

¹ Институт философии и права СО РАН
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: vermai@rambler.ru

² Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: shev@philosophy.nsc.ru

ПОЛИТИЧЕСКАЯ СУБЪЕКТНОСТЬ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ

В статье рассматривается взаимосвязь двух разновидностей современного политического дискурса – о природе политической субъектности и характере современного демократического общества. Анализируются тенденции, связанные с усилением авторитета религии в современных демократиях, в частности – возрастание политического веса религиозных групп в постсекулярном обществе. В связи с этим предлагается описание политической субъектности, обусловленное готовностью субъекта формулировать содержательные ценностные альтернативы и нести за них ответственность.

Ключевые слова: политический субъект, светское общество, постсекулярность, либерализм, демократия, церковь.

Любое исследование политической субъектности – это попытка выявить и описать наиболее существенные свойства и отношения индивидов, групп или организаций, реализующих свои интересы в политической сфере. Проблема здесь в том, что в тривиальном смысле политическим субъектом является каждый дееспособный гражданин, достигший определенного возраста, имеющий право избирать и быть избранным. А это, по сути дела, каждый из нас, обладающий хотя бы чисто теоретической возможностью влиять на формирование политической системы, на конфигурацию власти. Попытки идентификации политического субъекта с помощью дополнительных характеристик, таких как политические права или обязательства, способность к коллективному действию, осознание себя в качестве политического субъекта [Шевченко, 2008], может быть, и помогают лучше понять природу политической субъектности в целом, но не всегда позволяют определить наиболее значимых субъектов в конкретном социополитическом контексте. Не всегда помогает и «увеличение масштаба», т. е. попытка сосредоточить внимание на коллективных субъектах политики, когда подлинными политическими субъектами пола-

гаются только такие организованные группы людей, как партии или классы. Проблема не только в том, что политическая коллективность становится в современном мире все более размытой, но и в том, что реально существующие и наиболее заметные коллективные субъекты – такие, например, как политические партии, в действительности могут вовсе не являться той искомой политической силой, оказывающей серьезное влияние на общественные процессы. Кроме того, ситуацию осложняет «латентная» коллективная субъектность, когда практически любая коллективность может при определенных условиях (например, в случае ущемления ее экономических интересов) выступить с политическими требованиями, заявляя о себе таким образом в качестве политического субъекта. Примеры многочисленны – от обманутых вкладчиков и пенсионеров до рабочих отдельно взятого предприятия, вовремя не получающих заработную плату и апеллирующих напрямую к правительству страны.

Тем не менее, политическая субъектность все же предполагает коллективный характер действия, целенаправленного и осознанного, когда индивиды совместно предпринимают усилия в политическом

пространстве для реализации своих интересов, в том числе и для закрепления их на законодательном уровне. Первоочередное внимание к коллективной субъектности объясняется прежде всего тем, что отдельные индивиды как правило просто не имеют достаточных ресурсов для серьезного политического действия.

Перенос акцента со свойств и отношений на характер действия как способ идентификации политических субъектов меняет вопрос, который теперь формулируется так: «какое действие можно считать политическим»? По всей видимости, это действие осознанное, скоординированное, предполагающее некоторую общую волю и организацию, и, конечно, значительное по масштабу, т. е. имеющее важные последствия, причем последствия политические. Однако если мы посмотрим, какие же действия в современном мире имеют указанные характеристики, регулярно воспроизводятся и, помимо очевидных и масштабных политических последствий, еще и составляют основное содержание политического дискурса, то получим довольно неожиданный результат. Оказывается, что главный претендент на роль такого действия в современном мире – действие террористическое. Современный исследователь терроризма Б. Н. Кашников характеризует его посредством приставки «гипер», так описывая его специфику и связь со сферой политического: «В основе классического терроризма лежала классическая же моральная метафизика. “Классические террористы” преследовали политические цели, которые напрямую вытекали из целей идеологических. Их цели, как и их мораль, были понятны, рациональны и составляли часть общественного дискурса. Гипертерроризм представляет собой нечто иное» [Кашников, 2009. С. 197]. Это «иное» далее характеризуется автором с помощью цитаты из работы современного французского социолога Ф. Хосроховара: «Эта разновидность активизма, которую некоторые называют гипертерроризмом, отличается от классического терроризма. Он не имеет общей политической цели. Он не направлен против политических существностей и не угрожает никакому определенному политическому порядку. Он направлен против мира в целом, символом которого являются Соединенные Штаты, хотя некоторые страны, такие как Франция, Англия, Испания,

Саудовская Аравия, могут выступать в качестве актуальной мишени» [Там же]. С такой характеристикой «нового» терроризма как «аполитичного», с тем, что он «не угрожает никакому определенному политическому порядку», трудно согласиться. Хотя, конечно, трактовка гипертерроризма как политического или неполитического напрямую зависит от того или иного понимания политического.

