

УДК 122/129

DOI: 10.18413/2408-932X-2023-9-4-0-2

Локосова М. В.

**Между пост-, де- и метасекулярностью:  
Хабермас, Милбанк, Жижек. Творение после ничто**

Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Россия;  
*mvlok@yandex.ru*

**Аннотация.** В настоящее время социально-гуманитарное знание находится в состоянии «культурной войны» между проектами, которые нашли в себе смелость после тотальной деконструкции, присущей постмодерну, творить свои локальные миры для интерпретации глобальных событий. Самая крупная битва происходит за звание доминирующей культурной парадигмы современности. На победу претендуют домодерн, модерн, постмодерн и метамодерн. За модерн в данной статье выступает немецкий философ Юрген Хабермас; на стыке домодерна и постмодерна стоит англо-католический теолог Джон Милбанк; «партия» метамодерна пока не сформирована, но в ее состав мог бы войти словенский философ Славой Жижек. Одним из важнейших вопросов, без решения которого сегодня не сможет обойтись ни одна из сторон, является проблема соотношения религиозного, секулярного и атеистического элементов в сознании и поведении людей, поскольку тема религии неожиданно сильно ворвалась в интеллектуальную, политическую и повседневную жизнь в начале XXI века. В статье анализируются три модели данного соотношения, разработанные этими мыслителями – постсекулярная, де(анти)секулярная и метасекулярная. Проведенный анализ если и не определит победителя, то поможет заинтересованному исследователю разобраться в программах данных «партий» и выбрать ту, которая ближе всего его интеллектуальной интуиции.

**Ключевые слова:** модерн; постмодерн; метамодерн; постсекулярность; десекулярность; метасекулярность; Хабермас; Милбанк; Жижек

**Для цитирования:** Локосова М. В. Между пост-, де- и метасекулярностью: Хабермас, Милбанк, Жижек. Творение после ничто // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 9. № 4. С. 11-27. DOI: 10.18413/2408-932X-2023-9-4-0-2

M. V. Lokosova

**Between post-, de- and metasecularity:  
Habermas, Milbank, Zizek. Creation after nothing**

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,  
bld. 1, 12 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russia; *mvlok@yandex.ru*

**Abstract.** Currently, humanitarian knowledge is in a state of “cultural war” between projects that have found the courage, after the total deconstruction inherent in postmodernity, to create their own local worlds to interpret global events. The biggest battle is for the title of the dominant cultural paradigm of our time. Pre-modernity, modernity, postmodernity or metamodernity claim to win. The German philosopher Jürgen Habermas advocates modernity in this article; at the intersection of pre-modern

and post-modern stands the Anglo-Catholic theologian John Milbank; The “party” of metamodernism has not yet been formed, but the Slovenian philosopher Slavoj Žižek could be part of it. One of the most important issues, which none of the parties can do without today, is the problem of the correspondence between religious, secular and atheistic elements in the consciousness and behavior of people, since the topic of religion unexpectedly burst into the intellectual, political and everyday life at the beginning of the 21st century. The article analyzes three models of this correspondence developed by these thinkers – postsecular, de(anti)secular and metasecular. This approach, if it does not determine the winner, will help the interested researcher to understand the programs of these “parties” and choose the one that is closest to his (her) intellectual intuition.

**Keywords:** modernity; postmodernity; metamodernity; postsecularity; desecularity; metasecularity; Habermas; Milbank; Žižek

**For citation:** Lokosova M. V. (2023), “Between post-, de- and metasecularity: Habermas, Milbank, Žižek. Creation after nothing”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 9 (4), 11-27, DOI: 10.18413/2408-932X-2023-9-4-0-2

*«Мало того, если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы остаться со Христом, нежели с истиной»*  
Ф. М. Достоевский

Положение человека в начале XXI века еще более драматично, чем во времена Достоевского: у него нет ни Христа, ни истины, по крайней мере, как весомых аргументов в политических, социальных или философских спорах. В период Средних веков вопрос, поставленный перед Достоевским, мало кому мог прийти в голову: Бог и истина были тождественны. Хотя уже в XII-XIII вв. это тождество было существенно ослаблено в теории «двойственной истины», разрабатываемой сначала латинскими аверроистами, а затем школой номинализма, в особенности У. Оккамом. Критикуя томизм, Оккам радикально разводит истину науки, философии и истину религии, теологии, разделяя их источники: разум и откровение. Второй удар по томизму был нанесен концепцией «однозначности бытия» Дунса Скота, согласно которой «первым естественным понятием

нашего разума» является бытие, предшествующее познанию конечного и бесконечного, а значит, Бог бытийствует в том же смысле, в каком бытийствует его творение<sup>1</sup>. Как только предметом онтологии становится унивокальное (однозначное) бытие, она получает право отделиться от теологии, а ее трансценденталии (бытие, благо, истина) могут изучаться отдельно в том же смысле, в каком род может изучаться отдельно от видов, в него входящих (Adsett, 2019). Таким образом, уже к концу периода схоластики появилась легитимная онтология и эпистемология, которая не нуждалась в «гипотезе Бога».

Ответ на вопрос, была ли победа номинализма над средневековым реализмом решающим фактором в появлении секулярной науки и общества, в немалой степени зависит от «культурной парадигмы», которой придерживается отвечающий. Напри-

<sup>1</sup> В онтологии Фомы Аквинского (основоположника томизма) единственной подлинной вещью (*res*) был

только Бог, творение обладает бытием лишь по аналогии, через дар бытия, полученный от Бога.

мер, Джон Милбанк, известный современный англокатолический богослов, отвечает на него утвердительно, считая секуляризацию сознания и общества результатом отклонений внутри христианской теологии, не пошедшей за Фомой Аквинским. Философ и католик Чарльз Тейлор, автор книги «Секулярный век», придерживается менее элитарных взглядов на природу секуляризации, указывая, что средневековый номинализм был движением внутри элит, тогда как секуляризация – явление массовое и включала в себя факторы миграции, индустриализации, урбанизации и пр. Кроме того, номинализм, в отличие от научно-технической революции, не порождает мотивов отказываться от веры в Бога (Тейлор, 2017: 947-950). Самой же распространенной версией причин размежевания светской и религиозной областей является классическая теория секуляризации, согласно которой религия под давлением политиков и ученых непрерывно теряет свою власть над сознанием и поведением людей, выпуская из-под своей опеки все новые области человеческой жизни. Ныне данный взгляд объявлен скорее «партийно-политической программой, чем «безоценочной социальной теорией» (Gorski, Kim, Torpey, 2012: 6), так как он всецело зависит от устаревшей модернистской парадигмы, согласно которой отделение новоевропейской философии и науки произошло не благодаря, а вопреки схоластике и церковным институтам, которые многие века сдерживали свободный разум от реального постижения мира. В XVI веке за свое свободомыслие Дж. Бруно поплатился жизнью, в XVII в. Галилей был вынужден отречься от гелиоцентрической системы, а в XVIII в. Декарт, хотя и воздержался от публикации своего труда «Мир» из-за боязни инквизиции, все-таки вошел в историю как автор механицизма, деист и одна из ключевых фигур секулярной философии и науки Нового времени, «ясно и отчетливо» отделявшей себя от теологического взгляда на мир. Эти наглядные факты, а также очевидное уменьшение вли-

яния института церкви на политику государств Западной Европы и постепенное превращение религиозных взглядов людей в их «личное дело», убедило первых теоретиков секуляризации в том, что история развития человечества идет по пути смещения религиозного сознания к светскому и безразличному к религии или даже атеистическому.

