

Мешает ли религия публичному диалогу?

И. Д. Джохадзе

Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Для цитирования: Джохадзе И. Д. Мешает ли религия публичному диалогу? // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 1. С. 81–96. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.106>

В современных обществах, которые считаются «секулярными», распространено представление о религии как факторе, препятствующем культурному и политическому диалогу. Как отмечает, в частности, американский философ Р. Рорти, ссылки на «глубокие религиозные убеждения» в публичных дискуссиях нередко используются в качестве последнего довода, кладущего конец разговору. Религия выступает «тормозом» коммуникации, более того, она политически опасна, считает Рорти. Выход он видит в «приватизации» и деинституционализации культа. В настоящей статье выдвигается ряд аргументов против данной лаицистской позиции. Недооценивая роль коллективного фактора в религиозной жизни, Рорти упускает из виду, что подлинную основу «личной» (private) религиозности составляют вероучительные принципы, фиксируемые в текстах или устной традиции и интериоризируемые верующими. Религия — всегда общее, а не частное дело. Лаицизм, выражающийся в противопоставлении религии и политики, индивидуального духовного совершенствования и социального активизма, идет вразрез с принципами либеральной демократии: верующие, которым приходится раскалывать свою идентичность на религиозную и гражданскую, оказываются в менее выгодных условиях, чем носители светских мировоззрений. Факты свидетельствуют о том, что религия в постсекулярном мире, вопреки мнению Рорти и его единомышленников, вновь становится интегральной частью политики, возвращаясь в общественное пространство из приватного гетто, куда ее пытались загнать теоретики и практики западного секуляризма. Религиозные настроения усиливаются, церкви и духовные лидеры все чаще выступают в роли политических акторов, оказывающих влияние на общественное мнение и на решения, принимаемые правительствами. Следовательно, имеет смысл говорить о возрождении, а не упадке религии, о «публикации», а не приватизации веры.

Ключевые слова: религия, политика, секуляризм, публичное, приватное, коммуникация, диалог.

Одним из топосов современного атеизма является представление о религии как факторе, препятствующем культурному и политическому диалогу. Религиозные верования считаются эпистемологически ненадеж-

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2019
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

ными и — в сравнении с якобы универсальными и общедоступными аргументами, выдвигаемыми секулярным разумом, — «ущербными». Поэтому рациональная публичная сфера должна быть «очищена» от религии.

Примерно так рассуждает неопрагматист Ричард Рорти, известный своей критикой метафизики и религиозного/философского «фундаментализма» (foundationalism). Приватную веру американский философ противопоставляет публичному знанию, духовное совершенствование индивида — социальной кооперации. «Атеисты вроде меня, — пишет Рорти, — ничего не имеют против религии, пока она остается частным делом — пока церковные институты не пытаются сплотить верующих вокруг политических идей и пока верующие и неверующие следуют политике “живи и дай жить другим”»¹. Проблема, как ее видит Рорти, заключается в том, что зачастую ссылки на «глубокие религиозные убеждения» в публичных дискуссиях используются в качестве последнего довода, после которого диалог заканчивается. Если вы скажете: «Этого требует моя вера», дальнейшее обсуждение спорного пункта становится невозможным, бессмысленным. Религия, таким образом, выступает «тормозом разговора» (a conversation-stopper)², более того, она «политически опасна»³.

Светский язык, в отличие от религиозного, — это язык, на котором говорит любой человек, вне зависимости от его мировоззренческих установок и предпочтений, язык интересубъективной коммуникации, удобный, чтобы спорить, рационально аргументировать и договариваться — участвовать в социальной и интеллектуальной «игре в обмен доводами», как выразился бы Р.Брэндом. Словарь секуляризма инструментален, нейтрален, беспредпосылочен; он представляет собой *lingua franca* современного гражданского общества. О языках религиозных традиций и верований этого сказать нельзя, полагает Рорти. Вы ни о чем не договоритесь с верующим, пока сами не заговорите на его языке; для религиозного человека убедить собеседника — значит только одно: обратить его в свою веру. В конечном итоге религиозный разум «либо приходит к тем же выводам, что и разум светский, и тогда он излишен, либо он приходит к противоположным выводам, но тогда он опасен и разрушителен. Именно по этой причине его следует избегать»⁴.

В эпоху «секуляризованного политеизма»⁵ религия маргинализируется, вытесняется из общественного и политического пространства в приватную сферу «духовности» (*spirituality*), становится «индивидуальным предпочтением»⁶, т.е. чем-то факультативным и необязательным. Рорти считает, что эта тенденция необратима. Он ставит религиозную веру

¹ Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005. P. 33.

² Rorty R. Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. P. 171.

³ Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. P. 33.

⁴ Taylor C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism // The Power of Religion in the Public Sphere / E. Mendieta, J. Van Antwerpen (eds). New York: Columbia University Press, 2011. P. 49.

⁵ Rorty R. Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 30.

⁶ Bruce S. God is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell, 2002. P. 14.

в один ряд с такими «идиосинкратическими одержимостями», как коллекционирование марок и разведение цветов, забота о домашних животных и увлечение гольфом. Такая индивидуализированная религия, в отличие от религии институциональной, никакой социальной опасности, по мнению Рорти, не представляет, даже наоборот. Чтобы защитить либеральную демократию, достаточно позаботиться о приватизации религиозной веры.

