

УДК [1:316.3]:299.5

Бусова Н. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье рассматривается постсекулярный поворот в социальном познании, который вызван возвращением религии в публичную сферу. Показывается, что изменение места религии в публичной коммуникации вызвано такими факторами, как мультикультурность современных обществ, демократизация и формирование постметафизического мышления. Выявляется необоснованность трактовки «постсекулярности» как преодоления секулярного и восстановления доминирования религиозного сознания. Развивается идея Ю. Хабермаса о том, что в постсекулярном обществе религиозное и светское сознание должны быть открыты друг другу в процессе взаимообучения.

Ключевые слова: постсекулярное общество, секуляризация, возвращение религии, постметафизическое мышление.

У статті розглядається постсекулярний поворот у соціальному пізнанні, який викликаний поверненням релігії в публічну сферу. Показано, що зміна місця релігії в публічній комунікації викликана такими факторами, як мультикультурність сучасних суспільств, демократизація та формування постметафізичного мислення. Виявлено необґрунтованість трактування «постсекулярності» як подолання секулярного і відновлення домінування релігійної свідомості. Розвивається ідея Ю. Габермаса про те, що в постсекулярному суспільстві релігійна і світська свідомість повинні бути відкриті одна одній в процесі взаємонавчання.

Ключові слова: постсекулярне суспільство, секуляризація, повернення релігії, постметафізичне мислення.

The paper deals with the post-secular turn in the social studies, which is caused by the return of religion in the public sphere. It is shown that the change of the place of religion in public communication is caused by factors such as multiculturalism of contemporary societies, democratization and development of postmetaphysical thinking. "Post-secular" should not be understood as the overcoming of secular and restoration of the religious mentality dominance. The author is developing Habermas' idea that both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process in post-secular society.

Keywords: post-secular society, secularization, return of religion, postmetaphysical thinking.

Понятие «постсекулярное» получило широкое распространение в последние годы: все чаще современный мир, общество, культура, мышление определяются как постсекулярные. Первыми о «постсекулярном» заговорили философы религии в конце 90-х годов XX века [см.: 16], но очень скоро на него обратили внимание специалисты в области политической и социальной философии, социологии и философской антропологии. Идея постсекулярности стала популярной прежде всего благодаря Юргену Хабермасу, который, считая себя человеком, «лишенным религиозного слуха», тем не менее сразу после трагических событий 11 сентября 2001 года заговорил о «постсекулярном состоянии общества», требующем от светского сознания серьезного осмысления «продолжающегося существования религиозных сообществ внутри беспрестанно секуляризирующегося окружения» [7, с. 120].

Последовавшие за Франкфуртской речью «Вера и знание» (2001) работы Хабермаса стимулировали интерес к тематике постсекулярного, который рос по экспоненте, что дало основания говорить о хабермасовском постсекулярном повороте в социально-гуманитарном знании [см.: 15]. Некоторые авторы даже определяют исследования «постсекулярной парадигмы» как новое направление современной западной мысли [см.: 11]. Однако само понятие «постсекулярное», невзирая на его популярность, не слишком определено и достаточно размыто. Исследователи постсекулярного сходятся в одном: этот термин указывает на формирование в наши дни нового типа отношений между секулярными (светскими) и религиозными сферами в обществе. Подвергается ревизии, а то и отрицанию некогда общепризнанная теория секуляризации.

Со времен Макса Вебера в социальной теории утвердилась мысль о том, что модернизация общества неразрывно связана с секуляризацией. Но уже лет двадцать назад универсальность этого тезиса была поставлена под сомнение американским социологом Хосе Казанова, который указывал, что путь США, занимающих ведущую позицию в модернизации, невозможно описать в терминах секуляризации. Казанова выделяет три основных значения понятия секуляризации, под которой понимается, во-первых, дифференциация общества на самостоятельные сферы (государство, политика, экономика, право, наука, искусство и т. д.) и освобождение их от религиозных норм. Религия превращается в одну из подсистем общества наряду с другими. Во-вторых, секуляризацией называется процесс приватизации религии, т. е. вытеснение ее из публичной сферы в сферу частных убеждений. В-третьих, секуляризация понимается как неуклонное снижение роли религии в жизни современных обществ [см.: 14, р. 211]. Согласно классической теории модернизации как секуляризации все эти три процесса связаны между собой. Однако для США характерна только секуляризация в первом смысле – дифференциация общества на функционально-специализированные подсистемы, но ни приватизации религии, ни ее маргинализации в жизни общества не наблюдается.