Таким образом, в эпоху модерна человек учился мыслить, заключая свою веру в Бога «в скобки». Одной из главных забот новоевропейской философии стал поиск достоверности, на которую смогло бы опираться мышление, потерявшее возможность ссылаться на Бога. Рационализм нашел ее в субъекте, точнее *cogito*, позднее «усовершенствовав» его до трансцендентального субъекта; эмпиризм же увидел точку опоры в чувственном опыте. Однако история мысли не пощадила и эти концепты. К середине XX века, которая совпадает с началом постмодерна, стало очевидно, что любой эмпирический научный факт или высказывание имеет теоретическую нагрузку. Неполная индукция никогда не сможет перейти в полную, поэтому воспринять целое, опираясь только на эмпирические наблюдения, невозможно. Автономному субъекту повезло еще меньше: он стал результатом внешних влияний, лингвистическим конструктом, лишенным какой-либо опоры в самом себе.

В итоге, остался только язык, на котором произносились все разоблачения. Тем не менее, происходили множественные талантливые попытки создать твердые языковые конструкции в рамках как аналитической, так и континентальной философии. Но без опоры на что-то внешнее – Бога, субъекта, физический мир – язык оставался предельной, но, по сути, произвольной конструкцией – интерпретацией, из которой уже невозможно вывести объективную истину. Единственная «истина», о которой оставалось говорить, это «осознание того, что окончательной истины не существует, что любая "истина" – следствие механизмов и практик» (Caputo, Vattimo, 2007: 42).

Так мы оказались в эпохе постправды (post-truth), ставшей словом 2016 года по версии Оксфордского словаря<sup>2</sup>. «Метафизика языка заменила метафизику истины» – подытоживает Крестон Дэвис, организовавший дискуссию между Джоном Милбанком и Славоем Жижекком о религии, которая будет рассмотрена во второй части статьи.

Здесь следует сказать о двойственности содержания приставки «пост-», которая используется, как минимум, двумя «партиями»<sup>3</sup>. Строго говоря, приставка «пост-» означает нейтральное «после», но часто она принимает значение «де-» или даже «анти». Например, термины «постмодерн», «пост-метафизика» или «постсекуляризация» могут использоваться в первом значении и подразумевать следующую стадию, которая включает в себя предыдущую, или же во втором, когда они воспринимаются сознательно или бессознательно как «антимодерн» или «антиметафизика» или «десекуляризация». Положение осложняется тем, что декларировать исследователь может одно значение, а фактически придерживаться другого.

Эпоха постмодерна породила множество концепций, продолжающих критику «чистых» понятий, которые утверждала или к которым стремилась эпоха модерна. Для наших целей особенно интересны термины «постметафизика», «постсекулярность», «пострелигиозность», «постатеизм». Для верного понимания этих терминов нужно постоянно держать в уме их двойственность и симпатии исследователя к той или иной культурной парадигме.

<sup>2</sup> Oxford Languages [сайт] <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (дата обращения 15.11. 2023).

<sup>3</sup> Имеются в виду «партии» модерна и постмодерна.

<sup>4</sup> Возможно, полезно разграничить термины «постмодерн» как парадигму, охватывающую культуру в целом в некоторый период, и «постмодернизм» как направление в искусстве и литературе, которые составляют часть культуры.

<sup>5</sup> Что касается уровня политики и государственных институтов (который мы, по сути, не затрагиваем в

Кроме того, следует принять во внимание, что степень радикальности, заложенная в терминах с приставкой «пост», зависит от степени консервативности области, к которой они прилагаются. Так постмодернизм<sup>4</sup> в искусстве и литературе наиболее радикален и часто близок к открытому бунту против модерна; в философии, привыкшей к глубокой и последовательной рефлексии своих корней, скинуть Платона или Канта с «парохода современности» намного сложнее, отчего «постметафизика», сохраняя внутри себя антиметафизический посыл, на поверхности может настолько основательно работать с классическим наследием, что читатель может увидеть в ней новую, пусть и неклассическую, но метафизику. Религия – самая консервативная область культуры, поэтому в ее попытках преодоления модерна больше всего чувствуется ориентация на выход из того метафизического ничто, в которое нас заводят постмодернистские стратегии мысли<sup>5</sup>.

Однако современные пострелигиозные движения, «духовный поворот» (Тасеу, 2004), начавшийся с конца XX века, свидетельствуют о том, что человеку очень тяжело чувствовать себя «ансамблем своих размыканий» (Хоружий<sup>6</sup>), а не единой личностью. Ведущие антропологи и социологи сегодня пишут о непреходящей человеческой потребности в неотмирных, сверхъестественных основаниях для веры и для действия (Карпов, 2012: 155). Насколько этот поворот вписывается в идеационный тип культуры, как его видел Питирим Сорокин, в центре которого будет снова вера в сверхъестественное, сказать пока сложно,

этой статье), часть стран, прошедших модернизацию, пошла по постмодерному пути, который часто ассоциируется с мультикультурализмом, поздним капитализмом, волнами различного феминизма, вопросами гендера и пр.; другую часть стран «идейные войны» затронули мало, и их политику и структуру институтов можно называть почти образцово модернистскими.

<sup>6</sup> Конспект лекции от 3 октября 2011 г. С.С. Хоружего «Человек как ансамбль своих размыканий» [сайт] <https://gistbooster.livejournal.com/572.html> (дата обращения 15.11. 2023)

однако повсеместное возвращение религиозных, этических, ценностных вопросов в повестку научных, социальных и государственных проектов не вызывает сомнения. Часть исследователей и политиков считает вопрос возвращения более-менее твердой системы ценностей вопросом выживания среди подчеркнуто религиозных, особенно исламских, государств.

Итак, постмодернистское общество было поставлено перед почти библейского масштаба задачей: сотворения позитивной программы ценностей, смысла жизни и человека как агента реального влияния после того, как все религиозные и даже секулярные авторитеты были обращены в ничто, в тотальную игру дискурсов, бесконтрольно переходящих границы друг друга.

Для Иммануила Канта в свое время такой позитивной программой стала «критика практического разума», в которой он попытался вернуть возможность обоснованно верить в свободу, бессмертие души и Бога. Сегодня существует множество проектов воскресения подобных некогда «сильных» понятий, которые, с одной стороны, не станут возвращением к докантовским способам мышления, а с другой, учтут некоторые стратегии и результаты постмодернистской философии и смогут ввести некое универсальное поле для размещения гипермножественных дискурсов, либо универсальные техники работы в условиях их тотальной неопределенности. Таковы, в частности, проекты постсекулярной философии Ю. Хабермаса, радикальной ортодоксии Дж. Милбанка и параллаксного видения С. Жижика, на которых мы остановимся в этой статье. Эти и подобные им культурологические, философские и теологические проекты, пробующие творить из ничто постмодерна, могут быть модернистскими, постмодернистскими или метамодернистскими по духу.

