



УДК 993

DOI <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.33.115>

## Постсекулярная парадигма как теоретико-методологическое основание взаимодействия религиозных и светских общественных организаций

О. Д. Агапов

*Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова, г. Казань,  
Российская Федерация*

**Аннотация.** Проблематика статьи инициирована целым рядом вопросов, возникающих при анализе перспектив развития взаимодействия религиозных и светских общественных организаций в контексте выстраивания современного типа гражданского общества. В частности, нас интересует как минимум три момента. Первый: какая теоретико-методологическая модель способна *создавать* условия для партнерских отношений между светски и религиозно ориентированными сообществами. Второй момент связан с раскрытием возможных социально-антропологических оснований проблемно-предметного поля подобного взаимодействия. И, наконец, третий вопрос: какие социокультурные качества наиболее востребованы для конструктивного диалога между светски и религиозно ориентированными гражданами. Смысл и значение концепции постсекуляризма (Ю. Хабермас, С. Хоружий, К. Штекль, А. Роккучи) в том, что она выступает как теоретико-методологический подход, связанный с деконструкцией идей, составивших «конституцию Нового времени / модерна» (по Бруно Латуру), и поиск смыслов, открывающих возможность для интеграции максимального сообщества субъектов, способных к коммуникации и выстраиванию отношений в средне- и долгосрочной перспективе ответственного развития.

**Ключевые слова:** постсекулярная парадигма, гражданский диалог, секуляризм, десекуляризация, политическая секуляризация, социальная секуляризация, ответственное развитие.

**Для цитирования:** Агапов О. Д. Постсекулярная парадигма как теоретико-методологическое основание взаимодействия религиозных и светских общественных организаций // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2020. Т. 33. С. 115–121. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.33.115>

Анализ динамики политико-социокультурных процессов российского и мирового сообщества показывает, что при всей их множественности и разнонаправленности есть ключевые темы. Одним из таких наиболее обсуждаемых предметно-проблемных узлов на протяжении более тридцати лет (1990–2000 гг.) выступает религия. Тема религиозного в общественном сознании россиян не табуирована, но чрезвычайно фрагментирована. Сложно не согласиться с точкой зрения Ч. Тейлора, писавшего, что в нашем мире существует широкий спектр позиций, принимающих самые различные формы, от воинствующего атеизма до ортодоксального теизма [7, с. 33].

Сегодня философия религии и религиоведение – стремительно развивающиеся области социально-гуманитарного познания. Вместе с тем далеко не всегда научная социогуманитарная мысль становится достоянием и ориентиром политического класса и государственных служащих, широко обсуждается в социально-гуманитарных науках за пределами религиоведения и, самое главное, определяет «повестку дня» в деятельности самих религиозных сообществ. Складывается парадоксальная ситуация: в социально-гуманитарных науках за последние полвека сменилось как минимум три модели понимания религиозности в социуме (секуляризм – десекуляризация – постсекуляризм), тогда как в государственной политике стран Западной Европы (Российская Федерация не исключение) только наметились подвижки в сторону десекуляризации. Например, западноевропейский *сценарий десекуляризации* предусматривает, по П. Бергеру – Х. Казанове, три момента, а именно: а) сближение между некогда секуляризованными институтами и религиозными нормами, б) возрождение религиозных верований и практик и в) возвращение религии в публичную сферу [4, с. 123].

На наш взгляд, устойчивое развитие как мирового сообщества, так и российского социума связано с определением *нового формата* отношений между светско и религиозно ориентированными гражданами. Вопрос о новой формуле соотношения светского и религиозного чрезвычайно актуален. От этого зависит *институциональный дизайн* современности, определение заинтересованных субъектов и стейкхолдеров, выстраивание гибких интерпретационных моделей и нормативно-правовых решений.