В целом аргументация Рорти укладывается в русло идей классика прагматизма Уильяма Джеймса, который акцентировал значение «личностной» составляющей религиозного опыта:

Одна ветвь религии полагает центр тяжести в божестве, другая — в человеке. Внешний культ, жертвоприношения, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация представляют существенные черты первой ветви. Если бы мы сосредоточили свое внимание на ней, то должны были бы дать религии определение как некоему внешнему действию, имеющему целью привлечение к себе милости богов. Наоборот, в религии личного характера центр, на котором должно сосредоточиться внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство... Церковная организация с ее священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством — все это отступает на второй план. Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с душой, человека с Творцом⁷.

«Подлинная» религия как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности» не имеет, подчеркивал Джеймс, «никакого отношения к внешним обрядам и таинствам»⁸. Мы выбираем религию, а не религия — нас. Каждый волен решать, во что ему верить, и «предаваться своей личной вере на собственный риск»⁹.

Религий (так понимаемых) не счесть. Если ни одна из деноминаций, вероисповедных практик или конфессий вас не устраивает, вы можете создать свою собственную «церковь», рассуждает джеймсианец Рорти. Религиозная открытость, терпимость и плюрализм искони присущи американской нации, отмечает он. «Ни один настоящий американец не считает себя младше Бога. Религиозное творчество — в нашей крови... Беда только, что все частные американские церкви, раз возникнув, немедленно обзаводятся своими маленькими ватиканами, превращаясь в ужасные авторитарные институты»¹⁰. Деинституционализация — *conditio sine qua non* чистоты и автентичности веры¹¹.

⁷ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / пер. с англ. В. Малахеевой-Мирович, М. Шика. М.: Академический проект, 2017. С. 25.

⁸ Там же. С. 26, 167.

⁹ Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 6.

¹⁰ Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. P. 70.

¹¹ О новом западном «политеизме» и деинституционализации веры см., напр.: Bender C. Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver. Chicago; London: University

Джеймс, впрочем, не был секуляристом, он не считал, что религия и политика несовместимы. «Интимность» религиозных переживаний не исключает ни публичного их обсуждения, ни политической ангажированности тех, кого автор «Исследования человеческой природы» называет «глубоко верующими христианами»¹². Противники веры, не допускающие мысли, что «какая-нибудь религиозная гипотеза может оказаться истинной... должны, без сомнения, стремиться к тому, чтобы религиозные верования стали частным делом, так как публичное проявление их в глазах таких людей крайне нежелательно»¹³. Однако атеисты и скептики забывают, что самым надежным способом установления истины в вопросах веры является, как подчеркивает Джеймс, «свободное соперничество идей», открытое их обсуждение и применение в жизни. «Мы не должны скрывать [своих верований] и спокойно предаваться им только в кругу друзей. Верования должны быть гласными»¹⁴.

В отличие от классиков прагматизма, с их более чем умеренным лаицизмом и нюансированным подходом, неопрагматист Рорти рассуждает о секуляризации Запада как о свершившемся факте. «Сбылся прогноз Просвещения: общество, не спянное единоверием, даже не вспоминающее о Боге, но жизнеспособное, солидарное и гуманное, стало реальностью»¹⁵. Христианская религия, сыгравшая важную роль в формировании западной политической идентичности и гражданской культуры, может быть «отброшена» как использованная лестница, считает Рорти¹⁶.

С такой оценкой, вероятно, не согласится сегодня ни один историк идей или социолог религии. Вопреки предсказаниям теоретиков секуляризма, религиозные настроения в современном мире только усиливаются, церкви и духовные лидеры все чаще выступают в роли политических акторов, оказывающих влияние на общественное мнение и на решения, принимаемые правительствами. Впору говорить о возрождении, а не об упадке религии, о «публицизации», а не о приватизации веры¹⁷. «Презумпция,

of Chicago Press, 2003; *Hervieu-Léger D.* In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity // *Hedgehog Review*. 2006. Vol. 8, No. 1–2. P. 59–68; *McGehee J. P., Thomas D. J.* The Invisible Church: Finding Spirituality Where You Are. Westport: Praeger, 2009; *Turner B. S.* Religion in a Post-secular Society // *New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* / B. S. Turner (ed.). Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 649–667.

¹² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 34.

¹³ Джеймс У. Воля к вере. С. 7.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Rorty R.* Toward a Postmetaphysical Culture // *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty* / E. Mendieta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 47.

¹⁶ См.: *Rorty R.* Philosophy as Cultural Politics. P. 35; *Kuipers R.* Critical Faith: Toward a Renewed Understanding of Religious Life and its Public Accountability. Amsterdam: Rodopi, 2002. P. 277–278.

¹⁷ См., напр.: *Turner B. S.* Religion in a Post-secular Society; *Herbert D.* A Sociological Perspective on the Public Significance of Religion: From Secularization to 'Publicization' // *The Public Significance of Religion* / L. J. Francis, H.-G. Ziebertz (eds). Leiden; Boston; Brill, 2011. P. 65–93; *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford

что мы живем в секуляризованном мире, является ложной, — убежден П. Бергер. — Мир сегодня, за редкими исключениями... так же религиозен, как и прежде, а в некоторых местах более чем когда-либо»¹⁸. Религия возвращается в общественное пространство из гетто, куда ее пытались загнать лаицисты XIX–XX вв. Она вновь востребована как важный источник «трансцендентных» смыслов и как институт, выполняющий функцию социального интегратора (в том числе в США, граждане которых в подавляющем большинстве — верующие люди¹⁹).

Традиционное представление о секуляризации следует или серьезно скорректировать, или вовсе отбросить, — считает Б. Тёрнер. — Если взглянуть за пределы Европы, то станет вполне очевидным факт глобального религиозного ренессанса, описываемого в одних случаях термином «фундаментализм», в других термином «пиетизация» (*pietization*)... Произошли различные трансформации социальной и политической жизни, которые поставили институт религии в центр современного общества²⁰.