Поскольку в современном мире террористическое действие наиболее часто связано с радикальным исламским фундаментализмом, то требуется анализ связанных религиозных мотивов и факторов такого поведения. Как могло случиться, что наиболее важные действия в современном мире, действия, имеющие огромные политические или, во всяком случае, социальные последствия для всего мира, оказываются тесно увязанными с религиозной мотивацией? Как такое возможно после, казалось бы, длительного и вполне успешного опыта «расколдовывания мира»? О возрождении религиозности пишут в последнее время многие исследователи. Так, С. Хантингтон, отмечает, что «Конец двадцатого века стал свидетелем повсеместного возрождения религий (*la Revanche de Dieu*). Это возрождение заключалось в усилении религиозного сознания и подъеме фундаменталистских движений» [Хантингтон, 2003. С. 88].

Оказывается, что несмотря на весь пройденный путь секуляризации, современные демократические государства не избавились ни от религиозной памяти, ни от межрелигиозных конфликтов. И это не только тема исламского фундаментализма в Европе, но и традиционные религиозные конфликты, такие как, например, конфликт между католиками и протестантами в Великобритании, между хорватскими католиками и православными сербами, и многие другие. Любой такой конфликт заставляет людей острее чувствовать свою религиозную идентичность и противопоставлять себя согражданам с другой верой, что может угрожать единству нации. Отдельная тема – попытки церкви изменить сложившееся соотношение сил в борьбе за умы и сердца людей, действия религиозного сообщества (например, в России) по усилению своего влияния в сфере образования и науки, в вооруженных силах и других силовых структурах.

Характеризуя «оживление религий» как одну из наиболее актуальных проблем современного мира, Д. Узланер отмечает, что «...речь идет не просто об увеличении числа верующих, но о том, что различные религии все чаще заявляют о себе как о реальной действующей силе, способной серьезным образом влиять на протекающие в сегодняшнем мире процессы... Не обошла эта тенденция и Россию, где помимо общей исламской проблематики есть еще и православие, набирающее все больший общественный вес и претендующее на самое активное участие в решении стоящих перед нашей страной проблем» [Узланер, 2008. С. 140]. При этом активность церкви в России, по нашему мнению, объясняется, в том числе, ее относительно недавним атеистическим прошлым и, соответственно, более быстрым, «компенсирующим» возвращением церковью своих позиций. Описывая политическую роли Русской православной церкви, Ю. Рябых говорит о том, что, как и другие демократические государства, Россия также сталкивается с проблемой адаптации демократической модели развития к росту религиозного сознания ее граждан, а также поиска новых форм взаимодействия религии и политики, так как прежние уже устарели [Рябых, 2005]. О возвращении религиозного фактора говорят не только применительно к отдельно взятым государствам, но и в теории международных отношений, в том смысле, что наиболее вероятной или единственной возможной причиной будущих войн может быть, пожалуй, только религиозный конфликт.

Такую современную ситуацию некоторые исследователи называют «постсекулярным обществом». Это общество, в котором в той или иной степени происходит рост влияния религиозных ценностей. Например, Ю. Хабермас, описывая такое общество, говорит: «Только общество, пребывавшее когда-то в состоянии “секулярного” может быть названо “постсекулярным”». Этот весьма спорный термин, по его мнению, может относиться лишь к высокоразвитым европейским обществам или к таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия. Иначе говоря, к странам, в которых имеет место постоянное, а с конца второй мировой войны разительное ослабление религиозной привязанности граждан. В сознании граждан этих стран практически повсе-

местно закрепилось представление о том, что они живут в секуляризованном обществе [Хабермас, 2008]. И вот именно такие государства начинают испытывать новый подъем политического значения религии и изменение в сознании своих граждан, которые «ясно представили себе, сколь относительно в мировом масштабе их собственное секулярное сознание» [Там же]. Ю. Хабермас выделяет три причины такого изменения в сознании: а) религиозные общины в таких государствах становятся важными интерпретаторами социально-значимых тем и могут влиять на общественное мнение и политическую волю граждан; б) социальные конфликты между различными группами интерпретируются преимущественно как межконфессиональные противоречия и в) присутствует высокий уровень миграции из стран с традиционалистской культурой, где религия играет значимую роль.