В Российской Федерации (в период 1997 – н. в.) религиозные организации рассматриваются как специфические социально ориентированные некоммерческие организации (СО НКО), они участвуют в программах Фонда Президентских грантов, Общественной палаты Российской Федерации и т. д. Подобная политика имеет положительное значение. К тому же основные в историко-культурном плане религиозные сообщества России (православных христиан, мусульман, иудеев и буддистов) сами способствовали распространению подобной интерпретации своей деятельности в структурах современного общества.

Активность религиозных сообществ России, реализующих социальные стратегии, следует рассматривать как *социально-гуманитарную инновацию*, позволяющую переосмыслить исторический опыт XIX–XX вв. и определить новые формы взаимоотношений между государственными структурами и общественными организациями. Сам факт принятия Архиерейским собором в 2000 г. Социальной концепции Русской православной церкви стал моментом для институализации релевантной модели (по А. Шютцу) социального поведения и коммуникации. Специфика современности определяется тем, что формат государственно-общественных отношений устанавливается в ходе структурно-смыслового взаимодействия как государства, так и общественных организаций (среди них и религиозные НКО), состоящих, по Альфреду Шютцу, из *хорошо информированных граждан*.

Основная цель некоммерческих общественных организаций – в установлении *человечесоразмерных* (плюралистичных, толерантных, релевантных) отношений, где основанием выступают ценности справедливости, свободы, доверия, общительности, равенства.

А. Шютц напоминает, что древние греки понимали равенство как политико-антропологическое искусство жизни. Античные полисы обогатили гражданскую жизнь такими практиками равенства, как: 1) *изотимия* – одинаковое уважение перед всеми; 2) *изогория* – равенство свободы слова и политического действия; 3) *изократия* – равенство политической власти; 4) *изопсефия* – равное право голоса; 5) *изополитея* – равенство гражданских прав; 6) *изодаймония* – равенство в счастье и удаче; 7) *изомойрия* – равнодолевое участие в партнерских отношениях [10, с. 617].

Каждая из форм *производила* определенный модус субъекта гражданской идентичности, выстраивала типологию *соотнесения* всеобщего и частного, коллективного и субъектного. Умножение моделей *соотнесения* абстрактной общей воли и конкретного интереса создавало условия для целерациональной или ценностно-нормативной деятельности.

Институализация гражданского общества требует от всех граждан навыков *рефлексии и медиации*. Коммуникация – это условие существования современных политий, внутри которых устанавливаются *герменевтические поля* согласования ценностно-жизненных приоритетов, определения актуальных аспектов совместной деятельности, формирования больших и малых сообществ людей по смыслам. Гетерономность глобального *сообщества XXI в.* требует от граждан компетенций *культуры интерпретаций*. Герменевтическая культура становится чрезвычайно востребованным ресурсом обретения идентичностей как в публичном, так и приватно-экзистенциальном планах. Граждане обучаются выстраиванию практик согласования цивилизационных идентичностей, культуре открытости и понимания Других, умению противостоять негативным феноменам экстремизма и терроризма и т. д.

Для Ю. Хабермаса создание герменевтического поля гражданской идентичности секулярных и религиозных граждан требует соблюдения трех моментов. Во-первых, верующие «должны находить эпистемическую установку по отношению к чужим религиям и мировоззрениям». Во-вторых, они должны понимать основания и пределы «секулярного знания и общественно институализированной монополии научных экспертов на знание». И, в-третьих, верующие должны осознать секулярные основания современной политической системы [9, с. 133].

Действительно, признание перечисленных когнитивных установок дает возможность преодолеть стереотипы и предубеждения секуляризма. Дело в том, что пока светско-секулярные граждане склонны относиться к религии как к реликту преמודерновых обществ, в своем восприятии уподобляя свободу религии культурной охране природы для вымирающих видов [9, с. 133]. Светские граждане, воспринимающие религию как «пережиток» прошлого, неспособны к конструктивной и совместной деятельности с верующими.