University Press, 2003; *Кырлежев А.* Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации // *Континент*. 2004. № 2 (120). С. 252–264; *Узланер Д.* Картография постсекулярного // *Отечественные записки*. 2013. № 1 (52). С. 175–192.

¹⁸ *Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview // *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / P.L. Berger (ed.). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999. P. 2.

¹⁹ Отделение церкви от государства, закрепленное первой поправкой к Конституции США, не означает, вопреки мнению Рорти (см.: *Rorty R.* Philosophy as Cultural Politics. P. 13), ни отделения церкви от общества, ни отделения религии от государства. Целью поправки была «защита религии от нежелательных коррумпированных влияний и вмешательства» (*Taylor C.* Varieties of Religion Today: William James Revisited. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 14). Это законодательное решение стало «следствием осознания идентичности религии и общества. Не освобождение человека от религии, но освобождение самой религии — вот истинный смысл “отделения”. <...> Запрет на учреждение официальной государственной религии... способствовал росту религиозности в американском обществе» (*Huntington S.* Who Are We? The Challenges to America's National Identity. New York: Simon and Schuster, 2004. P. 84, 85). Подробнее см.: *Witte J.* Religion and the American Constitutional Experiment. Boulder: Westview Press, 2000; *Novak M.* On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding. San Francisco: Encounter, 2002; *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 83–110; *Kidd T.* God of Liberty: A Religious History of the American Revolution. New York: Basic Books, 2010.

²⁰ *Turner B. S.* Religion in a Post-secular Society. P. 653–654. — Американский социолог и религиовед Х. Казанова выделяет три ключевых положения секуляризма: 1) об утрате религией социальной значимости; 2) о ее приватизации; 3) о социальной дифференциации и превращении религии в одну из подсистем общества наряду с другими. По мнению исследователя, в современных условиях термин «секуляризация» эмпирически релевантен лишь в третьем значении (см.: *Casanova J.* Public Religions Revisited Religion // *Beyond a Concept* / H. de Vries (ed.). New York: Fordham University Press, 2008. P. 101–119). Казанова говорит о деприватизации / политизации веры как устойчивой тенденции, обозначившейся уже в 1980–1990-е годы (исланизм, движение христианских правых в США, активное участие католической церкви в общественной жизни Испании, Бразилии, Польши и т. д.). «Религиозные организации и церковные учреждения отказываются ограничивать

Каким бы значительным ни был процент атеистов в той же Европе или в развитых странах Восточной Азии и каким бы низким ни было «качество веры» тех, кто причисляет себя к религиозному большинству²¹, очевидно одно: секуляризация не привела к разбожествлению мира. «Сегодня Маркс, Ницше и Фрейд мертвы, а Бог чувствует себя прекрасно»²².

Парадоксально, но *социоэтноцентрист* Рорти, с его «эпистемологическим бихевиоризмом» (сведением истины к соглашению, объективности к «солидарности»), явно недооценивает роль коллективного фактора в религиозной жизни и «творчестве». Он упускает из виду, что фундамент «личной» религиозности составляют как раз *общие* истины, фиксируемые в текстах или устной традиции и интериоризируемые верующими, т. е. вероучительные принципы, сохраняемые и развиваемые усилиями *ecclesia*. Для религиозного человека важно, что его индивидуальные представления и переживания («содержания» веры) носят интерсубъективный характер, разделяются единоверцами. «Не многие скажут: “Я в это верю, потому что мне хочется в это верить”. Как правило, верующие апеллируют к стандарту обоснования, принятому в религиозном сообществе»²³. Приватизация религии, строго говоря, невозможна, как невозможна приватизация языка²⁴ или морали²⁵. Религия — всегда «общее», а не «частное» дело²⁶.

свою деятельность пастырской заботой об отдельных душах и обращаются к различным сферам, например государству, рыночной экономике, коллективной и частной морали, поднимая и заостряя общественно значимые вопросы» (*Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 5*).

²¹ См., напр.: *Bruce S. Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 157–176*.

²² *Caputo J. On Religion. London; New York: Routledge, 2001. P. 64*. — В «добром здравии» Бога не сомневается и атеист Рорти. Философ лишь настаивает на том, что у каждого верующего свои отношения с Богом и свое понимание божественного. Каждый религиозный человек религиозен по-своему. Рорти лелеет надежду, что «религиозные представления наших потомков будут так же сильно отличаться от нынешних, как творчество Пруста отличается от поэзии Данте или произведения Уорхола от живописи Фра Анжелико», что люди «будут продолжать верить в бога или богов Уайтхеда, Джеймса, Тиллиха, Уэста (и, вероятно, Раушенбуша, Кинга, Гуттбереса), но не в Бога ап. Павла, Войтылы, Ратцингера, Фалуэлла и Хомейни» (*Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. P. 547*).

²³ *Reece G. Religious Faith and Intellectual Responsibility: Richard Rorty and the Public/Private Distinction // American Journal of Theology and Philosophy. 2001. Vol. 22, No. 3. P. 214*.

²⁴ См.: *Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 170–182*.

²⁵ См.: *Korsgaard C. M. Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 136–143*.

