

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ПАРАДИГМЫ¹

Идеи постсекуляризма первоначально зарождались и дебатировались в контекстах политики и идеологии. Возврат религии к активной роли на сцене мировой политики: это явление было замечено в конце 20 в., затем оно драматически обнаружило себя в событии 11 сентября 2001 г. и вслед за тем стало той основой, на которой начали развиваться постсекуляристские концепции. Как делалось постепенно очевидным в этом развитии, данное явление выступает отнюдь не изолированным, оно связано со многими другими явлениями и трендами современности – так что вся совокупность их может рассматриваться как переход к некоей новой стадии или состоянию мирового сообщества: *стадии постсекуляризма*. Перемены, вносимые этой стадией, не ограничены сферами политики и идеологии, равно как уровнем социальной реальности; они захватывают, вообще говоря, все основные измерения существования человека и общества. Сегодня специфические особенности постсекулярной стадии собраны в едином понятии *постсекулярной парадигмы*; и является общепризнанным, что суть этой парадигмы заключена в новом типе отношений, которые устанавливают между собой религиозное сознание и секулярное (безрелигиозное) сознание. На предыдущей стадии секуляризации, секулярное сознание пыталось всеми силами и средствами вытеснить религию из общественной жизни (после долгого предшествующего периода господства религии); так что две формации сознания пребывали преимущественно в состоянии конфронтации и конфликта. Возврат религии продемонстрировал неудачу и неэффективность стратегии секуляризации, и в настоящее время постсекулярная парадигма формируется как альтернатива данной стратегии. Ее базовый принцип можно сформулировать так: обе стороны конфликта, секулярное сознание и религиозное сознание, должны прекратить свою конфронтацию и перейти к диалогу и сотрудничеству.

Разумеется, попытки преодоления конфронтации, беспристрастной оценки позиций и побуждений противоположной стороны имеют уже долгую историю. Наиболее систематично подобные попытки предпринимались в протестантстве. Будучи самым рационалистичным из христианских исповеданий, протестантизм традиционно включал в себя течения и тенденции, которые относились положительно к секуляризации и обнаруживали готовность приспособить собственные позиции к ее процессам и правилам. В середине 19 в. школа исторической критики или, точнее, гиперкритики, в библейских и новозаветных исследованиях стала первой из многих школ и теорий, осуществлявших секуляристскую ревизию христианства. В середине 20 в. в этом русле начали появляться радикальные теории, такие как «безрелигиозное христианство» Д.Бонхеффера, «теология смерти Бога» и т.д. В известном смысле, они были еще более секуляристскими нежели сам секуляризм: они принимали не только тенденции к вытеснению религии из общественной жизни, но даже и перспективу полного исчезновения религии. Предполагалось лишь, что будут сохранены отдельные фрагменты христианства и теологии – но в новом, радикально секуляризованном толковании, как элементы полностью секулярного мировидения. К примеру, Харви Кокс, один из приверженцев теологии Бонхеффера, в своей широко популярной книге «Мирской град» (1965) писал так: «Евангелие не призывает человека возвращаться на предыдущую ступень развития... к благоговейному страху и религиозности. Евангелие – это призыв к творческой и зрелой секулярной жизни»². Дальнейшее развитие этого русла приводит к постмодернистской

¹ Доклад на рабочем семинаре российско-итальянского исследовательского проекта «Политика, культура и религия в постсекулярном мире» (Фаенца, Италия, 12-14 мая 2011 г.)

² Х.Кокс. Мирской град. М., 1995. С.95.

теологии, которая отбрасывает все основания христианства (догматы о троичности, о Богочеловечестве Христа и т.д.), выдвигая такие концепции, как, скажем, «теологический материализм», утверждающий, что «Спасение заключается не в том, чтобы мы устремлялись за пределы физического мира, скорее оно состоит в искуплении этого физического мира»³. Связь с религией тут ограничивается употреблением нескольких слов, таких как спасение и искупление, причем и эти слова наделяются новым, вполне безрелигиозным толкованием.