Очевидно, что концепция постсекуляризма выступает двойной альтернативой как *секуляризму модерна*, так и политике *десекуляризации*. Деконструкция секуляризма связана с *самоизживанием* эпохой модерна (XIX–XX вв.) ключевых интенций и идей философии Просвещения. Следует признать, что далеко не все просветительские идеи прошли *верификацию* историческим воплощением, а ряд идей был радикально утопическими, одномомерными и репрессивными.

Более того, постсекулярная ситуация требует *вовлечения* в круг гуманитарных дискуссий эпохи богословов, ибо верующие граждане, по Ю. Хабермасу, должны быть включены в процессы развития гражданского общества, поскольку «в демократическом гражданском этосе и религиозные, и секулярные граждане в равной степени проходят дополняющие друг друга учебные процессы» [9, с. 134].

Политика десекуляризации к религиозным сообществам, разумеется, более «мягкая», чем в версии секуляризма XIX–XX вв. Уже рационализм Просвещения самоутверждался за счет культивирования *чувства презрения* к религиозным сообществам и мировоззрению. Острая политико-идеологическая борьба конца XVIII – начала XIX в. создала предпосылки для жесткой «связки» темы общественного прогресса с идеей изгнания религии. Вместе с тем исторический опыт XIX–XX вв. показал, что изменение традиционного общества в иной – буржуазный, урбанизированный, индустриальный, демократический – модус возможно и для религиозных сообществ.

А. Кырлежев настаивает, что в странах Западной Европы уже в XIX в. утвердилась *идеология секуляризма*. Он утверждает, что философским фундаментом секулярной идеологии (секуляризма) является представление о мире как о чем-то по своему существу всецело посюстороннем, имманентном, замкнутом на самом себе, где любое представление о трансцендентном превращается в нечто примысленное, добавленное и потому искусственное [5, с. 52].

Развитие секулярных нормативных кодексов в XVIII–XX вв. правомерно сравнивать с политикой: а) «мягкого» вытеснения, б) «жесткого» выдавливания и в) радикальной зачистки (в СССР в 20–30-е гг.) религиозного мировоззрения и сообществ. Однако исследования Питера Бергера наглядно показали, что современность (*modernity*) не ведет к секуляризации, а порождает плюрализм, возрастающую множественность различных убеждений, ценностей и мировоззрений в рамках одного общества, множественность, представляющую собой вызов всем религиозным традициям [2, с. 9].

Констатируем: десекуляризация не отменяет гегемонию жесткой *секулярной модели* государственно-религиозных отношений, а принципы политики десекуляризации невозможно трактовать как установление равноправных партнерских отношений между светскими гражданами и верующими. Десекуляризация исходит из позиции *доминирующей асимметрии* светских государственных структур в отношении к религиозным институтам и традициям.

Кардинально новой по форме и содержанию выступает парадигма постсекулярности (Ю. Хабермас, Ч. Тейлор, К. Штекль, С. Хоружий, Д. Уз-

ланер), предлагающей *деконструировать* политику как *секуляризма*, так и *антисекуляризма*.

Дмитрий Узланер пишет, что мы можем отнестись к постсекуляризму тройко – как к новой эмпирической реальности, нормативной установке и методологической «оптике» социально-гуманитарных дисциплин. В любом случае «постсекулярное никоим образом не означает возврата к прежним досекулярным формам мышления и уж тем более к таким зловещим явлениям, как догматизм, фидеизм или обскурантизм (под контролем некоей надзирающей духовной инстанции)». Кроме того, постсекулярное подразумевает не отбрасывание секулярного, а продолжение работы над онтологией нас самих, которая на определенном этапе своего развития по тем или иным причинам оказалась выстроена вокруг секулярных дихотомий и имманентной рамки [8, с. 31].

Деконструируя процесс секуляризации, Тернер Брайн предлагает опираться на *этику признания* (*recognition ethics*), что предполагает ситуацию, в которой в политико-правовом пространстве религиозные утверждения не отвергаются в качестве иррациональных, а принимаются как законные элементы публичного диалога [3, с. 46].