Если термины «модерн» и «постмодерн» давно на слуху, то «метамодерн» начал активно популяризироваться только после 2010-х годов. С конца XX века все больше авторов стало писать о «смерти постмодерна» (Hatcheon, 2002: 165-166), который, доведя технику деконструкции до совершенства, деконструировал в итоге сам себя, потеряв способность корректно описывать новейшие явления в культуре и искусстве. Тимотеус Вермюлен и Робин ван ден Аккер, с именами которых ассоциируется направление метамодернизма<sup>7</sup>, подчеркивают, что метамодерн – это колебание (осцилляция) между постмодерном и модерном. Они используют метафору маятника, колеблющегося между бесчисленным количеством разных положений. Причем полюса этого маятника одновременны, а не последовательны, «эта странная одновременность и есть состояние метамодерна. Они соединены в дисгармонии, остаются противоречия» (Вермюлен, Аккер, 2015). Встретившись с полюсами модерна и постмодерна, метамодернист начинает их расшатывать и интуитивно отталкиваться в противоположную сторону. Например, «всякий раз, как энтузиазм метамодерна качнет [его] в сторону фанатизма, гравитация вытягивает его обратно к насмешке; в миг, когда насмешка качнется в апатию, гравитация вытягивает его обратно в энтузиазм». Так и качается метамодерн между иронией постмодерна и энтузиазмом модерна, «между сарказмом и искренностью, между эклектичностью и чистотой, между разрушением и созиданием и т. п.» (Аккер, Вермюлен, 2020: 48). Одновременно авторы термина «метамодерн» настаивают на том, что движение этого маятника не стремится к балансу и, в конечном счете, остановке в какой-то одной точке<sup>8</sup>: колебание – это норма. Достижение стабильного состояния не предполагается, однако мы можем

<sup>7</sup> См. программную статью Тимотеуса Вермюлена и Робин ван де Аккера «Заметки о метамодерне», вышедшую в 2010 г.: (Vermeulen, Akker, 2010); русский перевод: (Вермюлен, Аккер, 2015).

<sup>8</sup> Тогда хорошим образом для метамодернистского движения служил бы образ неваляшки, традиционной русской игрушки.

двигаться к нему, «как если бы» оно существовало. Скорее всего, человечество действительно не имеет какой-то естественной, путеводной, но неизвестной для него цели, но действует так, как будто имеет ее, чтобы развиваться нравственно и политически. «Метамодернизм движется ради самого движения, пробует, несмотря на неизбежный провал; бесконечно ищет истину, которую никогда не может найти», – заключают Аккер и Вермюлен (Вермюлен, Аккер, 2015). Истина метамодерна в данном случае похожа на кота Шрёдингера, до того как черный ящик мира будет открыт: она и жива и мертва одновременно. Модернисты считали, что могут залезть внутрь этого ящика, постмодернисты ограничили себя изучением его поверхности, а метамодернисты пытаются увидеть в этой поверхности глубину и действуют так, как *если бы* котик был жив. Таким образом метамодерн, в отличие от постмодерна, предлагает не размывание и даже стирание границ, а беспрестанное перемещение между ними, дающее необходимый капитал, чтобы выйти из «банкротства постмодерна к царствам обновленного пафоса, этоса и логоса» (Аккер, Вермюлен, 2020: 45).

Вне зависимости от того, является ли метамодерн уточненным постмодерном или следующей культурной парадигмой, нам бы хотелось ввести в качестве экспериментального термина слово «*метасекулярность*», отражающее состояние сознания, которое, с одной стороны, стремится сохранить границы дискурсов, в частности теологического и секулярного, а с другой, находится в положении постоянного колебания между ними, но именно с целью поиска определенности и истины, которые воспринимает как реальную возможность. Метасекулярное сознание снова ищет твердых оснований, как в эпоху модерна, но ищет их, в первую очередь, для себя, не навязывая их всему человечеству, отвергая

ту часть универсализма, которая тесно связана с насилием и тоталитаризмом. Метасекулярность тесно связана с попыткой выйти за пределы власти дискурсов к чему-то значимому, твердому, искреннему, будь то вечные ценности, Бог или Вселенная. «Пока люди полагают, что способны видеть “предел человеческого понимания”, они также убеждены, что могут заглянуть за него», утверждал Л. Витгенштейн (Витгенштейн, 2010: 44). Принимая ограниченность своего языка и разума, а также радикальную конечность своей жизни, метасекулярно мыслящий человек дерзает заглянуть за пределы «имманентной рамки» (Ч. Тейлор) доступного мира, используя индивидуальный коктейль из духовных, интеллектуальных и физических практик, щедро поступающих из современного мира. Возможно, именно при таком подходе удастся парадоксально сохранить баланс между тотальностью имманентности и трансцендентностью, понятой по-новому, между отсутствием двух одинаковых точек зрения и присутствием безграничной, внутрикосмической или запредельной реальности.

В контексте рассмотрения различных видов секулярности, то есть отделения мышления и поведения человека от религии и ее институтов<sup>9</sup>, логично обратиться еще к одному богатому источнику культурного капитала – домодерну, или традиционному обществу, важной чертой которого является доминирование в культуре и мышлении религиозного мировоззрения и традиций. Соответственно, рассматриваемые ниже модели секулярности будут колеблется между досекулярным, секулярным, постсекулярным и намечающимся метасекулярным состояниями сознания и общества.

Последние десятилетия темы секулярности, секуляризма, секуляризации принято обсуждать в рамках постсекулярного поворота. Однако понимание постсекуляр-

<sup>9</sup> Мы оставим в стороне популярные ныне в академической среде споры о том, существовала ли «религия» до Нового времени, и, следовательно, все

связанные с этим термином феномены, поскольку четко различаем феномены и термины, которые описывают эти феномены.

ности крайне различно, вплоть до противоположных мнений. В этом разнообразии подходов не последнюю роль играет многозначность приставки пост-, о которой упоминалось выше, а также внутренняя склонность исследователя следовать логике модерна, постмодерна или метамодерна. Рассмотрим последовательно эти три случая.

Юргена Хабермаса можно назвать последним живым модернистом Европы. Его титанические усилия по сохранению и развитию модернистской системы ценностей на фоне всепоглощающего постмодерна выглядят поистине героически<sup>10</sup>. Принадлежащая ему концепция «постсекулярного общества» и «постметафизического мышления» стремится сохранить базовые «красные линии» модерна, не игнорируя развитие общества после него, но избегая крайностей постмодернистских подходов, которые склонны либо размывать границы дискурсов до неузнаваемости<sup>11</sup>, либо запираются в изолированных несоизмеримых языковых играх. Хабермаса интересует, «как можно усвоить семантическое наследие религиозных традиций, не стирая при этом границу между универсумами веры и знания» (Хабермас, 2009: 33). Сама философия, на его взгляд, настаивает на родовом

различии между секулярной речью, доступной всем, и речью религиозной, зависящей от истин откровения<sup>12</sup>. Хабермас настаивает на четких границах между знанием и верой, и более того, открыто придерживается тезиса Гегеля, согласно которому великие религии принадлежат к истории самого разума (Хабермас, 2011: 12). Также он убежден, что секулярное сознание максимально нейтрально и наиболее пригодно для решения большинства социальных проблем. Уже начиная с 60-70 гг. XX века, не говоря о веке сегодняшнем, подобные воззрения принимаются за запоздалый модернистский рваншизм, желающий сохранить господство секулярного мировоззрения в политике и в быту<sup>13</sup>. Однако в вопросе о религии Хабермас отнюдь не радикальный секулярист, считающий, что религиозным институтам и верующим следует оставаться «за церковной оградой», ибо, в конечном счете, это ведет к конфликту внутри общества. Частное и публичное, особенно в отношении религиозной веры, очень трудно развести. Соответственно, государство вынуждено контролировать религию как значимый фактор жизни своих граждан (Трейнор, 2012). И чтобы сохранить мир внутри общества, Хабермас предлагает

<sup>10</sup> Его знаменитая программная статья «Модерн – незавершенный проект» вышла в 1990 году (переведена на русский язык в 1992 г.) на фоне доминирования в интеллектуальной и молодежной среде антимодернистской парадигмы.