США, известные высоким процентом религиозно активных граждан, долгое время считались исключением из правила, гласящего о неразрывной связи между модернизацией и секуляризацией. Но опыт таких стран, как Польша, Испания, Бразилия свидетельствует, что и другие модернизированные общества могут быть глубоко религиозными. Более того, по мнению Казановы, начиная с 80-х гг. XX века формируется общая тенденция «деприватизации» религии в современных обществах, то есть выхода религиозных традиций из сферы частных убеждений в публичное пространство.

Религия не просто демонстрирует свою жизнеспособность в модернизирующемся мире, которая проявляется в устойчивой религиозности в секуляризованных обществах, в продолжающемся миссионерском распространении мировых религий, а также в росте фундаментализма наряду с появлением «новых религиозных движений» типа Нью Эйдж. Меняется место религии в публичной коммуникации, что и нашло отражение в тезисе Казановы о «деприватизации». Начавшаяся в Новое время секуляризация привела к вытеснению религии и религиозного дискурса из публичной жизни. В публичном обсуждении общественно значимых проблем, касающихся всех граждан, как религиозных, так и неверующих, может использоваться только религиозно нейтральная терминология и аргументация. Именно это положение, воспринимавшееся до недавнего времени как аксиоматическое в рамках либеральной политической культуры, стало оспариваться. Растущее политическое влияние религиозных сообществ и верований, усиливающееся присутствие религиозного дискурса в публичной сфере требует переосмысления роли религии в современном обществе, что и ведет к постсекулярному повороту. Отметим, что постсекулярными можно называть только модернизированные общества, прошедшие секуляризацию.

Каковы причины возвращения религии в публичное пространство секуляризованных обществ? Одним из факторов возрождения религиозности называют возникновение мультикультурных обществ. Наплыв иммигрантов из регионов, в которых религия занимает доминирующую позицию в культуре, ведет к появлению новых религиозных сообществ, проявляющих заметную политическую активность. Традиционные для западных обществ конфессии также становятся более активными, публично сталкиваясь с конкуренцией чужих религиозных сообществ. Как замечает Джанни Ваттимо, «возникновение в западных обществах различных форм возврата к местной религиозной традиции, возможно, явилось лишь ответной реакцией» [2, с. 25]. Церкви и религиозные организации всё решительнее действуют на публичной арене, включаясь в дискуссии по актуальным темам, таким как легализация аборт и эвтаназии, этические аспекты репродуктивной медицины, проблемы изменения климата. По словам Хабермаса, «религиозные сообщества в политической жизни секулярных обществ всё больше берут на себя роль сообществ интерпретации», которые могут влиять на формирование общественного мнения и общественной воли [3, с. 11].

Известный американский социолог Питер Бергер в качестве причины роста политического влияния религии называет демократизацию. Турция, Индия и Израиль, чей

статус изначально определялся как светских республик, оказываются перед вызовом народных религий в результате вовлечения широких масс в политический процесс через выборы. Сходные явления наблюдаются в США. Начиная с 1930-х годов там происходила европеизация культурной элиты вкупе с ее секуляризацией. Однако в 60-70-х годах религиозно активное население восстает против элиты, используя демократические механизмы, что привело к росту политического влияния «правых христиан» [см.: 1, с. 14-19].

Возвращение религии в публичное пространство проявляется и в форме открытых дискуссий между верующими и неверующими интеллектуалами, которые уже много лет ведутся на страницах философских и политических журналов Италии, Франции и Германии. По мнению активного участника этих дискуссий Джанни Ваттимо, возможность выступать на равных обеим сторонам диалога между религиозными и светскими интеллектуалами обусловлена завершением метафизики и формированием постметафизического мышления. «Вместе с растворением метафизики философская мысль, а также культура и коллективное сознание наших обществ вновь становятся открытыми для религиозного опыта» [2, с. 34]. Тема преодоления метафизики получила развитие прежде всего у Хайдеггера, но она становится центральной идеей большинства современных философских направлений. Притязания метафизики на постижение предельных оснований бытия, на основе чего можно построить единую, связную, строго обоснованную картину мира – эти притязания были оспорены уже Кантом. Своей критикой разума он заложил основы постметафизического мышления. Разум опирается на опыт, но в опыте предельные основания не даны. Разум не может объективно свидетельствовать о ноуменальном мире. Целостная картина мира создается самим трансцендентальным разумом благодаря учреждающим единство идеям. Сущее в целом не может быть предметом познания.