Для обоснования своей гипотезы он предлагает разделить процесс секуляризации на два потока: политический и социальный. Политическая секуляризация определяется государственными институтами, однозначно стремящимися к гегемонии над религиозными институтами. В свою очередь, социальная секуляризация затрагивает социальные ценности, практики и обычаи, повседневную жизнь, социальную сферу, совокупность ритуалов, практик и мест, связанных с религиозной практикой [Там же, с. 26].

Иными словами, Тернер Брайн своей типологией процесса секуляризации показывает, *какие* социально-исторические субъекты были заинтересованы в нем, *как и каким образом* они его «продвигали». Понимание различий между политической и социальной сторонами секуляризации позволяет осознать, что в странах Западной Европы была установлена политическая *диктатура секуляризма*, которая стала восприниматься в условиях империализма XIX в. в колониально подчиненных культурно-цивилизационных сообществах как канон модернизации. Талал Асад прямо утверждает, что для стран Ближнего Востока (шире – всего третьего мира) секуляризм был одним из элементов колониализма, подаваемым как универсальный рациональный принцип модернизации [1, с. 26]. Вместе с тем в самих странах Западной, Центральной и Восточной Европы вопрос о месте и роли религиозных институций в социокультурном плане решался различно. Изгнанные из политической сферы религиозные сообщества и представления возвращаются в социальный мир модерна через экономические и социокультурные формы.

Впрочем, в рамках постколониального движения в XX – начале XXI в. в странах третьего мира стали формироваться свои конфигурации светского и религиозного. В. Наумкин и В. Кузнецов анализируют в своей статье опыт пути секуляризации – десекуляризации Турции, Ирана, Ливана и Сирии. Они приводят целый ряд примеров, среди которых можно назвать 1) опыт приме-

нения доктрины «веляят – е-факих» («*правление мусульманского правоведа*») как принципа государственной власти Ирана, где реально функционируют все демократические институты, 2) представительство конфессиональных групп во властных структурах Ливана в соответствии с квотной системой [6].

Подведем итоги. На наш взгляд, теория постсекулярности обладает большим нормативно-правовым и когнитивным потенциалом для выстраивания политических и социокультурных практик современности. Парадигма постсекуляризма выступает как эпистемологический канон, деконструирующий круг ценностей модерна и направленный на порождение *новых смыслов*, предусматривающих широкий формат диалога и интеграции субъектов современного гражданского общества в долгосрочной перспективе. В фило-софско-религиоведческом плане концепция постсекуляризма способна стать в современной исторической ситуации адекватной методологической *оптикой* восприятия динамики исторического развития XVIII–XXI вв., а также *моделью* «перезагрузки» отношений между светски и религиозно ориентированными гражданами.

#### Список литературы

1. Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 2011. № 3. С. 56–100.
2. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 8–21.
3. Брайн Т. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 21–52.
4. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 114–165.
5. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 52–69.
6. Наумкин В., Кузнецов В. Ближний Восток: к архитектуре новой стабильности // Валдайский клуб. URL: <https://ru.valdaiclub.com/a/reports/blizhniy-vostok-k-novoy-stabilnosti/> (дата обращения: 10.03.2020).
7. Тейлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3. С. 33–56.
8. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3. С. 3–33.
9. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М. Б. Скуратова. М. : Весь мир, 2011. 336 с.
10. Шютц А. Избранное: мир, священной смыслом. М. : РОССПЭН, 2004. 1056.

