

Кристина Штёкль

ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ДИСКУССИИ И ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

*Кристина Штёкль – доктор философии, сотрудника Университета Тор Вергата (Рим)
Это текст ее доклада на конференции “Философская теология и христианская традиция” (1-3 июля 2010 г., Москва), опубликованный на портале Богослов.ру*

В последние два-три десятилетия политическая философия на Западе все чаще сталкивается с темой религии. Тезис о секуляризации, согласно которому ожидалось, что религия будет приходить в упадок в ходе прогрессивной модернизации обществ, оказался ложным; по известному выражению американского социолога религии Питера Бергера, мир является «таким же яростно религиозным, каким был всегда» [1]. Бергер и другие теоретики, говорящие о «возвращении религии», имеют в виду прежде всего возрождение фундаменталистских религий, особенно протестантского евангелизма и фундаменталистского ислама [2]. Однако существуют и менее громкие — или, может быть, менее «сенсационные» — истолкования неадекватности тезиса о секуляризации: в работах таких социологов религии, как Хосе Казанова или Даниэль Эрвье-Леже, о религии идет речь не в терминах «возвращения», а с точки зрения ее устойчивого, хотя и измененного присутствия в условиях современности [3]. Мне представляется, что причины, по которым сегодня политическая философия обращается к религии, следует искать в этом втором, социологическом, подходе, а не в первом. Сегодня политическая философия включает рефлексию о религии не потому, что «религия стучится в двери», а потому что нынешняя постметафизическая политическая философия периода позднего модерна сама изнутри открывается к религиозной аргументации. В настоящем докладе я намереваюсь обозначить, как происходит это самораскрытие политической философии в сторону религии. Мне кажется, что этот сдвиг в западной политической философии заслуживает внимания с православной точки зрения по двум причинам. Во-первых, в силу того, что речь идет о новой открытости к религиозному мышлению вообще, изменяется характер западного философского дискурса и идеологический секуляризм вместе с самодостаточным гуманизмом открывают путь постсекулярным подходам. Во-вторых, в рамках этого постсекулярного дискурсивного пространства православное богословие может предложить важные соображения, касающиеся религиозного опыта, практики и субъективности.

Концепт постсекуляризма вошел в социологическую и политико-философскую дискуссию в том момент, когда новое внимание к религии в глобальном масштабе и внутри секулярных западных обществ породило вопрос о соотношении религии и

политики, то есть вопрос, который современной социальной и политической мыслью считался решенным в процессе секуляризации благодаря таким ее следствиям, как отделение Церкви от государства, приватизация религии и постепенный упадок самой религии[4]. В рамках этой широкой дискуссии именно Юрген Хабермас ввел термин «постсекулярное общество», чтобы описать социетальные условия, в которых продолжающееся присутствие религии в публичной сфере становится общепринятой нормой[5].

Постсекуляризм — это один из трех возможных ответов на вопрос о том, как концептуализировать соотношение политики и религии в рамках политической философии[6]. Согласно первому, секуляристскому, ответу, современные общества должны руководствоваться независимой политической этикой, а религию следует держать в стороне, в сфере частного. Имплицитно в этом взгляде присутствует представление, что в условиях прогрессивной модернизации религия будет отмирать. Согласно второму, мультикультуралистскому, ответу, религиозные традиции и групповые идентичности, которые они формируют, не могут быть полностью исключены из публичной сферы. Мультикультурная политика должна давать место выражению (религиозных и нерелигиозных) групповых идентичностей и гарантировать определенный уровень институциональной автономии[7]. Эти два ответа вызвали две противоположные линии критики. Первый ответ обвинили в том, что он постулирует универалистскую политическую этику, хотя на самом деле лишь отдает предпочтение рационалистическому и индивидуалистическому ядру западной просвещенческой деонтологии; второй — в том, что он рискует упустить из поля зрения то, что сплачивает членов политического сообщества, и не может избежать культурного и морального релятивизма. Третий подход стремится найти альтернативу эксцессам двух первых. Он сокращает несогласие между лаицизмом и мультикультурализмом посредством постсекулярной интерпретации соотношения религии и политической современности. Наиболее значимым выразителем этого постсекулярного подхода в последние пятнадцать лет был, конечно, Хабермас, однако и многие другие авторы также выступали с постсекулярной точки зрения[8]. Имея в виду этот консенсус, думаю, мы можем сказать, что Православная Церковь находит в лице Хабермаса и других экспонентов постсекулярной политической философии своих союзников, когда осуждает «воинствующий секуляризм»[9].