<sup>11</sup> Например, исследователь постсекулярности А. Кырлежев считает, что отныне «мир не делится на “религиозное” и “нерелигиозное” – эти сферы совместились, происходит их взаимопроникновение вплоть до неразличимости. Теперь нет ни секулярного, ни религиозного в собственном смысле, всё может быть сакральным и всё – профанным. Постмодерн сохраняет и усиливает ситуацию абсолютной свободы и плюрализма» (Кырлежев, 2004). Близок этот подход и Д. Узланеру: «Для постсекулярной философии не существует ни религиозной, ни секулярной мысли, есть просто мысль, которая может быть более или менее уточненной, более или менее догматичной» (Узланер, 2011: 29).

<sup>12</sup> Интересно, что поэма Парменида «О природе», которую многие исследователи называют первым дошедшим до нас философским произведением, написана на стыке секулярной и религиозной речи,

что может служить доказательством как того, что именно в ней секулярная, то есть философская речь впервые получила свое место, так и того, что философия изначально представляла собой смешение языков мифа и логоса.

<sup>13</sup> Прочитываем Х. Казанову как яркий пример подобной критики: «Однако, когда Хабермас говорит о религии, нельзя избавиться от впечатления, что он все еще придерживается проблематичного секуляристского стадийного подхода, согласно которому религия – это некая стадия развития, замещенная постметафизической философией или наукой. Как следует интерпретировать утверждение, что религиозный дискурс, чтобы он всерьез рассматривался в публичной сфере, должен быть сначала переведен на якобы универсальный секулярный рациональный язык, как если бы секулярный дискурс был по определению рациональным и универсальным? Создается впечатление, что Хабермас, по крайней мере, имплицитно, продолжает ассоциировать секулярное с рациональным, а религиозное – с до-рациональным» (Казанова, 2018: 172).

проект «коммуникативной рациональности», где каждая из сторон смогла бы публично высказаться и быть услышанной. За исключением административных институтов (судов, администраций, министерств и пр.), Хабермас готов поступиться самым дорогим – строгим делением между секулярными и религиозными основаниями, чтобы религиозные граждане, не могущие или не желающие переводить свои взгляды на секулярный язык, могли принять полноценное участие в обсуждении важных для их сообщества вопросов. Однако такой перевод безусловно приветствуется, и должен лечь на плечи не только религиозных, но и секулярных граждан, так как последние, на его взгляд, уже предрасположены к диалогу на равных, тогда как верующим сложнее расстаться с универсальной значимостью убеждений, основанных на вере (Хабермас, 2011: 246). Многие коллеги Хабермаса критикуют его идею перевода, указывая либо на ее невозможность ввиду того, что многие религиозные высказывания имеют вне-рациональное основание и при переводе просто теряют суть, либо на ее несправедливость, ибо она ставит религиозный дискурс в подчиненное по отношению к секулярному положение.

Несмотря на критику в свой адрес, именно Хабермас, благодаря своему авторитету, многочисленным докладам и книгам, сыграл заметную роль в возвращении религиозного дискурса в рамки публичного и академического пространства. Он выступает за открытый диалог с религиями, за предоставление религиозным деятелям места на публичной трибуне, за «полифонию

дискурсов», в которой должно найтись место каждому. Более того, Хабермас видит в религии союзницу по борьбе с разрушительным действием некоторых аспектов постмодерна. Он считает, что «либеральное государство неспособно к воспроизводству своих мотивационных предпосылок из собственного секулярного "арсенала"» (Хабермас, 2006: 52). Если все думают о свободе своей личности, то откуда взяться идеям общественного блага, когда нужно поступиться своими или просто потратить время и спокойствие на содействие не личному счастью, а общественному, пусть и тебе самому это, в конечном счете, выгодно?<sup>14</sup> Религиозное сообщество важно для Хабермаса, чтобы люди не оказались отрезанными от важного источника учреждения смысла: в нормативных религиозных высказываниях секулярные граждане могут узнать собственные распавшиеся интуиции (Хабермас, 2011: 126)<sup>15</sup>. В этом мы видим постсекулярную черту его политической философии, черпающую вдохновение из всех предшествующих культурных формаций. Можно даже предположить, что Хабермас был бы не против равенства светского и религиозного дискурсов в масштабах всей человеческой культуры, однако это равенство должно, на его взгляд, базироваться, с одной стороны, на четких границах самих дискурсов, с другой – на их открытости и способности выйти в публичную сферу «на общих основаниях». Сам он стоит, как неоднократно заявлял, на позициях умеренного агностицизма, сохраняя за светским разумом приоритет в вынесении суждений о мире (Хабермас, 2010: 17). Он

<sup>14</sup> Классическая формула либерализма Милля «твоя свобода кончается там, где начинается свобода другого» дает, в лучшем случае, представление о негативной свободе, но как возможна позитивная, коллективная свобода в таком обществе?

<sup>15</sup> Приведем цитату, ясно показывающую отношение Хабермаса к традиционным доподерным религиям: «Религиозные традиции по сей день обеспечивают артикуляцию осознания того, чего не достает. Они сохраняют чувствительность к тому, что дает

сбой. Они предохраняют от забвения те измерения нашего общественного и личного сосуществования, в которых прогресс культурной общественной рационализации вызвал безмерные разрушения. Так почему же религиозные традиции не могут содержать все еще закодированные семантические потенциалы, которые, преобразуя обосновывающую речь и раскрывая содержание своей профанной истины, способны обнаруживать вдохновляющую силу?» (Хабермас, 2011: 12)

не против существования множества языковых игр, но если мы будем настаивать на их несоизмеримости, оберегая от любых намеков на редукцию, то сможем вести диалог только подчиняя других или подчиняясь. *На сегодняшний момент*, по мнению Хабермаса, секулярная рамка доступна максимальному количеству членов общества, сохраняя за ними особый человеческий статус<sup>16</sup>, кроме того, она более толерантная и мировоззренчески нейтральная, чем религиозная, а потому является лучшей площадкой для диалога и мирного развития социума. Но, конечно, нужно понимать, что она не универсальна, а метафизика, стоящая за ней, не претендует на высказывания о сущем в целом.

Расчет Хабермаса, по-видимому, был таков: пожертвовать метафизикой и универсальностью, но сохранить разум, истину и справедливость. Как отмечает Кристина Штёкль, Хабермас сместил «дискуссию о демократических принципах с секулярного консенсуса относительно «рациональности» (rationality) на постсекулярный консенсус относительно «разумности» (reasonableness)» (Штёкль, 2011). Определенно, Хабермас в концепции «постсекулярного общества» пытался ограничить властные притязания как секулярного, так и религиозного дискурсов, не дав им поглотить друг друга или, наоборот, запереться в параллельных мирах. В частности, для этого он вводит концепцию «двойного образовательного процесса», в ходе которого религиозный и светский менталитет должны научиться работать сообща, не конфликтуя, над значимыми общественными вопросами. Несмотря на то, что обсуждение должно вестись на секулярном поле, секулярным гражданам, по мнению немецкого философа, предстоит даже большая «работа на собой», так как за несколько

веков господства секуляристские, часто антиклерикальные, установки эпохи Просвещения стали восприниматься как само собой разумеющиеся в публичном пространстве.