²⁶ Ср.: «Церковь должна быть общинной жизнью... Она нуждается в том, чтобы вновь обнаружить “социальную” плотность. Не как гетто, но как реальная семейная жизнь, всегда открытая к жизни и обществу. “Семья”, “мать”, “дом”, “народ”, “тело” — это не только имена Церкви, это социальные реальности, существенные для жизни Христианской Традиции» (*Мартинез Х. «По ту сторону секулярного разума» // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. М.: Христианская Россия, 2006. С. 42*). См. также: *Proudfoot W. L. Religious Belief and Naturalism // Radical Interpretation in Religion / N. Frankenberry (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 83–87; Sass von H. Religion in a Private Igloo? A Critical Dialogue with Richard Rorty // International Journal for Phi-*

Как отмечает Дж. Капуто, «внутренним чувством» человека и обособленной «сферой деятельности», отличной от разума, политики, искусства, науки или коммерции, религия стала лишь в Новое время. Она была изобретена в этом качестве идеологами модерна. «В Средние века христианство, ислам и иудаизм присутствовали всюду, проникая в каждый закуток и образуя саму атмосферу того времени... “Религии” в современном смысле — как некоторой *отдельной* сферы помимо “секулярного” порядка — просто не существовало»²⁷. Постсекулярная ситуация конца XX — начала XXI в. обнаруживает всю недостаточность и искусственность модернистского понимания *religio* и высвечивает старую досекулярную истину: религиозное неотделимо от политического, оно «размыто, рассеяно, диффузно»²⁸.

Критики Рорти сходятся во мнении, что его лаицизм, выражающийся в противопоставлении религии и политики, приватного (духовного) совершенствования и гражданского активизма, идет вразрез с принципами либеральной демократии. Либерализм позиционирует себя как социальный порядок, при котором ни один человек не чувствует себя политически ущемленным. Однако в случае религий, оттесняемых на периферию публичного пространства, этот принцип очевидным образом нарушается: для участия в общественно-политической жизни верующим приходится раскалывать свою идентичность на религиозную и гражданскую (первая преобладает в частной жизни, вторая — в публичной); значит, верующие оказываются в менее выгодных условиях, чем носители светских мировоззрений. «Приверженцам организованной религии подают сигнал, что, в отличие от всех остальных, они могут вступать в общественный диалог лишь после того, как отложат в сторону нечто наиболее важное для них»²⁹. К социальному дистанцированию — уклонению от участия (на *таких* условиях) в коллективных обсуждениях и проектах — склоняют верующих *сами религиозные убеждения*, которых они придерживаются:

Многие религиозно настроенные люди в нашем обществе убеждены как раз в том, что должны бороться за целостность, непротиворечивость, интеграцию в своей жизни, то есть обязаны основывать свое существова-

losophy of Religion. 2011. Vol. 70, No. 3. P. 212–214; Grigoriev S. Rorty, Religion, and Humanism // International Journal for Philosophy of Religion. 2011. Vol. 70, No. 3. P. 191–192; Pihlström S. Neopragmatism // Encyclopedia of Sciences and Religions / A. Runehov, L. Oviedo (eds). New York; Dordrecht: Springer, 2013. P. 1459; Copson A. Secularism: Politics, Religion, and Freedom. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 83–86.

²⁷ Caputo J. On Religion. P. 43. Cp.: Cavanaugh W. T. The City: Beyond Secular Parodies // Radical Orthodoxy: A New Theology / J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds). London; New York: Routledge, 1999. P. 191; Cavanaugh W. T. The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 67–68; Taylor C. A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press, 2007. P. 1–4.

²⁸ Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 105.

²⁹ Carter S. The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 90.

ние в целом, включая социальную и политическую жизнь, на Слове Божьем, учении Торы, заповедях и примере Иисуса Христа и т. д. Религия, в их представлении, касается *напрямую* их социального и политического существования. Следовательно, требование, чтобы они отказались от религиозного обоснования своих решений и высказываний, имеющих отношение к политической сфере, означает необоснованное давление на свободу вероисповедания³⁰.

По мнению Рорти, верующие, если они хотят быть услышанными и понятыми, должны научиться переводить свои убеждения и политические запросы с религиозного на публично доступный секулярный язык. Как ни удивительно, многие антисекуляристы³¹ считают такой подход оправданным. Действительно, светское государство, соглашается с Рорти Ч. Тейлор, предполагает существование «нейтральных» зон (судебные органы, министерства, администрации), дискурсивный регламент которых не терпит отсылок к каким-либо «всеобъемлющим» (в терминологии Дж. Ролза) религиозным или квазирелигиозным воззрениям³². «Очевидно, что государственные законы не могут содержать такие обосновывающие формулировки, как: “В Библии сказано... следовательно...”. То же самое, *mutatis mutandis*, верно и для обоснования юридических решений в рамках судебного производства»³³. Однако подобные ограничения и запреты, убежден Тейлор, не имеют ничего общего со специфической природой религиозного дискурса:

Равным образом недопустимы в законодательных актах формулировки типа: «В силу того, что религия, как показал Маркс, является опиумом народа...» или «В силу того, что высшим благом, согласно Канту, является добрая воля...» Исключение таких высказываний предписывается нейтральностью государства. Государство вполне может быть не христианским и не исламским, но точно так же ему не следует быть ни марксистским, ни кантианским, ни утилитаристским³⁴.

³⁰ Wolterstorff N. The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues // Audi R., Wolterstorff N. Religion in the Public Square. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. P. 105. Ср.: Neuhaus R. J. The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. P. 125; Perry M. Morality, Politics, and Law. New York: Oxford University Press, 1988. P. 73; Greenawalt K. Religious Convictions and Political Choice. New York: Oxford University Press, 1988. P. 155; Talisse R. Religion and Liberalism: Was Rawls Right After All? // Rawls and Religion / T. Bailey, V. Gentile (eds). New York: Columbia University Press, 2015. P. 57–58.

³¹ См., напр.: Neuhaus R. J. The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. P. 125.

