

УДК 130.2 : [322 + 342.7]

**ПАШКОВ К. В.** (Харківський медичний університет, Харків)

## **ИДЕАЛЫ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА И РЕАЛИИ ПОСТСОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ХАБЕРМАСИАНСКИЕ МЕДИТАЦИИ**

*В статье проанализированы основные положения концепции постсекулярного общества Ю. Хабермаса, в частности его тезис о необходимости диалога между секуляризованным западным обществом и представителями культур, только вступающих на путь секуляризации, а также между секулярным большинством и религиозным меньшинством внутри западного социума. Показано, что формой решения противоречий между сторонниками религиозных и секулярных ценностей в плюралистическом обществе может стать открытое волеизъявление граждан, устанавливающее пределы терпимости и допустимости реализации их точки зрения без нарушения как позитивной свободы на вероисповедание одних, так и негативной свободы других оставаться незатронутым религиозной практикой. Также в статье частично оспорен тезис Хабермаса о том, что постсекулярными могут называться только развитые западные демократические общества. Аргументировано утверждение о том, что постсоветское общество прошло через процессы секуляризации, подобные тем, через которые прошли западные общества и формально оно может считаться готовым к тому, чтобы стать постсекулярным. На основе анализа конфликтной ситуации в отношениях между сторонниками секулярных и религиозных ценностей в постсоветском обществе показано, что для его превращения в постсекулярное общество необходимы значительные усилия по демократизации, отказ от политики влияния государства на религию и стремления религии к контролю над секулярным обществом, а также развитие практически отсутствующей сегодня культуры диалога по спорным вопросам между представителями светского и религиозного сообществ.*

*Ключевые слова: постсекулярное общество, постсекулярная культура, секулярная культура, постсекулярность, постсоветское общество, постсоветская культура, Ю. Хабермас.*

*Пашков К.В. ІДЕАЛИ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО СУСПІЛЬСТВА Й РЕАЛІЇ ПОСТРАДЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: ХАБЕРМАСІВСЬКІ МЕДИТАЦІЇ В статті проаналізовані головні настанови концепції постсекулярного суспільства Ю. Габермаса, розглянуто в її координатах сучасну кризу у відношеннях між прихильниками секулярних та релігійних цінностей у контексті пострадянської культури.*

*Ключові слова: постсекулярне суспільство, постсекулярна культура, постсекулярність, пострадянське суспільство, пострадянська культура, Ю. Габермас.*

*Pashkov K.V. IDEALS OF POSTSECULAR SOCIETY AND REALITIES OF POST-SOVIET CULTURE: HABERMASIAN MEDITATIONS The paper analyzes the basic concepts of postsecular society by Jürgen Habermas, in particular his thesis about the need for dialogue between the secularized Western society and cultures entering secularization way, as well as between a secular majority and a religious minority in the Western society. It is shown that a way to solve a controversy between followers of religious and secular values in a pluralistic society would be a free expression of citizens will, establishing the limits of tolerance and*

*acceptability in realization of their views without destroying a positive freedom to practise religion on one side and the negative freedom to remain unaffected by the religious practice on the other side. We have partly disproved Habermas' thesis that only advanced Western societies can be identified as postsecular ones. The post-Soviet society went through processes of secularization similar to those in the Western societies, and formally it may be considered as being prepared to become a postsecular society. Based on analysis of a conflict between the supporters of secular and religious values in the post-Soviet society we have shown that its transformation into the postsecular society requires substantial efforts for democratization, limitation in the policy of the state influence on religion and in a tendency of religion to control a secular society. It also requires the development of a culture of dialogue between the secular and religious communities which is practically absent today.*

*Key words: postsecular society, postsecular culture, secular culture, postsecularity, post-Soviet society, post-Soviet culture, Habermas.*