Философское провозглашение завершения метафизики было «верифицировано» развитием событий в позднюю современность, которое породило множество сосуществующих, но несоизмеримых картин мира. «Специализация научных языков, многообразие культур (которые уже не вписываются в иерархическую модель европоцентристского мифа о прогрессе), обособление различных сфер человеческого существования, фрагментизация опыта – весь вавилонский плюрализм общества поздней современности привел к тому, что сама идея единого мирового порядка выглядит просто нереальной» [2, с. 21]. Однако опровержение возможности единой, объективной картины вечных структур бытия дезавуирует претензии на абсолютную истину любого мировоззрения, как секулярного, так и религиозного. Как теизм, так и атеизм метафизичны в своей основе, и в равной мере не могут претендовать на абсолютную истинность и завершенность своих описаний бытия [см.: 2, с. 26-27].

Как справедливо отмечает Брайан Трейнор, только с деприватизацией религии понятия «публичный дискурс» и «публичная сфера» обретают свой истинный смысл. «... В настоящее время возникает <...> подлинно публичный дискурс и действительно публичная сфера, которые включают в себя различие сакрального и секулярного и позволяют состояться настоящему разговору между верующими и неверующими членами *одного* политического сообщества» [5, с. 178-179]. Правда, нужно признать, что обретенное равенство не устраивает большинство верующих интеллектуалов. Возвращение религии в публичное пространство они склонны толковать в терминах реституции, восстановления ее прежнего положения, которое она занимала в досекулярном обществе. Это не фундаменталистские амбиции, поскольку речь идет не о господстве религии во всем обществе, а скорее об ее превосходстве над секулярным мышлением. Преимущество религии видится в ее устремленности к трансцендентному, «Абсолютно Другому», то есть к Богу. Именно благодаря этой открытости к трансцендентному религия способна разрешить кризисы, переживаемые западными обществами: кризис легитимности, кризис мотивации, антропологический кризис и проч. Так упомянутый выше Б. Трейнор, христианский социальный философ, утверждает: «... Иссыхание культурных и мотивационных корней западных обществ связано с утратой ими религиозных / метафизических оснований» [5, с. 185]. И далее подчеркивает: «... Без элементарного убеждения в том, что существует высшая и более глубокая универсальная реальность, к которой можно апеллировать, мы не сможем добиться легитимности наших политических систем и действий» [5, с. 196].

Известный российский философ и богослов С. С. Хоружий обращается не к социально-политическому измерению секуляризации, а к её антропологическому аспекту. Он исходит из того, что человека конституирует опыт встречи с Другим. В зависимости от того, как понимается этот Другой, складывается определенная «антропологическая формация»: Онтологический человек (конституируется в размыкании себя другому способу бытия – Богу), Онтический человек (встреча с Другим происходит в плоскости того же бытия, к которому принадлежит сам человек, например, Другой – это бессознательное), Виртуальный человек (конституируется опытом выхода в киберпространство). Онтический человек соответствует эпохе Модерна, то есть секуляризации, Виртуальный человек появляется в конце XX века, при переходе от парадигмы секуляризации к постсекулярной парадигме. Обе эти антропологические формации ущербны, патологичны. «... Человек утрачивает определенный способ размыкания себя и соответствующую парадигму конституции. Утрата же этого способа онтологического размыкания себя инициирует неостановимый процесс: процесс неуклонного редуцирования человека, деградациии его личностных структур, разрушения его идентичности – процесс, неминуемо подводящий и подошедший уже вплотную к перспективе ухода Человека. Именно таким предстает, в существенном, антропологическое и персонологическое содержание секуляризации» [11]. Только парадигма Онтологического человека, составляющая ядро мировых религий, «предоставляет для человека максимальный диапазон и наибольшую полноту самореализации», утверждает С. С. Хоружий. Для преодоления современного антропологического кризиса необходима новая конфигурация Религиозного и Секулярного, что означает возврат Онтологического человека. Автор политкорректно отмечает, что это не будет доминированием Онтологического человека, ибо мировоззренческий плюрализм давно и явно стал необратимым. Определяющей чертой постсекулярной парадигмы является необходимость и неизбежность диалога Религиозного и Секулярного, диалога между антропологическими формациями.