³² Дискуссионные клубы, парламент и СМИ такими зонами, по Тейлору, не являются.

³³ Taylor C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism // The Power of Religion in the Public Sphere / E. Mendieta, J. Van Antwerpen (eds). New York: Columbia University Press, 2011. P. 50.

³⁴ Ibid.

Идея нейтралитета заключается в том, чтобы избегать предпочтения или игнорирования не просто религиозных позиций, но любых фундаментальных мировоззренческих убеждений — как религиозных, *так и нерелигиозных*.

Знакомство с американской или европейской историей не дает оснований считать, что использование религиозной аргументации в политических спорах непременно ведет к возрастанию дискурсивных рисков, связанных с трудностями взаимного понимания и поиска компромисса, в то время как секулярные аргументы эти риски минимизируют. Религиозный дискурс «не более монологичен, чем секулярный»³⁵. Некоторые проблемы политико-правового или этического характера (эвтаназия, однополые браки, статус эмбриона человека и т. п.) *настолько остры*, что любые аргументы, приводимые в споре, безотносительно того, имеют ли они религиозный характер или нет, оказываются (неизбежно) разделяющими, а не объединяющими собеседников. «Нейтрального» языка для обсуждения этих проблем просто не существует.

Откуда у «постмодернистского буржуазного либерала» Рорти уверенность в том, что лингвистическая «нейтрализация» веры пошла бы на пользу коммуникации? Секулярный язык, при всем его функциональном удобстве и инклюзивности, не лучшим образом соответствует образу мыслей религиозного человека³⁶. Использовать его в политическом диалоге в качестве инструмента (как предлагает Рорти) означает для верующего *лицемерить*, вводить собеседника в заблуждение. Трудно рассчитывать на успех делиберативного демократического процесса, если заранее допустить, что кто-то из участников обсуждения будет (вынужден) говорить не своим, а чужим языком, не как он привык или хочет, а как удобно другим — тем, с кем он желал бы полемизировать³⁷. В конце концов, открытость публичной дискуссии предполагает, во-первых, готовность выслушать оппонента, а во-вторых, признание равных прав диспутантов: мнение каждого заслуживает внимания. «Вас должны слушать не потому, что вы *говорите правильно*, а потому, что у вас есть *право голоса*»³⁸.

³⁵ Perry M. Under God?: Religious Faith and Liberal Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 42.

³⁶ Переводчик с религиозного языка на «нейтральный» сталкивается с той же дилеммой, что и современная теология, стремящаяся, по выражению А. Макинтайра, «выйти за рамки сухой групповой ортодоксии». «Богословы хотят перевести то, что они имеют сказать атеистическому миру. Но они обречены на одну из двух неудач. Или (а) они преуспеют в своем переводе, и в этом случае то, что они сказали, обернется атеизмом у их слушателей. Или (б) они потерпят неудачу в переводе, и в этом случае никто, кроме них самих, не услышит и не поймет их» (MacIntyre A. Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978. P. 19–20).

³⁷ См.: Esbeck C. H. 'The Naked Public Square: Religion And Democracy in America' by Richard Neuhaus // Missouri Law Review. 1985. No. 50. P. 215; Goodman L. E. Religious Pluralism and Values in the Public Sphere. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 59–60.

³⁸ Carter S. The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion. New York: Basic Books, 1993. P. 230.

Как у Дж. Дьюи целью общественного развития является само развитие³⁹, так у Рорти единственной целью коммуникации в публичном пространстве является коммуникация, «простое продолжение разговора»⁴⁰. Все, что препятствует этому, включая контрпродуктивные аргументы *ad fidem*, должно в интересах коммуникации и прогресса решительно пресекаться. Однако в политической жизни, возражает Н. Вольтерсторфф, нередки ситуации, когда продолжение разговора оказывается нежелательным или практически невозможным, так как субъектам коммуникации не удастся прийти к соглашению по ключевым вопросам. Чаще всего в таких ситуациях применяется известная процедура, превосходно работающая в условиях демократии, — процедура голосования. Как отмечает Вольтерсторфф:

Прекращение разговора — это не то, что случается в результате злонмеренных происков религиозных обскурантистов, мешающих публичному (потенциально бесконечному) обсуждению. Демократия предполагает возможность завершения либо отказа от продолжения общественных дебатов в любой момент; голосование является способом принятия решения, когда в разговоре поставлена точка⁴¹.

Рорти позиционирует себя как прагматиста и *антиэссенциалиста*⁴². Однако он утверждает, что религия *per se* опасна для демократии (поскольку выступает «тормозом разговора»). С прагматической и антиэссенциалистской точки зрения подобное утверждение «не более обоснованно, чем заявление о пользе или вреде политики, или спорта, или искусства как таковых»⁴³. Философу-прагматисту следовало бы, скорее, придерживаться такого взгляда: религия «в своей сущности не является ничем, а полезность апелляции к религиозным постулатам в политических дебатах зависит от ситуации»⁴⁴. Ситуации и контексты бывают разные. «Последним доводом», завершающим разговор, может служить апелляция к любым «всеобъемлющим» верованиям (*beliefs*), не обязательно религиозным (что косвенно признает и сам Рорти, когда говорит о «религиозных и философских необсуждаемых предпосылках»⁴⁵). Люди редко руководствуются эпистемологическими критериями, когда выбирают, во что им верить. В философии и науке, как и в религии, вера предшествует доказательствам (а часто вовсе не нуждается в них). «Все наши самые фундаментальные

³⁹ Dewey J. Reconstruction in Philosophy. New York: H. Holt and Company, 1920. P. 177.

⁴⁰ Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 172.