Хотя термин «постсекулярность» в философских работах впервые был апробирован еще в 90-х гг. XX столетия, в контексте обсуждения феномена «религиозного поворота» в западной философии [1], сегодня он чаще всего фигурирует не столько в связи с именами Левинаса, Деррида, Милбанка или Мариона, решившихся на излете постмодернистской эпохи реактуализировать теологическую проблематику в пространстве философского вопрошания, сколько с именем мыслителя, который ассоциируется с идеей дистанцирования от такого рода междисциплинарных проектов, философа, отстаивающего установку на последовательную демаркацию эпистемиологических полей философского и теологического дискурсов, «веры и знания», метафизического и постметафизического мышления, выражаясь терминами аутентичного языка его философии. Речь идет, конечно же, о Юргене Хабермаса – лишенном «тонкого религиозного слуха» [2, с. 130] патриархе европейской академической философии, выступающем, однако, «против исключения религиозных учений из генеалогии разума» [16, с. 135]. Именно Хабермас, этот «нетипичный атеистический и секулярный философ» [3, с. 1], в 2001 году выступил в роли автора оригинальной философско-политической и культурологической концепции «постсекулярного общества», методичную разработку и артикуляцию которой он не прекращает на протяжении последних десяти лет.

Актуальность обращения к воспитательным по духу размышлениям Хабермаса о конфигурации постсекулярного общества для украинской гуманитаристики проистекает из факта вероятной релевантности его интуиций для осмысления и прогнозирования развития вполне конкретной ситуации, которая складывается в рамках постсоветского культурного пространства в России и Украине. Нерв этой ситуации составляет копившееся в течение последних двадцати лет, но в последние годы заметно обострившееся взаимное недовольство в отношениях между сторонниками светских и религиозных ориентиров культурного развития в нашем обществе. Вовлеченные сегодня в качестве заинтересованных участников, в публичное обсуждение вопроса о месте и роли религии в социуме и культуре, в дискуссию о взаимоотношениях церкви и светского государства, представители интеллектуальной элиты и деятели церкви, либералы и консерваторы, верующие и атеисты, представляющие самые различные слои общества, все оказались вдруг в положении людей, которые вынуждены учиться *слушать* и *слышать* друг друга, размышляя над тем, как жить дальше вместе в условиях плюралистического общества.

Именно по причине начала в нашем обществе активного обсуждения секулярных и религиозных инициатив, направленных на форматирование общественной и культурной сферы, мысль Хабермаса становится уместной и, в каком-то смысле, «спасительной» для общества, в котором, по сути, отсутствует традиция и культура ненасильственного диалога на тему религии в публичном поле.

Не ставя в рамках данной статьи целью осветить все нюансы концепции постсекулярного общества Ю. Хабермаса, мы ограничимся экспликацией ее основных положений, а затем рассмотрим, как выглядит в ее интеллектуальных координатах та социокультурная ситуация, которая сложилась сегодня в постсоветском обществе, принадлежность которого к числу постсекулярных обществ сам немецкий профессор отрицал.

Оценив степень правоты Хабермаса в данном вопросе, мы проследим изменения в отношениях между светским и религиозным векторами развития в рамках постсоветской культурной традиции, идентифицируем как постсекулярные некоторые идущие в постсоветской социальной, политической и культурной жизни процессы, а также проанализируем парадоксальный характер этих процессов на фоне классической постсекулярной модели, разработанной Хабермасом для описания путей возможных трансформаций западных обществ.