Как видим, здесь налицо стратегия, полностью противоположная конфронтации с секуляризмом и секулярным сознанием. С другой стороны, однако, здесь и не диалог. Скорее, здесь – безоговорочная капитуляция религиозного сознания, которое соглашается принять за истину, что «эпоха религии прошла» (один из ведущих тезисов теологии Д.Бонхеффера). Религиозное сознание здесь стремится оправдать секуляризацию во всех ее принципах и установках и всецело трансформирует себя в секулярное сознание – возможно, за вычетом неких рудиментов религии на уровне фразеологии. Оно не отводит себе никакой независимой роли и места в современности. В частности, оно вовсе не утверждает, что у него, и только у него, имеются определенные содержания и ценности, необходимые для личности и общества; а также и не выдвигает какой-либо конструктивной критики или коррекций к сценарию секуляризации.

Оценим эту стратегию в сегодняшней перспективе. Конец «эпохи религии», который принимался как свершившийся факт или, по меньшей мере, неизбежный в ближайшем будущем, не наступил и уже не предполагается вообще; вместо этого, происходит возврат религии. Тем самым, стратегия добровольной капитуляции религиозного сознания не оправдана; но равным образом, как уже было сказано, не оправдана и стратегия конфронтации религиозного и секулярного сознания. Сегодня эти две стратегии можно рассматривать как противоположные крайности, образующие бинарную оппозицию, оба полюса которой не дают адекватного решения для наличной ситуации. Путь к адекватной стратегии лежит через деконструкцию этой бинарной оппозиции – и постсекулярная парадигма может рассматриваться как один из возможных способов деконструкции: способ, основанный на принципе диалогического партнерства.

Попытка выработки стратегии, промежуточной между крайностями и базирующейся на диалоге сторон, тоже уже имеет свою предысторию. Сейчас стоит вспомнить один ее эпизод, существенный как для истории постсекулярной парадигмы, так и для российской культурной истории. Этот эпизод – знаменитые Религиозно-Философские Собрания в Петербурге в 1901-1903 гг. Их целью было осуществить встречу и завязать всесторонний диалог между русской интеллигенцией и русской Церковью – двумя силами, воплощавшими, соответственно, секулярное и религиозное сознание. Участники собраний оценивали современную ситуацию России как отвечающую процессу секуляризации на той его стадии, когда враждующие стороны начинают видеть свою конфронтацию бесплодной и вредоносной. Так описывалась эта ситуация во вступительной речи одного из инициаторов Собраний, Валентина Тернавцева: «Интеллигенция и Церковь... суть две противоположные ведущие силы ... Интеллигенция чужда Церкви и не находит себе в ней места .. Такова пропасть между интеллигенцией и Церковью»⁴. Однако интеллигенция уже утратила полную уверенность в том, что ее идеалы, воззрения и стратегии верны и справедливы: «В сознании интеллигенции заколебались те конечные цели цивилизации и просвещения, которые прежде представлялись несомненными и из-за которых шла борьба»⁵. И, учитывая, что Церковь составляет незаменимый фактор в русской жизни и в умах русского народа (Ср.: «Русская Церковь народна. Она не покидала народа среди всех

³ T.Peters. The soul of trans-humanism // Dialog: A journal of theology. 2005. V.44(4). P.388.

⁴ В.Тернавцев. Русская Церковь пред великою задачей // Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний. С.-Петербург, 1906. С.9,10,14.

⁵ Там же. С.19.