⁴¹ Wolterstorff N. An Engagement with Rorty // Journal of Religious Ethics. 2003. Vol. 31, No. 1. P. 136.

⁴² Rorty R. Philosophy and Social Hope. P. 52.

⁴³ Stout J. Rorty on Religion and Politics // The Philosophy of Richard Rorty / R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds). Chicago: Open Court, 2010. P. 524.

⁴⁴ Stout J. Democracy and Tradition. Princeton: Princeton University Press, 2004. P. 86.

⁴⁵ Rorty R. Religion in the Public Square: A Reconsideration // Journal of Religious Ethics. 2003. Vol. 31, No. 1. P. 148–149.

представления — суть убеждения, которые почти невозможно оправдать перед теми, кто не разделяет их. Такие секуляризмы, как “автономия” или “самореализация”, застопорят иную дискуссию с не меньшим успехом, чем ссылки на Библию»⁴⁶. В любом случае «религиозно фундированные» моральные убеждения, хотя они и не всегда проговариваются, играют далеко не последнюю роль в современной политике. Светские власти и гражданское общество должны быть заинтересованы в том, чтобы эти «имплицитные» (Э. Бейли)⁴⁷ верования становились предметом коллективного публичного обсуждения и *проверки*⁴⁸. Пренебрегая таким важным ресурсом учреждения смысла, как религиозные институты и традиции, либеральное государство само себя обкрадывает (интеллектуально, лингвистически, политически). Многоголосая сложность публичной жизни искусственно редуцируется к секулярному дискурсу, тем или иным его разновидностям, не отражающим всей палитры мировоззренческих установок, подходов, идей, актуально или потенциально полезных обществу. «Как раз в условиях повышенной неустойчивости и подвижности социальных отношений, — отмечает Ю. Хабермас, — религиозные традиции с присущей им способностью убедительно артикулировать моральные импульсы и солидаристские интуиции оказываются как никогда востребованы»⁴⁹. Если бы предложенная Рорти политика сдерживания была принята, она породила бы слишком густую завесу молчания как раз по тем проблемам, которые особенно нуждаются в обсуждении и решении. «Сама политика сделалась бы тормозом диалога»⁵⁰.

Прагматист и *этноцентрист* Рорти⁵¹ даже не пытается облечь свое политико-философское «послание» в риторическую форму, понятную (пока еще) религиозному большинству американцев. Обсуждая вопросы культурной политики, экономики, морали и права, т. е. вступая в область *публичного*, он не считает нужным скрывать своих сугубо *приватных* философских воззрений (разделяемых мало кем из его коллег, не говоря о широкой аудитории) — напротив, открыто их декларирует. Он остается антифундаменталистом, атеистом и критиком классических представлений об истине как соответствии реальности, ничуть не заботясь о том, насколько

⁴⁶ Rosen G. Narrowing the Religion Gap? // New York Times Sunday Magazine. 2007. February 18. P. 11. — Растущее понимание этого объясняет, почему все больше современных мыслителей, в том числе секулярного направления, приходят к выводу, что «сам призыв к исключению религиозных взглядов из общественных дискуссий имеет, по сути, религиозный характер» (Keller T. The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism. London: Hodder and Stoughton, 2008. P. 18). Ср.: Wolterstorff N. An Engagement with Rorty. P. 132; Taylor C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. P. 40.

⁴⁷ См.: Bailey E. Implicit Religion in Contemporary Society. Kampen: Kok Pharos, 1997.

⁴⁸ Perry M. Under God? Religious Faith and Liberal Democracy. P. 44.

⁴⁹ Stout J. Democracy and Tradition. P. 90. См. также: Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 125–126.

⁵⁰ Stout J. Democracy and Tradition. P. 90.

⁵¹ Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 29–30.

такая стратегия (а) прагматична и (б) политически релевантна⁵². При всей своей толерантности, социальной восприимчивости и ангажированности, как публичный философ Рорти недостаточно «экзотеричен» (Л. Штраус)⁵³ и этноцентричен. Главное, он не замечает, что в постсекулярном контексте его лаицизм не работает, что дихотомия религиозное/политическое, занимающая такое важное место в его интеллектуальных построениях, философски не более состоятельна, чем противопоставление разума вере или «идиосинкратического» социальному⁵⁴. Разделить социальный и индивидуальный аспекты человеческого существования во многих случаях практически невозможно. Наше индивидуальное «Я» — образ мыслей, язык, привычки — изначально конституировано публичным, т. е. существенным образом социально. И религия здесь не исключение.

Статья поступила в редакцию 16 ноября 2018 г.
Статья рекомендована в печать 12 февраля 2019 г.

Информация об авторе:

Джохадзе Игорь Давидович — канд. филос. наук, вед. науч. сотр.; joe99@mail.ru

⁵² По ироничному замечанию К. Дункана, «если Рорти на самом деле думает все, что он говорит, ему было бы лучше не говорить всего, что он думает» (*Duncan C. A Question for Richard Rorty // The Review of Politics. 2004. Vol. 66, No. (3). P. 404*). Ср.: *Bacon M. Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism. Lanham: Lexington Books, 2007. P. 65–66*.

⁵³ См.: *Strauss L. Persecution and the Art of Writing // Social Research. 1941. Vol. 8, No. 4. P. 503*.