Вместе с ростом числа мигрантов возникают и новые организации, представляющие их политические интересы. Это могут быть светские организации, но часто такую роль на себя принимают организации религиозные. По сути, они выполняют двойную «работу». Во-первых, именно через них обычно и происходит отмеченная Ю. Хабермасом интерпретация социальных конфликтов как межрелигиозных (интерпретация, далеко не всегда соответствующая реальному положению дел); во-вторых, они придают уже проинтерпретированным межрелигиозным конфликтам политическое значение, формируя позицию своих участников и мобилизуя их на политическую активность. Мобилизация одной части общества с сильными политико-религиозными требованиями заставляет остальных граждан принимать меры для защиты своего образа жизни, причем меры, далеко не всегда вписывающиеся в демократическую традицию.

В перечне Ю. Хабермаса наиболее очевидными являются два последних фактора – действительно внешне наиболее заметные в связи с угрозой терроризма и усилением роли исламского фундаментализма. Однако самая важная и глубокая причина постепенной «утраты секулярности» заключается, как нам кажется, все же в первой отмеченной им причине, а именно – в том, что роль интерпретаторов берут на себя религиозные общины. Как получается, что в современных развитых демократических государствах

вах именно религиозные сообщества становятся наиболее авторитетными интерпретаторами социально значимых тем – идет ли речь о проблемах этико-медицинского характера или о содержании образования? Прежде всего, это можно объяснить идеологическим вакуумом в целом, который и восполняют религиозные организации, предлагая более-менее ясные содержательные целевые и ценностные ориентиры, подкрепленные серьезными материальными ресурсами и организационной структурой.

Этому есть и теоретико-политическое объяснение. Это принципиальный и сознательный отказ либерального государства от интерпретации различных ценностных альтернатив, отказ от посредничества и арбитража между различными содержательными концепциями блага. Виновата здесь содержательная бедность политического либерализма, представленного, например, в процедурной концепции справедливости Дж. Ролза: «Таким образом, цель справедливости как честности имеет практический характер: она представлена как такая концепция справедливости, которую могут разделять граждане в качестве основы их разумного, информированного и добровольного политического согласия. Она выражает их общий и публичный политический разум. Но достижение этого общего разума требует от концепции справедливости отстраненности, насколько это возможно, от противоположных и конфликтующих между собой философских и религиозных доктрин, которых придерживаются граждане» [Rawls, 1996. P. 9]. Понятно, что при этом зона «перекрещивающегося консенсуса» оказывается чрезвычайно бедной.

Аналогичные взгляды в этом отношении высказывал и Ю. Хабермас, который также полагал, что «в современных гетерогенных обществах справедливость... не может опираться на субстанционально единую заранее сформулированную идею» [Habermas, 1996. P. 154]. Хотя Дж. Ролз и называет такую концепцию справедливости «политической, а не метафизической», ясно, что к реальной и бескомпромиссной политической борьбе, если она вдруг разворачивается, такая выхолощенная концепция справедливости имеет мало отношения. Поэтому на политическую роль все активнее начинают претендовать те, кто не боится предлагать содержательные ценностные альтернативы и нести за

них ответственность. Вопрос для демократического государства заключается, таким образом, не столько в том, чтобы вернуть себе роль интерпретатора каких-то важных содержательных истин. Вопрос гораздо более практический: каким образом демократическое государство в состоянии «постсекулярности» может включить этих новых религиозных политических субъектов или, точнее, их новые функции (интерпретатора событий и организатора масс) в государственную политическую систему. Можно выделить, по крайней мере, три существующие модели демократических государств, по-разному решающих эту задачу.

Первая модель – это светские государства с сильным влиянием какой-либо религиозной идеологии. Примером может служить Греция, где в конституции закреплён доминирующий статус православной религии. В таких государствах оказывается сильная государственная поддержка официальной религии (например, в Греции православные священники получают зарплату от государства), религиозные деятели имеют серьёзный политический вес, но публичная политика отделена от влияния церковных догматов. Обычно это монотеистичные государства. В той же Греции 98 % населения определяет себя православными. Однако так как большинство европейских стран стремительно теряют свою культурную однородность, подобная модель становится все менее работающей.