Прямым оппонентом Хабермаса в вопросе соотношения светского и религиозного можно назвать популярного в узких кругах англо-католического богослова Джона Милбанка, лидера христианского интеллектуального движения «радикальная ортодоксия». Если Хабермас является последним рыцарем модерна, то Милбанк предстает в образе христианского реакционера и постмодерниста одновременно, так как, с одной стороны, он хочет вернуть христианской церкви и теологии статус универсального дискурса, а с другой, подвергает секулярный дискурс разрушающей его самостоятельности деконструкции, в результате которой он превращается в неблагодарного ребенка христианской теологии. Однако от воинствующего клерикализма подход Милбанка отличается тем, что возродить всеобщее христианское братство он планирует исключительно мирным, возможно даже избыточно интеллектуальным, путем: через соединение христианской добродетели и пересмотренной философии различия, то есть домодерна и постмодерна, игнорируя модерн как тупиковую ветвь развития. Это желание делает его проект романтическим и потому отчасти схожим с метамодернистскими концепциями, силящимися вырастить что-то серьезное и ценностно значимое на выжженном деконструкцией поле культуры. Однако попытка Милбанка выбросить античность и модерн из культурного наследия человечества как виды язычества делает его концепцию скорее *пострелигиозной* и *де-* или *антисекулярной*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Ввиду распространения постгуманизма это особенно важно.

<sup>17</sup> Проект «радикальной ортодоксии» Милбанка часто называют «постсекулярным», пользуясь двусмысленностью, заложенной в приставке «пост», о которой упоминалось в начале статьи. С нашей

точки зрения, ввиду противоположности концепций Хабермаса и Милбанка, разумно за первой оставить имя «постсекулярной», подчеркнув неомодернистский посыл автора, а за концепцией Милбанка закре-

В проекте «радикальной ортодоксии» Милбанк призывает пересмотреть не итоги секуляризации, а саму природу этого явления. Мы привыкли отделять светскую часть культуры от религиозной. Но сами эти феномены и их деление, по мнению Милбанка – догматы теологии светского, которая пытается выдать себя за нейтральную идеологию. На самом деле, секулярная культура представляет собой дальнейшее развитие средневекового номинализма, уравнившего в бытии Бога и его творение. Логическая проделка Дунса Скота зашла слишком далеко. Милбанк мечтает, используя последние достижения схоластической и постмодернистской техники – аналогию и деконструкцию – вернуть мышление и общество на рельсы, проложенные св. Августином и Фомой Аквинским и домчатся по ним к светлому христианско-социалистическому будущему<sup>18</sup>.

Начинать этот путь Милбанк традиционно предлагает со свержения идолов модерна и его идеологического наследника – постмодерна. Секулярное – это внутреннее извращение теологического. Но как развитие христианской схоластики вылилось к XX веку в воинствующий атеизм и «как вообще было возможно столь резкое отклонение, которое в конце концов привело к секулярной апостасии и забвению священного в той самой культуре, где однозначно было провозглашено, что Бог стал плотью»? (Милбанк, 2023: 22). Милбанк винит в этом избыточный акцент схоластов на божественной трансцендентности, которую он называет «монструозной», и ошибочное отношение к реальному миру как к обители лжи и греха, которую отдали на откуп человеку. Это помешало им признать божественность природы, жизни и способности человека к творчеству. Милбанк видит выход в повторном «заколдовывании»

мира и его объектов в духе иудейского мистического символизма. Историческое христианство было чересчур склонно, по его мнению, «к уничтожению “локальной” магии, так что это привело к появлению абстрактной, формальной секулярности или просвещению, тогда как подлинное христианство уникальным образом предлагает общую теургическую оболочку» (Милбанк, 2023: 22).

Различение христианского и мирского породило секулярную онтологию Нового времени, уже являющуюся по своей сути онтологией различия, которую только довели до конца Ницше, Фуко, Хайдеггер, Деррида и другие философы XX века. Онтология различия для Милбанка есть то же самое, что мысль о власти, а мысль о власти ведет неизбежно к праву сильного, то есть к насилию, а торжество насилия – к нигилизму и закату человеческой культуры. Более того, поклонение различию-насилию – это характерная черта язычества, а значит модерн и постмодерн – это постхристианское язычество, а язычество – не более чем миф. Однако и христианство – это миф, столь же безосновательный, но все же воплощенный в «онтологии мира» (ontology of rease), которая понимает различие как аналогически соотношенное, а не диалектически конфликтующее (Милбанк, 2022: 453). Получается, что в корне ошибочно пытаться исправить постмодернистический нигилизм через пересмотр модерна, как это делает Хабермас: философия постмодерна – это прямое следствие секулярной философии модерна, утверждает Милбанк, поэтому бесполезно противопоставлять нигилизму просвещенный разум.

Тем не менее, он не отрицает, что мы живем в мире различий, которые далеко не всегда «благостно соседствуют друг с другом без всякого взаимовлияния; напротив,

пить эпитет «десекулярной» или «пострелигиозной», поскольку она четко направлена против секулярности и модерна.

<sup>18</sup> Как сказано на портале Богослов.ru, Милбанк – «идеолог христианского социализма» (<https://bogoslov.ru/person/1945607?ysclid=lqnf5sfpsg172427542>).

каждое различие само по себе есть “наложение”, есть нарушение порядка в какой-то части общего пространства» (Милбанк, 2022: 468). Но надо ли объявлять каждое «положение дел» – результатом диалектической войны всех против всех? Диалектическая модель взаимодействия различий основана на их борьбе друг с другом, «негативном соотношении». Однако эта модель может быть заменена на аналогическую (восходящую к Фоме Аквинскому), в которой между различиями устанавливается «общая мера», аналогия или подобие, которое возникает на основе различий, а не поглощающего их тождества (общего рода, например).

Этическим эквивалентом аналогии в концепции радикальной ортодоксии является христианская, не агональная (в отличие от античной), добродетель. Только христианство не признает никакого изначального насилия. Бытие оно понимает не как хаос, а как гармоничный мир (реасе). «Мир-покой более не подлежит редукции к самождественному, но есть общительность (sociality) гармонического различия. Насилие же, наоборот, всегда является вторичным волевым вторжением в этот потенциальный бесконечный порядок» (Милбанк, 2022: 66). Милбанк стремится разбить привычную для философии после Ницше связь различия, неопределенности смысла, религии с насилием и борьбой за власть. Это лишь один из мифов, кодирующих реальность. Христианство же, напротив, есть кодирование трансцендентального различия в качестве мира-покоя. Милбанк даже рискует определить триединого Бога как «трансцендентный мир-покой, существующий через дифференциацию отношений» (Милбанк, 2022: 66).