⁵⁴ Это прекрасно понимал дед Рорти, известный теолог и общественный деятель начала XX в., лидер движения «социального евангелизма» Вальтер Раушенбуш, с идеями которого американский философ, конечно, хорошо знаком. Истинной целью христианства, указывал Раушенбуш, является не забота о спасении индивидуальных душ, а «преобразование жизни на земле в гармонии с Небесами», т. е. утверждение Царства Божьего, которое следует понимать как наиболее справедливый социальный порядок. «При всем стремлении к личному совершенствованию, если человек не ищет общественного возрождения (*regeneration*), его нельзя назвать настоящим христианином, ибо ему недостает чувства солидарности, а быть может, и чувства любви», — писал Раушенбуш. Он ратовал за «христианизацию» общества и предсказывал, что «истинной основой социальной эволюции» человечества в XX столетии станет религия (*Rauschenbusch W. The Social Principles of Jesus. New York: Wordstream Publishing, 2010. P. 74, 90, 93*). «Сто лет назад, — комментирует Рорти, — еще можно было надеяться, что христианские церкви сыграют ведущую роль в повсеместной борьбе за социальную справедливость, что именно христианство, а не марксизм, окажется вдохновляющей силой радикальных социополитических преобразований. Возможно, нам удалось бы тогда избежать двух мировых войн и великой депрессии, большевистская революция в России потерпела бы крах, а социальные демократы, вроде Жана Жореса и Юджина Дебса, при деятельном участии и поддержке христианского духовенства возглавили бы правительства своих стран... Увы, всего этого не случилось — христианство, по всей видимости, упустило свой шанс» (*Rorty R. Buds That Never Opened // Christianity and the Social Crisis of the 21st Century: The Classic That Woke Up the Church / P. Rauschenbusch (ed.). New York: Harper One, 2007. P. 349*).

Does Religion Hinder Public Dialogue?

I. D. Dzhokhadze

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
ul. Goncharnaia, 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation

For citation: Dzhokhadze I. D. Does Religion Hinder Public Dialogue? *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 1, pp. 81–96. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.106> (In Russian)

The paper contains a critical exploration of Richard Rorty's atheistic pragmatism, particularly his understanding of religion as a factor that hinders cultural and political dialogue. In Rorty's opinion, references to "deep religious convictions" in public discussions are often used as the final argument that puts an end to dialogue. Therefore, religion acts as a "conversation stopper". The article puts forward a number of arguments against this pragmatic attitude. It is argued, that the "privatization" of religion, advocated by Rorty, is as practically impossible as the privatization of language or morality. Religious faith (tradition, cult) is always a "common" and not "private" cause. The laicist public/private dichotomy is at odds with the principles of liberal democracy: in order to participate in social and political life, believers are forced to break their identity into religious and civil (the former prevails in private life, while the latter in public life); i. e., they find themselves in less favorable conditions than carriers of secular worldviews. Meanwhile, evidence suggests that religion in a post-secular world, contrary to Rorty and those who share his views, is becoming an integral part of politics, returning to the public space from the private ghetto, into which theorists and practitioners of Western secularism tried to drive it. Religious moods are gaining momentum, and church and clerical leaders increasingly often become political actors, affecting public opinion and governmental decisions. Therefore, we should rather speak about the revival of religion, but not its decline, about the "publicization", but not privatization of faith.

Keywords: religion, politics, secularism, public, private, communication, dialogue.

References

- Asad T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- Bacon M. (2007) *Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism*. Lanham, Lexington Books.
- Bailey E. (1997) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen, Kok Pharos.
- Bender C. (2003) *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago; London, University of Chicago Press.
- Berger P. (1999) "The Desecularization of the World: A Global Overview", in P.L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, pp. 1–18.
- Bruce S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford, Blackwell.
- Bruce S. (2011) *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Caputo J. (2001) *On Religion*. London; New York, Routledge.
- Carter S. (1993) *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. New York, Basic Books.
- Carter S. (1998) *The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty*. Cambridge, Harvard University Press.
- Casanova J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.

- Casanova J. (2008) "Public Religions Revisited", in H. de Vries (ed.) *Religion. Beyond a Concept*. New York, Fordham University Press, pp. 101–119.
- Cavanaugh W. T. (1999) "The City: Beyond Secular Parodies", in J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds) *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London; New York, Routledge, pp. 182–200.
- Cavanaugh W. T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford, Oxford University Press.
- Copson A. (2017) *Secularism: Politics, Religion, and Freedom*. Oxford, Oxford University Press.
- Dewey J. (1920) *Reconstruction in Philosophy*. New York, H. Holt and Company.
- Duncan C. (2004) "A Question for Richard Rorty", in *The Review of Politics*, vol. 66, no. (3), pp. 385–413.
- Dzheims U. (2017) *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoi prirody [The varieties of religious experiences. A study in human nature]*, transl. from English V. Malahieva-Mirovich, M. Shik. Moscow, Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Dzheims U. (1997) *Volia k vere [Will to believe]*, transl. from English S. Cereteli. Moscow, Respublika Publ. (In Russian)
- Esbeck C. H. (1985) "'The Naked Public Square: Religion And Democracy in America' by Richard Neuhaus", in *Missouri Law Review*, no. 50, p. 215.
- Goodman L. E. (2014) *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*. New York, Cambridge University Press.
- Greenawalt K. (1988) *Religious Convictions and Political Choice*. New York, Oxford University Press.
- Grigoriev S. (2011) "Rorty, Religion, and Humanism", in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 70, no. 3, pp. 187–201.
- Habermas J. (2011) *Mezhdru naturalizmom i religiej [Between naturalism and religion]*, Moscow, Ves' mir Publ. (In Russian)
- Habermas J. (2008) "Notes on Post-Secular Society", in *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, no. 4, pp. 17–29.
- Habermas J., Ratzinger J. (2006) *Dialektika sekularizatsii. O razume i religii [The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion]*, transl. from German V. Vitkovskiy. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia. (In Russian)
- Hauerwas S. (1983) "On Keeping Theological Ethics Theological", in S. Hauerwas, A. MacIntyre (eds) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 16–42.
- Herbert D. (2011) "A Sociological Perspective on the Public Significance of Religion: From Secularization to 'Publicization'", in L. J. Francis, H.-G. Ziebertz (eds) *The Public Significance of Religion*. Leiden; Boston, Brill, pp. 65–93.
- Hervieu-Léger D. (2006) "In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity", in *Hedgehog Review*, vol. 8, no. 1–2, pp. 59–68.
- Huntington S. (2004) *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York, Simon and Schuster.
- Keller T. (2008) *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism*. London, Hodder and Stoughton.
- Kidd T. (2010) *God of Liberty: A Religious History of the American Revolution*. New York, Basic Books.
- Korsgaard C. M. (1996) *Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kuipers R. (2002) *Critical Faith: Toward a Renewed Understanding of Religious Life and its Public Accountability*. Amsterdam, Rodopi.
- Kyrlezhev A. (2004) "Postsekuliarnaia epokha: zametki o religiozno-kul'turnoi situacii" [Post-secular era: notes on the religious and cultural situation], in *Kontinent*, no. 2(120), pp. 252–264. (In Russian)
- Kyrlezhev A. (2011) "Postsekuliarnoe: kratkaia interpretatsiia" [Postsecular: a brief interpretation], in *Logos*, no. 3(82), pp. 100–106. (In Russian)