Вторая модель – государства с традиционно сильным гражданским самосознанием нации. Наилучшим примером может считаться Франция, где право на свободу вероисповедания не имеет ничего общего со светскими институтами власти. Критики часто упрекают сторонников второй модели, что это лишь хорошо закамуфлированная первая модель, когда государство по умолчанию оказывает поддержку традиционной культуре в ущерб остальным культурным сообществам. Достаточно удачным примером разрешения конфликта между принципами светскости власти и свободой вероисповедания в этой модели может послужить так называемое «Дело о хиджабах» во Франции. В 2004 г. результатом рассмотрения конфликта стал законодательный запрет на ношение в школах любой религиозной атрибутики, включая предметы одежды. Хотя в настоящее время конфликт полностью

не погашен, его острота и распространенность значительно снизились.

Третья модель – это государства, широко воспринимающие идеи мультикультурности. Такие, например, как США или Великобритания. В этих странах государство пытается обращаться с различными религиозными организациями как с организациями, имеющими равные права на поддержание религиозной идентичности своих членов. За гражданами признается право свободы вероисповедания и не только в рамках их личной жизни, но и в публичном пространстве, таком как школа, работа и т. д. Мультикультурная модель хорошо работает с общинным типом политических субъектов, что является одновременно и слабостью этой модели. С точки зрения ее критиков, она провоцирует создание и укрепление коллективных субъектов взамен поддержки прав и свобод личности.

Все эти три модели были выработаны демократическими государствами в той ситуации, когда секулярный характер политической власти был лучшим решением для объединения граждан в единую нацию, создания новой гражданской идентичности взамен конфессиональной. Однако процессы глобальной трудовой миграции внесли разнородность в бывшие довольно культурно и религиозно однородными сообщества Запаदा. Прежде культурный фон, основанный на религиозных традициях, даже осознанно отвергаемых, был в своих основных чертах общим для жителей одной страны. Политизация культуры и религии начинается после того, как часть сообщества оказалась культурно и религиозно чуждой для значимого процента граждан. Более того, культурные и религиозные различия стали сопровождаться различиями социально-экономическими, и поэтому в центре внимания оказался плюрализм жизненных укладов, которые неминуемо входят в противоречие между собой, а не просто плюрализм конфессий, с которым государство, возможно, и могло бы справиться, оставаясь верным принципу равноудаленности различных церквей от своих институтов. Ситуация «постсекулярности» означает для государства выбор между сохранением статус-кво и внесением изменений в политическую систему. Какой из этих вариантов действительно позволит сохранить либеральное ядро демократического государства, а какой

приведет к крушению – пока неизвестно. Важно еще и то, кто примет на себя ответственность за принятие решения: непосредственно граждане государства (путем референдумов или участия в политических движениях) или же государственные органы власти, чья политическая воля связана не только интересами их избирателей, но и различными международными договорами.

Неожиданный итог недавнего референдума в Швейцарии о строительстве минаретов в очередной раз поставил вопрос о том, как в современных либерально-демократических государствах могут и должны решаться межрелигиозные и культурные конфликты, как сделать так, чтобы они не становились конфликтами политическими?¹

В начале статьи уже шла речь о символичности терроризма нового типа – «гипертерроризма». К сожалению, нечто подобное можно сказать и о легальной политической борьбе. Поиски решений и компромиссов затрудняет тот факт, что в постсекулярном обществе меняется сам характер политического дискурса. Вместо обсуждения идей или конкретных прагматических предложений мы все чаще имеем дело с противопоставлением или даже войной символов, наблюдаем переход от рационального дискурса с ясной постановкой проблем и борьбой за реализацию конкретных интересов к дискурсу, наполненному политической символикой и риторикой. Замена рационального политического дискурса символическим – вещь очень опасная. Д. Деннет размышляет о том, что могло бы случиться, если бы мишенью арабских террористов стал не Всемирный торговый центр, символизирующий экономическую мощь США и успехи глобализации, а самый главный американский символ. «После 11 сентября 2001 года я часто думал, что, возможно, миру повезло, что нападавшие метились во Всемирный торговый центр, а не в Статую Свободы, так как, если бы они разрушили наш священный символ демократии, боюсь, что мы, американцы, в полной мере показа-

¹ Или, может быть, стоит подумать над тем, чтобы перевести эти конфликты в политическую плоскость в самом широком смысле этого слова, когда политика понимается как публичный дискурсивный феномен? Возможно, это позволило бы поддерживать статус-кво на приемлемом уровне, по известному принципу «пока идут переговоры – пушки молчат».

