

УДК 21

DOI: 10.17223/1998863X/57/17

Е.Б. Хитрук

«ДВА ОБРАЩЕНИЯ» В КОНТЕКСТЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Исследуются особенности религиозного возрождения в среде представителей современной интеллектуальной элиты на примере анализа историй двух религиозных обращений – американского генетика Ф. Коллинза и итальянского философа Дж. Ваттимо. Делается вывод о необходимости преодоления классических посылок в исследовании феномена религиозного и формирования новой концепции религии в свете постсекулярной философии.

Ключевые слова: *секуляризм, постсекулярная философия религии, Джанни Ваттимо, Фрэнсис Коллинз.*

Цветок религии – это один из цветков
в нашей антологии постмодерна.
Джон Капуто

В данной статье предпринят анализ специфики религиозного обращения в эпоху кризиса секулярной идеологии. На примере исследования особенностей «двух обращений» (Ф. Коллинза и Д. Ваттимо) автор предполагает обосновать тезис о том, что изучение феномена религиозной веры в современном обществе требует выхода за рамки классического секулярного подхода. Последний, исходя из необходимости противопоставления религии другим областям культуры и духовной практики, оказывается недостаточным для того, чтобы объяснить непротиворечивое сочетание религиозного опыта с научной и философской деятельностью. В контексте современной философии религии становится необходимым поиск новых оснований философской концептуализации религии в процессе постоянного дистанцирования от положений секулярной идеологии.

Постсекулярные тенденции в контексте современной философии религии

Современная философия религии демонстрирует довольно интригующий поворот в истории философского осмысления религиозных феноменов. Логика модерна, подвергая так называемому «суду разума» значимые явления антропологической и социальной реальности, последовательно в философских концепциях «великих разоблачителей» (О. Конта, К. Маркса, Л. Фейербаха, Ф. Ницше, З. Фрейда) поместила религию в своеобразный «хоспис» истории [1. С. 163], пророчествуя ей скорую и неизбежную кончину. Будучи младенческим этапом в истории становления человечества, религия должна уйти с общественной авансцены, уступив свое место «совершеннолетним» рациональным доктринам. Прежде всего, конечно, науке, которая в противовес религии не является иллюзией [2. С. 142]. Таков приговор модерна,

нашедший свое выражение в соответствующих философско-религиозных концепциях.

Однако со второй половины XX в. базовые установки доктрин прошлых столетий перестали восприниматься в качестве очевидных. Начала осознаться их совершенная неадекватность относительно вопроса о сущности религии, ее подлинной роли в пространстве личностного самопонимания и социальной идентификации. Общеизвестным социальным фактом сегодня является возрождение религиозного самосознания как одного из важнейших источников обретения индивидуальной и социальной идентичности в стремительно меняющемся и глобализирующемся мире [3. С. 99; 4. С. 467]. И сам этот факт никак не схватывается посредством построений классиков философии религии, последовательно формировавших снисходительное отношение к религии как к примитивной и устаревшей потребности в сверхъестественном.

Философия религии, стремящаяся к осторожному и адекватному выражению своего предмета, вынуждена предлагать новые способы концептуализации религиозного опыта. Более того, возрождение религии обозначило тенденцию преобразования самой философии религии в философскую теологию или религиозную философию религии. Российский исследователь Дмитрий Узланер обозначает эту тенденцию как «теологический поворот в философии» [5. С. 3]. Внутренняя сила древних религиозных учений, с новым вдохновением завоевывая не только сердца необразованных обывателей, но и умы ведущих мыслителей нашей эпохи, утверждает по-новому серьезное и вдумчивое отношение к религиозному опыту и религиозным доктринам. Как отмечает известный американский философ религии Джон Капуто, «религия возвратилась даже в среду продвинутых интеллектуалов, которые придали ей новую легитимность, дискредитируя тех, кто ее дискредитировал, подозревая подозревавших, сомневаясь в сомневавшихся, разоблачая разоблачителей» [6. С. 205].