Вклад Хабермаса в дискуссию о политике и религии связан с его более ранними работами, посвященными коммуникативному действию и делиберативной демократии[10]. Для этого подхода характерен упор на универсализм как необходимую категорию политической философии. Универсализм — и это главный момент в позиции Хабермаса — не связан с некими принципами, «взявшимися ниоткуда», и нам не нужно отказываться от идеи универсализма перед лицом множественности моральных представлений и верований; вместо этого согласие относительно «принципов, действенных для всех», возникает в процессе коммуникации и совместного обсуждения, эти принципы могут быть плодом процесса взаимного обучения и общего согласия. Сам Хабермас называет этот тип мышления «постметафизическим», поскольку он утверждает значимость моральных и политических принципов не посредством отсылки к некоему трансцендентному референту, но через имманентный процесс взаимного обсуждения.

Апелляция Хабермаса к универсализму имеет разные степени. Все зависит от того, что мы понимаем под «всеми» в выражении «принципы, действенные для всех». Согласно изначальной формулировке, а также интенции Хабермаса, под этими «всеми» понимались члены конституционного демократического государства. В их число по необходимости входят как секулярные, так и религиозные граждане. Если придерживаться нормативного взгляда, согласно которому только равноправное и демократическое обсуждение приводит к универсальному согласию относительно политической этики, что и является характеристикой конституционной демократии, то вполне логично утверждать, что и диалог между религиозными и нерелигиозными (секулярными) гражданами должен вестись на равных. Однако такое равенство оказывается под угрозой, когда обнаруживается, что секулярный публичный дискурс не позволяет религиозным гражданам добиться того, чтобы их голоса были услышаны.

Постсекуляризм является ответом на эту весьма специфическую проблему. Суть здесь в утверждении, что не только религиозных граждан следует просить *переводить* свои высказывания на язык секулярного публичного дискурса, но и нерелигиозные граждане должны вносить свой вклад, а именно — умерять свои секуляристские устремления. Только в этом случае можно обеспечить равные условия для коммуникации и возможность взаимопонимания. Теперь должно быть понятно, почему я в начале говорила, что современная демократическая теория открывается навстречу религиозной аргументации, исходя из своей собственной внутренней логики и структуры, а не потому, что «религия стучится в двери». Демократия означает равное отношение к религиозным и нерелигиозным гражданам; демократическая теория, в соответствии со своими собственными нормами, должна быть способна вмещать религиозные аргументы.

Призыв Хабермаса к «переводу» вызвал оживленный спор: перевод чего? кто должен переводить? перевод с какого специального языка на какой? Отчасти это замешательство связано с тем, что мысль самого Хабермаса относительно перевода продолжает эволюционировать и что существуют разные варианты понимания того, каким должен быть этот «перевод». Например, согласно версии американского философа Джона Роулза, перевод означает, что религиозные соображения должны быть переведены на секулярный язык: «...разумные всесторонние доктрины (*comprehensive doctrines*), религиозные или нерелигиозные, могут быть введены в публичную политическую дискуссию в любое время при условии, что должным образом будут представлены собственно политические резоны — а не резоны, выдвигаемые исключительно всесторонними доктринами, — достаточные для поддержки того, что поддерживают эти введенные [в дискуссию] всесторонние доктрины»[\[11\]](#). Это определение перевода обвиняли в том, что в нем содержится поддержка секулярной позиции[\[12\]](#).

Сам Хабермас, наоборот, проводит различие между необходимым институциональным отделением Церкви от государства и нейтральностью государства по отношению к религии, с одной стороны, и теми мотивациями, которыми руководствуются граждане, делая свои публичные заявления, с другой: «Мы не можем вывести из светского характера государства прямое обязательство, — пишет Хабермас, — чтобы все граждане лично дополняли свои публичные заявления, связанные с их религиозными убеждениями, некими эквивалентами на общедоступном языке. И конечно, ожидать, что все

религиозные граждане, подавая свой голос, будут, в конечном счете, руководствоваться секулярными соображениями, значит игнорировать реальность религиозной жизни, существования *в свете веры*»[\[13\]](#).