ли бы миру, на какую невиданную доселе мечь мы способны» [Деннет, 2008. С. 9]. Самое главное в том, что переход к войне символов делает практически невозможным адекватный прагматический ответ. «И я подзреваю, что ярость, с которой многие американцы ответили бы на чудовищное осквернение дорогого для нас национально-го символа, самого чистого отражения наших устремлений, сделала бы здравый и взвешенный ответ необычайно сложным. Большая опасность для символов состоит в том, что они могут становиться слишком «священными»» [Там же].

Одним из последних и ярких примеров такого рода могут служить уже упомянутые недавние события в Швейцарии. Как известно, в 1988 г. на национальном референдуме швейцарцы проголосовали против ограничения иммиграции. Сегодня же проблема культурных противоречий с мигрантами в Швейцарии становится все острее, что характерно и для остальной Европы. Основной накал страстей по поводу религиозных противоречий в Европе связан с мусульманской миграцией. Сегодня в странах Европейского союза мусульмане составляют чуть больше 3 % от всего населения, примерно такой же процент они составляют и в Швейцарии. Однако граждан этой страны настораживают фундаментальные настроения в мусульманской среде. Так это формулирует Ульрих Шлюэр, лидер движения против минаретов: «Для нас минарет является символом исламского порядка, продиктованного шариатом. Минарет не имеет религиозного значения, он даже нигде в Коране не упоминается. Минарет – это символ притязаний ислама на политическую власть. Мы не боремся с исламом, не боремся с религией, и мы не хотим запрещать мечети. Однако когда вы слушаете речь турецкого лидера Эрдогана, говорящего: “Минареты – наши штыки”, то вы понимаете, почему мы не хотим видеть в Швейцарии минареты» [Сумленный, 2008].

Таким образом, хотя противники минаретов приводят светские аргументы в пользу своего выбора, которые можно было бы сформулировать как сохранение секулярного характера государственной власти, однако в содержательном отношении очевидно, что происходит переход на символический язык общения. В этой логике получается, что минарет является символом исламского

фундаментализма, как, например, свастика символом фашизма, а значит, может быть запрещен на законодательном уровне.

Приведенное выше описание ситуации в Швейцарии показывает, что мультикультурная модель, работающая с территориальными общинами, дает сбой, когда в ней появляются новые коллективные субъекты, которых сложившиеся игроки подозревают в неприятии мультикультурализма как идеологии. Ранее входившие в политическую систему субъекты склонны подозревать, что новые участники процесса неправомерно используют блага, принадлежащие сообществу в целом. В экономической теории это иногда называют «эффектом безбилетника». Безбилетник (*free rider*) – это субъект, который, являясь членом системы, получает от этого соответствующие выгоды, но старается уклониться от связанных с этим издержек. Однако с точки зрения европейских ультраправых, мусульманские общины – это не просто «безбилетники», а своеобразная «пятая колонна» агрессивного фундаментального ислама, группы, использующие получаемые блага во вред самой системе. В их интерпретации мусульмане и мусульманские общины, пользуясь правом свободы вероисповедания и принципами толерантности, сами не только не готовы принять эти обязанности, но и стремятся навязать в будущем нормы шариата вместо светских законов.

«Запретительные голоса» – это голоса тех, кто оценивает ситуацию «постсекулярности» в Швейцарии, как борьбу «мусульман» и «светского государства», либо «мусульман-фундаменталистов» и «секуляризованных христиан». Граждане озабочены тем, чтобы защитить светский характер государства путем введения поправок в конституцию типа *ad hoc* (есть право на свободу вероисповедания, но минареты строить нельзя). Такие поправки могут нарушать сами основы светского и правового устройства государства, однако ожидания, которые за ними стоят, не могут быть проигнорированы властью, иначе она потеряет статус посредника в разрешении подобных конфликтов. При этом вполне возможно, что сами жители более точно распознают изменившийся характер политических отношений и интуитивно начинают играть на очень жестком пространстве современной символической политики. В то время как государ-

ство запоздало пытается действовать по старым шаблонам, так же, как оно вело себя в мире секулярном – посредством рационального дискурса, апеллирующего к таким, ставшим уже привычными, ценностям как толерантность, мультикультурализм и т. д. Этот пример показывает, что важной характеристикой постсекулярности может стать конфликт государства со своими гражданами. Пока демократическое государство не будет способно предложить своим гражданам адекватной модели работы с набирающими политический вес религиозными организациями, религиозные различия будут политизироваться, а религиозные группы будут превращаться в политических субъектов. Ю. Рябых в своем исследовании, посвященном политической роли Русской православной церкви в современном российском обществе, также полагает, что поляризация общества вокруг оценки роли религии в политике представляет собой возможную проблему, хотя и не ближайшего будущего [Рябых, 2005].