В украинской и российской гуманитаристике в настоящее время отсутствуют подобные западным монографические работы [3], в которых бы комплексно анализировался подход Хабермаса к осмыслению религии вообще или к проблематизации темы постсекулярности, в частности. При этом у нас уже появились переводы основных «потсекулярных» текстов Хабермаса [2, 4–7], а также ряд статей таких авторов как А. Юдин, А. Морозов, А. Кырлежев, Д. Узланер, А. Баумейстер, А. Логинов и др., в которых были даны религиозоведческая, философская и богословская оценки его концепции постсекулярного общества. Большинство из этих авторов были высказаны в целом критические, по тону, замечания в адрес концепции Хабермаса, заявлены сомнения в ее реалистичности. Не намериваясь здесь подробно анализировать аргументы критиков Хабермаса, мы лишь отметим, что не разделяем полностью их убежденности в том, что его концепция является фатально утопичной, что «постметафизической философии нечего противопоставить фундаментализму» [9, с. 5], или что религии в постсекулярном обществе отведена второстепенная роль [8, с. 27]. Что касается исследований, посвященных изучению постсоветского общества и культуры в аспекте постсекулярной проблематики, то вынося за скобки тот факт, что консенсуса относительно содержания термина «постсекулярность» в среде отечественных специалистов не существует, укажем, что наиболее любопытными нам показались мысли высказанные по данной теме такими российскими авторами как А. Морозов, Д. Узланер, А. Малер, Ю. Синелина, С. Коначева, М. Эпштейн, и О. Седакова. Среди украинских исследователей можно назвать статьи В. Еленского и Ю. Черноморца.

Приступая к прорисовке самых общих контуров концепции постсекулярного общества Ю. Хабермаса, следует напомнить, что в свое время, ее появление стало интеллектуальной реакцией немецкого философа на «чудовищное деяние» террористической атаки 11 сентября 2001 года, названной им «первым всемирно-историческим событием в строгом смысле этого слова» [12, с. 28]. Для определения масштаба и перспективы этого события, а также реакции на него мирового сообщества, Хабермас даже предложил показательную историческую аналогию: 11 сентября и последующие ответные действия Америки на террористическую угрозу он уподобил началу Первой мировой войны, вызванному терактом в Сараево, за которым вскоре последовала «эпоха тотальных войн, тоталитарного угнетения, механизированного варварства и бюрократического массового убийства» [12, с. 26].

Хабермас посчитал необходимым акцентировать своеобразное *религиозно-культурное измерение* произошедшего: теракт 11 сентября был мотивирован *религиозными убеждениями* мусульманских фанатиков, болезненно переживающих разрыв с корнями своей культурной традиции, видоизменяющейся под напором модернизации и секуляризации, которая, фактически, «сбилась с правильного пути» [2, с. 119]. В то же время, в ультрамодернизированной и вроде бы давно секуляризированной западной культуре, теракт мусульманских смертников имел

неожиданный *ответный религиозный эффект*, вызвав, как изящно сформулировал немецкий философ, в «сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны» [2, с. 118]. Внешне это выразилось в росте апокалиптических настроений, приходе людей в храмы, появлении ветхозаветных интонаций и «дискурса возмездия» в устах западных политиков. В последующие за терактом годы, западные СМИ оказались переполнены сообщениями о событиях, связанных с религиозной активностью во всем мире, что окончательно разрушило секуляристскую уверенность в том, что религии по всему миру отступают перед лицом прогресса и модернизации, и этот процесс необратим. Усилилась также доля публичных высказываний религиозных общин по социально значимым темам, широко распространился фундаментализм и в полный голос заявили о своих религиозных правах этнические эмигрантские сообщества.

Все это заставило автора концепции постсекулярного общества оспорить тезис «о существовании прямой зависимости между модернизацией общества и секуляризацией населения» [5а, с. 1] и заявить о необходимости сегодня дифференцированного подхода к трактовке понятий «модернизация» и «секуляризация». Отстаивая идею о необходимости диалога между прошедшим долгий и трудный путь секуляризации западным обществом и представителями культур, только вступающих на путь секуляризации, а также между секулярным большинством и религиозным меньшинством внутри западного социума, Хабермас пришел к выводу, что успех этих диалогов во многом зависит от того, сможет ли сам Запад не забыть «об открытой, незавершенной диалектике своего собственного, западного процесса секуляризации» [2, с. 118]. Уточняя свою мысль, вслед за известным социологом религии Х. Казановой, Хабермас высказался за корректировку теории секуляризации, затрагивающей, однако, не суть этой теории, а ее «прогнозы, относительно будущей роли религии» [5а, с. 2], исходя из того факта, что даже в модернизированных обществах «утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума» [5а, с. 2].