Уязвимость позиции С. С. Хоружего заключается в том, что диалог предполагает равенство участников, но может ли быть равенство между «патологическим», «ущербным» видением человека и парадигмой, которая «предоставляет для человека наибольшую полноту самореализации»? Утверждение превосходства Онтологического человека отрицает «плюралистичность антропологической ситуации», которая на словах признается. Кроме того, для предлагаемого автором истолкования постсекулярности характерна та парадоксальность, которая отличает преобладающее в современной культуре понимание возрождения религии. Под влиянием Эммануэля Левинаса обретение религии в эпоху позднего модерна связывают с открытостью божественному как «абсолютно другому». Такой путь, отмечает Ваттимо, «предполагает возобновление метафизики бытия, мыслимого раз и навсегда данной, незыблемой и вечной структурой, недоступной для рационального дискурса и по этой же причине оказывающейся вдвойне “объективной”. Мыслить Бога как “абсолютно иного”, данного в мышлении как абсолютная трансцендентность, оказывается возможным лишь в подобной метафизической трактовке» [2, с. 52]. Парадокс, по мнению Ваттимо, заключается в том, что в теоретическом плане «возвращение религии <...> зависит от растворения метафизики, то есть от дискредитации любой доктрины, которая претендовала бы на абсолютную истинность и завершенность своих описаний» [2, с. 26]. И в то же время, возрождение религиозности обретает форму, исключаящую именно тот самый плюрализм мировоззрений, который и является его условием [см.: 2].

Трактовка «постсекулярности» как преодоления секулярного, как восстановления доминирования религиозного сознания противоречит самой форме данного термина. Приставка «пост-» указывает, что постсекулярная ситуация возникает на фундаменте, заложенном секуляризацией. Намек на обращение секуляризации вспять содержится скорее в термине «десекуляризация», предложенном Питером Бергером за несколько лет до появления концепта «постсекулярное» [см.: 12], но не получившем такого широкого распространения. «Новая реальность, возникающая на наших глазах и названная «постсекулярной», вовсе не означает возвращение в досовременную эпоху. Постсекулярность, в отличие от десекуляризации, подразумевает дальнейшее движение, а не обратное колебание маятника», – подчеркивает Д. Узланер [6]. Впрочем, и выражение «постсекулярное общество» тоже не бесспорно, что отмечает и Ю. Хабермас [см.: 3, с. 10]. Оно предполагает завершение секуляризации, что не

подтверждается эмпирическими данными. Процесс секуляризации продолжается, напоминает Стив Брюс своим коллегам-социологам, поспешившим отречься от теории секуляризации. Устойчивость, жизнеспособность религии в модернизированных обществах не фальсифицирует теорию секуляризации, поскольку эта теория не предполагает, что все члены секулярного общества непременно должны быть атеистами. Она говорит о снижении социальной роли религии, когда общественная жизнь регулируется нерелигиозными нормами и правилами. Данные за последние десятилетия свидетельствуют о том, что активизация «правых христиан» в США не привела ни к одной значимой победе на законодательном уровне. Не вызвала она и обращения вспять изменений в жизненных предпочтениях обычных американцев, о чем говорит большое количество разводов, распространенность так называемых гражданских браков, активное участие женщин в общественной жизни, толерантное отношение общества к гомосексуализму [см.: 13, р. 170]. США остаются более религиозными, чем Европа, но при этом они стали гораздо менее религиозны, чем были 50 лет назад.

Юрген Хабермас, инициировавший «постсекулярный поворот», не считает секуляризацию пройденным этапом истории человечества. Постсекулярное состояние общества он рассматривает как проявление «открытой, незавершенной диалектики западного процесса секуляризации» [7, с. 118]. Выражение «диалектика секуляризации» постоянно используется им при обсуждении проблематики постсекулярного. Попытка некоторых авторов поправить Хабермаса, указав, что уместнее говорить о «постсекулярной диалектике» [см.: 5, с. 210], свидетельствует о непонимании его позиции. Постсекулярность – это характеристика общества, которое продолжает секуляризоваться и при этом входящие в него религиозные сообщества демонстрируют устойчивую жизнеспособность [см.: 7, с. 120]. Согласно Хабермасу, теория секуляризации не опровергается, а подлежит пересмотру. Иное прочтение этой теории относится не столько к ее содержанию, сколько к ее прогнозам относительно дальнейшей судьбы религии [см.: 3, с. 10].

«Когнитивный вызов» постсекулярного состояния общества понуждает философию заново определить место религии в теоретизировании о политическом дискурсе и публичной сфере. Хабермас требует от светского общества нового понимания религиозных традиций и убеждений, которые нельзя рассматривать просто как архаичные реликты домодерновых обществ, подлежащие охране, подобно вымирающим видам в природе. Если не преодолеть подобную установку, то не будет серьезно восприниматься вклад религиозных граждан в обсуждение спорных политических вопросов. Необходима не просто толерантность секулярных граждан в общении с верующими, а совместный поиск истины, для чего требуется саморефлективное преодоление секуляристского понимания модерна [см.: 10, с. 133].