Внимательно читая Хабермаса, можно обнаружить в его описании религиозных граждан известное напряжение. С одной стороны, Хабермас смотрит на верующего как на гражданина. От него требуется «эпистемическая способность рассматривать свою собственную веру рефлексивно, со стороны, и соотносить ее с секулярными взглядами»[\[14\]](#). Требование эпистемической саморефлексии есть не что иное, как требование, чтобы каждый человек, верующий или неверующий, осознавал свою роль гражданина — участника того политического пространства, которому он в принципе говорит «да». Сфера принятия политических решений является абсолютно имманентной, и совместное обсуждение не имеет никаких внешних референтов по ту сторону языка, посредством которого и выражаются те или иные позиции. Именно этот подход и делает такую политическую философию постметафизической.

Однако, с другой стороны, Хабермас сознает, что религиозный гражданин живет в мире, который не укладывается в пределы имманентности, и что благодаря своей жизни *«в свете веры»* он обретает точку зрения на мир, общество и политику, которая может серьезно отличаться от нерелигиозной, секулярной позиции. Согласно Хабермасу, религиозные соображения могут действительно оказаться решающим компонентом публичной дискуссии, если они смогут сыграть роль значимых аргументов, которые иным образом и не появились бы:

«Сегодня у нас сложилась ситуация, когда церковные сообщества интерпретации соревнуются с секулярными сообществами интерпретации. Если посмотреть со стороны, то нельзя считать невероятной ситуацию, когда окажется, что монотеистические традиции обладают языком с таким семантическим потенциалом, который все еще не исчерпан и может обнаружить преимущества по сравнению с секулярными традициями с точки зрения способности объяснять мир и формировать идентичность...»[\[15\]](#)

В данном случае важно напомнить о том, что обращение Хабермаса к теме религии было связано с дебатами о биоэтике, а не с религиозным фундаментализмом, как это можно предположить, имея в виду время произнесения его знаменитой речи «Вера и знание» (когда он впервые употребил выражение «постсекулярное общество») — октябрь 2001 года, почти сразу после террористической атаки 11 сентября. Короче говоря, Хабермас понимает, что по этическим и общественным вопросам религиозные традиции имеют свои нормативные позиции, которые иначе никак не присутствуют в секулярной публичной дискуссии.

Позвольте мне теперь, после обращения к основным идеям Хабермаса, перейти к общей оценке постсекуляризма. Нынешняя постсекулярная политическая философия, в лице авторов, которых я цитировала, является самым поздним продуктом совершенно определенной школы философской мысли — политического либерализма. В данный момент мне кажется важным подчеркнуть, что вся эта дискуссия о религии и политике продвигалась либеральными мыслителями, такими как Роулз и Хабермас, в соответствии с целым рядом предварительных условий и различий, позволивших с наибольшей

ясностью очертить предмет обсуждения: гражданин и конституционные дебаты. Либеральная постсекулярная политическая теория прикладывает, на мой взгляд, серьезные усилия для того, чтобы включить религию в свой горизонт, однако делает она это посредством того, что критик либерализма с коммунитаристских позиций Майкл Вальцер удачно назвал либеральным «искусством разделения»[\[16\]](#). Критика Вальцера, хотя она и прозвучала еще в 1984 году, может быть рассмотрена как критический комментарий к нынешней постсекулярной политической философии:

«Искусство разделения направлено на обособление социальных пространств. Но оно, конечно, не добивается и не может добиться какой-то совершенной изоляции, ибо в таком случае не было бы самого общества. Отстаивая принцип религиозной толерантности, Джон Локк писал, что “церковь... есть образование совершенно отдельное и отличное от республики (commonwealth). Ее границы... являются постоянными и неизменными”. Но это чересчур радикальное заявление, источником которого, я думаю, является скорее теория индивидуальной совести, а не понимание церквей и религиозных практик. То, что происходит в одном институциональном образовании, оказывает влияние на все остальные; в конце концов, одни и те же люди пребывают в разных пространствах, и у них общая история и культура, в которых религия играет большую или меньшую роль»[\[17\]](#).

Цитата, приведенная Вальцером, указывает на то, что предлагаемое Хабермасом эпистемическое разделение между гражданским субъектом и религиозным субъектом порождает проблемы. Постсекулярная субъективность оказывается не только обедненной, если все, что она представляет собой, это голос гражданина в ходе совместного обсуждения, но она оказывается также и невозможной, потому что мы все-таки не только говорим и спорим, но также и что-то *делаем*. Поэтому далее я намереваюсь высказать некоторые соображения относительно постсекулярного субъекта с точки зрения *религиозного опыта* и *религиозной практики*. Я хочу показать, что изучение Православия и православного богословия может способствовать более богатому определению постсекулярной субъективности.