Переходя к социальному прогнозированию, Хабермас высказал убеждение о росте в ближайшем будущем влияния религии и религиозных сообществ в публичной сфере уже возникшего на Западе «постсекулярного общества», которое «приемлет факт дальнейшего существования религиозных общин в постоянно секуляризирующейся среде и приспособляется к нему» [5а, с. 2]. Уточняя, что для него важно дать ответ на вопрос о том, «как нам понимать нашу роль как членов постсекулярного общества и чего нам ожидать друг от друга, чтобы в исторически прочно сложившихся формированиях наших национальных государств обеспечить цивилизованное обращение граждан друг с другом и в условиях культурного и мировоззренческого плюрализма» [5а, с. 2], Хабермас интерпретирует постсекулярность как «двойкий образовательный процесс, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из этих воззрений» [4, с. 43]. Называя неконструктивной ранее доминировавшую в западном обществе установку на радикальное противостояние секуляристов и сторонников религии, мультикультуралистов и «просветительских фундаменталистов», Хабермас призвал всех их к компромиссу на позициях «демократически просвещенного здравого смысла» [2, с. 120], который позволил бы, путем взаимных уступок и толерантности друг к другу, достигнуть баланса интересов в рамках делиберативного демократического процесса по самым болезненным и спорным вопросам.

В качестве условий для созидания функционирующего «постсекулярного общества», Хабермас обозначил ряд требований, которым должны следовать представители религиозной и секулярной партий. От религиозных сообществ ожидается, что они проявят черты рационализма и рефлексивности в рамках религиозного самовосприятия, сумеют вступить в диалог между собой, не будут отрицать авторитета светских наук, озаботятся переводом истинностных содержаний религиозной речи на общедоступный язык и встроются в условия «существования конституционного государства, основанного на

профанной морали» [2, с. 120]. Способствовать такого рода герменевтической саморефлексии могли бы теология и религиозная философия, «в которой речь идет об экспликации разумности веры» [16, с. 132].

От секулярного большинства, соглашающегося увидеть в религии «важнейший ресурс смыслопорождения» [2, с. 125], а в «нормативных истинностных содержаниях религиозного высказывания собственные, зачастую распавшиеся интуиции» [16, с. 126], ожидается признание полезности «подчеркнутого усиления религиозных языков» [2, с. 125] в публичном пространстве и отказ от вынесения решений «по важным вопросам прежде, чем секулярное большинство прислушается к возражениям оппонентов, ощущающих себя ущемленными большинством в своих религиозных убеждениях» [2, с. 125].

Для того, чтобы преодолеть проблему оскорбительного для религиозных меньшинств «покровительственного» отношения к ним со стороны конституционного государства, Хабермас постулирует их равенство в рамках «постсекулярного общества» со всеми прочими группами граждан: «либеральное государство обеспечивает религиозную свободу как гражданское право, так что религиозные меньшинства уже не находятся на положении терпимых и зависимых от благосклонности какой-либо более или менее толерантной государственной власти» [5а, с. 2]. Религиозные субкультуры в этих условиях должны «выпустить своих членов-индивидуумов из своих объятий, для того, чтобы те в гражданском обществе смогли ощутить, осознать и признать себя и друг друга членами одного и того же общественно-политического образования» [5а, с. 2]. Если в обществе возникает спорный вопрос, к примеру, начинается спор о запрете абортов или строительстве мечети в центре европейского города, то путем открытого делиберативного волеизъявления, религиозные и секулярные граждане плюрального государства выясняют пределы терпимости и допустимости реализации их точки зрения без нарушения как позитивной свободы на вероисповедание одних, так и негативной свободы других, за которыми сохраняется право «оставаться незатронутым религиозной практикой (иных) конфессий» [5а, с. 2]. При этом нормой обыденной жизни постсекулярного общества становится толерантность, которую Хабермас стремится переинтерпретировать таким образом, чтобы исключить подозрение в ее возможном репрессивном (выборочном) характере. Нерепрессивная толерантность означает, «что все, верующие и неверующие, взаимно признают друг за другом право на убеждения, ритуалы и образ жизни» [5в, с. 1], но в то же время, уточняет Хабермас, такого рода признание «нельзя путать с положительной оценкой чужой культуры и чужого образа жизни, неприемлемых для себя самого убеждений и практик» [5в, с. 1].