Хабермас различает понятия «секулярное» и «секуляристское». Секулярное сознание *индифферентно* относится к религии. Занимая агностическую позицию, оно воздерживается от суждений о религиозных истинах. Философским выражением секулярного сознания в постсекулярном обществе является постметафизическое мышление, которое отказывается от онтологических высказываний о конституции сущего в целом. Секуляристы придерживаются *полемической* установки относительно религиозных учений, которые не могут быть научно обоснованы, но при этом претендуют на общественную значимость. С этой позиции, религиозные высказывания, поскольку их невозможно свести к экспериментальным наблюдениям, не имеют когнитивного содержания. Но можно ли секуляристское обесценивание религии совместить с либерально-демократическими принципом равенства граждан при их культурном различии? Или же оно так же несовместимо с этим принципом, как и религиозный фундаментализм?

Идеология секуляристов основана на сциентистском натурализме, для которого религиозные убеждения, не имеющие эмпирической опоры, являются иллюзорными или бессмысленными. Но при этом сциентизм тяготеет к естественнонаучной картине мира в целом, синтетически произведенной из теоретических познаний естественных наук. С позиции постметафизического мышления, секулярные картины *мира в целом* могут не в большей степени претендовать на истинность, чем религиозные. «Постметафизически отрезвевшая философия <...> больше не располагает той разновидностью оснований, которые могли бы выделить *одну-единственную* мотивирующую картину мира перед всеми другими...» [8, с. 225].

В условиях культурного и мировоззренческого плюрализма, который стал неоспариваемой и неотменяемой чертой современного общества, неизбежна конкуренция многообразных картин мира и образов жизни, ориентированных на разные конечные цели. Вера в ценность этих целей зависит от культурных традиций, воздействующих на формирование идентичности. Но в рамках демократического правового государства носители разных мировоззрений являются членами одного политического сообщества, жизнь которого регулируется едиными законами. Правовые нормы не касаются постановки конечных целей, ориентирующих жизнь в целом и позволяющих человеку самореализоваться. Они направлены на ненасильственное разрешение конфликтов. Легитимность законов не может обеспечиваться апелляцией к высшей реальности, различие в понимании которой невозможно преодолеть с помощью рациональных аргументов. «...Правовые порядки подлежат легитимизации в силу самого демократически сформировавшегося правового процесса» [9, с. 49]. Только демократическое происхождение законов может обеспечить их легитимность. А демократия в современном понимании предполагает не просто право участия всех граждан в выборе законодательных органов, но возможность включаться на равных в публичное обсуждение вопросов, касающихся организации совместной жизни.

Хабермас поддерживает возвращение религиозного дискурса в публичную сферу исходя из принципа равенства граждан либерального правового государства. Секулярист истолковывает принцип отделения церкви от государства таким образом, что в публичной сфере верующие должны предоставлять только секулярные основания для своей позиции по политическим вопросам, которая обусловлена их религиозными убеждениями. Они должны находить религиозно-нейтральные аргументы и излагать их светским языком. Но государство, гарантируя религиозную свободу гражданам, не может требовать от них ничего невозможного. «... Люди, которые не могут и не хотят разделять свои моральные убеждения и свой лексикон на профанную и сакральную сферу, также имеют право принимать участие в политическом формировании общественного мнения языком религии» [3, с. 13].

Другое возражение Хабермаса против секуляристского обесценивания политической роли религии основано на соображениях функциональности. «... В рамках стабильных конституционных государств церкви и религиозные общины выполняют в общем немаловажные функции для стабилизации и развития либеральной политической культуры» [10, с. 119]. (Здесь, конечно, очень важен акцент на стабильности конституционных государств, ибо в истории легко найти примеры авторитарной или репрессивной роли церкви и фундаменталистских движений). Церкви и религиозные общины способствуют политической социализации, мотивируют своих членов к участию в политике, к борьбе за права человека (яркий пример – американское движение за гражданские права, возглавленное Мартином Лютером Кингом). Для существования демократии важное значение имеет солидарность, то есть готовность граждан проявлять активность и действовать ради общего блага. Демократия, с одной стороны, дает возможность защищать свои интересы, а с другой стороны, нуждается в готовности граждан идти на жертвы ради общих интересов. Уже простая включенность в демократический процесс в виде участия в выборах и в обсуждении общественно значимых вопросов требует траты усилий и времени на действия с отдаленным и негарантированным результатом для собственных интересов. Современное социальное государство с его программами помощи необеспеченным нуждается в готовности граждан идти на определенные жертвы ради незнакомых и анонимных соотечественников. Формирование наднациональных политических сообществ предполагает развитие уже наднациональной солидарности. Таким образом, процессы, происходящие в наше время, требуют универсализации солидарности, выхода её за традиционные рамки помощи родственникам, друзьям, соседям.