Стало быть, по мнению Милбанка, теология является единственным дискурсом, не опирающимся на властвование, а

потому его нужно переутвердить в качестве доминирующего, взамен секулярного. Свою задачу он формулирует так: «восстановить в постмодерных терминах возможность теологии как метадискурса» (Милбанк, 2022: 59). Теология сможет снова оказывать историческое воздействие на мир, если из властного измерения перейдет в сферу ценностей, став источником истины, даже если истина ныне открывается только через переживание красоты и невозможность жить, «не отвечая на послание, переданное нам Библией» (Ваттимо, 2008: 127). Самое интересное, что Милбанк предлагает нам вернуть веру в Христа и истину, соглашаясь с ее радикальной имманентностью – эстетической и социальной, и уже в ее имманентности искать следы божественной славы. В конечном счете Милбанк стремится вернуть влияние если не самой трансцендентной области на нашу жизнь, то хотя бы влияние суждений о трансцендентном, признавая их рациональную необоснованность и несоизмеримость. Трансцендентный горизонт необходим для принятия даже малейшего культурного решения (Милбанк, 2022: 61). Настанет ли «новое средневековье»<sup>19</sup>, покажет время.

Интересным и опасным конкурентом Милбанка уже на квазитеологическом поле является словенский философ Славой Жижек, который, не отрицая того, что мы до сих пор живем в парадигме «рождества Христова» и его смерти, радикально имманентизирует само христианство, в рамках которого любые рассуждения о трансцендентности становятся просто неуместны. В отличие от Милбанка, Жижек считает секуляризацию и атеизм не только естественным, но и единственно возможным путем реализации самого христианства, доводящим его до эсхатологического конца<sup>20</sup>. Таким образом, самый последовательный

<sup>19</sup> Под «новым средневековьем» мы подразумеваем не секуляристский взгляд на эпоху Средневековья как на «темные века» человечества, а концепцию Н. Бердяева, во многих тезисах схожую с тем, что пишет Дж. Милбанк, но высказанных за век до него.

<sup>20</sup> «Христианство включает в себя свое собственное преодоление, т. е. свое преодоление (негация) в современном атеизме вписано в саму его основу как внутренняя необходимость» (Жижек, Милбанк, 2020: 518).

христианин сегодня – это атеист. Здесь Жижек, по сути, воспроизводит логику размышлений немецкого философа Эрнста Блоха, утверждавшего, что только атеист может быть хорошим христианином. То есть современное секулярное состояние общества еще недостаточно христианское, потому что оно недостаточно атеистическое. Парадоксальным образом, классическая теория секуляризации, согласно которой религия постепенно отмирает, вписывается в теологию постатеизма Жижека. Однако если мы все еще находимся в рамках христианства, то распространение атеизма становится следующей ступенью его развития, что может говорить о возрождении религии и постсекуляризации, в которой секулярный и религиозный дискурс действительно становятся неразличимы.

Жижек предлагает христианам по вере или культуре продумать еще раз тезис Ницше о смерти Бога и понять его максимально буквально. Ницше не говорит «Бога не существует», он говорит «Бог умер». Это значит, что Бог был, но воплотился в Иисусе Христе и умер на кресте. Совсем. Бесповоротно. Его смерть Жижек трактует по-гегелевски – как самораскрытие Абсолюта, в котором навсегда преодолевается пропасть между потусторонним Богом и человеком. Умирает на кресте, согласно Жижеку, не земное воплощение Бога, а сам потусторонний Бог. Он приносит в жертву собственную трансцендентность. После распятия нет больше ни Бога-Отца, ни Бога-Сына, остается только Бог-Святой Дух, дух любви, который сам по себе бессилен, ибо он есть любовь между верующими, духовная субстанция религиозного сообщества. Христос говорит: «Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18:20). Жижек и здесь призывает нас понимать это высказывание буквально.

<sup>21</sup> См. подробнее Приложение к «Диалектике мифа» А. Лосева.

<sup>22</sup> Здесь, возможно, Жижек вдохновлялся тройным значением знаменитого немецкого философского термина *atheben*, которое вбирает в себя два противоположных понятия – уничтожения и сохранения –

Если Милбанк выступает за повторное зачаровывание реальности, то Жижек утверждает, что нам нужно научиться жить в разочарованном без-божном мире. Человечество должно принять травмирующее его событие смерти Бога и, осознав себя в отчужденной фигуре Бога, взять бремя свободы и ответственности за судьбу божественного творения и, по сути, бремя самого Бога (Жижек, Милбанк, 2020: 49). Удивительным образом, это сообщество верующих будет обществом подлинных атеистов, которые способны верить и любить в память об умершем за них Боге, без всякой опоры на предполагаемого «большого Другого». На основе этого сообщества церковная и государственная власть смогут объединиться в подлинной «симфонии». Таким образом, Жижек присоединяется к традиции мысли, предсказывающей наступление эры Святого Духа, о которой писали Гегель, Бердяев, Мережковский и многие другие христианские и иудейские мистики<sup>21</sup>.

На первый взгляд, полное смешение границ религии и атеизма делает (а)теологию Жижека постмодернистской. Однако у Жижека есть секретное оружие, вытаскивающее его, словно барона Мюнхгаузена, из болота без-различия – диалектика Гегеля и параллаксное видение. Диалектика в его понимании не направлена на то, чтобы разрешить противоречие в каком-то высшем единстве. Третий элемент не нужен. Противоречие разрешается не столько в отмене различия, сколько в его полном принятии<sup>22</sup>: «в диалектическом примирении различие не стирается, но принимается как таковое» (Жижек, Милбанк, 2020: 487). Как и Милбанк, Жижек не желает иметь ничего общего с устаревшей философией тождества и остается в рамках философии различия, ссылаясь на гегельянское открытие Ла-

а также имеет значение «возвышения». На русский язык этот термин традиционно переводится как «снятие», хотя споры о лучшем переводе ведутся до сих пор.

кана: «совпадение двух несовместимых измерений <...> поддерживается самим их расхождением, т. е. различие конститутивно по отношению к различаемому. Или, говоря более формальным языком, само пересечение двух сфер конституирует их» (Жижек, Милбанк, 2020: 454). Чтобы увидеть первичность различия нужно иметь «параллаксное видение», при котором происходит «непрерывное смещение перспективы между двумя точками, между которыми невозможен никакой синтез или опосредование» (Жижек, Милбанк, 2020: 40). Термин «параллакс» Жижек взял из квантовой физики: это изменение статуса объекта в зависимости от позиции наблюдателя. Именно благодаря параллаксу мы имеем бинокулярное, то есть объемное зрение. Этот концепт выглядит вполне метамодернистским, если вспомнить о его главном отличительном свойстве – колебательности: субъект метамодерна также непрерывно колеблется между малыми и большими дискурсами, в поисках более объемного видения, не желая остановиться ни на одном из них, так как понимает присущую им фрагментарность, но, в отличие от разочаровавшегося постмодерниста, не теряет надежду приблизиться к истине. В поле религии подобную стратегию можно было бы назвать *метасекулярной* или *метарелигиозной*, поскольку позиция Жижека отличается как от постсекулярного взгляда Хабермаса, так и от де(анти)секулярного подхода Милбанка. Во-первых, не случайно, что Жижек сфокусирован на паре «религия–атеизм», а не на «религиозном–секулярном», поскольку вторая пара связана с борьбой за нейтральность, спором за право стать позицией здравого смысла, в которой удастся ужиться максимальному количеству различий. Жижек не верит в интеллектуальный или какой-либо другой глобализм. Во-вторых, диалектический метод и концепция параллакса спасают его как от окончательного размытия религиозного и атеистического дискурсов, так и от полной их изоляции

друг от друга. Дело не в том, есть Бог или нет Бога, но в том, что эти утверждения есть одно и то же из разных глобальных перспектив. Бог и жив, и мертв – смотря где находится наблюдатель. Можно смотреть из глобальной перспективы бытия, а можно из глобальной перспективы становления, тождества и различия, веры и атеизма и т. д. И человек постоянно колеблется или смещается между этими перспективами, поскольку, как предположил Хайдеггер, «смещение является нашим конститутивным, изначальным условием, самым горизонтом нашего бытия» (Жижек, Милбанк, 2020: 476). А. Кырлежев приводит любопытный пример, иллюстрирующий раскол разных всеобщих перспектив относительно одного частного: целование креста древнерусским князем (Кырлежев, 2012: 55): с секулярной перспективы, этот жест может быть расценен как акт «структурного лицемерия» (П. Бурдье) светской власти, использующей церковный ресурс для своего укрепления и нужд государства<sup>23</sup>; с до- или постсекулярной точки зрения он будет доказывать, что политическая власть всегда была неразрывно связана с церковной. Метасекулярный взгляд на эту ситуацию, вероятно, будет означать, что эти интерпретации возможны только совместно, раскрывая свой смысл в противопоставлении друг другу.