Сама классическая философия религии ставится под вопрос как достаточно специфичный феномен, возникший в контексте секуляризации и базирующийся на редукционистском восприятии религии как одной из областей человеческого опыта, локализованной в определенном секторе и не оказывающей влияния на остальные сферы социальной жизни. Классическая философия религии стала возможна, таким образом, в результате развития секулярной идеологии, которая впервые в истории представила мир изначально «естественным» и «имманентным», а религию – искусственной попыткой выстраивания «второго этажа» реальности, что не только сомнительно, но и вредно. Как подчеркивает российский исследователь А. Кырлежев, «это принципиально новая концепция, которой не было и не могло быть в досекулярных обществах и культурах, где религия не изолирована, т.е. не отделена от иных социокультурных феноменов, но диффузно с ними связана, так что эти иные феномены обязательно имеют некое религиозное измерение» [7. С. 53].

Возрождение религии сегодня открывает перспективу постсекулярного философского исследования, свободного как от предпосылок классической философии религии, так и от досекулярной «невинности» сознания, сакральности, к которой нельзя уже просто возвратиться, игнорируя причины десакрализации мира в философии модерна и всю историю становления секуля-

ризма. Секуляризм – важнейшая страница в истории западноевропейского мышления, обнаружившая деструктивные предпосылки классической сакральной традиции. Последняя, хотя и являла собой выражение «священного опыта», однако право на это выражение делегировала специфической группе людей – аристократам, монахам, мужчинам. «Как бы ни был прекрасен „Промислогион“, – отмечает Джон Капуто, – не следует забывать, что в философских текстах тех времен не слышно голосов женщин и что они молчат о мире рабов, который поддерживал их снизу» [6. С. 201]. Таким образом, секуляризация привела нас к необходимости слушать и слышать самые разные голоса в обществе. И с этим новым опытом современные исследователи должны подойти к честному и ответственному изучению происходящих перемен.

Представляется, что одним из релевантных подходов к изучению обозначенного выше теологического поворота в современной интеллектуальной жизни могло бы быть исследование индивидуальных историй религиозного «обращения», имеющих значение для фундаментальных тенденций. Нужно признать, что история философии во всей ее необъятной сложности складывается из тонких траекторий личного поиска и становления, образующих традиции и направления, а также способствующих значимым трансформациям в переходе от одной парадигмы мышления к другой.

В данной статье осуществлена попытка проследить мотивы и последующую аргументацию религиозного обращения двух известных мыслителей последних десятилетий, в сочинениях и опыте которых нашел выражение современный «теологический поворот». Во-первых, имеет большое значение, что исследуемые фигуры представляют два влиятельных направления современной интеллектуальной жизни – естествознание (Фрэнсис Коллинз) и философию постмодерна (Джанни Ваттимо). А во-вторых, необходимо подчеркнуть, что история их обращений была постепенной и привела к кардинальной трансформации их отношения к религиозному опыту. Последний факт имеет большое значение для понимания постепенного вхождения теологического измерения в сложную ткань антиатеистического пространства современной философии.

«Язык Бога» в современной генетике

Фрэнсис Коллинз – одна из знаковых фигур в науке XXI в. Под его руководством летом 2000 г. был успешно реализован международный проект по расшифровке генома человека. Удивительный текст из трех миллиардов букв, описывающий «наше с вами устройство», стал доступен мировому сообществу впервые [8. С. 9.]. Этот безусловный успех современной генетики открыл множество перспектив как для дальнейших фундаментальных изысканий в данной области, так и для важнейших разработок в сфере здравоохранения. Однако какое отношение это замечательное мероприятие имеет к теологическому повороту в философии?

Дело в том, что это частное открытие, как и множество других, не менее впечатляющих успехов современной науки, с одной стороны, свидетельствует об эффективности естественнонаучных методов изучения природы, а с другой – не может оставаться в мировоззренческом вакууме. Бесспорные успехи современного естествознания в контексте философии религии становятся предметом острой полемики между двумя типами мыслителей. Первые