Чарльз Тейлор является одним из авторов, недавно обративших внимание политической философии на религиозный опыт. В своей книге «Секулярный век» Тейлор показывает, как с самого начала Нового времени на Западе стремление человека к своему осуществлению все больше уходило в сторону от религиозной системы координат и становилось *имманентным* стремлением. Жить в секулярный век, пишет он, значит жить в обществе, в котором вера в Бога «понимается как один из многих вариантов выбора и часто — не самый легкий»[\[18\]](#). Однако жизнь в имманентном пространстве совсем не означает, что люди перестали находиться в состоянии поиска самоосуществления или, как говорит Тейлор, целостности:

«Мы все видим, что наши жизни и/или пространство, в котором они протекают, имеют некоторую морально-духовную форму. Где-то, в какой-то деятельности или в каких-то обстоятельствах, присутствует полнота, богатство; то есть в этой точке (в деятельности или в обстоятельствах) жизнь полнее, богаче, глубже, она является более достойной — достойной большего восхищения, большего, чем должно было бы быть. Возможно, это точка силы: мы часто переживаем это как глубоко нас затрагивающее, как

вдохновляющее... мы обладаем несомненной интуицией того, какой должна быть полнота, как будто мы переживали это состояние, то есть имели переживание мира и целостности; или могли действовать на этом уровне целомудрия, или щедрости, или жертвенности, или самозабвения. И настанет время, когда мы обнаружим себя внутри этих моментов переживания полноты, радости и осуществленности»[19].

Чтобы дать читателю пример такого опыта полноты, радости и осуществленности, о котором говорит Тейлор, он приводит длинную цитату из автобиографического сочинения Беды Гриффитса: это описание состояния, которое автор испытал в школьные годы; цветущие деревья, поющие птицы, автор чувствует, что где-то рядом присутствуют ангелы и Бог смотрит на него[20]. Тейлор использует эту цитату, чтобы указать на то, что люди могут переживать присутствие трансцендентного мира. И остальные восемьсот страниц своей книги он посвящает исследованию вопроса о том, почему в наш секулярный век такого рода переживания стали все более редкими и трудными для нас. Большинство из нас, говорит он, живут в «имманентном пространстве».

В нынешнем мире жизнедеятельность религий, включая Православные Церкви, в основном происходит в обществах, в которых имманентная система стала доминирующей системой координат. Поэтому особо ценным вкладом Тейлора в его книге «Секулярный век», даже с точки зрения Церкви как институции и интеллектуальной традиции, является то, что он переворачивает весь спор о секуляризации и постсекулярном обществе. Вместо того, чтобы говорить о «возвращении религии», он ясно показывает, что религия — и человеческое предрасположение к религиозному типу опыта — никогда не оставляла нас, так же как и Церкви продолжали занимать центральное место в обществе. Перемена же заключается в том, что теперь многие люди больше не ищут опыта осуществленности за пределами имманентного пространства или, что то же самое, в пространстве организованной религии.

Однако то свидетельство, которое приводит Тейлор для подтверждения этого вполне ясного утверждения, является весьма странным: почему он выбрал этот пример? Описанный Тейлором религиозный опыт представляет собой частный случай, претендующий на то, чтобы выражать открытость человека к трансцендентному; этот опыт крайне индивидуалистичный, спонтанный и персональный. Это обособленное, асоциальное событие. Мне кажется, что с помощью этого примера, с его односторонним акцентом на индивидуальном состоянии, Тейлор выражает лишь половину истины о религиозном опыте. Его участие в общей дискуссии значимо, потому что он указывает на человеческую открытость трансцендентному и в этом смысле предлагает гораздо более богатую онтологию субъекта, чем либерализм. Однако у Тейлора отсутствуют размышления о практическом и общинном измерении трансцендентного опыта.

Мои возражения будут более понятны, если сравнить приведенный Тейлором пример религиозного опыта с той разработкой религиозного опыта и практики в православном богословии, которую мы находим в трудах Сергея Хоружего. В перспективе изучения исихазма, православной духовной практики, впервые в полноте описанной Григорием Паламой в XIV веке, религиозный опыт и практика не могут считаться произвольными феноменами. Они укоренены в традиции и в совокупном теле — в Церкви. Они являются индивидуальными переживаниями, но эти индивидуальные

переживания становятся возможными в особом контексте и в соответствии с неким кодексом, определяющим соответствующие подготовительные этапы[21].