его унижений»⁶), члены интеллигенции, выступившие с инициативой Собраний, предлагали новую стратегию – «поиск путей к примирению». Примирение же означало для них, что обе враждующие стороны должны глубоко измениться: они должны найти общие ценности и перейти к сотрудничеству в достижении великих целей общества и человечества. Они полагали, что Церковь «впала в отчуждение от жизненных интересов общества» и «стоит перед великою задачей», заключающейся в том, чтобы «исполнить общественное призвание христианства» путем «продвижения к общественному спасению во Христе». И они видели долг Церкви в решительном обращении к социальной работе, в поддержке борьбы за улучшение общества и социальную справедливость. Но что касается Церкви, то ее представители чаще всего не были готовы принять критику и признать необходимость существенных перемен; сторонники изменений и реформ в церковной среде стали многочисленны и активны немного позднее, после Октябрьского Манифеста 1905 г. Тем не менее, председатель Собраний, епископ Сергей (Страгородский, будущий патриарх) соглашался, что общему целью было сближение и примирение сторон, подчеркивая благотворность диалога: «Мы, собравшиеся здесь, научимся понимать один другого, научимся понимать то, что нас разделяет, устраним многое, что неправильно считается препятствием, устраним много кажущихся препятствий, которые проистекают из нашего взаимного непонимания»⁷. — Ясно, что эти Петербургские Собрания несли многие постсекулярные черты и выразили многие постсекулярные идеи. Нетрудно увидеть постсекулярные черты и во всем феномене Русского Религиозно-Философского возрождения, главное русло которого было сформировано мыслителями, что перешли, по выражению о. Сергия Булгакова, «от марксизма к идеализму, а от идеализма к православной религиозности» и затем, становясь деятелями Церкви (как Флоренский, Булгаков и другие), содействовали изменению атмосферы церковной жизни, ее открытости к светской культуре. В широком смысле, в культуре Серебряного Века можно видеть своего рода пролог к постсекуляризму наших дней. Имел место диалог религиозного и секулярного сознания; и в ту пору он концентрировался на социальной и культурной проблематике.

Сейчас, век спустя, этот диалог возобновляется в неузнаваемо изменившемся мире. Каковы же теперь его ключевые пункты и главные измерения? Выше мы обрисовали уже ход вещей: к возобновлению диалога непосредственно подтолкнули очень конкретные политические события; но вскоре признано было, что налицо и весьма общий процесс – переход глобального сообщества в новую, постсекулярную стадию, когда религиозное и секулярное сознание должны выстроить отношения нового типа, базирующиеся на диалогическом партнерстве. Развернулось активное изучение принципов этого партнерства, обычно называемого сегодня постсекулярной парадигмой (ПСП). Первые основательные вклады в ПСП внесли Юрген Хабермас и Йозеф Ратцингер, который стал вскоре Папой Бенедиктом 16. Оба они за последнее десятилетие по несколько раз обращались к проблеме пересмотра отношений религиозного и секулярного сознания. Являясь на Западе признанными и ведущими выразителями этих двух формаций сознания, они учитывали позиции друг друга, и их личная встреча и собеседование 19 января 2004 г. в Мюнхене стала убедительной демонстрацией начинающегося диалогического партнерства – своего рода демонстрацией ПСП в действии. Из их высказываний становится ясным, чего каждая из сторон диалога ожидает от другой стороны. Как представитель секулярного сознания, Хабермас сформулировал главные условия, предъявляемые к религиозному сознанию: «Все, что тут требуется, – это эпистемологическая способность рассматривать собственную веру также и с внешней позиции, и соотносить ее с секулярными воззрениями»⁸. В свою очередь, Ратцингер

⁶ Там же. С.11.

⁷ Там же. С.247-248.

⁸ J.Habermas. Religion in the public sphere // European Journal of Philosophy. 2006. 14(1)/ P.9-10.

формулирует, какие свойства и действия секулярного сознания религиозное сознание считает необходимыми для успешности диалога. В энциклике “Fides et Ratio” (2005), в Регенсбургской речи “Вера, разум и университет» (2006) он выдвигает концепцию «разума веры». Секулярное сознание должно быть самокритичным и должно признать разум веры в качестве полноценной и полноправной формации человеческого разума. Чтобы прийти к этому, оно должно преодолеть позитивистскую концепцию разума как недопустимо узкую и выработать некоторую «пост-позитивистскую» парадигму разума и познания, которая будет разделять с разумом веры базовый принцип «послушания истине».