видят в научных прорывах доказательство «избыточности» теистической гипотезы, поскольку, объясняя мир и раскрывая его тайны, человечество перестает нуждаться в представлении о Зиждителе Вселенной. Другие же, напротив, распознают в научных открытиях явное свидетельство существования Бога, Его творческой любви, заложившей в природу разумно постигаемые законы, способные утолить интеллектуальную жажду человека и пробудить в нем радость от созерцания великого Божественного замысла. Один из самых ярких представителей второго типа мыслителей, Ричард Суинберн, объясняет свою позицию следующим образом: «Я не отрицаю объяснений науки, я постулирую бытие Бога для объяснения того, почему наука в состоянии предлагать объяснения. Сам успех науки в демонстрации того, насколько глубоко упорядочен естественный мир, дает весомые основания считать, что у самого этого порядка есть еще более фундаментальная причина» [9. С. 64]. Другими словами, успех науки необъясним вне гипотезы о разумном устройстве Вселенной: естествознание делает успехи потому, что законы мироздания разумны, а это, в свою очередь, немыслимо без разумного Творца.

Обе позиции оценивают научные открытия на некоторой дистанции, но как может воспринимать эти открытия ученый, непосредственно вовлеченный в процесс научного исследования природы? Летом 2000 г. на церемонии официального объявления результатов международного проекта «Геном человека» Ф. Коллинз сделал следующее заявление: «Сегодня счастливый день для всего мира. Смирением и благоговением наполняет меня сознание того, что мы впервые сумели заглянуть в инструкцию, по которой сотворены и которая до сих пор была известна одному лишь Богу» [8. С. 10]. Геном человека обнаружил сложнейший и тончайший «язык Бога». Будучи разумным, он стал свидетельством Высшего Разума.

Ясно, что не только дело расшифровки генома человека, но и такого рода интерпретация познанного шифра имела свою сложную предысторию. И в этой предыстории присутствовали как научное исследование, так и религиозное обращение.

Описывая историю своей жизни, Френсис Коллинз подчеркивает, что сформированное и утвердившееся в процессе образования и постоянного повышения квалификации в области естественных наук атеистическое мировоззрение впервые оказалось под сомнением в результате совсем не научной причины. Твердая вера некоторых пациентов, с которыми ему пришлось работать во время медицинской практики, внушала уважение к теистическому восприятию мира. «Много раз, — пишет Ф. Коллинз, — мне доводилось наблюдать людей, которым вера придавала мужества, помогая переносить ужасающие — и в большинстве случаев ничем не заслуженные — мучения» [Там же. С. 23].

В сравнении с этим ясным убеждением атеистические представления самого Ф. Коллинза показались ему достаточно смутными по той причине, что, настойчиво исследуя тайны природы, он не потрудился изучить все доступные факты и доводы за и против существования Бога. Руководимый желанием достичь ясности в этом важнейшем вопросе, Ф. Коллинз приступил к интеллектуальным поискам, связанным с изучением доступной литературы по истории религий. «Итак, я пустился в интеллектуальный поиск, чтобы подтвердить свой атеизм, а в итоге от моих прежних взглядов не осталось камня

на камне», – констатирует знаменитый генетик результаты своих критических изысканий [8. С. 30]. Особое влияние на Ф. Коллинза оказали работы британского писателя, ученого и богослова К.С. Льюиса, и прежде всего его идея Нравственного закона, который тем или иным образом проявляется в жизни каждого человека и наличие которого опознал в себе и Ф. Коллинз.

Однако, разрешив свои личные сомнения, Ф. Коллинз поставил перед собой более масштабную задачу – продемонстрировать, что очевидное не только в нем самом, но и во многих других ученых непротиворечивое соединение веры и научной деятельности, вопреки распространенным клише, не является чем-то экстраординарным. Напротив, это сочетание демонстрирует, что объективно наука и религия, знание и вера не противоречат друг другу.