Призывая искать и находить компромисс между секулярным и религиозным сообществом на основе положений постметафизической философии, критически усвоившей «элементы содержания из иудео-христианской традиции, которые не менее важны, чем наследие греческой метафизики» [6, с. 18], Хабермас, разрабатывает постсекулярную «концепцию, посредничающую между двумя сторонами» [16, с. 114], с учетом многочисленных критических замечаний, которые были выдвинуты по каждой отстаиваемой им (или Дж. Ролзом, на которого Хабермас обильно ссылается) позиции оппонентами из различных лагерей [16].

Не вступая в разбор полемики вокруг концепции Хабермаса, мы завершим наш краткий экскурс в пространство его мысли констатацией того факта, что немецкий профессор не только теоретизирует, но и лично участвует в опытах по изменению ментальности граждан секуляризованного общества, практикуясь в «саморефлексивном преодолении секуляристски закаленного и эксклюзивного самопонимания модерна» [16, с. 133], о чем, в частности, свидетельствует его дискуссия с нынешним Папой Римским Бенедиктом XVI о проблеме дополитических основ демократического правового государства [4]. Можно также отметить, что делиберативные установки постсекулярного общества реализуются на практике и независимо от инициатив

Хабермаса, наиболее чутко уловившего «дух времени» и концептуализировавшего его. В этом ракурсе, укажем на известную дискуссию У. Еко и кардинала К. М. Мартини, а также диалог писателя Ф. Бегбедера и епископа Ж. М. Ди Фалько, которые реализуют идею открытого обмена мнениями между представителями светской и религиозной общественности, дали своего рода пример публичного постсекулярного диалога в рамках западной культуры [13].

Переходя к теме постсекулярности в контексте постсоветских реалий, попробуем аргументировать хотя бы возможность такого поворота хабермасовской темы, вопреки его утверждению о том, что весьма спорное определение «постсекулярное общество» может относиться только к высокоразвитым европейским обществам или таким странам как Канада, Австралия и Новая Зеландия» [5а, с. 1]. Предварительный критерий, который приводит немецкий философ для выделения постсекулярного общества, следующий: общество может быть названо «постсекулярным» только в том случае, если когда-то оно было «секулярным», если в нем «имеет место постоянное, а с конца мировой войны разительное ослабление религиозной привязанности граждан», в сознании которых «практически повсеместно закрепилось представление о том, что они живут в секуляризованном обществе» [5а, с. 1].

О том что глубинные секулярные процессы имели место в рамках отечественной культуры, начиная еще с эпохи петровских реформ, на сегодняшний день уже сказано немало, и современные исследователи лишь уточняют, что секуляризация и европеизация (отечественный вариант модернизации) в Российской империи, и в той части Украины, которая входила в ее состав, в дореволюционный период прошла через несколько этапов, исходно насаждалась сверху и развивалась циклами, в конце каждого из которых имел место некоторый всплеск религиозности [14, с. 161]. В советский же период, секуляризация приняла форму тотального государственного атеизма, который, как точно отметил М. Эпштейн, «разлился в массы, сформировав несколько поколений неверующих людей, если и не враждебных религии, то глубоко к ней равнодушных. Если они сами не сносили храмов и не сжигали икон, то никогда и не молились, не призывали имени Бога, забыли о самом его существовании» [15, с. 158].