Взятые в совокупности, позиции Хабермаса и Ратцингера очерчивают некоторую форму ПСП, которая не ограничивается политико-идеологической сферой, но идет глубже. Здесь диалог религиозного и секулярного сознания развертывается на когнитивном и эпистемологическом уровне. Нет сомнения, что подобный его характер тесно связан с тем фактом, что религиозное сознание тут представлено было крупным католическим теологом, а для католической мысли в центре традиционно стояли эпистемологические проблемы религии, такие как проблема веры и разума. Однако в православной мысли приоритеты расставлены иначе, и для нее в центре – иные темы. Для православного сознания, главнейший элемент религии и религиозной жизни – живой, аутентичный духовный опыт – и более конкретно, аскетический, сакраментальный и эсхатологический опыт общения со Христом; а базовой и конститутивной характеристикой личности человека служит его пережитый опыт. Отсюда следует, что будь то на старой стадии секуляризации или на новой стадии постсекуляризма, но секулярное сознание и секулярный человек выступают для православного сознания, в первую очередь, не как субъекты рефлектирующего разума и познания, но как носители определенного пережитого опыта. И поэтому, если православное сознание решает завязать диалог с секулярным сознанием, оно будет стараться развертывать этот диалог не столько на почве эпистемологических проблем, сколько на почве пережитого опыта обоих диалогических партнеров – иными словами, на почве антропологического опыта. Возникает вывод: той главной почвой, на которой религиозное и секулярное сознание встречаются и завязывают постсекулярное партнерство, для православного сознания выступает антропологический опыт. Таким образом, должна естественно выстраиваться православная версия или православный извод ПСП, и эта версия с необходимостью должна включать антропологические аспекты. Помимо этого, определенные антропологические вопросы с необходимостью встают и при более углубленном рассмотрении ПСП. По этим причинам, мы сейчас обратимся к описанию антропологических измерений ПСП.

В первую очередь, проследим выходы от ПСП к антропологической проблематике. Формируя ее базовый концепт, *постсекулярное*, мы заново рассматриваем и анализируем дуальную структуру: *религиозное, секулярное и их отношение*. Что же именно здесь представляют собой «религиозное» и «секулярное»? Обычно они рассматриваются как два типа или две формации сознания, такие что первый тип определяется конститутивным отношением к трансцендентному (Абсолютному, Божественному и т.п.), тогда как второй – к имманентному (к Эго, обществу, миру и т.п.). Насколько глубоко и существенно их различие? Перед нами встает альтернатива: априори мы можем полагать эти две *формации сознания* соответствующими одной и той же *антропологической формации*, либо разным формациям. Ясно, что различие между ними – *персоналогической* природы. Сознание секулярное и сознание религиозное реализуют различные парадигмы личностной конституции, отвечающие им индивиды имеют разные структуры личности и идентичности. Принимая персоналистскую позицию (характерную для русской

философской традиции), мы рассматриваем персонологию как ядро и стержень антропологии, и полагаем, что «конституция личности», базовая персонологическая категория, является также и базовой антропологической категорией. Тем не менее, мы не сливаем полностью уровни антропологии и персонологии и не отождествляем понятия «антропологической формации» и «персонологической формации»: априори любая антропологическая формация может включать представителей с разными структурами личности и идентичности, т.е. представителей различных персонологических формаций. Мы также не отождествляем понятий «конституция личности» и «конституция человека»: последнее, в отличие от первого, включает телесную конституцию. Но при этом, что важно, мы принимаем, что религиозному сознанию и секулярному сознанию соответствует не только различная конституция личности, но и различные парадигмы конституции человека. Это – антропологические парадигмы, и отсюда вытекает, что наш выбор в альтернативе сделан: мы принимаем, что религиозному и секулярному сознанию соответствуют различные антропологические формации. Это значит, что должны быть введены как понятия, или концептуальные персонажи, «Религиозный Человек» и «Секулярный Человек». В итоге, концепт постсекулярного обретает антропологическое измерение, и в этом измерении он представляет собой дуальную антропологическую конфигурацию, чету Религиозный Человек – Секулярный Человек, осуществляющую диалогическое партнерство.