Подведем некоторые итоги. Как представляется, возрастание роли религии в современном мире ведет и к появлению новой политической субъектности, которая выстраивает свою идентификацию, сознательно противопоставляя себя светским политическим субъектам. При этом политические различия часто маскируются под культурные. Для этого нового политического субъекта характерно преимущественное использование символики в политическом дискурсе. Причин здесь несколько, среди наиболее важных – (реальная или воспринимаемая) несоизмеримость некоторых базовых культурно-религиозных установок, что препятствует рациональному дискурсу. Кроме того, такая символическая интерпретация политического – одно из следствий самоустранения государства из сферы рациональной интерпретации содержательных концепций блага. Отсутствие равноудаленного посредника, авторитетного для всех сторон, отрицательно сказывается как на отношениях между различными культурными (религиозными, политическими) группами, так и на стабильности общества в целом. Конечно, отказ либерального государства от роли нейтрального посредника между различными концепциями блага и имел целью создать одно общее политическое пространство, в котором как верую-

щие, так и неверующие могли бы вести диалог, ощущая себя при этом членами единого политического сообщества. Тем не менее, такой отказ государства от роли посредника и арбитра в споре содержательных концепций блага приводит к тому, что эту роль неизбежно начинают играть другие субъекты.

В условиях постсекулярного общества политизируются культурные и религиозные различия, что выражается в интерпретации их как по существу политических (культурный или религиозный статус группы предъясняется как легитимирующее основание для политических притязаний). В секулярном мультикультурном обществе обычно существует уже сложившаяся политическая система, в которой национальные вопросы имеют решения. В постсекулярном обществе появляется новый игрок, новый политический субъект, который по-новому ставит вопрос национальной, культурной и религиозной политики. Таким образом, новая политическая субъектность складывается как вполне естественная альтернатива малосодержательному либеральному пониманию политики, а также вследствие фактического устранения государства из ценностного дискурса. Постсекулярный мир – это мир, в котором содержательные ценностные концепции по сути дела предлагаются только одним субъектом – церковью или, точнее, религиозным сообществом. Неудивительно, что в такой ситуации именно оно начинает претендовать на значимую политическую роль, заполняя идеологический вакуум и стараясь конвертировать столь сильное конкурентное преимущество в реальные политические выгоды.

Список литературы

Деннет Д. Материалы к путеводителю по религиям для покупателя // Логос. 2008. № 4 (67). С. 3–27.

Кашиников Б. Н. Гипертерроризм в пространстве индивидуальной и общественной морали // Общественная мораль. М.: Альфа-М, 2009. С. 197–208.

Рябых Ю. А. Участие Русской Православной Церкви в политическом процессе современной России: Дис. ... канд. полит. наук. М., 2005. 150 с.

Сумленный С. «Охотники за минаретами» // Эксперт. 2008. № 38 (627).

Хабермас Ю. «“Постсекулярное общество” – что это?» // Российская философская газета. Апрель 2008. № 4 (18).

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.

Шевченко А. А. Политика, политическое и субъекты // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия, 2008. Т. 6, вып. 2. С. 71–76.

Узланер Д. Расколдовывание дискурса: религиозное и светское в языке нового времени // Логос. 2008. № 4 (67). С. 140–159.

Habermas J. Between Facts and Norms. Cambridge, MA, The MIT Press, 1996. 675 p.

Rawls J. Political Liberalism. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1996. 464 p.

Материал поступил в редколлегию 19.11.2009

E. A. Batorova, A. A. Shevchenko

POLITICAL SUBJECTIVITY IN POSTSECULAR WORLD

The article deals with the interaction of two types of political discourse: on the nature of political subjectivity and the character of modern democratic society. The authors focus on increasing religious awareness in modern democracies and, in particular, on the growing influence of religious groups in postsecular society. They offer a description of political subjectivity which is based on the ability of the subject to formulate substantive conceptions of the good life and bear responsibility for them.

Keywords: political subject, secular society, postsecularity, liberalism, democracy, church.