- MacIntyre A. (1978) *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Martinez H. (2013) "Po tu storonu sekuljarnoga razuma" [On the other side of the secular mind], in *Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v XX veke. Istorii vstrechi* [Orthodox Theology and the West in the twentieth century. History of the meeting]. Moscow, Hristianskaia Rossiia, pp. 11–43. (In Russian)
- McGehee J.P., Thomas, D.J. (2009) *The Invisible Church: Finding Spirituality Where You Are*. Westport, Praeger.
- Neuhaus R. J. (1984) *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids, Eerdmans.
- Norris P., Inglehart R. (2004) *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Novak M. (2002) *On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding*. San Francisco, Encounter.
- Perry M. (1988) *Morality, Politics, and Law*. New York, Oxford University Press.
- Perry M. (2003) *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pihlström S. (2013) "Neopragmatism", in A. Runehov, L. Oviedo (eds) *Encyclopedia of Sciences and Religions*. New York, Dordrecht, Springer, pp. 1455–1465.
- Proudfoot W. L. (2002) "Religious Belief and Naturalism", in N. Frankenberry (ed.) *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 78–92.
- Rauschenbusch W. (2010) *The Social Principles of Jesus*. New York, Wordstream Publishing.
- Reece G. (2001) "Religious Faith and Intellectual Responsibility: Richard Rorty and the Public/Private Distinction", in *American Journal of Theology and Philosophy*, vol. 22, no. 3, pp. 206–220.
- Rorty R. (2007) "Buds That Never Opened", in P. Rauschenbusch (ed.) *Christianity and the Social Crisis of the 21st Century: The Classic That Woke Up the Church*. New York, Harper One, pp. 347–350.
- Rorty R. (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Rorty R. (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty R. (2003) "Religion in the Public Square: A Reconsideration", in *Journal of Religious Ethics*, vol. 31, no. 1, pp. 141–149.
- Rorty R. (2006) "Toward a Postmetaphysical Culture", in E. Mendieta (ed.) *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*. Stanford, Stanford University Press, pp. 46–55.
- Rosen G. (2007) "Narrowing the Religion Gap?", in *New York Times Sunday Magazine*. February 18, p. 11.
- Sass von H. (2011) "Religion in a Private Igloo? A Critical Dialogue with Richard Rorty", in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 70, no. 3, pp. 203–216.
- Stout J. (2004) *Democracy and Tradition*. Princeton, Princeton University Press.
- Stout J. (2010) "Rorty on Religion and Politics", in R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds) *The Philosophy of Richard Rorty*. Chicago, Open Court, pp. 523–545.
- Strauss L. (1941) "Persecution and the Art of Writing", in *Social Research*, vol. 8, no. 4, pp. 488–504.
- Talisse R. (2015) "Religion and Liberalism: Was Rawls Right After All?", in T. Bailey, V. Gentile (eds) *Rawls and Religion*. New York, Columbia University Press, pp. 52–74.
- Taylor C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor C. (2002) *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor C. (2011) "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", in E. Mendieta, J. Van Antwerpen (eds) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York, Columbia University Press, pp. 34–59.

- Turner B. S. (2010) “Religion in a Post-secular Society”, in B. S. Turner (ed.) *New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 649–667.
- Uzlaner D. (2013) “Kartografiia postsekuliarnogo” [Mapping of Postsecular], in *Otechestvennye zapiski*, no. 1 (52), pp. 175–192. (In Russian)
- Vitgenshtein L. (1994) *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], part 1, transl. from German. M. Kozlova, Ju. Aseev. Moscow, Gnozis Publ.
- Witte J. (2000) *Religion and the American Constitutional Experiment*. Boulder, Westview Press.
- Wolterstorff N. (1997) “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues”, in R. Audi, N. Wolterstorff. *Religion in the Public Square*. Lanham, Rowman and Littlefield, pp. 67–120.
- Wolterstorff N. (2003) “An Engagement with Rorty”, in *Journal of Religious Ethics*, vol. 31, no. 1, pp. 129–139.

Received: November 16, 2018

Accepted: February 12, 2019

Author's information:

Igor D. Dzhokhadze — PhD, Leading Researcher; joe99@mail.ru