Итак, мы кратко рассмотрели три современных взгляда на соотношение модерна и постмодерна, добавив к ним еще одну точку зрения – перспективу зарождающегося метамодерна. Особенно нас интересовала взаимосвязь между религиозным, светским и атеистическим элементами. Хотя непрерывность эпох истории, по крайней мере после знаменитых работ М. Фуко и его концепции исторических *эпог*, перестала быть общей предпосылкой гуманитарных исследований, мы все же склонны разделять ее, разграничивая понятия «исторической эпохи» и «культурной эпохи». Непрерывность исторической эпохи, на

<sup>23</sup> Подробнее см.: (Малахов, Летняков, 2020)

наш взгляд, является не конструкцией группы интеллектуалов, а частным следствием общей для всех времен предпосылки существования реальности вне рассуждающих о ней субъектах. Без этого естественного для многих реализма, мир превращается в чистый мысленный эксперимент, который, действительно, можно перекраивать на свое усмотрение, перемешивая песок представлений на берегу сознания без всякого смысла, цели и развития. Однако отрицание радикальных разрывов в истории человечества может быть существенно ослаблено при осмыслении культурных эпох. Именно в рамках разговора о культурных парадигмах стоит задуматься о словах Х. Казановы, критикующего стадийное мышление (Казанова, 2018), в котором помимо непрерывности эпох утверждается наличие у них четких границ, предполагающих, по сути, что наступление нового периода является отменой предыдущего, отчего мы постоянно вынуждены подстраивать собственное мышление под стандарты новой эпохи. В качестве гипотезы мы можем представить себе, что каждая новая культурная эпоха – это не следующая стадия после предыдущей, а добавление новой линии поверх старой, и все линии идут дальше вместе в неопределенное будущее. Кроме того, новые линии не появляются из ниоткуда, они просто в какой-то период времени становятся заметны. Быть может, в отношении культурных эпох работает не линейная, а круговая логика, о чем писали, в частности, Н. Бердяев и П. Сорокин, однако даже в их моделях возвращение к старой эпохе не означает ее повторения, обязательно происходит ее творческое переосмысление на основе других прожитых эпох, и так или иначе человечество движется по кругу, но вперед, можно сказать по спирали.

Логика метамодерна является не линейной, не круговой, а, как было уже замечено, колебательной. В ее рамках нам предлагается «освободиться от инертности, вызванной веком идеологической наивности

модернизма и циничного лицемерия его антонимичного внебрачного ребенка», – постмодернизма (Тернер, 2011). Метамодернист достаточно смел, чтобы проделать радикальную деконструкцию своих и чужих убеждений и потом заглянуть в бездну в поисках выживших интуиций. Опираясь на них и на те конструкции, которые продолжают казаться ему наиболее прочными и здравыми, он осознанно выстраивает свою идентичность, индивидуальную идеологию, окончательная формулировка которой невозможна, поскольку сам процесс поиска, колебания не может быть завершён ввиду радикальной историчности происходящего. Как нам кажется, метамодерн удачно показывает неустрашимость противоречий и антиномий из нашей жизни и культуры, предоставляя технику выживания среди них, а также указывает на опасности для внутренней и политической жизни, которые таит в себе утверждение какого-то бесконечного чистилища идей, которое в своей нейтральной толерантности может поглотить и рай, и ад. М. Эпштейн верно замечает, что отсутствие границ ведет «к прекращению событийности бытия, ибо событие всегда происходит на границе, пересекает ее» (Эпштейн, 2013: 217).

Как бы ни оценивать жизнеспособность и самостоятельность метамодерна и метасекулярности, нам эти концепции видятся естественным продолжением постмодерна как тотальной критики разума и всех его творений. Вслед за критическим периодом мысли должна идти позитивная, творческая мысль, в которой «тысячеликий герой» продолжает искать Истину или Христа после объявления их смерти. Этот парадоксальный поиск и делает его человеком.

### Литература

Аккер, Р. ван ден, Вермулен, Т. Периодизируя 2000-е, или Появление метамодернизма // Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / под ред. Р. ван ден Аккера. М.: РИПОЛ-классик, 2020. С. 34-60.

Бердяев, Н.А. Новое средневековье // Бердяев, Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 221-310.

Ваттимо, Дж. Эпоха интерпретации // Логос. 2008. № 4. С. 120-128.

Вермюлен, Т., Аккер, Р. Заметки о метамодерне // Metamodern: Журнал о метамодернизме. 2015 [Электронный ресурс]. URL: <https://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/> (дата обращения: 01.11. 2023).

Витгенштейн, Л. Культура и ценность. О достоверности / пер. с англ. Л. Добросельского. М.: АСТ: Астрель, 2010. 250 с.

Жижек, С., Милбанк Дж. Монструозность Христа / пер. с англ. Д.Я. Хамис. М.: РИПОЛ классик, 2020. 590 с.

Казанова, Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 143-174.

Карпов, В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114-165.

Кырлежев, А. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52-69.

Кырлежев, А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html> (дата обращения: 20.11. 2023).

Малахов, В.С., Летняков, Д.Э. Мерцающий секуляризм: религия в российском публичном пространстве // Полис. Политические исследования. 2020. № 1. С. 135-149.

Милбанк, Дж. По ту сторону секулярного порядка / пер. с англ. А. Кырлежева. М.: Издательство ББИ; Теоэстетика, 2023. 360 с.

Милбанк, Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума / пер. Кырлежева, А.И., Узланера, Д.А.; под общ. ред. А.И. Кырлежева. М.: Теоэстетика, 2022. 192 с.

Тейлор, Ч. Секулярный век / пер. с англ. А. Васильев, Л. Колкер, А. Лукьянов. М.: Издательство ББИ, 2017. 967 с.

Трейнон, Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 21-51.

Тернер, Л. Манифест метамодерниста (2011) / пер. А. Гусев // Metamodern: Журнал о метамодернизме [Электронный ресурс]. URL: <https://metamodernizm.ru/manifesto/> (дата обращения: 22.11. 2023).

Узланер, Д.А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3: С. 3-32.

Хабермас, Ю. Границы между верой и знанием: об истории влияния и актуальном значении религиозной философии Канта // Кантовский сборник. 2009. Вып. 2 (30). С. 31-60.

Хабермас, Ю. Диалектика секуляризации: о разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.

Хабермас, Ю. Между натурализмом и религией: Философские статьи / пер. с нем. М.Б. Скуратов. М.: Весь Мир, 2011. 336 с.