Солидарность, как и другие политические добродетели, формируется в процессе социализации и зависит от культурных ценностных ориентаций. Но и сам демократический процесс, участие в публичном споре на темы, касающиеся всех, способен рождать солидарность, когда людей объединяет сознание того, что они сообща вырабатывают правила совместного существования [см.: 9, с. 53]. В то же время некоторые современные тенденции могут подорвать мотивацию участия граждан в политическом процессе, отмечает Хабермас. «Выходящая из-под контроля модернизация вполне может ослабить демократические узы и истощить ту солидарность, которая необходима демократическому государству» [9, с. 57].

Эрозия гражданской солидарности является следствием политически неконтролируемого развития всемирной экономики: рынки все больше берут на себя функции регулирования в тех областях жизни, которые прежде регулировались через политические либо дополитические формы коммуникации. Коммуникативное действие предполагает ориентацию на взаимопонимание, на учет позиции другой стороны, рынок же требует действия, направленного на достижение собственного успеха. С другой стороны, граждане не видят возможности влиять на принятие решений, регулирующих жизнь наднациональных политических сообществ. Демократическое формирование общего мнения и воли функционирует в некоторой мере на национальной сцене, но не касается наднационального уровня [см.: 9, с. 58-59]. Это ведёт к разочарованию в политической активности.

Угроза деполитизации граждан, их ухода в частную жизнь заставляет особенно бережно относиться ко всем культурным источникам мотивации солидарности, выходящей за традиционные рамки родственной взаимопомощи. Одним из таких источников являются мировые религии, которые породили первую универсалистскую этику. Этика религиозного братства своей ориентацией на «ближнего» вытесняет разделение между внутрigrупповой и внегрупповой моралью, характерное для этики родства. Собственная религиозная община мыслится как часть универсального сообщества всех верующих. В период становления современных демократических государств эквивалентом понятия солидарность было понятие братства – третье звено, наряду со свободой и равенством, знаменитого лозунга Французской революции. Это понятие братства представляло собой гуманистическое обобщение «религиозного братства».

Выступая за допущение религиозных высказываний в политическую публичную сферу, Хабермас делает важную оговорку: ревизии основополагающего либерального принципа отделения церкви от государства быть не должно. Государственные институты должны оставаться мировоззренчески нейтральными, а следовательно, пользоваться светским языком, в равной степени доступным для всех граждан. Хабермас настаивает «на родовом, хотя вовсе не имеющем негативного смысла, различии между секулярной речью, доступной, по ее собственному пониманию, всем, и речью религиозной, зависящей от истин откровения» [9, с. 64]. Поэтому, *говоря о возвращении религиозного дискурса в политическую публичность, следует различать неформальную публичную сферу и формализованную, институционализированную*. В неформальной публичной сфере, в широком публичном обсуждении, где происходит формирование общественного мнения, граждане могут пользоваться языком религии. В рамках государственных институтов законы, решения суда, распоряжения правительства и органов управления должны формулироваться и обосновываться секулярным языком. «Разделение государства и церкви требует фильтра между двумя сферами, который пропускал бы из вавилонской сумятицы [публичной дискуссии – Н. Б.] к повестке дня государственных институтов только “переведенные”, то есть секулярные выступления» [3, с. 13]. Требование перевода религиозных понятий на общедоступный язык при принятии и обосновании решений в процессе законодательства не означает отрицания потенциальной истинности религиозных суждений, высказываемых верующими в ходе общественной дискуссии. Речь идет о сохранении когнитивного содержания этих высказываний. «К “когнитивным” в этом смысле, – разъясняет Хабермас, – причисляются все семантические содержания, которые позволяют переводить себя в дискурс, где нет “защелкнутости” истин откровения. К этому дискурсу причисляются лишь “публичные” основания, то есть основания, которые могут убеждать и за пределами партикулярной религиозной общины» [8, с. 231].