О том же говорит и Ханс Йоас в статье «Нужна ли нам религия?», где он пишет:

«Религиозные традиции и институты являются не только богатыми хранилищами истолкований нашего опыта самопревосхождения, но они также позволяют нам приобрести такой опыт прежде всего другого. Они содержат знание о физических факторах, связанных с подготовкой к обретению такого рода опыта — посредством аскетических практик, определенных телесных поз... Опыт самопревосхождения в действительности должен быть опытом децентрирования, а не предпринимаемыми своими силами попытками, нацеленными на то, чтобы остаться самим собой, но при этом испытывать приятные ощущения от необыкновенных переживаний»[22].

Когда Йоас говорит о «децентрировании», это напоминает концепцию «синергичной антропологии» Хоружего с ее пониманием человека как децентрированного существа, что проявляется в предельной ситуации перед лицом Божественного Другого и человеческого другого — в противоположность самой в себе закрытой сущности. Коль скоро мы всерьез принимаем антропологическую реальность мистического опыта и духовной практики, мы неизбежно должны пересмотреть классическую антропологическую парадигму, согласно которой человек является автономным, само-центрированным субъектом[23].

Тейлор, Йоас, Хоружий — все они указывают в одном и том же направлении реконфигурирования субъективности в свете реальности религиозного опыта. Их работы дают материал для лучшего понимания постсекулярной субъективности — по сравнению с тем пониманием, которое предлагается либеральным «искусством разделения» и которое отделяет религиозную идентичность от гражданского субъекта. Православие может предложить для ориентированного на опыт, практического понимания постсекулярной субъективности разработанное богословие духовной практики и соответствующую экклезиологию[24]. Когда я говорю «Православие может предложить», я на самом деле имею в виду, что изучение богословия является важным элементом в деле формулирования постсекулярной политической философии. Не вполне правильно, как это делает Роулз, рассматривать религии как «всесторонние доктрины» наравне с другими типами идеологий. От секулярных всесторонних доктрин религию отличает правильное понимание самопревосхождения: самопревосхождение, продвигаемое политическими религиями XX века, было сугубо имманентным, тогда как негативная теология препятствует закрытости религиозной доктрины. Именно эсхатология отличает религию от идеологий[25].

Конечно, неслучайно, что некоторые православные мыслители, прежде всего Христос Яннарас, почувствовали, что главным связующим звеном между современной западной философией и православным богословием является хайдеггерианского типа критика рационального и автономного субъекта[26]. И действительно, в такой философии, например в работах Жана-Люка Нанси[27], мы находим готовность к трансформации субъекта, которой требует встреча с «другим». В то же время постмодерной политической философии нечего добавить к нынешнему пониманию постсекуляризма, равно как нет у

нее и способности, за исключением Аласдера Макинтайра[28], связать деконструкцию рационального и автономного субъекта с субъектом религиозного опыта и практики.

Ранее я пыталась проследить восприятие западной философской дискуссии с православной точки зрения и обозначить общие точки, связывающие православную интеллектуальную традицию с философским дискурсом политической современности[29]. Тогда обнаружилось близкое сходство между постмодерной деконструкцией субъекта и общинной философией (*philosophy of community*), с одной стороны, и православным пониманием субъективности, с другой. Либеральные подходы к субъекту и весь современный западный политический мейнстрим оказываются несовместимыми с этим пониманием и даже ему враждебными; они являются откровенным свидетельством самодостаточного гуманизма, который не оставляет в современном мире места для религии. Я думаю, что в свете нынешней дискуссии о постсекуляризме этот ранее сделанный вывод следует пересмотреть. С появлением постсекуляризма политическая философия, как я показала выше, начала размышлять о пределах самодостаточного гуманизма. Об этом свидетельствует обращение Хабермаса к религиозным традициям в ожидании значимого вклада с их стороны. Если принимать в расчет коммунитаризм, а также включение в сферу внимания важных идей, возникших в рамках теологии и социологии, можно сказать, что постсекулярная политическая философия выходит за пределы абстрактного представления о гражданском субъекте и начинает занимать многообещающую позицию в западной философской сфере, что позволяет и представителям православной точки зрения вступать с ней в конструктивный диалог относительно места и значения религии в условиях постсекулярной современности.