Мы полагаем сказанного вполне достаточно для того, чтобы признать опыт пребывания в состоянии «секулярности» нашего общества вполне соизмеримым с западным и легитимировать, хотя бы формально-номинальное, применение эпитета «постсекулярное», к постсоветскому обществу в России и в Украине. Тем более, что некоторые российские авторы готовы обозначить и «точку отсчета» постсекулярной эпохи сменившей секулярную (атеистическую), аналогичную 11 сентября, выделенному Хабермасом в качестве события, открывающего постсекулярную эпоху на Западе. Так, к примеру, несколько одиозный критик либерализма А. Малер полагает, что «падение СССР в 1991 году и падение двух небоскребов Всемирного торгового центра в Нью-Йорке в 2001 году, при всем различии этих событий, окончательно свидетельствует о конце эпохи торжествующего секуляризма» [17].

Однако, если далее попробовать рассмотреть не форму, а реалии постсоветской ситуации в свете разработанной Хабермасом базовой модели, в рамках которой «постсекулярное» – это «либеральное, интегрированное конституцией общество» [16, с. 130], то можно констатировать, что постсоветское общество скорее является его противоположностью, поскольку государство в постсоветских реалиях имеет явные проблемы с исполнением конституции и отнюдь не консолидирует граждан, демократическая делиберативная процедура тут практически не соблюдается, общество мировоззренчески сегментировано и устроено так, что «избавляет верующих и секулярных граждан в общении между собой от взаимной обязанности оправдываться друг перед другом в спорных политических вопросах» [16, с. 130].

Возможно, что выйти из обозначенной выше интеллектуальной коллизии, образовавшейся в результате применения хабермасовых критериев постсекулярности для

диагностирования состояния постсоветского общества, в настоящее время будет проще, если мы охарактеризуем его следующей, вынужденно громоздкой формулой: «пред-постсекулярное общество, стремящееся к постсекулярному состоянию».

О том, что постсоветское общество в России и Украине, возможно, именно сейчас находится в состоянии перехода не только к религиозной но и политической постсекулярности, можно умозаключить, если дать оценку в свете идей Хабермаса тем волнениям, которые в последнее время происходят на пересечении гражданско-политической и государственно-религиозной сфер в постсоветских российском и украинском обществах. Пред-постсекулярная ситуация сложилась тут в последние месяцы 2011 года, когда в России вспыхнула волна массовых протестов против нарушений властью конституционных прав граждан во время выборов. Данные волнения неожиданно сопровождались валом критических выступлений против поддержавшего государственную власть руководства РПЦ, и в целом той ситуации, когда «практически по всем регионам осуществляется клерикализация государственных институтов с одной стороны, и политизация деятельности религиозных объединений с другой» [18].

В Украине созданию возможной постсекулярной ситуации поспособствовали и российские скандалы, и неоднозначная оценка инициатив патриарха Кирилла по интеграции Украины в «Русский мир», и возмущившая общество публичная борьба за власть в верхушке УПЦ во время недавней госпитализации ее предстоятеля. Кроме того, особенностью украинской ситуации стало раздражение общества по поводу постыдной политической войны между олигархическими кланами, при необходимости равно цинично использующими религиозный фактор в своих политических целях.

Активизация гражданского общества, публичное выдвижение требований к властям соблюдать базовые нормы и законы государства, критика симбиоза государственно-чиновничьего и церковного аппарата – все это свидетельство сдвигов в сторону постсекулярности в рамках нашего постсоветского общества. Отметим, однако, что конечно, не все формы гражданской активности, манифестированные в последнее время, однозначно могут быть оценены позитивно в свете хабермасовой концепции постсекулярности. Так, многочисленные антиклерикальные выступления полуобнаженных активисток украинской группы «Femen», равно как и скандальный «панк-молебен» феминистской панк группы «Pussy Riot», устроенный в конце февраля 2012 года в храме Христа Спасителя, заставили РПЦ вступить в острую публичную полемику относительно специфичности трактовки ею христианской заповеди милосердия и степени приверженности отдельных представителей церкви не Богу, а кесарю и земным ценностям. Достигли ли эти акции цели и какой – вопрос дискуссионный, но несомненно, что они все же нарушают правила норм толерантности, постулируемых Хабермасом: «граждане – несмотря на сохраняющееся расхождение в вопросах мировоззрения и религиозных убеждений – должны взаимно уважать друг друга как равноправные члены своей политической общности... долг граждан вести себя благовоспитанно» [16, с. 116].