По определению, эти персонажи суть носители религиозного и секулярного сознания, воплощающие различные парадигмы конституции человека. Используя аппарат синергичной антропологии, мы можем описать конкретно эти парадигмы. В рамках данного направления, весь ансамбль парадигм антропологической конституции представляется единым образом на базе универсального концепта *антропологического размыкания*: предполагается, что человеческое существо конституируется в своих предельных проявлениях – таких, в которых человек делает себя открытым, разомкнутым к Другому, который не принадлежит горизонту его сознания и опыта. Полная совокупность предельных антропологических проявлений именуется Антропологической Границей. Религиозный Человек реализует парадигму онтологического размыкания: его конституция формируется в его размыкании к Онтологическому Другому, который принадлежит иному бытийному горизонту. Что же до Секулярного Человека, то он определяется лишь негативным предикатом неприятия религиозной позиции. Подобное определение не указывает никакой конкретной парадигмы конституции, так что, в итоге, такой человек может воплощать любые парадигмы антропологической конституции, кроме базирующихся на онтологическом размыкании. Тем самым, он представляет собой смешанную антропологическую формацию, и в рамках синергичной антропологии мы можем указать ее основные составляющие:

1) Онтический Человек, конституция которого формируется в размыкании к бессознательному;

2) Виртуальный Человек, конституция которого формируется в выходах в антропологическую виртуальную реальность;

3) Безграничный Человек, конституция которого формируется в актуализации когнитивно-технологического отношения к эмпирической реальности, трактуемой как бесконечный Универсум (обладая данной конституцией, человек полагает себя безграничным, поскольку конституирующий его процесс познания бесконечен). Подобная актуализация осуществляется в практиках, которые не являются предельными антропологическими проявлениями и не принадлежат к Антропологической Границе. Безграничный Человек убежден, что назначение человека – в бесконечном познании и технологическом освоении бесконечного Универсума, и он активно отвергает стратегию самореализации человека в актуализации его отношения к трансцендентному (Онтологическому Другому). Он является носителем картезианских идеалов

рационального познания и просвещения, и именно он всегда выступал главным проводником и поборником секуляризации и оппонентом Религиозного Человека.

Как описывает синергическая антропология, в каждый период истории существует некоторая доминирующая антропологическая формация, так что исторический процесс может быть представлен в своем антропологическом содержании как процесс последовательной смены этих доминирующих формаций. Формация Безграничного Человека пребывала доминирующей большую часть эпох Просвещения и Нового Времени, однако к концу 19 в. доминирующая роль начинает переходить к Человеку Онтическому. Данная формация, конституируемая паттернами бессознательного (как индивидуального, так и коллективного), во многих отношениях противоположна Безграничному Человеку; в частности, она управляема, по преимуществу, иррациональными влечениями, тогда как Человек Безграничный наделен рационалистичным картезианским сознанием. Однако обе эти формации разделяют негативное отношение к Онтологическому Человеку и Религиозному Человеку, причем у Человека Онтического эта негативность еще более обостряется. Как говорит Лакан, «Истинная формула атеизма, это – *Бог есть бессознательное*»⁹ – или, иными словами, сознание, управляемое из бессознательного, является подлинно атеистическим сознанием. За счет этого, секуляризация, активно развивавшаяся в период доминирования Безграничного Человека, не менее активно продолжалась и в период доминирования Человека Онтического, в 20 в. Феномен тоталитаризма требует особого анализа, однако на самом общем уровне можно сказать, что он соответствует антропологическим структурам Онтического Человека. Отсюда проясняются антропологические корни того факта, что тоталитарные режимы и либерально-демократические системы (антропологически принадлежащие к формации Безграничного Человека), при всех своих глубоких различиях, сближаются в своем негативном отношении к религии.