Главным камнем преткновения в этом вопросе в наши дни, по мнению Ф. Коллинза, является теория эволюции. С одной стороны, она представляет собой величайшее открытие, подтвержденное множеством фактов и не предполагающее в современной науке никакой серьезной альтернативы. Однако, с другой стороны, всякое значимое открытие в естественных науках требует аксиологической интерпретации. Так сложилось, что классическая интерпретация эволюционной теории продуцировала атеистические выводы, вопреки собственно установке самого Ч. Дарвина, возводящего исток эволюции к Творцу [10. С. 419]. Эту же интерпретацию поддерживают и так называемые «новые атеисты» в XXI в. Однако, с точки зрения Ф. Коллинза, данная позиция исходит из очевидно ошибочной установки о том, что исследование законов природы может каким-либо образом «доказывать» или «опровергать» существование трансцендентного природе Бога. «Если Бог находится вне природы, – пишет Ф. Коллинз, – то наука не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть Его существование» [8. С. 129]. Следовательно, атеизм – тоже своего рода разновидность «слепой» веры.

Таким образом, атеистическая интерпретация теории эволюции сама по себе не может рассматриваться серьезно по вышеизложенной причине. Тогда что же является самым опасным источником распространенного мнения о несовместимости веры в Бога с эволюционными предпосылками научного исследования?

Младоземельный креационизм – совершенно специфическая интерпретация содержания первых глав Книги Бытия. Сторонники этой концепции «ведут войну» с теорией эволюции, считая себя защитниками подлинной веры и предлагая свою оригинальную версию происхождения Вселенной порядка 10 тыс. лет назад за шесть дней (понимаемых буквально как 24 ч). Приблизительно 45% американцев придерживаются такой точки зрения [Там же. С. 134]. Ф. Коллинз считает необъяснимым то, что младоземельцы получили такую поддержку, тем более в такой стране, как США. Эта позиция не подтверждается никакими научными фактами и в корне противоречит современной науке. Как отмечает Ф. Коллинз, упорное выживание младоземельного креационизма «является одной из загадок нашего времени – и одной из величайших его трагедий» [Там же. С. 137]. Нападая на основы практически всех наук, «он расширяет пропасть между научным и религиозным мировоззрениями как раз тогда, когда нам более всего нужен путь к их гармоничному сочетанию» [Там же].

Таким образом, подобно обычным войнам война науки и религии инициируется экстремистами с обеих сторон, раздувающими пламя несогласий и противопоставлений, в то время как вера и знание нуждаются друг в друге, и именно наше время должно было бы раскрыть прекрасную гармонию, заложенную в человека Творцом – между способностью познавать и способностью верить. «Бог Библии – также и Бог генома, – заключает Ф. Коллинз. – Мы чтим Его и в соборе, и в лаборатории. Его творение величественно, поразительно, немыслимо сложно, – и оно не может воевать с собой. Лишь мы, несовершенные человеческие существа, способны начинать такие битвы. И только мы можем их прекращать» [8. С. 161].

Концепция Ф. Коллинза демонстрирует искусственность самого противопоставления религии и науки как отдельных сфер культуры, которые призваны соперничать друг с другом. Это, по сути своей, секулярное представление не согласуется с опытом ученого, в котором вера перманентно проясняет и освящает его исследовательскую работу.

Кенозис как историко-философский феномен

Философия итальянского теоретика постмодернизма Джанни Ваттимо внесла существенный вклад в переосмысление одного из важнейших понятий христианского богословия. Кенозис означает в рамках христианского вероучения «истощание» Бога как Его добровольное нисхождение в мир через воплощение и крестную смерть ради спасения людей. «Кенозис – это воплощение в его аспекте смирения и смерти» [11. С. 531], – отмечает авторитетный православный богослов В.Н. Лосский. Будучи специфической категорией христианского вероучения, кенозис в работах Джанни Ваттимо становится одной из главных точек примирения в еще одной войне – между христианством и философией постмодерна.

Можно ли утверждать, что стратегия «истощания» исчерпала себя через Воскресение и Вознесение Христа? Нельзя ли разглядеть в постметафизическом мышлении современных философских штудий «истощание» великого метафизического метанарратива, не разоблачающего религиозный опыт как таковой, но, напротив, расчищающего к нему дорогу? Эти вопросы обозначают путь примирения в жизни одного из самых известных представителей философии постмодерна между его философскими убеждениями и переживаемым религиозным опытом.