Столь же неоднозначно может быть оценена и публичная компания против патриарха РПЦ Кирилла, уличенного СМИ в отрицании владения ценным имуществом, а также властных амбициях. Эта имеющая под собой веские «документальные» основания компания, принимающая, все же, порой явно характер войны не только против клерикализма на государственном уровне, но и религиозного мировосприятия как такового, в хабермасианской перспективе опознается как явный «вчерашний день» постсекулярного общества: «на европейском Западе наступательное утверждение антропоцентрического само- и миропонимания перед само- и миропониманием теоцентрическим уже давно битва вчерашнего дня. Таким образом, попытка *достичь* центральные содержания Библии в вере разума (*Verunftglauben*) стала интереснее, чем борьба против священнического мошенничества и обскурантизма» [5, с. 200].

Не пытаясь дать оценку тому, появились ли в последнее время успехи в достижении «центральных содержаний Библии в вере разума» у представителей постсоветской

секулярной гуманитаристики, укажем, что со стороны религиозного сообщества, как в России, так и в Украине, можно отметить активизацию не только фундаменталистских кругов, но и тех религиозных философов и теологов, о которых писал Хабермас, как о стороне, призванной от имени религиозного сообщества вступить в диалог с секулярной мыслью. Среди религиозно ангажированных интеллектуалов, которые поддерживают гражданские протесты в обществе и видят в них повод для очищения церкви, можно назвать имя российской поэтессы и христианского философа О. Седаковой, выразившей мнение об ошибочности установки РПЦ на выделенное положение в государстве и сомнительной полезности инициатив по ее интеграции в государственные структуры и сферу образования [19]. Можно также упомянуть имя украинского философа, богослова и религиозного публициста Ю. Черноморца, который призывает религиозное сообщество и репрезентирующие его жизнь медиа-ресурсы привыкать к необходимости открытого и искреннего диалога с секулярным миром, который отныне будет судить церковь не по красивым словам и декларациям, а по делам: «терпимость к разрыву между словами и делами уже не вернется. Церквям необходимо либо принять эти условия и начать жить во всем до последнего дыхания как христиане, как святые – либо готовиться к пустоте в храмах» [20].

Подводя итог всему сказанному относительно концепции постсекулярного общества Ю. Хабермаса и ее приложимости к постсоветским реалиям, можно сделать следующие выводы: во-первых, сама эта концепция не является таким уж утопическим проектом, как полагают ее критики. Конечно, для обвинения Хабермаса в утопизме есть определенные предпосылки, однако доля утопизма в его философских проектах ничуть не больше, нежели в проектах других представителей постсекулярной мысли, к примеру, в проекте «радикальной ортодоксии» Дж. Милбанка (противопоставляемого критиками Хабермаса), ратующего за «постсекулярный порядок», базирующийся на «восстановленной христианской гегемонии» [11]. Поэтому, можно вполне согласиться с исследовательницей творчества Хабермаса И. Фарман, отмечающей, что в целом, его «проекты весьма содержательны и не зря привлекают большое внимание общественности» [10, с. 9].