В заключение хочу сказать следующее. Основные вопросы, которыми я задалась в этом докладе, таковы: какого рода философская *ре-конфигурация* субъекта необходима для того, чтобы оказалась понятной та *транс-фигурация* (преображение) субъекта, о которой говорит религия? Насколько близко подошла к этому вопросу философская дискуссия о религии и секуляризме, которая сегодня идет на Западе? Я показала, что постсекулярная политическая философия двигается в сторону переосмысления человеческого субъекта в свете религиозного опыта и практики — в процессе философско-социологической дискуссии, которая продолжается. С моей точки зрения — в контексте конференции, затрагивающей православное богословие, — православное богословие может многое привнести в эту современную дискуссию, и в результате некоторые разделительные линии между западной философской традицией и Православием могут быть переосмыслены.

Литература

Audi, Robert. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.

Berger, Peter L. "The Desecularization of the World: A Global Overview." In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999: 1-18.

Berger, Peter L. "Secularization Falsified." *First Things* February (2008): 23-27.

- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José. "Secularization." In *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, edited by J. Smelser Neil and Paul B. Baltes, 20. Amsterdam, Paris et.al.: Elsevier, 2001: 13786-13791.
- Casanova, José. "Religion, European Secular Identities, and European Integration." In *Religion in an Expanding Europe*, edited by Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 65-92.
- Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Eder, Klaus. "Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in Die Postsäkulare Gesellschaft?" *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002): 331-344.
- Habermas, Jürgen. "Exkurs: Transzendenz von Innen, Transzendenz ins Diesseits." In *Texte und Kontexte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992: 127-156.
- Habermas, Jürgen. *Justification and Application: Remarks on the Discourse Ethics*. Cambridge (MA): MIT Press, 1993.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1-25.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity, 2008.
- Hervieu-Léger, Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. Translated by Simon Lee. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Joas, Hans. *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Boulder, London: Paradigm Publishers, 2008.
- Kalaïtzidis, Pantelis, ed. *Church and Eschatology*. Edited by Pantelis Kalaïtzidis. Athens: Kastaniotis Publications, 2003.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988.
- MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.
- Martin, David. "The Evangelical Upsurge and Its Political Implications." In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999: 37-49.
- Metropolitan Hilarion Alfeev. "Christianity and the Challenge of Militant Secularism. Paper Read at the International Conference on the Australian and New Zealand Association of Theological Schools, 5-8 July 2004, Melbourne." *Homepage of Metropolitan Hilarion Alfeev*, <http://en.hilarion.orthodoxia.org/6-11> (accessed 25.04.2010) (2004).
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765-807.

Stoeckl, Kristina. *Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*. Vol. 4 Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, edited by Vasilios Makrides. Berlin, Bruxelles, Wien et. al.: Peter Lang, 2008.

Taylor, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Edited by Amy Gutmann. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994.

Taylor, Charles. "Modes of Secularism." In *Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava. New Delhi: Oxford University Press, 1998: 31-53.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles. "The Polysemy of the Secular." *Social Research* 76, no. 4 (2009): 1143-1166.

Walzer, Michael. "Liberalism and the Art of Separation." *Political Theory* 12 (1984): 315-330.

Walzer, Michael. "Drawing the Line. Religion and Politics." In *Thinking Politically: Essays in Political Theory*. New Haven: Yale University Press, 2007: 147-167.

Yannaras, Christos. *Person und Eros: Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1982.

Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

Хоружий, Сергей С. *Синергия: Проблемы Аскетике и Мистики Православия*. Москва: Ди-Дик, 1995.

Хоружий, Сергей С. *К Феноменологии Аскезы*. Москва: Издательство Гуманитарной Литературы, 1998.

Хоружий, Сергей С. *Опыты из Русской Духовной Традиции*. Москва: Изд. Парад, 2005.

Хоружий, Сергей С. *Очерки Синергийной Антропологии*. Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005.

Примечания

[1] Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999).

[2] Peter L. Berger, "Secularization falsified," *First Things* February, no. (2008); Klaus Eder, "Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?," *Berliner Journal für Soziologie* 12, no. (2002); David Martin, "The Evangelical Upsurge and Its Political Implications," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999).

[3] José Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); José Casanova, "Religion, European Secular Identities, and European Integration," in *Religion in an Expanding Europe*, ed. Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (Cambridge:

Cambridge University Press, 2006); Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, trans., Simon Lee (Cambridge: Polity Press, 2000).