Свой путь изменения отношения к сфере религиозного Д. Ваттимо характеризует как «статистическую норму» для человека, который получил философское образование в XX в. Первая юношеская вера была подорвана великими критиками современности – М. Хайдеггером и Ф. Ницше. Философия постмодерна, в свою очередь, укрепила недоверие по отношению к метанарративу, стремящейся представить реальность как нечто единое и структурированное, открытое для познания и «боготворения». Кроме того, метафизический способ мышления, с которым в начале его творческого пути у Д. Ваттимо ассоциировалась и религия, противоречил идеалам демократии – политическая истина не создается через компромисс между многими позициями, но «открывается» человеку, так же как и истина метафизическая.

Однако постепенное движение в поле постмодерна, продумывание его фундаментальных принципов раскрыли для Д. Ваттимо совершенно нежидан-

данный аспект соотношения «угасания» доверия к метафизической метанаррации в современной философии и религиозного опыта, открывающего достоверность общения с Живым Богом.

Основное внимание в контексте этого переосмысления было обращено Д. Ваттимо на интерпретацию фундаментального тезиса Ф. Ницше о «смерти Бога». Если «смерть Бога» означает крушение великого метафизического проекта, то главным выводом из этого утверждения должна быть констатация невозможности не только теологической метафизики, но и метафизики атеистической. Насилие метанаррации проявляется не только в навязывании собственно теистической схемы, но и – в меньшей степени – в навязывании схемы атеистической. «С завершением абсолютистских философий в эпоху постмодерна, – пишет Д. Ваттимо, – происходит нечто еще более важное: в сущности, к нам приходит теперь понимание, что все, чем мы в итоге располагаем (если образ бытия как предвечной структуры, отображаемой объективистской метафизикой, для нас более неприемлем), сводится к этому остатку – к библейскому пониманию творения, равно как и к библейскому пониманию случайного и исторического характера нашего существования» [3. С. 10–11].

Путь к Богу, таким образом, оказался не перекрыт разрушающей критикой постмодерна, но, напротив, расчищен «истощанием» великих метафизических систем. Тем более что само христианское вероучение не содержит указаний на то, что «истина мира» может быть раскрыта в какой бы то ни было теории, т.е. не включает в себя в качестве неотъемлемой метафизическую установку. В знаменитой главе «О любви» первого послания к Коринфянам апостола Павла можно обнаружить строки вполне в духе философии постмодерна: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13: 8). Наблюдая «упразднение» или «истощание» философских систем в современности, философ не обнаруживает препятствий для обретения общения с Тем, кто называет истинной самого Себя: «Я есть путь и истина и жизнь» (Ин. 14: 6).

Таким образом, «кенозис» становится ключом к пониманию истории философии. И те, кого принято считать великими разоблачителями принципов метафизики, могут быть восприняты как ниспровергатели идолов, как те, чье дело может быть интерпретировано в перспективе христианской миссии. Так, по словам Р. Рорти, «...это объяснение сущности христианства, в котором самуничижение Бога и попытка человека помыслить любовь как единственный закон составляют две стороны одной монеты, позволяет Ваттимо видеть во всех великих „разоблачителях“ Запада – от Коперника и Ньютона до Дарвина, Ницше и Фрейда – исполнителей работы любви» [12. С. 118].

Личная вера Джанни Ваттимо обретает, таким образом, достоверность и обоснование в сложном пространстве «эпохи постмодерна», благополучно избегая искусственного противопоставления философии и религии в рамках секулярной идеологии. История философии оказывается откровением Бога, а вера – радостью и опорой философа, обнаружившего «проседание» классических философских метанарраций.

Заключение

Рамки статьи не позволяют привести и другие примеры религиозного обращения ученых и философов последних десятилетий. Однако приведен-

ных примеров вполне достаточно для того, чтобы обозначить существенную для нашего времени тенденцию.

Секулярное восприятие религиозного опыта, очевидно, исчерпало себя. Руководствуясь им, невозможно сегодня предоставить адекватное объяснение происходящему в современном мире религиозному возрождению. Выступая в форме «опыта любви», а не метанаррации, религия превосходит те рамки секторального гетто, которыми ее долгое время пыталась ограничить секулярная идеология. В современной постсекулярной перспективе религия раскрывается не как «область духовной культуры», соперничающая с философией и наукой, но как некое дополнительное измерение, способное диффузно сочетаться и с философским мышлением, и с научным исследованием.