Как уже говорилось, Хабермас рассматривает постсекулярное состояние общества в терминах диалектики секуляризации, а не ее завершения. Постсекулярное общество продолжает секуляризироваться и в то же время настраивается на дальнейшее существование религии [см.: 8, с. 228], и даже заботится о продолжении существования религиозных сообществ [см.: 7, с. 120]. Современная секуляризация понимается Хабермасом как «двойкий и взаимодополняющий процесс обучения» [9, с. 66]. Для того, чтобы верующие и нерелигиозные граждане могли всерьез принимать друг друга в дискуссии на общественно важные темы, они должны рефлексивно осмыслить те изменения как религиозного, так и светского сознания, которые влечет за собой новая фаза модернизации. «... Обе стороны, каждая из своей

перспективы, должны обратиться к интерпретации отношения веры и знания, которая делает для них возможным рефлексивно просвещенное сосуществование» [3, с. 13].

В постсекулярном обществе секулярные граждане должны рассматривать религию не как «отжившую форму духа» и архаический реликт прошлой эпохи, а как культурный ресурс самопонимания современности. Граница между верой и знанием существует, религиозные истины откровения, пользующиеся догматическим авторитетом, избегают дискурсивного объяснения. Однако следует помнить о роли религиозных учений в генеалогии разума. История разума включает в себя мировые религии. Многие философские понятия являются результатом усвоения религиозных постулатов, имеют иудеохристианское происхождение («ответственность», «автономия», «индивидуальность», «эмансипация», «солидарность» и др.). Идея человеческого достоинства, столь важная для обоснования прав человека, также является результатом «перевода» на светский язык идеи богоподобия человека. «Так содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества и становится достоянием инаковерующих и неверующих» [9, с. 68]. Было бы неразумно считать, что когнитивное содержание мировых религий уже исчерпано, и они более не являются «ресурсами смысла» и не несут инновативных импульсов. Поэтому секулярные граждане должны быть готовы учиться у религиозных участников публичных обсуждений тому, что может быть переведено на общедоступный светский язык. Хабермас обращает особое внимание на способность религиозных традиций «убедительно артикулировать моральные интуиции» [3, с. 13]. Учитывая это, неверующие участники публичных обсуждений должны прислушиваться к возражениям своих религиозных оппонентов, даже если еще не найден адекватный «перевод» их высказываний на секулярный язык. Эти возражения следует рассматривать как своего рода отсроченное вето для того, чтобы проверить, что из них может вынести секулярное сознание [см.: 7, с. 125].

Постсекулярный процесс обучения со стороны светских граждан предполагает их участие в переводе когнитивного содержания религиозных высказываний на секулярный язык. Это необходимо для преодоления сложившейся асимметрии в распределении бремени «перевода» между верующими и неверующими гражданами. Ввиду приоритета секулярных аргументов и языка на политической арене от религиозных граждан требуется труд по обучению и адаптации, от которого избавлены секулярные граждане [см.: 10, с. 131]. Верующие должны овладевать секулярным языком и переводить на него свои религиозные убеждения. Преодоление асимметрии в распределении нагрузки обеспечивается тем, что в неформальной публичной сфере требование обязательного перевода для религиозных граждан снимается. Перевод, необходимый для формализованной, институционализированной публичной сферы, должен осуществляться совместными, кооперативными усилиями религиозных и секулярных граждан. Секулярная сторона должна быть настроена на раскрытие семантического потенциала религиозных языков. В роли переводчика, по мнению Хабермаса, может выступать и философия. «В этой роли истолкователя она может даже способствовать обновлению впечатлительности, мыслей и мотивов, которые хотя и происходят из других ресурсов, но остаются “инкапсулированными”, если их не извлекает на свет публичного разума работа философского понятия» [8, с. 226].

Говоря об инновативных импульсах и элементах знания, которые секулярный разум может и должен стремиться обнаружить в религиозной вере, Хабермас очень осторожен в суждении относительно религиозного стремления к трансцендентному. Как уже говорилось, критики секулярного разума именно в этой устремленности к трансцендентному, рождающей энергию для «способствования высшему благу», видят превосходство религии над светским, внутримирским мышлением. Эта открытость трансцендентному составляет суть религиозного опыта, того, как верующий человек переживает мир. Она является самоочевидной установкой для верующего. Различие секулярности и религиозности касается не только убеждений, а и опыта, и чувственности. Ядро религиозного опыта непрозрачно для секулярного разума, относительно его постметафизическое мышление занимает агностическую позицию воздержания от суждения. «Это ядро остается для дискурсивного мышления столь же бездонно чужим, как и тоже лишь изолированное философской рефлексией, но непроницаемое ядро эстетического созерцания» [10, с. 137]. Напоминая об уроках кантовской самокритики разума, Хабермас говорит о необходимости «отграничивать сам разум в его оправданном

теоретическом и практическом применении, с одной стороны, от чрезмерности метафизических познавательных притязаний, а с другой – от сверхчувственных достоверностей религиозной веры» [8, с. 229]. Встает вопрос: может ли модерн обойтись без религиозного устремления к трансцендентному и опираться только на секулярные силы коммуникативного разума? Хабермас предпочитает рассматривать его как открытый эмпирический вопрос. Другими словами, ответ на этот вопрос может дать только реальный ход событий, а не спекулятивные размышления [см.: 9, с. 60-61].