В последние же десятилетия совершается очередная смена доминирующей формации: к преобладающему положению продвигается формация Виртуального Человека. Природа его во многом особая, и за счет этого его отношение к секуляризации и постсекуляризму весьма отличается от отношения предшествующих формаций. Виртуальные феномены определяются свойством неполной актуализации: любой такой феномен отличается от некоторого актуального феномена лишь исключительно отсутствием некоторых существенных характеристик (базовых предикатов, структурных свойств и т.п.). Все виртуальные практики суть лишь частичные, недоактуализованные воспроизведения, «римейки» тех или иных актуальных практик. С другой стороны, такие практики бесчисленны и бесконечно разнообразны, поскольку любой актуальный феномен или практика имеют, в принципе, бесконечное множество, «виртуальное облако», сопровождающих их виртуальных спутников – их недоактуализованных воплощений. В итоге же, Виртуальный Человек не порождает никакой новой, несводимой парадигмы конституции человека; но вместо этого, он способен воплощать априори любые существующие парадигмы – но только воплощать неполно, «виртуализованно». И это значит, что в рамках формации Виртуального Человека все антагонистические, взаимно несовместимые антропологические формации подвергаются виртуализации и делаются при этом вполне совместимыми. В частности, наряду с виртуализованными версиями Безграничного Человека и Онтического Человека, Человек Виртуальный реализует также виртуализацию Онтологического Человека. Примеры этого изобилуют в движении Нью-Эйдж, в психологических техниках, использующих элементы духовных практик, в многочисленных квази-религиозных сообществах и группах, что распространились сейчас по всему миру и практикуют импровизированные и упрощенные – то есть виртуализованные – версии всех и всяческих религий и культов. И ясно уже отсюда, что в этой формации есть место и для идей постсекуляризма. Виртуальная

⁹ J.Lacan. The four fundamental concepts of psycho-analysis. Penguin Books. 1987. P.59. (Курсив автора.)

антропологическая формация не исключает и не отбрасывает никаких других формаций – напротив, она предполагает их все и зависит от них. Вследствие этого, Виртуальный Человек легко может принять также и постсекулярную идею о том, что секулярное сознание и религиозное сознание должны сосуществовать и установить диалогическое партнерство. Таким образом, мы находим, что формация Виртуального Человека особенно благоприятна для внедрения ПСП; можно, если угодно, считать, что связь ПСП – Виртуальный Человек есть своего рода антропологический интерфейс ПСП. Можно сюда добавить, что Безграничный Человек (а эта формация еще присутствует весьма заметно) тоже способен избирать для себя стратегию постсекуляризма, если его рационалистический разум указывает, что это необходимо для его выживания или же других прагматических целей. Яркую иллюстрацией этого может служить изменение позиции Юргена Хабермаса, который ранее был приверженцем радикальной секуляризации. Напротив, Онтический Человек, подчиненный паттернам бессознательного, органически не способен к коренному изменению своих стратегий и ведению постсекулярного диалога.

Такова беглая антропологическая характеристика сторон постсекулярного диалога. Следующей задачей является антропологическая дескрипция самого процесса их партнерства. Предполагается, что в ходе своего диалога, Религиозный Человек и Секулярный Человек изменяют свои взаимоотношения от отчуждения и враждебности к взаимной заинтересованности и участливости. Они пересматривают и переоценивают свои отношения, стараясь найти общие черты, общие основания и причины к сближению. Так, например, секулярное сознание учится распознавать присутствующие в нем элементы религиозного сознания, о которых писал еще Пауль Тиллих: «В недрах технического творчества, как и в структуре секулярного сознания, таятся религиозные элементы»¹⁰. Подобные элементы он называл «квази-религиозными». Что же касается религиозного сознания, то в его христианской форме, оно черпает необходимые ресурсы для диалога, прежде всего, в принципах христианской любви и общения в любви. Во всех христианских исповеданиях, эти принципы признаются универсальными и глобальными, распространяющимися на все человечество как в религиозной, так и в секулярной его частях. Как пишет Тиллих, «Любовь в Нем [во Христе – С.Х.] охватывает космос, включая и религиозное, и секулярное»¹¹. В православии чрезвычайная важность придается молитве, и существуют молитвы, возносимые именно за тех наших ближних, кто особенно нам чужд и от нас отличен; есть обычай молитвы за врагов и есть «молитва за весь мир», которую ревностно молился преп. Силуан Афонский (1866-1938), один из самых почитаемых учителей православной аскезы. Христианское общение и любовь способны преодолевать барьеры между религиозным и секулярным и становятся движущими силами постсекулярного диалога.