[4] José Casanova, "Secularization," in *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, ed. J. Smelser Neil and Paul B. Baltes (Amsterdam, Paris et.al.: Elsevier, 2001).

[5] Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006).

[6] Ibid; Charles Taylor, "Modes of secularism," in *Secularism and its critics*, ed. Rajeev Bhargava (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

[7] Charles Taylor, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

[8] Robert Audi, *Religious commitment and secular reason* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000); William E. Connolly, *Why I am not a secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Jürgen Habermas, *Between naturalism and religion: philosophical essays* (Cambridge: Polity, 2008); John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997); Michael Walzer, "Drawing the line. Religion and Politics," in *Thinking Politically: Essays in Political Theory* (New Haven: Yale University Press, 2007).

[9] Использование выражения «воинствующий секуляризм» см. в: Metropolitan Hilarion Alfeev, "Christianity and the Challenge of Militant Secularism. Paper read at the International Conference on the Australian and New Zealand Association of Theological Schools, 5-8 July 2004, Melbourne," *Homepage of Metropolitan Hilarion Alfeev*, <http://en.hilarion.orthodoxia.org/6-11> (accessed 25.04.2010), no. (2004).

[10] Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on the Discourse Ethics* (Cambridge (MA): MIT Press, 1993); Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1996).

[11] Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," 784.

[12] Audi, *Religious commitment and secular reason*; Habermas, "Religion in the Public Sphere," 6-9; Charles Taylor, "The Polysemy of the Secular," *Social Research* 76, no. 4 (2009).

[13] Habermas, "Religion in the Public Sphere," 9 italics in the original.

[14] Ibid.: 9-10.

[15] Jürgen Habermas, "Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits," in *Texte und Kontexte*, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992), 131 translation KStoeckl.

[16] Michael Walzer, "Liberalism and the art of separation," *Political Theory* 12, no. (1984).

[17] Ibid.: 327.

[18] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 3.

[19] Ibid., 5.

[20] «Однажды на последнем году школы я гулял один вечером и слушал дружное пение птиц, какое только и можно услышать в это время года на рассвете или на закате. Я вспоминаю то удивительное впечатление, которые произвели на меня эти звуки. Мне казалось, что никогда раньше я не слышал птичьего пения, и я думал: неужели они так

поют все время, а я никогда этого не замечал? Гуляя, я оказался рядом с кустами боярышника в цвету и снова подумал, что никогда не видел подобного зрелища и не переживал раньше такого сладостного чувства. Если бы я вдруг оказался среди деревьев райского сада и услышал хор поющих ангелов, это не было бы более изумительным переживанием. Затем я увидел заходящее за поле солнце. Вдруг жаворонок вспорхнул с земли, из-за дерева, у которого я стоял, и залился песней над моей головой, а затем, продолжая петь, исчез. Все увеличивалось в размерах по мере того, как солнце закатывалось и пелена сумерек спускалась на землю. Я помню чувство благоговейного ужаса, который охватил меня. Мне хотелось пасть на колени, как будто я находился в присутствии ангела; и я не дерзал взглянуть в лицо неба, потому что казалось, что это лишь покрывало, наброшенное на лицо Бога». Ibid.

[21] Сергей С. Хоружий, *Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия* (Москва: Ди-Дик, 1995); Сергей С. Хоружий, *К феноменологии аскезы* (Москва: Издательство Гуманитарной Литературы, 1998); Сергей С. Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции* (Москва: Изд. Парад, 2005).

[22] Hans Joas, *Do we need religion? On the experience of self-transcendence* (Boulder, London: Paradigm Publishers, 2008), 14.

[23] Сергей С. Хоружий, *Очерки синергийной антропологии* (Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005).

[24] Я имею в виду богословие Иоанна Зизиуласа: John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985) [русск. пер.: Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: 2006].

[25] See: Pantelis Kalaïtzidis, ed. *Church and Eschatology*, ed. Pantelis Kalaïtzidis (Athens: Kastaniotis Publications, 2003).

[26] Christos Yannaras, *Person und Eros: Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1982).

[27] Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural* (Stanford: Stanford University Press, 2000).

[28] Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988); Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981).

[29] Kristina Stoeckl, *Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox intellectual tradition and the philosophical discourse of political modernity*, ed. Vasilios Makrides, *Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums*, vol. 4 (Berlin, Bruxelles, Wien et. al.: Peter Lang, 2008).