## Post-Secular Paradigm as a Theoretical and Methodological Basis for the Interrelationship between Religious and Secular Public Organizations

O. D. Agarov

*Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov, Kazan, Russian Federation*

**Abstract.** The article addresses a set of problems arising in the process of the analysis of development perspectives of interrelations between religious and secular public organizations in the context of building a modern type of civil society. At least three issues are of interest in particular. The first one concerns the question what theoretical and methodological model is capable of creating conditions for partnerships between secular and religious oriented commu-

nities. The second issue is deals with revealing possible socio-anthropological aspects of the subject field of such interrelation. And the third issue is concerned with what sociocultural qualities are in high-demand for a constructive dialogue between secular and religious oriented citizens. The meaning and significance of the concept of post-secularism (J. Habermas, S. Khoruzhy, K. Stoeckl, A. Roccucci) is that it acts as a theoretical and methodological approach, aiming at deconstructing the ideas that laid the ground for “the Modern Constitution” (according to Bruno Latour) and searching for meanings that facilitate integrating all of the entities capable of communication and building relationships in the medium- and long-term perspectives of responsible development.

**Keywords:** post-secular paradigm, civil dialogue, secularism, de-secularization, political secularization, social secularization, responsible development.

**For citation:** Agapov O.D. Post-Secular Paradigm as a Theoretical and Methodological Basis for the Interrelationship between Religious and Secular Public Organizations. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2020, vol. 33, pp. 115-121. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.33.115> (in Russian)

### References

1. Asad T. CHto mogla by predstavlyat' soboj antropologiya sekulyarizma? [What might an anthropology of secularism?]. *Logos*, 2011, vol. 3, pp. 56-100. (in Russian)
2. Berger P. Falsificirovannaya sekulyarizatsiya [Falsified secularization]. *State, religion, Church in Russia and abroad*, 2012, vol. 2, pp. 8-21. (in Russian)
3. Brown T. Religiya v postsekulyarnom obshchestve [Religion in a Post-Secular Society]. *State, religion, Church in Russia and abroad*, 2012, vol. 2, pp. 21-52. (in Russian)
4. Karpov V. Konceptualnye osnovy teorii desekulyarizatsii [Conceptual foundations of the theory of desecularization]. *State, religion, Church in Russia and abroad*, 2012, vol. 2, pp. 114-165. (in Russian)
5. Kyrlezhev A. Postsekulyarnaya konceptualizatsiya religii [Postsecular conceptualization of religion]. *State, religion, Church in Russia and abroad*, 2012, vol. 2, pp. 52-69. (in Russian)
6. Naumkin V., Kuznecov V. *Blizhnij Vostok: k arhitekture novoj stabilnosti* [Middle East: toward a new stability architecture]. Valdai Club. Available at: <https://ru.valdaiclub.com/a/reports/blizhnij-vostok-k-novoy-stabilnosti/> (date of access: 10.03.2020). (in Russian)
7. Taylor H. Struktury zakrytogo mira [Closed World Structures]. *Logos*, 2011, vol. 3, pp. 33-56. (in Russian)
8. Uzlaner D. Vvedenie v postsekulyarnuyu filosofiyu [Introduction to Postsecular Philosophy]. *Logos*, 2011, vol. 3, pp. 3-33. (in Russian)
9. Habermas Y. *Mezhdru naturalizmom i religiej. Filosofskie stat'i* [Between naturalism and religion. Philosophical articles]. Transl. by M. B. Skuratov. Moscow, The whole world Publ., 2011, 336 p. (in Russian)
10. Schütz A. *Izbrannoe: mir, svyatyashchejsya smyslom* [Selected: a world holy in meaning]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004, 1056 p. (in Russian)

#### **Агапов Олег Дмитриевич**

доктор философских наук, профессор,  
директор, НИИ социальной философии,  
Казанский инновационный университет  
им. В. Г. Тимирязова  
Российская Федерация, 420111, г. Казань,  
ул. Московская, 42  
e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

#### **Agapov Oleg Dmitrievich**

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,  
Director, Research Institute of Social  
Philosophy  
Kazan Innovation University named after  
V. G. Timiryasova  
42, Moskovskaya st., Kazan, 420111,  
Russian Federation  
e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

**Дата поступления:** 29.03.2020

**Received:** March, 29, 2020