Понимая секуляризацию как двусторонний и взаимодополняющий процесс обучения, который должны пройти и религиозные, и секулярные граждане, Хабермас уделяет больше внимания задаче критического преодоления секуляристски ограниченного сознания. Постсекулярное состояние общества актуализирует в первую очередь задачу обучения со стороны секуляризма. Модернизация религиозного сознания началась гораздо раньше ввиду необходимости приспособляться к беспрестанно секуляризирующемуся окружению. Работа по согласованию религиозного сознания с неотъемлемыми условиями жизни современного общества осуществляется религиозной философией и теологией. Значительные продвижения в этом направлении демонстрирует католическая церковь со времен Второго Ватиканского собора (1965) и протестантские церкви, начиная с 70-х годов XX века [см.: 4, с. 70-76]. Религиозное сознание должно принять основы секулярного общества и культуры. Мировоззренческий плюрализм требует выработки отношений мирного сосуществования с другими конфессиями и религиями при сохраняющихся различиях в догматике. Адаптация к общественной монополии наук на мирское знание делает необходимой внутреннюю рационализацию религиозного предания с целью избежать противоречия между прогрессом научного познания и традиционными истинами веры. И наконец, церкви должны ввести принципы либерализма и демократии, конституирующие современное политическое сообщество, в контекст своих религиозных доктрин [см.: 3, с. 13; 7, с. 120; 10, с. 131-132]. Такая работа осуществляется в русле историко-герменевтического подхода к религиозному преданию. Но подобный процесс обучения религиозного сознания не может быть предписан законодательством или продвинут при помощи политических манипуляций. Только сами религиозные сообщества, в конечном счете, решают, признают ли они в реформированной религии свою истинную веру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация / Питер Бергер; [пер. с англ. А. Шишков] // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 8-20.
2. Ваттимо Дж. После христианства / Джанни Ваттимо; [пер. с итал. Д. В. Новиков]. – М. : Три квадрата, 2007. – 160 с.
3. Габермас Ю. Діалектика секуляризації / Юрген Габермас; [пер. з нім. О. Ведров] // Критика. – 2009. – № 1-2. – С. 10-13.
4. Гюфе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / Отфрід Гюфе; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої]. – К. : Альтерпрес, 2003. – 264 с.
5. Трейнон Б. Теоретизую на тему постсекулярного общества / Брайан Трейнон; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева] // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 178-212.
6. Узланер Д. Картография постсекулярного : [электронный ресурс] / Дмитрий Узланер // Отечественные записки. – 2013. – № 1. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2013/kartografiya-postsekulyarnogo>.
7. Хабермас Ю. Вера и знание / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М. Л. Хорькова] // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М. : Весь Мир, 2002. – С. 115-131.
8. Хабермас Ю. Граница между верой и знанием / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М.Б. Скуратов] // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М. : Весь Мир, 2011. – С. 198-233.
9. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? / Юрген Хабермас; [пер. с нем. В. Витковский] // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 39-75.

10. Хабермас Ю. Религия и публичность / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М. Б. Скуратов] // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М. : Весь Мир, 2011. – С. 109-141.
11. Хоружий С. С. Постсекуляризм и антропология : [электронный ресурс] / Сергей Сергеевич Хоружий // Antropolog.ru Электронный альманах о человеке. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc.php?id=519>.
12. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview / Peter Ludwig Berger // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / [ed. Peter L. Berger]. – Michigan : Grand Rapids, 1999. – pp. 1-18.
13. Bruce S. Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory / Steve Bruce. – Oxford : Oxford University Press, 2011. – 243 p.
14. Casanova J. Public Religions in the Modern World / Jose Casanova. – Chicago : University of Chicago Press, 1994. – 330 p.
15. Discoursing the Post-Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn / Peter Losonczy, Aakash Singh (eds). – Munster : LIT-Verlag, 2010. – 184 s.
16. Glynn P. God: The Evidence: The Reconciliation of Faith and Reason in a Post-Secular World / Patrick Glynn. – California : Prima Publishing, 1997. – 224 p.