Хабермас, Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе // Полис. Политические исследования. 2010. № 2. С. 7-21.

Штёкль, К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию // Богослов.RU: Научный богословский портал. 2011 [Электронный ресурс]. URL: [https://bogoslov.ru/article/1489841\\_](https://bogoslov.ru/article/1489841_) (дата обращения: 22.10. 2023).

Эпштейн, М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-Пресс, 2013. 416 с.

Adsett, D. Milbank and Heidegger on the Possibility of a Secular Analogy of Being // International Philosophical Quarterly. 2019. Vol. 59 No. 2. Pp. 155-173 [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.5840/ipq2019313130> (дата обращения: 15.10. 2023).

Caputo, J., Vattimo, G. After the death of God. New York: Columbia Univ. Press, 2007. 204 p.

Gorski, Ph., Kyuman, D. K., Torpey, J., VanAntwerpen, J. (ed.) The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society, NYU Press, 2012. 375 p.

Hutcheon, L. The Politics of Postmodernism. New York; London: Routledge, 2002. 222 p.

Tacey, D. The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality. New York: Brunner-Routledge, 2004. 256 p.

Vermeulen, T., Akker, R. van den. Notes on Metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture. 2010. Vol. 2. Iss. 1. Pp. 5677. doi:10.3402/jac.v2i0.5677.

## References

- Accer, R. van den and Vermulen, T. (2020), "Periodizing the 2000s, or The Emergence of Metamodernism", *Metamodernizm. Istorichnost', Afekt i Glubina posle postmodernizma* [Metamodernism. Historicity, Affect and Depth after postmodernism], in R. van den Acker (ed.). RIPOL-klassic, Moscow, Russia, 34-60 (in Russ.).
- Adsett, D. (2019), "Milbank and Heidegger on the Possibility of a Secular Analogy of Being", *International Philosophical Quarterly*, 59 (2), 155-173 [Online], available at: <https://doi.org/10.5840/ipq2019313130> (Accessed 15 October 2023).
- Berdyayev, N. A. (2002), "New Middle Ages", *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [Meaning of history. New Middle Ages], Canon +, Moscow, Russia, 221-310 (in Russ.).
- Caputo, J. and Vattimo, G. (2007), *After the death of God*, Columbia Univ. Press, NY.
- Epshtein, M. N. (2013), *Religiya posle ateizma. Novye vozmozhnosti teologii* [Religion after atheism. New possibilities of theology], AST-Press, Moscow, Russia (in Russ.).
- Gorski, Ph., Kyuman, D. K., Torpey, J. and VanAntwerpen, J. (ed.) (2012), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, NYU Press, US.
- Habermas, J., (2006), *Dialektika sekulyarizatsii: o razume i religii* [Dialectics of secularization. About reason and religion (Dialektik der Säkularisierung)], Publishing House of Biblical Theological Institute of St. Apostle Andrew, Moscow, Russia (in Russ.).
- Habermas, J. (2011), *Mezhdurazume i religiiy: Filosofskie stat'i* [Between Naturalism and Religion. Philosophical Articles], translated from German by Skuratov, M. B., Ves' mir, Moscow, Russia (in Russ.).
- Habermas, J. (2010), "Religion, law and politics. Political justice in a multicultural world society", *Polis. Political Studies*, 2, 7-21 (in Russ.).
- Habermas, J. (2009), "The boundaries between faith and knowledge: about the history of influence and the relevant importance of Kant's religious philosophy", *Kantian Journal*, 2, 31-60 (in Russ.).
- Hutcheon, L. (2002), *The Politics of Postmodernism*, Routledge, New York; London.
- Karpov, B. (2012), "Conceptual foundations of the theory of desecularization", *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2, 114-165 (in Russ.).
- Kasanova, Kh. (2018), "Reflecting on the postsecular: three meanings of 'secular' and three possibilities of going beyond it", *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 4, 143-174 (in Russ.).
- Kyrlezhev, A. (2012), "Postsecular conceptualization of religion. To the formulation of the problem", *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2, 52-69 (in Russ.).
- Kyrlezhev, A. (2004), "Postsecular era", *Kontinent* [The continent], 120 [Online], available at: <https://magazines.gorky.media/kontinent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html> (Accessed 20 November 2023) (in Russ.).
- Malakhov, V. S. and Letnyakov, D. E. (2020), "Shimmering secularism: religion in the Russian public space", *Polis. Political Studies*, 1, 135-149 (in Russ.).
- Milbank, J. (2023), *Po tu storonu sekulyarnogo poryadka* [Beyond Secular Order], translated by Kyrlezhev, A. I., Publishing House of the Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle; Theoesthetics, Moscow, Russia (in Russ.).
- Milbank, J. (2022), *Teologiya i sotsial'naya teoriya: po tu storonu sekulyarnogo razuma* [Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason], translated by Kyrlezhev, A. I., Uzlaner, D. A., Teoestetika, Moscow, Russia (in Russ.).
- Shtoekl, K. (2011), "Return of religion to social science and political philosophy", *Bogoslov.ru: Nauchny bogoslovskiy portal* [Theolog.RU: Scientific theological portal] [Online], available at: <https://bogoslav.ru/article/1489841> (Accessed 22 October 2023).
- Tacey, D. (2004), *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, N.Y.
- Taylor, Ch. (2017), *Sekulyarny vek* [A Secular Age], translated by Vasiliev, A., Kolker, L. and Lukyanov, A., Publishing House of the Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle, Moscow, Russia (in Russ.).
- Trainor, B. (2012), "Theorizing Post-Secular society", *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2, 21-51 (in Russ.).
- Turner, L. (2011), "Metamodernist // Manifesto", *Metamodern*, URL: <http://www.metamodernism.org/> (Accessed 22 November 2023)
- Uzlaner, D. A. (2011), "Introduction to Postsecular Philosophy", *Logos*, 3, 3-32 (in Russ.).
- Vattimo, G. (2008), "Era of interpretation", *Logos*, 120-128 (in Russ.).
- Vermeulen, T, Akker, R. (2010), "Notes on metamodernism", *Journal of Aesthetics & Culture*, 2 (1), 5677, doi:10.3402/jac.v2i0.5677.
- Vermeulen, T, Akker, R. (2015), "Notes on Metamodern", *Metamodern. Metamodern magazine*, translated by Esipenko, A., [Online] URL:

<https://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/> (Accessed 01 November 2023) (in Russ.).

Wittgenstein, L. (2010), *Kul'tura i tsennost'. O dostovernosti* [Culture and Value. On Certainty], translated by Dobroselsky, L., AST: Astrel, Moscow, (in Russ.)

Zizek, S., Milbank, J. (2020), *Monstruoznost' Khrista* [The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?], translated by Khamis, D. Ya, RIPOL-classic, Moscow (in Russ.)

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

**ОБ АВТОРЕ:**

**Локосова Мария Вячеславовна**, младший научный сотрудник сектора современной западной философии, Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Россия; [mvlok@yandex.ru](mailto:mvlok@yandex.ru)

РИНЦ SPIN-код: 4914 9266

**ORCID:** 0009-0006-0011-5133

**ABOUT THE AUTHOR:**

**Maria V. Lokosova**, Junior Researcher, Sector of Contemporary Western Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, bld. 1, 12 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russia; [mvlok@yandex.ru](mailto:mvlok@yandex.ru)

**ORCID:** 0009-0006-0011-5133