press, 2000. 257 p.
26. Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge – Massachusetts – L.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 887 p.
27. Wohlrab-Sahra M., Burchardtb M. Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities [Электронный ресурс]. URL: http://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/kuwi/files/2014/02/Multiple_Secularities_CoSo.pdf (дата обращения: 28.05.2017).

POST-SECULARITY: TRENDS OF THE PHENOMENON ANALYSIS IN MODERN RELIGIOUS STUDIES

Kuz'mina Elena Vladislavovna
Fazleeva Regina Rinatovna, Ph. D. in Philosophy
Kazan (Volga Region) Federal University
bossloko1@yandex.ru; pagua@yandex.ru

The article is devoted to systematization of modern approaches to interpretation of the phenomenon of post-secularity. As a result of the analysis, three classes have been formed: the first one includes ideas about post-secularity as criticism of the theory of secularization; the second class is based on dialectical synthesis of religious and secular views of the world; and the third one is devoted to the analysis of quality of religious consciousness and practice of faith in post-secular space.

Key words and phrases: post-secularity; desecularization; secularization; secularism; "multiple modernities"; "commodification of religiosity"; "poor faith".

УДК 130.2
Философские науки

В статье рассмотрено понимание культуры в различных философских направлениях, представлен широкий диапазон мнений о сущности понятия «культура». Особое внимание уделено представителям идеализма, агностицизма, гуманизма и романтизма. Автор обосновывает положение о том, что роль и значение культуры в различных философских направлениях зависят от взглядов на человека, природу и науку представителей каждого отдельно взятого направления.

Ключевые слова и фразы: культура; цивилизация; романтизм; идеализм; природа; философия; философское направление.

Ляшенко Олеся Викторовна, к. филос. н.
Северо-Кавказский федеральный университет, г. Ставрополь
olesyalyashenko@list.ru

ПОНИМАНИЕ КУЛЬТУРЫ В РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ НАПРАВЛЕНИЯХ

В современном мире значение и влияние культуры на социально-экономическое развитие общества признаны одним из важнейших факторов. Понимая важность ее влияния на формирование личности в современном обществе, мы осознаем ее социально значимую роль.