Еще одной важной особенностью современных «обращений» становится выход религиозности не только за рамки «культурного сектора», но и за рамки личного опыта, который нужно якобы тщательно отграничивать от профессиональной деятельности. И для Ф. Коллинза, и для Дж. Ваттимо сама их деятельность в области науки и философии неотделима от веры, поскольку именно вера придает направление и смысл их профессиональным исследованиям. Описывая настроения интеллигентов англоговорящего мира в середине XX в., знаменитый «аналитический теист» Алвин Плантинга замечает: «Только некоторые из видных философов были христианами, еще меньше заявляли об этом публично, и еще меньше считали, что их принадлежность к христианству и в самом деле отличает их от остальных в их деятельности в качестве философов» [4. С. 469]. Личная вера не должна проявляться в научном и философском пространстве, нарушая «объективность» последнего, которая на проверку зачастую оказывается ангажированной антиатеистическими предпосылками. Эта установка сегодня уступает место более открытой и смелой позиции не без влияния знаменитого «Совета христианским философам» А. Плантинга. Также и в рассмотренных в данной статье позициях Ф. Коллинза и Д. Ваттимо личная вера становится условием не столько самого научного и философского движения, сколько процесса понимания, неизменно сопутствующего данному движению.

Таким образом, постсекулярная философия, осмысляя феномен возрождения религии, не может оперировать концептуальными схемами, выработанными в контексте секулярной идеологии и классической философии религии. Само классическое понимание религии сегодня оказывается под вопросом.

Формирование новой концепции религиозного является важнейшей задачей современной философии религии. На этом сложном пути представляется чрезвычайно интересным предложение российского исследователя Александра Кырлежева концептуализировать религиозное не как сектор культурной жизни человечества, а как ее «полюс». «Если учитывать как до-секулярное, так и секулярное представления о религиозном, — пишет А. Кырлежев, — можно предложить такой взгляд на соотношение религиозного и нерелигиозного (светского): они представляют собой два полюса индивидуального и социального существования. И тогда „естественной“ будет совокупная жизнедеятельность „человека и людей“, которая протекает в идеологическом и прагматическом поле напряжения между этими двумя полюсами культуры — религиозным и светским» [7. С. 59].

При всей сложности применения понятия «полнос» в социальном измерении данная концепция позволяет дистанцироваться от классической секулярной установки о «естественности» светского уровня культуры, над которым искусственно надстраивается «второй этаж» религиозных представлений о сверхъестественном. С другой стороны, данная концепция также помогает избежать простого возвращения к досекулярному представлению, которое не различает религию в качестве специфического объекта исследования, поскольку в сакральный период такой необходимости не существовало.

Однако также необходимо иметь ввиду, что постсекулярная философия религии не ставит себе целью простую замену одной концепции религии другой. Скорее, приставка «пост» (аналогично понятию постмодерна [1. С. 166]) означает постоянно продолжающееся сомнение в адекватности прежнего философско-религиозного подхода к новой исторической ситуации, постоянную потребность в дистанцировании от секулярных способов выстраивания дискурса о религии.

Литература

1. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 161–174.
2. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1990. С. 94–142.
3. Ваттимо Дж. После христианства. М. : Три квадрата, 2007. 160 с.
4. Аналитический теист: антология Алвина Плантинга. М. : Языки славянской культуры, 2014. 568 с.
5. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82). С. 3–32.
6. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.
7. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52–68.
8. Коллинз Ф. Доказательство Бога: аргументы ученого. М. : Альпина нон-фикшн, 2008. 216 с.
9. Суинберн Р. Есть ли Бог? М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 120 с.
10. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. Л. : Наука, 1991. 539 с.
11. Лосский В. Боговидение. М. : АСТ, 2003. 759 с.
12. Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм // Логос. 2008. № 4 (67). С. 111–119.

Ekaterina B. Khitruck, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: lubomudreg@gmail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2020. 57. pp. 180–189.