Продолжаясь и углубляясь, такой диалог может затрагивать персонологические структуры участников, модусы их субъективности, и в перспективе здесь возможно и продвижение к некоторой новой «постсекулярной субъективности». При этом, не ожидается, однако, что персонологические изменения будут столь глубоки, что трансформируют сам тип сознания, и участники диалога перестанут репрезентировать, соответственно, религиозное и секулярное сознание. Иными словами, участники сохраняют собственные парадигмы антропологической конституции – и это указывает границы возможных персонологических и антропологических следствий постсекулярного диалога.

Как мы говорили выше, предметы и темы диалога также могут входить в область антропологии, в особенности, в «православном изводе» диалога, когда он сосредоточен на пережитом опыте участников. Главная форма, в которую организуется и в которой

¹⁰ П.Тиллих. Христианство и встреча мировых религий // Он же. Теология культуры. М., 1995. С.403.

¹¹ Там же. С.434.

проявляет себя антропологический опыт, - это форма антропологических практик и трендов. Как Религиозный Человек, так и Секулярный Человек выстраивают различные антропотренды, которые формируют современную антропологическую ситуацию и определяют ее развитие. Эти тренды многочисленны и крайне разнообразны, однако для нас нет необходимости рассматривать их все: достаточно выделить те виды антропотрендов, что наиболее существенны для судеб современного человека, а, тем самым, и для постсекулярного диалога. На первом месте, сюда войдут *радикальные тренды* – те, которые вносят новую, еще неизученную антропологическую динамику и ведут к крупным изменениям антропологической реальности. Современная ситуация особенно богата такими трендами, которые продолжают умножаться и получают все более широкую популярность. Основные их виды включают различные техники, создающие измененные состояния сознания, психоделические практики, экстремальные телесные практики (в том числе, культивируемые в новейшем искусстве), практики обитания в киберпространствах и виртуальные практики всех прочих типов, а также – последнее по месту, но не по важности! – тренды постчеловеческой направленности, предполагающие создание киборгов и/или генетических мутантов. Многие из этих трендов несут вызовы, риски и прямые опасности, а связанные с ними антропологические изменения идут вплоть до перспективы добровольного исчезновения человека как такового. Здесь надо отметить, что радикальные тренды и сопряженные с ними риски, опасности порождаются не только Секулярным Человеком, но и Религиозным. Существуют политизированные религиозные движения, использующие экстремальные практики, такие как суицидальный терроризм; есть и многочисленные радикальные секты, секты тоталитарного характера и т.п. Надо учитывать притом, что в наступившем периоде развития глобальной виртуализации сферы религиозного и секулярного уже не разделяются резко. Их границы становятся размытыми, и возникает обширная промежуточная область квази- или псевдо-религиозных явлений.

В этой сложной и запутанной ситуации, постсекулярный диалог, сосредоточенный на радикальных трендах, может оказаться одной из здравых и эффективных стратегий. Предметом такого диалога должен стать трезвый анализ острых проблем с двоякой, религиозной и секулярной, точки зрения, и совместный поиск ответов на риски и вызовы современного мира. Можно считать, что подобное диалогическое партнерство, сосредоточенное на судьбе Человека и учитывающее ключевую роль антропологического опыта, соответствует православному видению постсекулярной парадигмы. В свою очередь, синергичная антропология, сочетающая секулярный и религиозный подходы к антропологической реальности, может рассматриваться как направление, в котором эта парадигма уже введена в научную практику.