Во-вторых, мы полагаем оправданной инициированную в данной статье попытку рассмотрения всплеска гражданской активности на постсоветском пространстве и кризиса в отношениях между секулярным и религиозным сообществами в России и Украине в свете постсекулярных интуиций философии Хабермаса. Строго следуя критериям немецкого ученого, мы можем говорить о том, что постсоветское общество находится в состоянии, когда секулярно-атеистический режим уже достаточно давно сменился на режим благоприятствующий религии, однако политический процесс постсекулярных изменений фактически только начинается. Есть большая вероятность того, что в ближайшем будущем мы станем свидетелями и участниками именно политических трансформаций постсоветского общества в постсекулярное.

Дальнейшим развитием темы, поднятой в данной статье, могло бы стать культурологическое изучение в координатах философии Хабермаса всего многообразия комментариев и интерпретаций, которые были даны сегодняшнему кризису в секулярно-религиозных отношениях со стороны российских и украинских светских и церковных интеллектуалов, политиков и масс-медиа.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Post-secular philosophy: Between philosophy and theology. Ed. by P. Blond. – L.-N. Y.: Routledge, 1998. – 375 p.
2. Хабермас Ю. Вера и знание / Ю. Хабермас // Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2002. – С. 115-131.
3. Adams N. Habermas and Theology / N. Adams. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 267 p.



4. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
5. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? / Ю. Хабермас // Российская философская газета. – 2008. – (а) № 4 (18) апрель. – С. 1-2; – (в) № 5 (19) май. – С. 1-2.
6. Хабермас Ю. Религия, право, политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе / Ю. Хабермас // Полис. – 2010. – № 2. – С. 7-21.
7. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. Пер с нем. М.Б. Скуратова / Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2011. – 331 с.
8. Баумейстер А. Апорії модерної теорії легітимації / Баумейстер А. // Філософська думка. – 2009. – № 5. – С. 22-33.
9. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию / Д. Узланер // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 3-32.
10. Фарман И. П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса / И. П. Фарман – М.: Ин-т философии РАН, 1999. – 244 с.
11. Узланер Д. Постсекулярное, ставим проблему. [Эл. ресурс] / Д. Узланер. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnoe-stavim-problemu>
12. Habermas J. Fundamentalism and terror / J. Habermas // Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida / [interviewed by] Giovanni Borradori. – Chicago: The University of Chicago Press, 2003. – P. 25-43.
13. Пашков К.В. Сучасна європейська «література діалогу» між вірою та невір'ям та антиномії постсекулярної культури / К. Пашков // Культура України : зб. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури. – Х. : ХДАК, 2012. – № 37.
14. Синелина Ю. Секуляризация в социальной истории России / Ю. Синелина. – М.: Academia, 2004. – 216 с.
15. Эпштейн М. Постатеизм или бедная религия / М. Эпштейн // Октябрь. – 1996.– № 9. – С. 158-165.
16. Хабермас Ю. Религия и публичность / Ю. Хабермас // Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Весь мир, 2011. – С. 109-141.
17. Малер А. Постсекулярность или язычество. [Эл. ресурс] / А. Малер. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo>
18. Марченко Т. М. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы. Автореферат дисс. на соискание уч. степени док филос. наук. по специальности 24.00.01 – «Теория и история культуры». – Томск: НИТГУ, 2011. – 40с.
19. Седакова О. «Можно жить дальше...». [Эл. ресурс] / О. Седакова. Режим доступа: <http://rusrep.ru/article/2012/04/02/sedakova/>
20. Черноморець Ю. Позиціонування церкви в інформаційному просторі: проблеми доби постмодернізму. [Ел. ресурс] / Ю. Черноморець. Режим доступа: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/open\\_theme/47693/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/47693/)

**Назва статті:** «Ідеали постсекулярного суспільства та реалії пострадянської культури: габермасіанські медитації»

**Пашков Костянтин Валерійович**

**Кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри культурології Харківської державної академії культури**

**М. Харків, 61002, вул Чубаря 15 а, кв.7**

**e-mail: [k.pashkov2010@gmail.com](mailto:k.pashkov2010@gmail.com)**

**тел.: 706-42-65, 068-600-88-96.**