DOI: 10.17223/1998863X/57/17

“TWO CONVERSIONS” IN THE CONTEXT OF THE POST-SECULAR PHILOSOPHY OF RELIGION

Keywords: secularism; post-secular philosophy of religion; Gianni Vattimo; Francis Collins.

This article is devoted to the study of the definition of religion in contemporary conditions. In the first part of the article, the author argues that the classical view of the sphere of the religious was based on a secular ideology. In contemporary conditions of the so-called “religious revival”, the concept of religion as a specific “sphere” of spiritual culture is not effective. It cannot explain why religious experience continues to be relevant, despite the progress of science, which religion could not compete with according to the belief of the classics of the philosophy of religion. The classical philosophy of religion itself is called into question as a rather specific phenomenon that arose in the context of secularization and is based on a reductionist perception of religion as one of the areas of human experience that is localized in a certain sector and does not affect other areas of social life. The classical philosophy of religion became possible as a result of the development of a secular ideology, which for the first time

in history presented the world as initially “natural” and “immanent”, and religion as an artificial attempt to build a “second floor” of reality. A new definition of religion in the perspective of post-secular philosophy is needed. The second part of the article analyzes the experience of a religious conversion of two famous thinkers of the past decades; the modern “theological turn” has found expression in their writings and experience. The thinkers represent two influential areas of modern intellectual life – natural science (Francis Collins) and postmodern philosophy (Gianni Vattimo). The history of their conversions was gradual and led to a radical transformation of their attitude to religious experience. The latter fact is of great importance for understanding the gradual entry of the theological dimension into the complex fabric of the antitheistic space of modern philosophy. The third part of the article concludes that the secular perception of religious experience has exhausted itself. Guided by this perception, it is impossible today to provide an adequate explanation of what is happening in the contemporary world of religious revival. In the form of an “experience of love” rather than a metanarration, religion transcends the limits of the sectoral ghetto that secular ideology has long tried to limit. Religion is revealed not as an “area of spiritual culture” that rivals philosophy and science, but as an additional dimension that can be diffusely combined with both philosophical thinking and scientific research. It is suggested that the concept of the “pole of culture” can be considered a more effective definition of religion in contemporary conditions.

References

1. Kyrlezhev, A. (2013) Sekulyarizm i postsekulyarizm v Rossii i mire [Secularism and post-secularism in Russia and the world]. *Otechestvennyye zapiski*. 1(52). pp. 161–174.
2. Freud, S. (1990) *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Translated from German. Moscow: Politizdat. pp. 94–142.
3. Vattimo, J. (2007) *Posle khristianstva* [After Christianity]. Translated from Italian by D.V. Novikov. Moscow: Tri kvadrata.
4. Plantinga, A. (2014) *Analiticheskiy teist: antologiya Alvina Plantingi* [The Analytical Theist: An Anthology by Alvin Plantinga]. Translated from English by K.V. Karpov. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
5. Uzlaner, D. (2011) Introduction to Postsecular Philosophy. *Logos*. 3(82). pp. 3–32. (In Russian).
6. Caputo, J. (2011) How Secular World Became Post-Secular. *Logos*. 3(82). pp. 186–205. (In Russian).
7. Kyrlezhev, A. (2012) Postsekulyarnaya kontseptualizatsiya religii: k postanovke problemy [Postsecular Conceptualization of Religion: On the Statement of the Problem]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2(30). pp. 52–68.
8. Collins, F. (2008) *Dokazatel'stvo Boga: Argumenty uchenogo* [The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief]. Translated from English by M. Sukhanova. Moscow: Al'pina non-fikshn.
9. Swinburne, P. (2006) *Est' li Bog?* [Is There a God?]. Translated from English. Moscow: St. Apostle Andrew Bible-Theological Institute.
10. Darwin, Ch. (1991) *Proiskhozhdenie vidov putem estestvennogo otbora* [On the Origin of Species by Means of Natural Selection]. Translated from English. Leningrad: Nauka.
11. Lossky, V. (2003) *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow: AST.
12. Rorty, R. (2008) Antiklerikalizm i ateizm [Anti-clericalism and atheism]. *Logos*. 4(67). pp. 111–119.